

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA – DAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA

EMANOEL MAGNO ATANÁSIO DE OLIVEIRA

**MINHA CASA SERVIRÁ AO SENHOR: OS CASOS DE MEDIAÇÃO DO ESPOSO
NA CONVERSÃO DA ESPOSA AO NEOPENTECOSTALISMO**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife
2015

EMANOEL MAGNO ATANÁSIO DE OLIVEIRA

**MINHA CASA SERVIRÁ AO SENHOR: OS CASOS DE MEDIAÇÃO DO ESPOSO
NA CONVERSÃO DA ESPOSA AO NEOPENTECOSTALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Recife
2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB-4 1291

O48m	<p>Oliveira, Emanuel Magno Atanásio de. Minha casa servirá ao senhor: os casos de mediação do esposo na conversão da esposa ao Neopentecostalismo / Emanuel Magno Atanásio de Oliveira. – Recife: O autor, 2015. 124 f. : il. ; 30cm.</p> <p>Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015. Inclui referência.</p> <p>1. Antropologia. 2. Igrejas pentecostais - Lajedo (PE). 3. Igreja Universal do Reino de Deus. 4. Igreja Mundial do Poder de Deus. 5. Igreja Apostólica Fonte da Vida. 6. Conversão ao Cristianismo - Cônjuges. 7. Convertidos ao pentecostalismo - Lajedo (PE) - Cônjuges. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.</p> <p>301 CDD (22.ed.)</p>	UFPE (CFCH2015-145)
------	--	---------------------

EMANOEL MAGNO ATANÁSIO DE OLIVEIRA

**MINHA CASA SERVIRÁ AO SENHOR: OS CASOS DE MEDIAÇÃO DO ESPOSO
NA CONVERSÃO DA ESPOSA AO NEOPENTECOSTALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 15/09/2015.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profª Drª Mísia Lins Reesink (Examinadora Titular Interna)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Profº Drº Eduardo Henrique Araújo de Gusmão (Examinador Titular Externo)
Unidade Acadêmica de Psicologia - UFCG

Aos meus pais Antônio e Maria, e a
minha querida Iolanda

Não há religiões falsas, todas correspondem a condições dadas da existência humana.

Émile Durkheim

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Antônio e Maria, em primeiro lugar por terem me concebido e, em segundo lugar por me suportarem em sua casa até os dias de hoje, com todos os meus abusos do dia a dia, ainda mais nesse processo tão trabalhoso de pesquisa e escrita da dissertação. Amo vocês!

A minha orientadora, a professora Roberta Campos, pelas tão sublimes dicas e orientações desde o momento que ingressei ao programa. Sem ela esse trabalho não seria de forma alguma possível. Agradeço-lhe também pela enorme paciência que teve para comigo em todos os momentos da pesquisa. Aprendi muito nesses dois anos e meio com a professora Roberta, e ainda tenho muito que aprender.

Ao professor Adjair Alves, já que trilhei o caminho da Antropologia por sua influência ainda na graduação em História.

Agradecer imensamente aquela que me iniciou na trajetória acadêmica com as suas, sempre paciente, orientações, a Professora Maria Giseuda.

Aos amigos que conquistei no mestrado: Miguel, Alcides, Juliana, Carla, Eder, José Soares, muito obrigado a todos pela amizade e o carinho com que sempre me trataram.

A professora Mísia que desde o início acompanhou minha trajetória nessa empreitada, agradeço muito pelas sempre tão valiosas dicas.

Ao Cleonardo que na reta final da escrita deste trabalho contribuiu bastante com valiosas dicas de leitura.

Claro, não poderia me esquecer de minha inspiradora, e também parceira nas produções de trabalhos acadêmicos: minha doce e amada Iolanda.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, e a Capes que financiou a pesquisa.

RESUMO

Este trabalho objetivou compreender de que forma ocorre o processo de conversão entre as mulheres ao neopentecostalismo em Lajedo, cidade localizada no agreste meridional pernambucano a 192 km da capital Recife, tendo como principal mediador nesse processo de conversão os seus próprios maridos. Como forma de compreender a lógica sociocultural de tais conversões e ao próprio sentimento de pertencimento a comunidade religiosa ao qual se filiam, a conversão dessas mulheres, tendo seus esposos enquanto mediador, mostra-se fecundo para estabelecer uma nova análise da lógica da conversão ao cristianismo: o homem mediando a conversão da mulher. Analisarei a conversão desses homens a essas igrejas, e posteriormente mostrarei como eles se tornam mediadores na conversão de suas mulheres, se apresentando para elas como homens renovados após suas conversões. Farei também uma análise dos ritos batismais observados nessas igrejas, ritos direcionados para confirmação da conversão dos novos fiéis. Para realização deste estudo etnográfico utilizou-se metodologicamente a pesquisa qualitativa na medida em que se busca compreender o contexto social e cultural desses casais inseridos na comunidade religiosa. Como recorte etnográfico foi realizado pesquisa de campo na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e na Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), além da observação de ritos batismais na Igreja Apostólica Fonte da Vida, igrejas as quais os casais que participaram da pesquisa são filiados.

Palavras-chave: Conversão, Mediação, Reordenamento, Esposo, Esposa, Igreja Universal, Igreja Mundial, Igreja Fonte da Vida.

ABSTRACT

This study aimed to understand how the conversion process occurs among women in the neo-Pentecostalism Lajedo, a town in the southern wild Pernambuco 192 km away from the capital Recife, the main mediator in this conversion process are their own husbands. In order to understand the socio-cultural logic of such conversions and their own sense of belonging to a religious community which they are affiliated, the conversion of these women, with their husbands as a mediator, it is shown fruitful to establish a new analysis of the conversion logic to Christianity: man mediating the conversion their women. I analyze the conversion of these men to those churches, and then I will show how they become mediators in converting their wives, introducing themselves as men renewed after their conversions. I will do an analysis of the baptismal rites observed in those churches, directed rites to confirm the conversion of new believers. Carrying out this ethnographic study was used methodologically qualitative research on that seeking to understand the social and cultural context of those couples entered the religious community. As ethnographic highlight was carried out a field researching on the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) and the World Church of God's Power (IMPD), and the observation baptismal rites in the Apostolic Fountain of Life Church, churches which couples who participated on the researching are affiliated.

Keywords: Conversion, Mediation, Reordering, Husband, Wife, Universal Church World Church, Fountain of Life Church.

SUMÁRIO

Introdução	9
1º Capítulo	
Aspectos teórico-metodológicos	15
1.1 O estado da arte da pesquisa	15
1.2 O campo neopentecostal: de nativo a pesquisador	27
1.3 Metodologia	37
2º Capítulo	
Conversão neopentecostal: quando o batismo se torna confirmação	46
2.1 Lajedo: um breve histórico	46
2.2 Perfil religioso do lajedense: dados do campo empírico	47
2.3 Batismo: liminaridade e confirmação da conversão	62
3º Capítulo	
O homem sábio edifica sua casa	79
3.1 O chamado	79
3.2 A igreja	84
3.3 Afiliação religiosa e ação no mundo: um diálogo com a teoria weberiana	95
3.4 Mediação do esposo na conversão da esposa	99
Considerações finais	111
Referências	119

INTRODUÇÃO

O neopentecostalismo teve seu início no Brasil por volta da segunda metade da década de 1970. Igrejas evangélicas influenciadas pelo pentecostalismo americano surgem (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo) e passam a pregar a doutrina da renovação pentecostal, se diferenciando do pentecostalismo clássico em alguns pontos de seus dogmas. Esse movimento, neopentecostal como ficou conhecido, caracteriza-se por enfatizar a atualidade dos milagres divinos, a guerra contra o diabo e seus representantes aqui na terra e a Teologia da Prosperidade, segundo a qual: os filhos de Deus, os cristãos, devem ser prósperos e vitoriosos em seus empreendimentos terrenos. Doutrinas que se difundiram entre seus seguidores, oriundos principalmente das classes C e D, o que a fez crescer e ganhar visibilidade por todo país.

Embora o fenômeno do neopentecostalismo seja considerado recente, suas origens remontam o pentecostalismo clássico, que teve sua introdução e expansão pelo Brasil no início do século XX, mais precisamente na primeira década do século passado (MARIANO, 2004). O pentecostalismo clássico abrange as igrejas: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. Um segundo grupo de igrejas surge a partir da década de 1950, denominado de deuteropentecostalismo (MARIANO, 2012, p. 32) tendo seu evangelismo centrado na pregação da cura divina. Desse grupo surgiram às igrejas: Brasil Para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção.

Em início da década de 1980 o neopentecostalismo que se encontrava circunscrito as grandes cidades e capitais, adentra as cidades do interior do país, graças – principalmente – aos meios de comunicação de massa. A propaganda em veículos de comunicação local faz parte constante e torna-se o meio mais comum e eficaz a propagação e expansão de sua doutrina. Há inclusive a compra de espaço na grade de horários em emissoras de TV, nas cidades que detém, e rádios locais, o que atinge um público considerável, fazendo com que haja um movimento crescente de tais denominações neopentecostais pelo Brasil afora, inclusive, a partir da segunda metade da década de 80 do século passado, no interior do país. Claro que a partir do momento em que

aderem as essas denominações os primeiros membros, estes se tornam peça central na propagação do “evangelho” e da doutrina da igreja, se tornando assim um propagador ou um “pregador” da “palavra”. Tornam-se na realidade verdadeiros missionários e missionárias por onde quer que passem: em suas casas, na vizinhança, em seus trabalhos, etc. Dessa forma facilitam o próprio trabalho da igreja e a expansão da mesma, talvez aí resida a maior fonte de expansão das denominações neopentecostais: cada novo membro também se torna um pregador da “palavra” e da doutrina da igreja.

Os resultados do último censo demográfico feito no Brasil em 2010 (IBGE, 2010) mostra a tendência das décadas anteriores em relação ao perfil religioso dos brasileiros: um crescimento considerável do número de protestante, passando de 15,4% registrado em 2000 para 22,2% em 2010 (cerca de 42,3 milhões pessoas). Desses, 60% se declaram pentecostais e/ou neopentecostais. Assim o recorte que se apresenta, mostra que nas últimas décadas parcela significativa da população brasileira incorporou o estilo de vida pentecostal/neopentecostal. Outro fator considerável, como característica social dessa população de convertidos, é a classe econômica a que pertence à maioria dos membros dessas igrejas: as classes C e D, quando muito, a classe média baixa.

Segundo Rolim (1987) observa-se no final da década de 1960 e início da década de 1970 um engajamento político dos participantes da religiosidade “popular” no país. Seus membros passaram a formar grupos organizados como as Ligas Camponesas (organizadas principalmente pela Igreja Católica em ação conjunta com estudantes católicos, operariado e trabalhadores rurais ligados à igreja) na luta pela terra. Ao longo de quase meio século, diz Rolim, o pentecostalismo que se movia na órbita da estrita religiosidade, a partir de então passa a se preocupar com questões políticas e sociais. Começava-se a partir daí os primeiros sinais de mudanças nas denominações pentecostais. Nesse período alguns líderes de denominações pentecostais passam a engajar-se e, com isso a influenciar seus rebanhos, quanto às questões político-sociais. Como afirma Rolim (1987, p. 71):

[...] a partir da segunda metade dos anos 40, os pleitos eleitorais começaram a movimentar a sociedade brasileira. Os candidatos a presidente da República, a governadores de Estados, a deputados e vereadores foram ocupando seus espaços na arena política. Surgiam lideranças políticas com suas propostas e linguagem dirigidas às camadas populares. Foi quando, na segunda metade de 50, o pastor Manuel de Melo, fundador e líder de O Brasil para Cristo, orientou esta Igreja no sentido da participação direta nas campanhas eleitorais, apresentando candidatos próprios.

Podemos afirmar que com a entrada dos pentecostais na política, indica-nos uma situação social inovadora, onde tais transformações ou mutações sociais passam a influir e/ou influenciar no comportamento desse segmento religioso até então fechado em si mesmo. Questões políticas não são mais alvos de satanização, há uma redefinição no campo da visão de mundo: o sagrado e o profano mesclam-se. A expansão de tal segmento se dá em terreno muito bem delimitado, política e ascensão social também são “coisas de Deus”. Esse é o mote do engajamento. Nesse sentido, a transição e a dinâmica social rompem com fronteiras à medida que as recriam. Rolim (1987) aponta para a abertura das denominações pentecostais para a política, o que antes era “inimaginável”, enquanto Mariano (2004; 2012) aponta para abertura dos costumes dessas denominações, influenciado pela abertura e surgimento de novas igrejas; o que reconfigura o pentecostalismo e neopentecostalismo no país.

Pode-se dizer que do ponto de vista doutrinário, as igrejas neopentecostais são mais liberais, já que algumas características tradicionais da doutrina pentecostal foram suprimidas, rompendo com boa parte dos dogmas e o ascetismo contracultural pelo qual os crentes sempre foram reconhecidos. No entanto, em todas as vertentes permanece a proibição ao consumo de álcool, drogas, tabaco, sexo pré-nupcial e extraconjugal, assim como a relação homossexual. Há também no interior das igrejas neopentecostais um maior comodismo em relação à sociedade vigente: os valores, interesses e práticas da sociedade ampla. Um maior comodismo verifica-se quanto a práticas político-econômicas dos valores propagados pela sociedade capitalista voltada para competitividade e consumo, já que as tais bem-aventuranças terrenas são pregadas e muito bem vindas, pois inseridas ao próprio discurso e compartilhadas pelos membros da igreja. As soluções mágicas configuram-se como uma prática usual, e são orquestradas pelas lideranças eclesiais e postas em prática nos cultos oficiais.

Observa-se – a partir da pesquisa de campo¹ – o crente nessas igrejas em orações fervorosas; no entanto, diferentemente de rezas ou orações comumente suplicantes ante e dirigidas à divindade, os fiéis praticantes chegam a desafiar a Deus², por intermédio de sucessivas campanhas – semanas após semanas – no interior da igreja. Essas reuniões são lideradas e intermediadas sempre pelos pastores líderes das igrejas. É comum esses cultos-campanhas se estenderem por vários dias, até mesmo semanas, pois não são consideradas

¹ Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja Apostólica Fonte da Vida.

² Desafio que se transforma em dádiva e reciprocidade na relação desses fiéis com o divino, segundo Silva (2006).

como cultos normais, mas como um período onde todos aqueles que fazem parte da denominação no interior da comunidade religiosa engajam-se em um propósito. Em cultos normais o fervor ainda persiste, mesmo com uma menor intensidade, mas logo outra campanha – comum nas denominações neopentecostais – aproxima-se e, o fervor e as orações desafiantes tomam o centro das reuniões; as igrejas nesse período passam a ter um maior fluxo de fiéis. Essas campanhas são geralmente direcionadas para passagens ou histórias bíblicas dos ditos “heróis” do antigo testamento, porque comumente tais campanhas centram-se em questões da vida cotidiana, materiais ou espirituais, e as histórias sevem como inspiração.

Em Lajedo, município do Agreste Meridional pernambucano situado a 192 km da capital Recife, desde fundação da primeira igreja deste segmento religioso³, o seu crescimento se deu de forma gradual e constante, com a chegada, posteriormente, de várias denominações neopentecostais ao município.

Neste trabalho busca-se perceber e problematizar a conversão e sua trajetória constituída entre casais pertencentes a estas igrejas (IURD, IMPD e IAFV). Compreender o sentido de ruptura (ou continuidade) estabelecida entre os homens, que foram foco da pesquisa, com a sociedade ampla, na trajetória de suas conversões, assim como da conversão, posterior, de suas esposas. Pretende-se com este trabalho, construir uma etnografia donde se possa inferir o sentido da conversão desses homens, suas vivências e direcionamentos após as conversões e, o que leva posteriormente, a conversão de suas esposas a sua nova igreja e/ou afiliação religiosa. Interpretar o ritual do batismo enquanto um fenômeno liminar, bem como a confirmação da conversão no ato do rito. Tratar da questão do método como forma de elucidar os procedimentos metodológicos utilizados em campo. Entender o sentido do ser membro – após a conversão – da comunidade da igreja.

O foco do trabalho centra-se na questão da conversão dos maridos e na forma como este passa – após se converter – a mediar à conversão de sua mulher a sua nova igreja. O que leva essas mulheres a voltar-se para seus maridos e se converterem a sua nova afiliação religiosa? Que tipo de mudanças ocorre na vida de seus esposos após a conversão que faz com que elas se convertam também a igreja deles?

O trabalho tem uma relevância teórica na medida em que possibilitará a continuidade da pesquisa sobre fenômeno religioso, contribuindo assim para a

³ A primeira igreja neopentecostal a se instalar em Lajedo foi IURD – Igreja Universal do Reino de Deus, no final da década de 1980.

continuidade da tradição dos estudos antropológicos nesse campo. Tem também uma relevância social, à medida que ajuda a desvelar um contexto social cuja importância diz respeito a todos os que prezam os símbolos sociais e as formas rituais da vida cotidiana. Inova o olhar sobre a conversão neopentecostal à medida que compreende a conversão masculina e como a partir dela, os homens passam a mediar às conversões de suas esposas ao se inserirem num novo contexto social em que moldam e reelaboram suas relações de gênero.

No primeiro capítulo tratarei de explicitar em primeiro lugar os aspectos teóricos e a revisão bibliográfica no sentido de elucidar questões conceituais tão importantes em uma pesquisa científica. Num segundo momento elucidarei minha trajetória de pesquisador no referido campo. E em terceiro e último lugar, o capítulo trata da questão da metodologia utilizada para efetivação do presente trabalho etnográfico.

O segundo capítulo farei primeiramente um breve histórico do município de Lajedo, para posteriormente mostrar o perfil religioso atual do município, bem como o crescimento das religiões evangélicas (entre elas as pentecostais e neopentecostais) na última década (entre 2000 e 2010) na cidade. Em seguida tratarei da questão da conversão e do rito batismal argumentando que se trata de um rito liminar e de confirmação da conversão a comunidade religiosa.

No terceiro capítulo trato da etnografia realizada entre os fieis das igrejas: três igrejas⁴ neopentecostais pesquisadas em Lajedo. Trago em primeiro lugar os dados etnográficos do campo, para posteriormente dialogar com a teoria weberiana quanto à questão da afiliação religiosa. Adiante trato da questão da conversão das mulheres (dos três casos pesquisados) tendo como mediador os seus maridos. Por fim estabeleço o diálogo com a bibliografia referente à temática de maneira que possa se estabelecer a interpretação analítica do fenômeno estudado.

A religiosidade, enquanto fenômeno sócioantropológico é composto por um conjunto de simbolismos que refletem atualidade da representatividade e, não só interfere nas relações sociais como emana delas próprias, para fazer menção aqui ao pensamento de Durkheim, (1996). Entender a religião enquanto uma categoria social (DURKHEIM, 1996), torna-se fecundo a partir de quando se fixa o olhar das Ciências Sociais e Humanas sobre o fenômeno religioso e sua prática por intermédio dos agentes e/ou atores sociais. Fixar esse olhar significa entender a religião do ponto de vista sociocultural para além de

⁴ Universal, Mundial e Fonte da Vida.

outras perspectivas ou áreas do conhecimento. Capturar o olhar sobre esse fenômeno significa dizer, fazer viável o diálogo entre essa categoria simbólica que é o religioso com as categorias sociais, porque embora simbólica ela (o fenômeno religioso) é constituída a partir do social e no seio das sociedades. Espero que com este estudo possa ter conseguido fixar bem esse olhar (antropológico) sobre este fenômeno religioso.

1º CAPÍTULO

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1.1 O estado da arte da pesquisa

Ao analisar os neopentecostais, Ricardo Mariano⁵ atesta a ruptura com o ascetismo do qual os crentes eram sempre estigmatizados, como também a progressiva acomodação em relação à sociedade; o que na visão do autor são mudanças significativas que torna este segmento evangélico menos distinto dos demais, principalmente do pentecostalismo clássico (MARIANO, 2012).

Embora ainda haja aquele tradicional combate entre os neopentecostais e o catolicismo, e a rivalidade seja digamos “acirrada”, seguindo os pentecostais e os protestantes históricos, há, no entanto um novo “inimigo” deflagrado: o combate central das igrejas, assim como da doutrina neopentecostal é de forma clara as religiões afro-brasileiras e as religiões mediúnicas. Há um redirecionamento, atesta Mariano (2012), nos dogmas e rituais no interior das igrejas, podendo ser confirmado pelos cultos e o próprio discurso introjetado pelos líderes neopentecostais. Entretanto, no próprio combate contra o inimigo, as igrejas incorporam práticas muito próximas àquelas evidenciadas nas religiões afros (ALMEIDA, 2009) e também no espiritismo. É também incorporada à eficácia da experiência, sendo a crença efetiva em um inimigo bem delimitado – no caso o diabo. Desta forma legitimado, o inimigo de Deus necessita existir! Afinal não se luta contra algo inexistente. Há a credibilidade por parte dos crentes em sua existência.

A linguagem é incorporada como resultado dos esforços no ritual do exorcismo praticados nas igrejas, pois na própria dinâmica do ritual são invocados pelos mesmos nomes os espíritos, orixás e guias das religiões afro-brasileiras. Os deuses e orixás africanos são chamados pelos seus nomes, e no próprio rito evocado e expulso em um

⁵ Doutor em Sociologia pela FFLCH-USP e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Autor do livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, publicado pela editora Loyola.

ritual muito próximo com os das religiões afro, pois no meio do culto de libertação são incorporados pelos fiéis. O falar em línguas estranhas com os neopentecostais adquire uma nova dimensão, se no caso dos pentecostais a marca distintiva é a glossolalia, no caso dos neopentecostais, além dessa (a glossolalia), mais distintiva ainda torna-se o transe de possessão (MARIANO, 2012, p. 129), de tão enfatizada que é nos cultos das denominações neopentecostais. Transe este que tem um caráter distintivo do transe existente nas religiões afro. Embora, alguns autores em suas interpretações entendam o contrário: que exista uma proximidade, ou, até mesmo um “culto às avessas” (ALMEIDA, 2009) dos orixás das religiões afro nos cultos das denominações neopentecostais. Vejo que no máximo possa existir uma aproximação referente às religiões afro, entre os neopentecostais (pois eles acreditam na existência dos orixás), mas eles resinificam o panteão de deuses afro, entre os neopentecostais onde eles se tornam demônios.

Para Ronaldo de Almeida⁶ (2009), toda base estrutural do neopentecostalismo mantêm-se desse eterno conflito, a saber: Deus e o diabo. Nessa perspectiva, caracteriza-se a continuidade entre o ritual de incorporação das entidades e o ritual de exorcismo. Há na realidade uma inversão simbólica, para o autor, nesses rituais encontrados nos terreiros de Umbanda e do Candomblé; quer dizer, as entidades que são vistas enquanto deuses do panteão afro-brasileiro nos terreiros; são entendidos como forças demoníacas nas igrejas neopentecostais. Mas os antagonismos, segundo Almeida, param por aí; porque há uma continuidade e não ruptura no ritual de incorporação e exorcismo no interior das igrejas, mesmo que seja uma continuidade às avessas. Em tais rituais, ao negar as práticas exercidas pelas religiões afro-brasileiras, os neopentecostais assimilam as crenças dos terreiros, pois estas servem como elemento constitutivo de seu discurso dogmático. Nesse sentido, sem o demônio e seus ajudadores não haveria razão de existir a prática e o dogma neopentecostal. Dito de outro modo, o fim das religiões afro-brasileiras seria o fim do neopentecostalismo.

No entanto, vale ressaltar que, a possessão é encarada como uma experiência negativa do ponto de vista moral nas denominações neopentecostais conforme assinalado por Roberta Campos⁷ (1995), nesse caso a pesquisadora observou o ritual de possessão na

⁶ Doutor em Antropologia pela USP/SP, Pós-doutor pela École des Hautes Études Sociales (EHESS) na França. Professor da Unicamp e pesquisador do CEBRAP; é autor do livro *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico* que faz parte da coleção *Antropologia Hoje*, da editora Terceiro Nome.

⁷ Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews (Escócia). Professora adjunta da UFPE, vice-líder do núcleo de pesquisa sobre religiões populares (UFPE) e do núcleo de estudos sobre o cristianismo (UFRJ).

Igreja Universal do Reino de Deus em Recife, onde pode-se afirmar que das igrejas neopentecostais a IURD seja talvez aquela que mais faça uso de tais práticas rituais, pelo menos sem dúvida foi uma das primeiras desse segmento no Brasil a fazer uso de tal rito. Verifica-se desse modo um distanciamento no que se refere às práticas ritualísticas de outras religiões, como por exemplo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. Nas religiões neopentecostais o transe é entendido enquanto “sofrimento moral relacionado a uma experiência afetiva de vergonha” (CAMPOS, 1995, p. 103). Há uma distância considerável entre os rituais de possessão neopentecostais (rituais de libertação) e os rituais praticados nas religiões afro-brasileira.

Outra marca distintiva desse segmento religioso são os sinais internos da própria possessão, isso quer dizer, quando esses sinais não são exteriorizados no culto na igreja. São considerados pelos membros como os piores sinais de possessão, pois para que esses sinais de possessão não venham à tona, não sejam exteriorizados, os membros têm que cumprir diariamente um tipo de ritual de vigília. Quais são esses sinais? São sinais da vida cotidiana que o fiel tem por obrigação em observar: a ira, por exemplo, de uma mãe para com o filho, do esposo com a esposa, os possíveis conflitos familiares são todos sinais – que embora faça parte da vida cotidiana – internos da possessão que não são evidentes nem exteriorizados nos cultos e rituais nas igrejas. Vale dessa forma assinalar o que argumenta Campos e Gusmão (2008, p. 106) a respeito desses sinais:

O que se percebe nos depoimentos apresentados é a penetração performática dos rituais no cotidiano. [...] A cura que a IURD promete aos seus clientes e seguidores é, portanto, parte de um processo mais abrangente que envolve a redefinição de valores, mudanças de comportamento e atitudes.

Esses rituais necessitam da vigilância contínua de si mesmo por cada membro da igreja. Se caracterizando como uma autovigilância performática no cotidiano de cada um desses membros. Cada fiel vigiando a si mesmo deve se precaver para não “cair em tentação” nem nas ciladas do “inimigo” – o diabo –, pois ao mínimo sinal de “queda” – exteriorização desse tipo de possessão – o fiel pode perder as bênçãos a ele ou ela prometidas, sejam bênçãos materiais ou espirituais. Conflitos familiares são sinais externos dessa possessão, onde o fiel deve afastar-se e resignar-se em cair em tais tentações, ainda mais quando a bênção prometida e focalizada é a conversão de um parente, por exemplo. É

no cotidiano, na vida diária que o fiel neopentecostal se resigna e vigia para não cair nas “armadilhas do inimigo”.

Há, entretanto, no rito, outro tipo de “transe”, considerado positivo e bem vindo entre lideranças e os fieis nas comunidades neopentecostais: trata-se do preenchimento com o Espírito Santo conforme afirma Costa (2008). Esse tipo de transe tem todo um caráter positivo e especial porque o preenchimento só pode ser um rito ou uma prática exercida pelo poder do Espírito Santo. São esferas muito bem delimitadas da cosmologia neopentecostal, a saber: a possessão pelos espíritos malignos e opressores (os demônios); e o preenchimento pelo Espírito Santo (que vem de Deus). Nas igrejas neopentecostais ambas as manifestações podem ocorrer. Fenômenos que podem ser lidos como orientadores da vida dos membros/fieis dessas denominações. Outra clara distinção entre os ritos vivenciados pelos neopentecostais e os ritos praticados nas religiões afro-brasileiras.

Em se tratando das relações sociais entre os fiéis, para Almeida (2009), verifica-se na lógica interna engendrada nas igrejas neopentecostais uma prática pautada pelo fluxo das massas, constituindo-se enquanto uma comunidade de passagem; diferentemente das igrejas pentecostais clássicas, onde nestas se desenvolve uma prática religiosa congregacional, tendo por base as relações e redes familiares. As comunidades neopentecostais, portanto, são mais propensas a uma maior centralização do poder eclesiástico, onde os sacerdotes/pastores detêm uma maior influência e, mais que meros pastores, são sinônimos de referência. Diante disso vale ressaltar a argumentação de Almeida (2009, p. 54):

Nas denominações mais tradicionais, caso mais específico dos segmentos batistas e da Assembléia de Deus, os templos possuem relativa autonomia financeira, isto é, a sua manutenção e o sustento dos seus pastores dependem dos recursos levantados na comunidade dos fiéis. Diferentemente destas, o dinheiro arrecadado na Universal migra para um “caixa único”, sujeito a decisões do Conselho de Bispos, o que possibilita ação mais coordenada e com maior racionalidade empresarial. Essa estrutura episcopal (entenda-se piramidal, cujo poder se encontra concentrado no topo) aproxima a Igreja Universal da forma de governo eclesial da Igreja Católica Romana e a afasta do modelo comunitário do tipo “congregacional” protestante.

Alguns questionamentos ficam sem resposta diante da análise de Almeida: só existe comunidade de passagem na Universal ou nas denominações neopentecostais? Não

existiriam os ditos “clientes” em outros segmentos cristãos? Quais os limites dessa comunidade de passagem? As características da IURD se norteiam apenas no que diz respeito à arrecadação dos dízimos e ofertas? E como ficam outras denominações consideradas tradicionais que também faz uso dessa prática (do “caixa único”) de arrecadação dos dízimos e ofertas⁸?

Debato com Ronaldo de Almeida e com Ricardo Mariano como forma de estabelecer um contraponto a interpretação sócioantropológica de ambos os autores no que se refere ao fenômeno estudado. Utilizando, dessa maneira, sempre como base, o meu campo de pesquisa, como uma sólida e boa análise antropológica exigi. Faço uso de autores como Roberta Campos, Eduardo Gusmão e Livia Fialho Costa como forma de embasar teoricamente meu campo, já que os dados de minha pesquisa convergem com as análises feitas por esses pesquisadores em seus respectivos campos.

De acordo com Campos e Gusmão (2008), há por parte dos membros das denominações neopentecostais uma forma ou uma maneira de reinterpretar a vida cotidiana. Isso quer dizer, que os fiéis/membros dessas igrejas reinterpretem de forma consciente suas ações diárias diante dos problemas e dificuldades mundanas, sejam eles físicos ou espirituais, porque há uma relação entre ambos. A cura faz parte desse ritual diário, a ritualização da não reincidência⁹. O fenômeno da cura torna-se assim um evento inserido num processo terapêutico que tem início no templo, mas não se encerra ali, sua continuação se dá no dia a dia na vida cotidiana (CAMPOS; GUSMÃO, 2008, p. 113). A reflexão sobre os rituais não são apenas introjetados no próprio ritual no interior dos templos, mas também engendrados no mundo em meio à socialização da vida cotidiana. Nesse sentido, há uma reconfiguração no que concernem as relações sociais daqueles que aderem a alguma denominação neopentecostal (nesse caso a IURD), para além das portas da igreja e/ou templo, e não apenas ou somente pautado pela noção de “fluxo das massas” e muito mais ou meramente que uma comunidade de passagem.

⁸ Na Igreja Adventista do Sétimo Dia tem-se uma prática parecida de arrecadação dos dízimos e ofertas, onde existe um “caixa único” da igreja que fica localizado na igreja sede em cada estado. Todo dinheiro arrecado vai para esse caixa que serve primeiramente para o pagamento dos salários dos pastores da igreja, e posteriormente volta para as igrejas locais de acordo com as despesas de cada uma dessas igrejas. A construção de novas igrejas ou a reforma das igrejas já existentes passa por todo um processo burocrático para a liberação de dinheiro, justamente porque todo dinheiro das igrejas locais vai para essa sede estadual.

⁹ Roberta Campos e Eduardo Gusmão fazem uma descrição de como os membros da Igreja Universal do Reino de Deus se colocam diante das dificuldades diárias e como esses reelaboram suas maneiras de lidarem com o mundo e suas respectivas “tentações”. O rito também se dá no cotidiano, a não reincidência aos antigos vícios, tabaco e alcoolismo, por exemplo, é uma vitória diária contra o fantasma da possessão.

Num artigo intitulado, “Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos”, Campos e Gusmão (2013) tratam dos aspectos metodológicos acerca da interpretação antropológica dirigida à experiência da conversão religiosa vivenciada na Igreja Universal. O problema de se reduzir as realidades estudadas a “consensos” acadêmicos (CAMPOS; GUSMÃO, 2013, p. 58) é posto em evidência. As práticas e condutas das igrejas pentecostais e neopentecostais são entendidas por esse grupo de autores (no qual se encontram Ricardo Mariano e Ronaldo de Almeida), como continuidades com a matriz cultural brasileira a partir da noção de sincretismo (CAMPOS; GUSMÃO, 2013; MARIZ; CAMPOS, 2014), que seria característico da formação e da origem daquilo que se denomina por brasilidade. Assim, para estes pesquisadores¹⁰, os pentecostais e neopentecostais não são capazes de gerar mudanças culturais mais amplas no país. Outro grupo de autores diverge analiticamente dessa primeira tendência, percebem os pentecostais e neopentecostais como um “sinal de uma mudança mais ampla” (MARIZ; CAMPOS, 2014, p. 195) que pode também estimular mudanças no cenário cultural e religioso brasileiro. Fazem parte desse segundo grupo de pesquisadores: “Fry e Howe (1975), Novaes (1985), Mariz (1988, 1994, 1997), Maria das Dores C. Machado (1996), Roberta Campos (1995) e Rubem C. Fernandes (1998)” (MARIZ; CAMPOS, 2014, p. 195).

Faço uma análise da mudança a partir da conversão – de alguns homens – ao neopentecostalismo. As categorias “mudança” e “reordenamento” são essenciais enquanto categorias analíticas desse trabalho. Essa segunda tendência analítica mostra-se fecunda e suas categorias analíticas cruciais para o embasamento teórico dessa pesquisa. Estabeleço também, como forma de contraponto, um debate com a primeira tendência analítica, onde a categoria “conversão” entre os pentecostais e neopentecostais é problematizada e posta em cheque por autores representantes desse primeiro grupo, onde se encontram Ricardo Mariano e Ronaldo de Almeida.

Em uma pesquisa com os Urapmin da Papua Nova Guiné, Joel Robbins (2004) assinala que a conversão ao cristianismo representa um processo de mudança radical. Para este autor a exigência da conversão ao cristianismo tende a exigir uma transformação na história de quem vive no presente (ROBBINS, 2010). E nesse contexto também estão incluídos os pentecostais. A conversão para ele trata-se de um evento ou acontecimento

¹⁰ Em que se encontram além de Ricardo Mariano e Ronaldo de Almeida: BIRMAN, 1996a, 1996b; BITTENCOURT, 1991, 1993; BOBSIN 2002; L. CAMPOS, 1997; HOFFNAGEL, 1978; PRANDI, 1992; SILVA, 2006 (MARIZ; CAMPOS, p. 197).

que provoca uma ruptura com o passado, tendo como referência o presente, na história de vida da pessoa. Um traço marcante dessa ruptura são os rituais de batismo, realizados por várias denominações e segmentos do cristianismo. Utilizo o conceito de “ruptura” defendido por Robbins a partir do segundo capítulo quando trato da questão do ritual de batismo presenciado entre os fiéis da Universal e da Fonte da Vida.

Tratando ainda da questão da conversão, Roberta Campos e Mísia Reesink (2014), abordam o conceito de conversão enquanto um paradigma instaurado entre o paradoxo continuidade e descontinuidade. Assim as autoras comentam: “pode-se avançar que, em uma certa perspectiva nativa brasileira realiza-se uma ruptura, por exemplo, com o ‘demônio’ e se estabelece uma (nova) aliança com Deus (CAMPOS; REESINK, 2014, p. 64). Em outras palavras, numa perspectiva mais ampla realiza-se uma continuidade – que é a crença em Deus –, mas em relação aos “subconjuntos” – protestantes, afros, católicos, por exemplo – se introduz uma descontinuidade (CAMPOS; REESINK, p. 2014). Portanto, continuidade e descontinuidade estão presentes no processo de conversão ao pentecostalismo e neopentecostalismo brasileiro.

Renata Marinho Paz (2011) problematiza o processo de conversão em comunidades consideradas tradicionais e dominadas pelo catolicismo. Em um artigo intitulado, “Juazeiro para além do catolicismo” (2011), trata justamente do avanço das denominações pentecostais e neopentecostais na cidade de Juazeiro do Norte-CE, terra de Padre Cícero. Relata em como a disputa pelo mercado religioso se tornou acirrado na cidade do interior do Ceará a partir do momento em que vários habitantes de Juazeiro passaram a frequentar denominações protestantes, principalmente pentecostais e neopentecostais. Assinala que há uma inversão na lógica cosmológica entre os novos conversos a nova religião no município, o que acirra ainda mais a concorrência pelo mercado religioso; ao invés de “romeiros de Padre Cícero” eles – os evangélicos – se denominam de “romeiros de Cristo” (PAZ, 2011, p. 9). Dessa forma, reconfigurando as relações sociais e religiosas existentes em espaços até então dominados pela religião tradicional; nesse caso, o catolicismo. O avanço neopentecostal nessas pequenas cidades do interior é sem dúvida reordenador dos laços sociais e religiosos em tais localidades, apreender a profundidade desses processos é um desafio ao cientista social, ainda mais ao antropólogo.

Ainda sobre conversão – uma das questões cruciais para a presente pesquisa – Roberta Campos (1995), Livia Fialho Costa (2006) e Clara Mafra (2009) tratam da questão de maneira sistemática e aprofundada, nos servindo assim como base teórica para

discussão de tal problemática. A questão da mudança de vida (comportamental) é consagrada como o ponto máximo da conversão conforme analisada por Campos (1995; 2008) e Mafra (2009). Pois o crente neopentecostal faz um reordenamento do mundo a sua volta; isso significa dizer que o crente neopentecostal tem uma relação de pertença e fidelização com a sua igreja, ao mesmo tempo em que reordena suas relações sociais em sua vida cotidiana. Nesse sentido, vale ressaltar ao que nos adverte Clara Mafra (2009) quando diz que só poderemos entender a conversão de parte significativa dos pentecostais se aceitarmos a ideia de descontinuidade que está suposta na mudança. Aqui, a mudança comportamental se caracteriza como o ponto ao qual o fiel neopentecostal “nega-se a si mesmo”, e muda parte significativa de seus costumes e hábitos reordenando suas práticas diárias.

Outras tendências surgem junto ao campo de pesquisa sobre o fenômeno do neopentecostalismo no Brasil. Para além da tríade – bastante estudada – “prosperidade, cura e exorcismo”; pesquisa como a realizada por Daniela Bessa (2006), onde esta faz uma relação com o erotismo e o feminino como objeto de demonização, inauguram uma nova forma ou um novo olhar sobre esse segmento religioso no que se refere a questões sobre relação de gênero. Percebe nos rituais de exorcismo nos contextos neopentecostais um presente movimento de batalha espiritual onde o “demônio” insiste em se manifestar em uma postura feminina, onde as mulheres são sempre objeto de restrições e submissão, por exemplo, diante dos maridos. Como afirma Bessa (2006, p. 48): “Qualquer traço feminino que fuja da submissão é considerado influência maligna e o exorcismo é a estratégia para lidar com tal mal”. A submissão é o traço marcante da cura divina.

Quanto às relações de gênero Roberta Campos analisou o perfil das mulheres que eram membros da IURD, bem como sua redefinição nessas relações. Constatou que um dos principais motivos para a afiliação dessas mulheres a Igreja Universal era quanto ao alívio de sofrimento, principalmente no que concerne aos problemas de ordem doméstica e familiar (CAMPOS, 1995, p. 118), como os relacionados ao adultério, violência doméstica, comportamento dos filhos e o abuso de álcool e drogas por parte dos maridos. Nesse bojo, esse tipo de pesquisa – como a realizada por Campos e também por Bessa – muito tem a contribuir para a sequência dos estudos e das pesquisas quanto ao fenômeno da religiosidade neopentecostal em solo brasileiro, e muito contribuiu como pano de fundo para o presente estudo aqui apresentado, enquanto embasamento teórico para o mesmo.

Ainda em se tratado de questões voltadas para relação de gênero entre os pentecostais e neopentecostais, temos vários trabalhos que relacionam a problemática de gênero com a questão da conversão. Trabalhos como de Marjo de Theije (2002) onde a autora enfatiza a conversão e a mudança pessoal nas histórias de vida de alguns homens. Márcia Thereza Couto (2002a) onde os homens, segundo relato de suas próprias mulheres, aparecem como sujeitos que ressignificaram valores e transformaram comportamentos a partir da conversão. Ainda segundo Couto (2002b, p. 21): o foco do aspecto relacional envolvido na conversão promove uma reformulação no *ethos* masculino.

Para Brusco (1995), a conversão ao pentecostalismo resulta em melhores condições de vida para as mulheres, já que, nesse sentido, a conversão masculina reforçaria o ideal de família, levando-se em conta que esses homens rompem com suas práticas passadas. Ou seja, rompem com boa parte dos padrões de uma sociedade patriarcal e machista. Maria das Dores Machado (2003; 2005), afirma que o pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino (MACHADO, 2005). Esses processos têm sido interpretados, de acordo com Machado (2005), como tendências à “domesticação” dos homens pentecostais/neopentecostais ou à “androgenização das famílias populares”. Já Patricia Birman (1996; 2009) diz que no campo pentecostal há várias formas de pertencer ao universo religioso, assinala que as mulheres fiéis da IURD criam um campo de continuação e mediação entre os crentes e não crentes no seio familiar. Nesse arcabouço teórico (questão da conversão ao neopentecostalismo e a relação de gênero) faço minha análise do fenômeno estudado dialogando com a pesquisa de campo realizada nas três igrejas neopentecostais (Universal, Mundial e Fonte da Vida) em Lajedo.

Uma das questões cruciais no desenvolvimento da doutrina neopentecostal é sem dúvida quanto à prosperidade terrena. Essa é uma das problemáticas mais levantadas pelas pesquisas referentes ao neopentecostalismo. Com o forte apelo ao apego a bens materiais, ou seja, as bem-aventuranças terrenas, originou-se no seio das igrejas neopentecostais uma tensão do ponto de vista doutrinário. A esse respeito Ricardo Mariano (2012, p. 148) afirma que, “Enquanto seus fiéis forem esmagadoramente pobres e estiverem privados dos mais elementares bens materiais, culturais e educacionais, o sectarismo e o ascetismo não geram grandes tensões internas”. Mas à medida que o processo de modernização avançou no país, justamente a partir da década de 1970, com a ascensão social de vários segmentos

da sociedade – entre estes, membros das igrejas neopentecostais – as tensões se intensificaram. Não mais se dá a separação entre esse mundo e o paraíso preparado para os crentes fiéis. O crente pode sim desfrutar das bem-aventuranças já aqui na terra, a cosmologia antes marcada e bem delimitada por fronteiras tão conhecidas – o paraíso divino e eterno versus o mundo pecaminoso e passageiro – agora estabelece novos marcos e novas fronteiras. O fiel na busca pela “salvação eterna no paraíso” também busca ao mesmo tempo pelas bem-aventuranças terrenas e materiais. A salvação espiritual e material se interconectam.

Agora muitos crentes neopentecostais engajam-se na busca pelas tais bem-aventuranças terrenas, e sendo assim, substituíram algumas concepções de cunho teológicas ao adaptarem-se a nova doutrina. A nova doutrina passa a reinterpretar os ensinamentos do evangelho, o que gera um conflito ou uma tensão interna, e uma “nova demanda” de fiéis. Como essa “nova demanda” passa a valorizar a prosperidade – material e espiritual – como meta, há uma tendência nesse segmento, segundo Mariano (2004), para a “acomodação ao mundo”, bem como para o consumismo; se diferenciando assim dos pentecostais tradicionais.

Práticas seculares passam a ser engendradas nesse segmento outrora avesso às acomodações mundanas. Para Mariano (2003) esse efeito deu-se pelo próprio processo de secularização do Estado e a adaptação à realidade moderna. Uma forte evidência a esse processo de secularização é a roupagem revestida pelos líderes dos segmentos neopentecostais, dotados de um caráter empresarial. “Mostram também que esse grupo religioso adaptou-se com extrema eficiência à situação pluralista e de mercado, o que vem se constituindo numa de suas principais vantagens competitivas sobre a concorrência” (2003, p. 123). Fator que eleva a um grau de competitividade mercadológica entre as próprias igrejas e denominações. Assim, as igrejas neopentecostais instrumentalizariam a fé, e seus fiéis se transformam, desse modo, em “clientes”.

Seguindo um caminho oposto ao de Mariano, Drance Elias da Silva¹¹ (2006) coloca em perspectiva o dinheiro enquanto elemento de mediação na relação entre o sagrado na experiência neopentecostal, podendo ser compreendido, segundo o autor, em seu uso no

¹¹Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) onde desenvolveu a tese “A Sagração do Dinheiro no Neopentecostalismo: Religião e Interesse à Luz do Sistema da Dádiva”. Atualmente é professor do Departamento de Teologia e do Mestrado de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Assessor Pedagógico da Área de Sociologia e Religião da Secretaria de Educação e Cultura do Município do Jaboatão dos Guararapes.

interior do templo, o que indicaria uma produção social e uma reinvenção social do comunitário. Tratando essa relação e o dinheiro como símbolo, faz um estudo à luz do sistema da dádiva de Marcel Mauss. Portanto, o dinheiro na relação com o divino no seio da igreja é sacralizado como algo muito mais que o utilitário, conforme propagado pela economia de mercado; ele ganha status de santificação quando imolado e utilizado para multiplicação da obra de Deus (SILVA, 2006).

Para além de uma fé instrumental ou instrumentalizada conforme atesta Mariano (2003)¹², Elias da Silva afirma que a fé é acionada na comunidade neopentecostal a partir da noção do dom ou dádiva, evocando nesse sentido a representação social do divino entre os neopentecostais. A disposição para dar na fé neopentecostal torna-se o centro das ações entre os fieis, pelo fato de encontrar um ambiente propício a tal configuração: “[...] o deus neopentecostal é um deus de força, de prova e poder e sua invocação mobiliza o fiel ao seu encontro” (2006, p. 265). Nessa construção social do divino, o deus neopentecostal é um deus do desafio, onde dar significa desafiar e se entregar à força de um círculo num sentindo de aproximação com o divino, e nessa força circular os dízimos e as ofertas são experienciados num ato de retribuição pelas graças alcançadas. Para melhor elucidar a questão Elias da Silva explica (2006, p. 266): “A luta contra o fracasso estaria, nessa perspectiva, disposta à luz do movimento do dom: a) dar, para que haja o reconhecimento; b) receber, para que se possa dar; c) retribuir, porque se prospera”. O fiel se disponibiliza com o divino que, por sua vez, se disponibiliza com o fiel em um movimento recíproco. Existe uma prática do dar para receber para novamente dar, o que mantém o fiel engajado na igreja numa “práxis diária”. É nessa perspectiva que dialogo com Elias da Silva num contraponto a noção de fé instrumentalizada defendida por Mariano.

Para Weber (2010), as concepções religiosas são originárias das sociedades humanas, além do mais são cruciais na formação do pensamento social partindo dos indivíduos, enquanto seres sociais, para a sociedade. O ser humano como tal sempre esteve em busca do significado e do sentido para a sua própria existência. Entende que o pensamento religioso forja a realidade social na qual os indivíduos estão inseridos, este nunca se apartando ou se distanciando dessa mesma realidade social: onde as transformações são engendradas no seio da própria sociedade. Transformações

¹² Em um artigo intitulado “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais” o autor defende o argumento que com o advento da “Teologia da Prosperidade” largamente difundida e pregada nas denominações neopentecostais, houve uma substituição daquela incansável espera pela volta de Jesus, característico do cristianismo, pelo imediatismo das promessas mágicas e recompensas ainda nesta vida, caracterizando o culto e a fé neopentecostal numa fé meramente mercadológica e instrumental.

engendradas no seio da comunidade religiosa e postas em prática no seio da sociedade a partir de uma “afinidade eletiva” – conceito utilizado por Max Weber – entre, por exemplo, a ética religiosa e o comportamento econômico. O puritanismo ascético e a poupança de dinheiro, a ética protestante do trabalho e a disciplina burguesa do trabalho metódico, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o *ethos* da empresa racional, a concepção ascética do uso utilitário das riquezas, a acumulação produtiva do capital e a exigência puritana da vida metódica (LÖWY, 2011, p. 131) logrou as sociedades ocidentais um novo estilo de vida.

Faz uma relação entre o pensamento “racional” religioso de uma ética ascética calvinista-puritana com as mudanças sociais e principalmente econômicas vistas a partir de meados do século XVI, e o conseqüente florescer da modernidade. Encontra no protestantismo o germe que teria criado as condições necessárias ao tipo de empreendimento do capitalismo “primitivo”, concluindo que essa ética voltada para o trabalho teria sido esse germe (2010). Weber (2010, p. 102) assinala que:

Desde o começo, toda a ética definitivamente burguesa foi compartilhada pelas seitas e associações ascéticas, e se sobrepõe com a ética praticada pelas seitas e associações ascéticas, e se sobrepõe com a ética praticada pelas seitas até a atualidade¹³.

Tais manifestações ou estados de “espírito” se dão numa coerência e continuidade característicos dessas seitas religiosas. Munido de tais caracteres, a questão da afiliação religiosa se mostra como primordial em tal empreendimento: uma vida pautada pela racionalidade metódica. Em particular nos Estados Unidos a afiliação religiosa sempre surgira em meio à vida social e comercial em uma conexão com as relações permanentes de crédito (WEBER, 2010, p. 91). Isso quer dizer que dependendo da afiliação religiosa da qual o indivíduo faça parte ou foi aceito, há uma maior ou menor aceitação no que diz respeito à flexibilidade para uma vida econômica e comercial ativa na possibilidade de adquirir crédito e ter um bom êxito nos negócios. Ou seja, qualquer pessoa que quisesse ser um “homem de negócios” deveria fazer parte de alguma congregação religiosa e, para tal empreitada obrigatoriamente passaria por inúmeras provas-testes que pudesse certificar-se das condutas ético-moral de cada sujeito; ao aprovado pela congregação, essa lhes seria a

¹³ Como forma de justificar a repetição das palavras no decorrer da frase da citação, é importante enfatizar que a citação foi retirada de forma literal do texto.

garantia de que pagaria aos seus credores e a conseqüente inserção no mundo dos negócios. Aqueles que não fizessem parte de nenhuma congregação desse tipo eram vistos pela comunidade local no mínimo com desconfiança, desprovidos de qualquer credibilidade para os negócios. A vida cotidiana era afetada diretamente dependendo da afiliação religiosa que o indivíduo fizesse parte.

A sociedade ocidental se transformou do mesmo modo que também se transformou o seu sistema religioso, mas o teor pragmático deixado por essa ética religiosa logrou a sociedade ocidental esse racionalismo voltado para as ações nesse mundo. E com o sistema religioso não poderia ser diferente, já que seu germe se deu no seio da própria sociedade ocidental. Mesmo que de forma distinta, esse ascetismo racional ético deu ao protestantismo – e por que não dizer ao cristianismo dito evangélico – formas e maneiras de agir sobre e diante do mundo na vida cotidiana daqueles que se filiam a essas denominações, não como forma apenas de contemplação, mas de ação sobre as coisas imanentes a esse mundo.

Dialogo com a teoria weberiana à medida que Weber entendia está na religião, bem como na afiliação religiosa o germe das mudanças sociais, a partir desse dialogo analiso as alterações e mudanças ocorridas no cotidiano dos homens que se converteram, mudaram de afiliação religiosa, e se “transformaram” em “outros” homens, trazendo para si a atenção de suas esposas, o que as fez se converterem também a denominação religiosa de seus esposos.

1.2 O campo neopentecostal: de nativo a pesquisador

Em um texto bastante conhecido entre os antropólogos, Gilberto Velho (1978) destaca a questão de se observar o familiar no âmbito da antropologia urbana. Afirma logo no início do texto, que na pesquisa antropológica há um inevitável envolvimento com o objeto de estudo, contrariando a perspectiva de que deve-se haver uma distância mínima do objeto que garanta ao trabalho de campo antropológico maior condição de objetividade (VELHO, 1978, p. 36). Contestando dessa forma, haver na pesquisa antropológica essa imparcialidade e/ou neutralidade por parte do pesquisador, tão debatida, almejada e desejada por muitos antropólogos. Para estes autores defensores de uma maior objetividade, a realização de pesquisas nas Ciências Sociais, os métodos quantitativos

seriam mais confiáveis e seriam de natureza mais neutra e científica. No entanto, de acordo com Gilberto Velho, essas premissas não constituem em inteira verdade, pois como já foi dito, essa imparcialidade e um possível não envolvimento, não somente com a pesquisa, mas também com os nativos, constitui-se como algo praticamente impossível, principalmente na Antropologia, porque com a constituição da pesquisa de campo e da observação participante, esta acabou por identificar-se com o método qualitativo. Portanto, na pesquisa antropológica (e nas Ciências Sociais) entre pesquisador e pesquisados sempre haverá algum tipo de envolvimento, mesmo que seja o mínimo possível.

Gilberto Velho na verdade põe em perspectiva o problema da antropologia urbana, e de como se fazer pesquisa antropológica em sociedades complexas. Nesse sentido, a categoria distância é problematizada pelo autor: “É preciso, diz ele (dialogando com Roberto da Matta quanto à categoria distância tão debatida entre os antropólogos), refletir mais sobre o que se entende por isto” (VELHO, 1978, p. 37). O que vemos e encontramos pode até ser familiar, mas não é necessariamente conhecido; e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido (VELHO, 1978, p. 39). É dessa forma que Gilberto Velho nesse texto, problematiza e coloca em perspectiva não somente a categoria distância, mas também a própria pesquisa de campo antropológica. E ainda assinala, “embora acostumado a uma certa paisagem social, posso não compreender a lógica das relações sociais nesse mesmo ambiente (VELHO, 1978, p. 41). Isso implica dizer para a pesquisa antropológica que, mesmo que eu faça parte de determinada cultura ou sociedade, não significa que a conheço por completo a ponto de não haver o estranhamento necessário a pesquisa em Antropologia. O antropólogo enquanto pesquisador social pode sim estranhar aquilo que lhe é ou parece ser familiar.

Foi na observação do familiar que se vislumbrou a minha experiência de campo. Familiar não só porque a comunidade a qual foi o foco de minha pesquisa e estudo faz parte da cultura e sociedade ao qual pertencço e faço parte, mas familiar, sobretudo porque eu próprio fui um nativo e fiz parte daquele universo social. Fui nativo, porque na época em que comecei a estudar este segmento religioso (em meados de 2011 ainda na graduação) eu já não era mais neopentecostal. Um ano antes tinha saído da igreja que frequentava.

A denominação evangélica neopentecostal da qual fui membro – até dezembro de 2009 – era a Igreja Apostólica Fonte da Vida (IAFV), igreja recém-chegada ao município de Lajedo a qual passei a frequentar no final de 2007, pela influência de uma de minhas

irmãs que desde a chegada desta igreja na cidade tornou-se membro dela. Pouco mais de seis meses que passei a frequentar a igreja, me batizei e passei a dirigir e pregar em alguns cultos a pedido do próprio pastor, pois era comum haver rodízio de pregadores semanalmente nesta igreja; esse rodízio de pregadores se dava entre os próprios membros, não todos, mas entre alguns, e passei a ser um dos selecionados. Por ter certa influência entre os jovens membros da igreja, por causa principalmente de minhas pregações (não vejo outro motivo, pois sou bastante tímido e apenas estabelecia algum diálogo, pouco por sinal, com aqueles mais conhecidos), logo me tornei também um dos dirigentes do culto jovem aos sábados, culto destinado principalmente aos adolescentes e membros solteiros da igreja. Portanto, participava ativamente da comunidade da igreja, inclusive em retiros e cruzadas evangélicas realizadas pela mesma no estado de Pernambuco, foi justamente num desses retiros – a convite de minha irmã – que me converti.

Fui membro desta igreja até dezembro de 2009, como dito acima, ano em que entrei para faculdade. Apesar de fazer graduação em História (um ótimo curso por sinal), desde o primeiro período entendi que não era História que eu queria. Ao cursar, já no primeiro período da graduação, a disciplina “Antropologia Cultural”, estabeleci um contato muito próximo com as Ciências Sociais, principalmente a Antropologia, a ponto de todas as minhas leituras serem voltadas para as áreas das Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia); no caso da História, as leituras que fazia eram apenas para passar nas provas. Assim sendo, estabeleci uma relação com o campo desde o primeiro período da graduação, quando o professor da disciplina¹⁴ solicitou um trabalho de campo como forma de avaliação final. Acabei ficando fascinado pela Antropologia (disciplina que, confesso com certo constrangimento, nunca tinha ouvido falar antes) e pelo trabalho de campo. Passei de imediato a pensar em um objeto de estudo para apresentar ao professor um pré-projeto de pesquisa.

Qual grupo ou comunidade eu estudaria? Por ser religioso, e ter uma ligação próxima com a religião, bem como ser bastante influenciado por ela desde a infância, pensei então em estudar minha própria denominação. Também já tinha lido que alguns antropólogos eram nativos e estudaram suas próprias culturas. E que outros ao estudar alguma comunidade religiosa, tinha se convertido as mesmas. Pensei que no meu caso não haveria problema. Ledo engano.

¹⁴ O professor ao qual me refiro é o Dr. Adjair Alves o qual também foi meu orientador de graduação.

Ao tentar me estabelecer em campo mesmo sem ter me comunicado com meu professor – que ainda não era meu orientador – e apenas com as leituras que tinha feito, não tinha lido ainda o clássico trabalho de Malinowski (1978) sobre o trabalho de campo do antropólogo, procurei fazer alguns questionamentos e entrevistas, pois as observações eu já fazia no dia a dia. No caso das entrevistas tive algumas dificuldades principalmente por fazer parte de uma denominação neopentecostal. Não conseguia estabelecer um diálogo, acredito que por dois motivos: 1º por falta de experiência com a pesquisa acadêmica e ainda não ter tido nenhum tipo de orientação; e 2º por fazer parte de uma igreja com os dogmas e doutrina a qual me era muito próximo; alguns questionamentos que fazia não eram bem recebidos, tanto pelos membros quanto por parte dos pastores. Passei a ser visto por alguns membros da igreja, inclusive familiares meus que também eram membros da mesma denominação, de modo um tanto diferente. Era como se eu os incomodasse, principalmente aos líderes da igreja. Foi então que se estabeleceu uma ruptura entre os fiéis da igreja e mim, que até então eram meus “irmãos na fé”; decidi cancelar, ou melhor, adiar a pesquisa de campo, e me dedicar ao campo teórico das pesquisas sociais (principalmente no campo da Antropologia) sobre os neopentecostais. Tudo isso ocorreu entre agosto e novembro de 2009, um mês depois, após o momento em que decidi cancelar a pesquisa, acabei me desligando da denominação neopentecostal ao qual fazia parte. Fiz algumas visitas posteriormente, mas apenas de forma esporádica.

Para Pierre Bourdieu (2001) a análise do cientista social revela em última instância a objetivação através da relação deste (o cientista social com seu cabedal teórico) com seu sistema de arranjos (culturais e sociais), numa relação onde historicamente o *habitus* está enraizado no pesquisador. A coexistência dessas duas formas de socialização (a nativa da qual participei e a antropológica a qual participo no presente) faz com que se possa ter uma maior circularidade de identidades e valores, o que configura num campo de socialização diversificado e híbrido (BOURDIEU, 2001).

Retornei apenas em meados de 2011 a uma denominação neopentecostal, no entanto, não mais como membro, apenas enquanto pesquisador. Esse meu retorno a uma igreja do segmento evangélico neopentecostal se deu unicamente com intuito em efetivar a pesquisa para escrita de minha monografia de conclusão de curso de graduação. Desta vez munido do arcabouço teórico que achava – para aquele momento – necessário, assim como com um orientador que, passou a me orientar não só no que remete a teoria antropológica, mas também no que se refere ao direcionamento na pesquisa de campo. Portanto, aquela

ingenuidade que demonstrei outrora na tentativa de estabelecer de imediato um campo ou um objeto de estudo para pesquisa, de certa forma tinha sido superado, tanto pelas leituras por mim feitas sobre os neopentecostais, quanto – e principalmente – pelas orientações nos encontros que estabelecia com meu orientador; justamente porque o campo se mostrava novo para mim, pois de fato ainda não tinha feito trabalho empírico de campo.

O retorno a uma igreja neopentecostal pouco mais de um ano depois da última vez que tinha feito uma visita a uma dessas denominações, foi sem dúvida uma experiência única. Era como se fosse um “retorno para casa”, mas um retorno diferente, eu não voltara da mesma forma. Mesmo conhecendo os neopentecostais em sua teologia, principais dogmas e doutrinas, aquela experiência se mostrava “estranha” para mim. Será se tinha encontrado o ponto de estranhamento tão necessário à pesquisa antropológica? O que posso afirmar é: o estranhamento se deu. Não somente porque não era a mesma denominação da qual fui membro que escolhi para minha pesquisa (igreja a qual me refiro é a Igreja Mundial do Poder de Deus), já que se tratava também de uma igreja neopentecostal, onde os códigos sociais estabelecidos pelos membros eram muito próximos da comunidade que fiz parte, um ou outro preceito e rito se distinguindo; mas faltava aquele tipo de conexão estabelecida a primeira vez que entrei em uma dessas igrejas, ainda como um convidado. Será se era o “desencantamento do mundo” ao qual Weber (2009) de forma magistral retratara que me afetara? Talvez. Mas o estranhamento de que tanto se discute na Antropologia enfim se efetivara em mim. Parecia que eu pisara pela primeira vez em uma igreja neopentecostal: com seus ritos no início dos cultos, eram tão comuns a mim, dessa vez pareciam tão distantes; suas orações fervorosas; o êxtase no “Espírito Santo”; os rituais de exorcismo; enfim, tudo aquilo parecia ser tão novo para mim, justamente tudo aquilo que um dia foi tão familiar. De fato, comigo ocorreu aquilo que Roberto da Matta (1978) denomina de “transformar o familiar em exótico”, pois comigo ocorreu uma real transformação. A transformação do familiar em exótico, e o consequente estranhamento.

As categorias antropológicas fizeram com que eu pudesse repensar o campo ao qual estava habituado. Entender o processo de conversão, por exemplo, meramente como uma categoria socialmente estabelecida foi o primeiro ponto de estranhamento. O transcendental e o “teológico” ao qual estava habituado simplesmente se apartara de mim. No entanto, uma relação dialógica com os nativos foi estabelecida, à medida que eles me relatavam suas experiências na igreja estabelecia um contato com eles de “quase membro

da comunidade¹⁵”. Por muitas vezes fui convidado a vários eventos (até fora da cidade) da igreja como se fosse um membro da mesma. Cheguei inclusive a debater questões bíblicas com eles como forma de aproximação.

Passei a ter uma relação subjetiva com meu objeto de pesquisa conforme assinalado por Bourdieu (2003). As experiências, os costumes e a trajetória biográfica do pesquisador são evidenciados por este autor como próprio do engajamento do cientista social na relação com seu objeto. Para ele, a objetivação de seu trabalho acadêmico não está completa a menos que se inclua o ponto de vista do observador e os interesses que ele possa ter em sua objetivação. Nessa perspectiva, entra o contexto social ao qual o antropólogo está inserido, numa perpetua relação entre as categorias nativas e antropológicas, tendo como mediador nessa relação o próprio pesquisador. Nesse processo, o antropólogo deve, como prática de campo, conhecer a si mesmo para poder conhecer o outro. É na perspectiva defendida por Bourdieu que me coloco em campo, nessa mediação entre o nativo que fui e o antropólogo que hoje sou. Faço um esforço epistêmico que chamo de “rememoração” nesse processo de mediação que estabeleço entre os nativos e as categorias antropológicas. Mais à frente discutirei melhor esta questão da rememoração.

Era em face de um nativo, quando o questionava sobre algum problema do campo neopentecostal que, buscava relacionar a realidade ao qual ele ou ela mencionara e, em quais medidas poderia estabelecer uma relação com a teoria antropológica, já que tinha/tenho conhecimento “empírico” de ambos. A realidade social é muito mais complexa que as teorias sociais supõem. Assim, também busco na medida do possível desvencilhar-me das “armadilhas” do campo muitas vezes “impostas” pelos nativos. Ou nas palavras de Bourdieu (2003, p. 290): “Este é somente um de muitos casos nos quais eu utilizei meu conhecimento nativo para me defender das ‘teorias *folk*’ dos meus informantes ou de uma tradição antropológica”. Ou seja, é estabelecendo uma conexão com os dois campos (o nativo e o antropológico) como forma metodológica de relacionar as duas perspectivas (num campo de socialização híbrido), que me posiciono em campo. E o que chamo de “exercício de rememoração” (estabelecido por mim como procedimento metodológico de campo) contribuiu bastante para essa mediação no campo de pesquisa.

Como consequência, a transformação do familiar em exótico nos conduz a um encontro (como ocorre também na transformação de exótico em familiar) com o outro e

¹⁵ Trato desta questão adiante quando denomino esta experiência de campo por mim exercida de “Rememoração”.

consequentemente ao estranhamento (DAMATTA, 1978a, p. 29). E tanto na transformação do exótico em familiar, quanto à transformação do familiar em exótico a teoria antropológica desempenha um papel fundamental (DAMATTA, 1978a, p. 30). Em meu caso ela foi crucial. Nos primeiros momentos, ainda quando era membro de uma igreja neopentecostal, a teoria antropológica já me forjava certo estranhamento, me sentia como um neófito dos ritos de passagem, como se nada possuísse (TURNER, 2013), num verdadeiro estágio de liminaridade; neste período ainda era membro de uma igreja neopentecostal, mas ao mesmo tempo não me sentia fazendo parte nem da comunidade na igreja, nem muito menos me sentia um pesquisador. Quando retornei ao campo em uma denominação neopentecostal, pouco mais de um ano depois, já sabia qual era o meu lugar, e era o de pesquisador, me “converti” a Antropologia. Experiência de campo (no caso as primeiras) cujo devo meu “desvio” rumo à trajetória acadêmica no que remete ao campo antropológico.

Fiz uma trajetória inversa daquela feita por Loïc Wacquant (2002), que ao pretender estudar as relações sociais em um gueto na cidade de Chicago, se inscreveu em uma academia de boxe, tornou-se pugilista e estudou as relações sociais entre os boxeadores e o seu entorno, ou seja, “converteu-se” a comunidade que pesquisou. Em meu caso, ao pensar em estudar os neopentecostais, segmento religioso do qual fazia parte, me “desviei”¹⁶ deixando a denominação e o segmento religioso que fazia parte, me tornando apenas um pesquisador do mesmo. Ambas as trajetórias acredito que são válidas e tem seus respectivos riscos, como em qualquer pesquisa social. Isso mostra o grau de diversidade da pesquisa nas Ciências Sociais, e como a experiência de campo e no campo, na relação entre o pesquisador e os “seus” nativos, transforma e forja o caráter do pesquisador social, da mesma forma que transforma a vida e as relações sociais entre as comunidades e culturas pesquisadas; até porque o pesquisador é também ser humano como qualquer outro, portanto, é uma relação cheia de idas e vindas, altos e baixos, e inúmeros desafios. Enfim, uma relação cheia, acima de tudo, de humanidade.

O trabalho de campo feito entre os membros da Igreja Mundial do Poder de Deus se mostrou muito fecundo em minha trajetória acadêmica, mas a minha primeira experiência

¹⁶ Utilizo nesse caso um termo nativo quando um indivíduo, membro de alguma igreja pentecostal e neopentecostal, deixa a mesma e não frequenta ou não se torna membro de nenhuma outra denominação evangélica, passa a ser taxado de desviado, por ter saído da igreja e voltado “para mundo”. Ou seja, se afastou da “presença de Deus” – status que tinha quando era da igreja – e passou a viver de forma semelhante à de antes de sua conversão a igreja. O meu desvio o qual trato acima trata-se desse sentido dado pelos nativos.

entre os neopentecostais ainda quando era membro da igreja contribuiu bastante para efetivação desse segundo momento no campo. Embora o exercício de estranhamento tenha ocorrido em meu retorno como pesquisador, não me esqueci (nem irei esquecer) do período em que fui membro de uma denominação neopentecostal. E mesmo em face do estranhamento que se deu em mim, a partir do momento em que passei a estabelecer um relacionamento, tanto nos cultos quanto nas próprias entrevistas, com os nativos (os membros da Igreja Mundial do Poder de Deus) e também com o pastor da igreja, lembrava por exercício de rememoração dos tempos em que fazia parte de uma igreja neopentecostal. E essa rememoração ou exercício de rememoração muito facilitou a minha pesquisa no campo: em uma entrevista com um fiel, por exemplo, sabia quando ele ou ela estava mencionando algum versículo bíblico. Em outros momentos, pelo mesmo exercício de rememoração me via no lugar dos nativos. Conseguia relembrar dos tempos que eu era neopentecostal e também tinha passado por uma experiência semelhante. Um verdadeiro colocar-se no lugar do outro? O que talvez não pudesse ocorrer quando era nativo? Nesse sentido, acredito que para estas questões a resposta seja positiva.

Os dois momentos, as duas experiências por qual passei, se mostraram algo completamente inovador em minha trajetória acadêmica. Trabalho de campo fiz de fato no segundo momento, naquele que denomino de retorno a uma denominação neopentecostal. Mas a primeira experiência, quando ainda era membro de uma igreja neopentecostal e onde tentei fazer a minha primeira pesquisa de campo foi muito importante e influenciou bastante a minha conduta no segundo momento, o momento do retorno. Duas experiências pessoais distintas que se interconectam na trajetória do meu próprio trabalho de campo.

A ingenuidade do primeiro momento, a naturalização das práticas socioculturais e simbólicas da comunidade que pertencia, os questionamentos muito mais pessoais que antropológicos que eu fazia entre eles, fizeram com que me afastasse da comunidade a qual pertencia, onde passei a me sentir como um neófito no momento da liminaridade, não sabia se era membro da igreja ou pesquisador social. No retorno ao campo, já como um pesquisador em formação, estranhei aquelas práticas que tanto presenciei e me eram familiar. Práticas que conhecia muito bem, mas que no momento em que me deparei com a teoria antropológica conseguia estranhá-las como se as não conhecesse, sabia qual era o meu lugar, meu lugar era o de pesquisador, não podia mais confundir as coisas.

Entretanto, ao mesmo tempo em que estranhava aquelas práticas culturais, sociais e simbólicas; ao mesmo tempo em que transformava o familiar em exótico, conseguia

compreender aqueles que faziam aquelas práticas e aqueles rituais, em um verdadeiro exercício de se colocar no lugar do outro, compreendia o que faziam, e nesse caso, a compreensão se dava pelo exercício da rememoração. Rememoração que me permitia de alguma forma partilhar daqueles conteúdos culturais, sociais e simbólicos a partir das lembranças dos tempos em que era nativo: o que não poderia ocorrer se ainda fosse, pois esse tipo de exercício só pode ocorrer por intermédio da rememoração; enquanto o nativo é no tempo presente, no exercício da rememoração posso estabelecer um nexos com o passado que um dia foi (no caso particular fui) e compreender melhor aquilo que se passa com o outro, por intermédio da pesquisa de campo, com os neopentecostais. Importante destacar que esse exercício de rememoração se dava nos momentos em que conversava ou entrevistava os fiéis, enquanto o estranhamento se dava no momento do culto coletivo¹⁷, nas orações fervorosas e principalmente nos momentos dos rituais de exorcismo. O culto coletivo me é estranho, enquanto o momento das conversas pessoais com algum fiel me é familiar. Entretanto, as duas formas de se estabelecer no campo se interconectam. Dito de outro modo, quando participo e observo o culto nas igrejas que pesquisei, se estabelece uma distância quase intransponível com os fiéis, o culto me é estranho à medida que não participo dele como fiel. Culto que me era familiar e se tornou estranho. Mas quando do término do culto, estabeleço uma relação com os nativos, nas conversas ainda na igreja, me aproximo deles, passam a me tratar como um possível (futuro) fiel da igreja, me convidando inclusive para vários eventos realizados por eles. É conversando com os membros das igrejas, seja nas entrevistas, ou, informalmente após os cultos, que estabeleço a conexão com eles e passo a exercer o processo de rememoração com o período que fui nativo. Ali consigo distinguir, pela rememoração, suas falas: das citações bíblicas, dos dogmas e das doutrinas da igreja.

A natureza epistêmica da observação participante em sua relação com os nativos para Malinowski (1978) é uma relação de “empatia”; para Geertz (2008) é uma forma de “esforço intelectual”, que define os procedimentos para uma descrição densa e consequentemente a realização de uma boa etnografia; já para Favret-Saada (2005) o “ser afetado” constituiu o elemento primordial para realização de sua etnografia. De acordo com Favret-Saada (2005: 158):

¹⁷ Claro que no momento dos cultos também rememorava o período em que era nativo, a questão era muito mais subjetiva, de minha parte, naquele momento que qualquer outra coisa. O que quero dizer, que no momento do culto me sentia muito distante dos nativos, uma barreira quase intransponível, já no momento das entrevistas me sentia bastante próximo deles, quase como “membro” da igreja. Era nas entrevistas que partilhava muito dos conteúdos simbólicos vivenciados e dimensionados por eles.

Uma das situações que vivia no campo era praticamente inenarrável: era tão complexa que desafiava a lembrança, e de todos os modos, afetava-me demais. Trata-se das sessões de desenfeitiçamento a que assistia, seja como enfeitiçada (minha vida pessoal estava passando pelo crivo e eu era instada a modificá-la), seja como testemunha dos clientes, mas também da terapeuta (eu era constantemente instada a intervir bruscamente).

Favret-Saada (2005) assinala que o ser afetado e participar não tem nada haver com uma operação de conhecimento por empatia conforme defendido por Malinowski (1978). A empatia caracterizaria uma noção de fusão com o outro que se atingiria pela identificação com ele (FAVRET-SAADA, 2005). O afetar-se conforme analisado pela autora, modifica e mobiliza o antropólogo – não diz nada sobre o afeto dos nativos –, o ser afetado aceita ocupar o lugar do outro.

Já no caso do processo de “lembrança”, diferentemente dos três olhares sobre a observação participante (Malinowski, Geertz e Favret-Saada), me faz dialogar com o nativo e partilhar de suas histórias de vida. Coloco-me em seu lugar à medida que lembro minha própria trajetória de vida, da minha própria biografia e história de vida quando era neopentecostal. Conforme assinalado por Bourdieu (2003), em vez de “identidades reais”, claramente demarcadas na realidade e na descrição etnográfica, ou, em sistemas definidos teoricamente de acordo com critérios rígidos, eles se revelam para mim como construções sociais e realidades historicamente constituídas. Estou, nesse caso, constituído pelo enredo do passado vivificado no presente, presente enquanto antropólogo. O campo se torna para mim híbrido, entre o nativo que fui (passado) e o antropólogo que sou (presente), mas com uma relação dialógica com esse passado que é vivificado no presente. Tomando como referência Le Goff (1990), pode-se entender a memória enquanto uma função biopsicológica de conservar determinadas lembranças ou informações passadas em que as pessoas podem atualizar as mesmas a partir da representação do passado e confirmação no presente. É dessa maneira que interpreto a noção de lembrança quando estou em campo com os nativos: a partir do momento que dialogo com o nativo sobre suas vivências e práticas, lembro meu passado, faço uma espécie de “retorno” e relembro as minhas práticas do período em que fui nativo. Esse “retorno” ao período que fui nativo só pôde ocorrer pela lembrança desse meu passado na relação – por intermédio da pesquisa – com os nativos no presente. Presente que foi vivificado pela lembrança. Nesse ponto concordo com Bourdieu (2003, p. 13) quando ele diz:

Cada um de nós está sobrecarregado de passado, seu próprio passado, e este passado social. [...] Tenho dito contra, a metodologia ortodoxa abrigada sob a autoridade de Max Weber e o seu princípio de ‘neutralidade axiológica’, que eu acredito que o pesquisador pode e deve mobilizar a sua experiência, isto é, este passado, em todos os seus atos de pesquisa. Mas ele está qualificado para fazer isto somente na condição de submeter todas estas voltas ao passado a rigorosos exames científicos. [...] Somente uma análise genuína dessa relação, que é profundamente obscura nela mesma, pode nos capacitar a alcançar o tipo de reconciliação do pesquisador com ele mesmo, e suas propriedades sociais¹⁸.

Foram dois momentos distintos que se mostraram – e se mostram – fundamentais para mim, duas experiências que forjaram – e forjam – minha trajetória não somente acadêmica, mas também pessoal. Ao observar o familiar, num primeiro momento o naturalizei e coloquei meus questionamentos pessoais à frente para depois romper com eles; num segundo momento – o de retorno – o estranhei para logo após pelo exercício de rememoração compreender aquilo de que me falava os nativos. Numa trajetória inversa a de Loïc Wacquant estabeleci o meu campo e dialoguei com ele.

1.3 Metodologia

A identidade da Antropologia ou da ciência antropológica está agarrada ao trabalho de campo. A Antropologia, como a conhecemos hoje, surge com o trabalho de campo. É com o trabalho de campo que o exercício da relativização se efetiva e pode ser efetuado na disciplina antropológica. Desde Boas e Malinowski que o trabalho de campo na disciplina antropológica tem desempenhado um papel fundante não só para pesquisa, mas também para a própria escrita etnográfica. É no desenrolar do trabalho de campo que uma boa etnografia se torna possível, e onde a experiência etnográfica torna-se para o pesquisador algo completamente inovador em sua trajetória acadêmica. No trabalho de campo e na experiência etnográfica é que se forja o pesquisador em Antropologia; ou seja, o antropólogo (a).

Sendo assim, a experiência etnográfica e a prática do trabalho de campo representa uma oportunidade única e singular no processo de compreensão do outro, em

¹⁸ Tradução minha.

um esforço constante de estranhamento e conjugação do universal (ROCHA, 2009). Conforme Peirano (1992), na Antropologia a pesquisa etnográfica e a teoria se mesclam à medida que a etnografia não se limita ao ímpeto de uma mera técnica de campo; quando põe em constante “sofisticação” a teoria antropológica a partir da revisão de “conceitos estabelecidos”. Peirano ainda enfatiza o fato de este processo se dar através de: “um exercício de "estranhamento" existencial e teórico, que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana” (ROCHA, 2009, p. 9). Pois é nesse intenso diálogo entre a teoria e a pesquisa empírica que há de fato progresso nas Ciências Sociais, principalmente na Antropologia.

Portanto, pode-se afirmar que a teoria na Antropologia, bem como no conhecimento antropológico, necessita da experiência e da prática da pesquisa empírica campo como forma de por em perspectiva – problematizando – não só a teoria, mas também os conceitos constituídos e construídos anteriormente pela própria disciplina; ao mesmo tempo em que forja de maneira peculiar a formação do antropólogo em sua relação com o campo e com seu objeto de estudo. Magnani ao citar Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, apud, MAGNANI, 2009, p. 415-416) assinala:

É por uma razão muito profunda, que se prende à própria natureza da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto, que o antropólogo necessita da experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação, antes do qual ele poderá possuir conhecimentos descontínuos que jamais formarão um todo, e após o qual, somente, estes conhecimentos se "prenderão" num conjunto orgânico e adquirirão um sentido que lhes faltava anteriormente.

O trabalho de campo e a experiência etnográfica constitui-se para o antropólogo um momento crucial no limiar de sua formação. É um momento único na sua formação como antropólogo, porque é quando este põe em prática aquilo que apreendeu na academia, embora esta não forneça as ferramentas necessárias – apenas com a teoria – à pesquisa de campo. Pois é no campo, em sua relação, bem como na convivência diária com os nativos, que o antropólogo (ou o aprendiz de antropólogo) efetiva e coloca em prática desde suas ferramentas necessárias ao conhecimento da comunidade ou cultura que pretende pesquisar ou está pesquisando, até as suas experiências mais íntimas e pessoais. A subjetividade do

pesquisador estará sempre presente no desenrolar da pesquisa, sem que esta venha afetar a “objetividade” da mesma.

Para efetivação da presente pesquisa três cenários distintos, mas não tão distantes um do outro, foram escolhidos: além da Igreja Mundial do Poder de Deus; da Igreja Universal do Reino de Deus; também foi feita pesquisa de campo na Igreja Apostólica Fonte da Vida. Todas localizadas na cidade de Lajedo. Nas igrejas Mundial e Universal foi o momento onde ocorreu a maior parte da pesquisa de campo, foram às igrejas mais visitadas e onde houve o maior número de observações e entrevistas com os fiéis. No caso da Fonte da Vida, as observações que foram feitas se restringe a dois momentos em que houve o rito do batismo com alguns membros da igreja, o qual será relatado a partir do segundo capítulo do presente trabalho. Cerimonial que foi acompanhado desde os momentos de preparação até os momentos finais do mesmo. A questão do acompanhamento e dos detalhes que pude observar, o que não ocorreu nem na Mundial nem na Universal pela forma como essas igrejas submete o rito batismal, foi crucial para inseri-la na pesquisa quando se tratar (a partir do segundo capítulo) da questão do batismo entre os neopentecostais. Pude acompanhar o rito na igreja do início – em seus preparativos – até fim.

Segundo GADAMER, (2000)¹⁹ ser metódico “*é poder percorrer de novo o caminho andado, e tal é o modo de proceder da ciência*”. Para Cardoso de Oliveira a ideia de “*mensuração*” posta como forma de compreensão do esforço metodológico, pode ser substituída pela ideia de “*descrição, avaliação ou explicação*”, o que possibilita a aplicação de critérios qualitativos à pesquisa, sobretudo quando do método escapar realidades tangíveis por uma modalidade de conhecimento que não seja metódica. Compreendemos que uma estratégia metodológica adequada, exige do que a ela se expõe, definir que conhecimento se pretende construir com a pesquisa, o campo próprio de atuação do sujeito/objeto de pesquisa, bem como as categorias de análise.

Nesse caso, objetivou-se a orientação de um trabalho de análise da conversão feminina ao neopentecostalismo, tendo como mediador desse processo seus esposos. Como recorte empírico analisou-se três denominações neopentecostais no município de Lajedo localizado no agreste meridional do estado de Pernambuco a 192 km da capital Recife. As denominações, como dito acima, são: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja

¹⁹ Gadamer, apud. Roberto Cardoso de Oliveira. O trabalho do antropólogo. 2000. p. 82.

Mundial do Poder de Deus (IMPD) e Igreja Apostólica Fonte da Vida (IAFV). Para realização da pesquisa foram selecionados casais cujo marido se converteu primeiro e após a sua conversão suas esposas também se converteram a sua igreja. Caso que não é comum entre os pentecostais e neopentecostais, o mais comum são as mulheres se converterem primeiro que seus maridos (COUTO, 2002a, 2002b; MACHADO, 2005). Busca-se com essa pesquisa entender qual motivo ou quais motivos levaram suas esposas a se converterem e acompanhar seus esposos a sua nova denominação ou afiliação religiosa.

A escolha da cidade de Lajedo se deveu não somente porque o pesquisador reside naquele município. Mas também porque levando em consideração o crescimento desse segmento evangélico na cidade de Lajedo nos últimos 20 anos, tornou-se fundamental uma pesquisa de cunho social para elucidação desse fenômeno crescente no município. Desde a chegada da primeira denominação neopentecostal no município, a Igreja Universal do Reino de Deus no final da década de 1980, várias denominações neopentecostais se instalaram no município, atraindo inúmeros adeptos, reconfigurando o perfil religioso da cidade. É interessante notar que Lajedo tornou-se porta de entrada para que estas denominações pudessem também se instalarem em outros municípios vizinhos. Muitos dos quais, enquanto essas igrejas não se instalavam em seus territórios, “forneciam” membros para as sedes das igrejas localizadas em Lajedo. Pode-se contar pelo menos dez denominações entre pentecostais e neopentecostais instaladas atualmente no município; sem contar que algumas delas – como Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil – possuem mais de um templo. O perfil religioso dos lajedenses muda conforme avança as denominações, bem como a teologia pentecostal e neopentecostal na cidade. Reconfiguração que faz com que o mercado dos bens religiosos se modifique no que antes pairava absoluta a dominação do catolicismo romano.

Cabe salientar que na presente pesquisa nos valem do método da observação participante como característico do trabalho antropológico. Destaco também o uso de instrumento de coleta de dados, tais como entrevista exploratória com fiéis/membros e também com os líderes/pastores das igrejas pesquisadas, o que objetivou o estudo realizado; as observações dos rituais engendrados nas igrejas e postos em práticas nos cultos oficiais também adquiriram fundamental importância.

Num primeiro momento da pesquisa foram feitas observações esporádicas nas igrejas que se tornaram o foco da pesquisa. Primeiramente foram visitadas as igrejas Mundial do Poder de Deus e a Universal do Reino de Deus, e informado as suas

respectivas lideranças do enfoque da pesquisa. Posteriormente, foi feita algumas observações de seus cultos por um período curto de um mês, até que se realizassem as primeiras conversações com os membros das respectivas igrejas. Entende-se aqui também, a importância que o uso do Diário de Campo possui para o trabalho do pesquisador no campo, bem como o uso de outros recursos como gravações de áudio/vídeo, conforme assinalado por Adjair Alves (2011). E já nessa primeira etapa de pesquisa foi mantido um diário de campo atualizado desde a primeira visita ao campo estudado. Diário de campo que não se restringiu apenas ao diário escrito, mas também no momento em que chegava a minha casa, após mais uma visita a uma das denominações pesquisadas, gravava em áudio (no gravador do meu computador) tudo que tinha se passado – pelo menos o que tinha observado – naquela visita ao campo. Assim pude fazer uso não apenas das anotações no diário de campo, mas também do gravador de voz do computador podendo registrar em áudio as observações no campo; fiz do gravador de voz do meu computador um diário de campo eletrônico. Este primeiro momento se deu a partir do final de 2013. Num segundo momento – já a partir do início de 2014 – foi feito um trabalho de maior aproximação com os nativos, onde a partir de então pude estabelecer um maior contato com os membros das duas denominações citadas (Universal e Mundial). Foi a partir dessa fase da pesquisa que foram feitas as observações do ritual do batismo na Igreja Fonte da Vida, observações realizadas na primeira metade de 2014 (entre março e abril).

Com casal da igreja Fonte da Vida foi estabelecido o primeiro contato na sua residência, pois conhecia sua história pelo período que fui membro da igreja, e como afirmei acima, não fiz visita aos cultos da Fonte da Vida no período da pesquisa de campo, apenas a observação de dois momentos quando da realização do rito batismal nessa igreja. Posso inclusive, dizer que esse casal (Armando e Vânia da Fonte da Vida) me “inspirou” na escolha do problema de pesquisa. Os primeiros contatos com os casais da Universal e da Mundial foram intermediados pelos pastores das respectivas igrejas. Após esse primeiro contato, onde se estabeleceu uma aproximação entre o pesquisador e os casais através de conversas informais na própria sede da igreja depois dos cultos, a pesquisa seguiu para o processo de entrevistas semiestruturadas com os casais em suas residências (a partir de maio de 2014). As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com os casais cuja conversão da esposa se deveu, principalmente, ao seu esposo enquanto mediador. A partir desse momento da pesquisa, três casais (um de cada igreja pesquisada) passaram a fazer parte constante da pesquisa de campo, bem como das entrevistas enquanto forma de

objetivar a pesquisa. Os três casais a que me refiro são: Armando e Vânia – Igreja Fonte da Vida; Paulo e Valda – Igreja Universal; Samuel e Patrícia – Igreja Mundial.

No que remete a observação participante, vale salientar as considerações que Esteves²⁰ faz sobre a mesma em duas situações diferentes: quando o pesquisador é integrante do grupo ao qual o tem como objeto de estudo; e quando o pesquisador se envolve num grupo ou objeto que é alheio a seu cotidiano. O primeiro desenvolve a chamada “participação-observação”, onde a observação é mais salientada nesse tipo de pesquisa e análise, já que o próprio pesquisador também é um nativo; enquanto o segundo desenvolve a já clássica “observação-participante”, tão necessária ao trabalho antropológico, onde não só a observação torna-se necessária, mas também a participação na cultura nativa passa a ser o foco da pesquisa para fundamentar sua posterior análise. Destacamos aqui, para uma maior interação entre observador e nativo, a defesa da relação ou interação dialógica por intermédio da observação participante, como assinala Oliveira (2000, p. 24): “Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de ‘observação participante’”. E ainda ao se referir à observação participante na realização da etnografia Roberto Cardoso de Oliveira afirma (2000, p. 21):

[...] É esse excedente de significação que somente um momento não-metódico pode ser facilmente ilustrado pelo exercício da ‘observação participante’, cujas informações dela resultantes povoam as monografias produzidas mercê do trabalho e campo.

Conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 22) é através de um ouvir bem treinado (incluindo, em outro momento específico, as categorias “olhar” e “escrever”) o antropólogo se aproveita “das explicações nativas” na tarefa de construção do conhecimento antropológico. É se baseando neste clássico diálogo entre os sentidos de percepção audiovisual e o “gabinete” que o presente trabalho se realizou. O esforço da relativização faz-se necessário no processo de captura e interpretação do fenômeno; esforço que aqui significa perceber a pluralidade de histórias dos atores sociais frente ao processo de organização e reorganização de suas vidas cotidianas após serem imersos em um novo contexto social ao qual não eram habituados, como também a singularidade como cada um apossa-se da forma de representação dessas relações. Significa, ainda, considerar

²⁰ Metodologias qualitativas: análise etnográfica e histórias de vida, [s/d].

a “diferença”, como realidade da cultura, elemento fundamental da pesquisa etnográfica, e como tal presente nas vivências sociais. “A alteridade e a desigualdade estão até mesmo nos obstáculos microscópicos postos à comunicação a serem vencidos passo a passo, nos desentendimentos e desencontros a serem contornados no cotidiano da pesquisa, na incomunicabilidade às vezes conscientemente manobrada pelos nativos” (ZALUAR, 1986, p. 115).

Interpretar os fenômenos observados no campo implica um esforço que é ao mesmo tempo, um risco, um desafio. É um diálogo, como afirma Peirano (1985, p. 44), “entre a teoria acumulada da disciplina antropológica e a observação etnográfica”. Como afirma Zaluar (1986), na pesquisa etnográfica, faz-se necessário considerar não apenas a posição do pesquisador, mas também do pesquisando. E mais, como este vê o pesquisador/observador, e como o pesquisador é de fato recebido pelo grupo.

A pesquisa qualitativa foge aos moldes estatísticos e operacionais na percepção do fenômeno ou objeto de investigação em que o pesquisador caminha de acordo as circunstâncias ou desenvolvimento do estudo. Apostando nos “dados descritivos” a partir da interação entre o pesquisador e o objeto estudado (ESTEVES [s/d]). Este método possibilita ao pesquisador realizar através da interpretação a relação signo/significado. E em se tratando do campo da religião ainda mais, pois conforme afirma Weber (2010), deve-se procurar na religião os signos de esperança e transcendência, porque para o problema humano de significação e sentido existencial, a religião pode oferecer uma resposta eficaz.

A pesquisa foi realizada enquanto procedimento metodológico em três igrejas conforme dito acima: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja Apostólica Fonte da Vida. Como forma de encontrar casais cujo esposo se converteu primeiro que a esposa, já que em uma única igreja se torna mais difícil. O contrário é mais comum ocorrer, a saber: a mulher se converter primeiro. Foram realizadas dezoito entrevistas entre entrevistas semiestruturadas realizadas na casa dos nativos e as realizadas nas igrejas após o culto. Contabilizo entre essas entrevistas, além das entrevistas realizadas com os casais, as entrevistas realizadas com outros membros das denominações pesquisadas na própria igreja após os cultos e, as entrevistas realizadas com os pastores da IURD e IMPD. O período de pesquisa se estendeu do final de 2013, quando estabeleci os primeiros contatos com os nativos, até meados de setembro de 2014. Ou seja, estive em

campo para realização da pesquisa por dez meses, contando claro com o período do final de 2013.

As entrevistas com os casais que foram objeto da análise antropológica da pesquisa foram realizadas tanto nas igrejas quanto nas residências dos mesmos. A tabela abaixo mostra e captura alguns dados dos casais que participaram da pesquisa.

Tabela 1: principais aspectos dos casais entrevistados:

Nome	Igreja	Escolaridade	Profissão
Armando	Fonte da Vida	Ensino Fundamental II	Cantor
Vânia	Fonte da Vida	Ensino Fundamental II	Vendedora
Paulo	Universal	Ensino Fundamental I	Autônomo
Valda	Universal	Ensino Fundamental II	Dona de Casa
Samuel	Mundial	Ensino Fundamental I	Caminhoneiro
Patrícia	Mundial	Ensino Médio	Funcionária Pública

Além dos casais que foram objeto desse estudo, foram realizadas entrevistas com outros membros e fiéis das igrejas pesquisadas, essas entrevistas foram realizadas após os cultos nas próprias igrejas, conforme dito acima. Em torno de treze pessoas foram entrevistadas ao longo da pesquisa. É necessário registrar que não fiz observação dos cultos na Igreja Apostólica Fonte da Vida, portanto, os únicos entrevistados dessa igreja foram o casal Armando e Vânia em suas casas, justamente por ter conhecimento da história da conversão deles. Entendi que melhor seria fazer visita aos cultos nos templos apenas da Mundial do Poder de Deus e Universal do Reino de Deus. A maior dificuldade do ponto de vista metodológico para realização da pesquisa foi o foco da mesma. Já que geralmente é a mulher que se converte primeiro e depois o seu marido acaba se convertendo. Por ter fixado o olhar para o contrário, a conversão primeiro do esposo e só depois a da esposa,

tive dificuldade de encontrar casos como esses nas igrejas. Por isso a inclusão na etnografia da história de Armando e Vânia membros da Igreja Fonte da Vida.

Vale ainda ressaltar que no período entre junho e julho de 2015 retornei ao campo como forma de rever e reestabelecer um novo contato com os nativos após alguns meses afastado. Esse retorno foi muito enriquecedor para pesquisa já que pude rever algumas questões que apareceram com a escrita dos primeiros capítulos desse trabalho.

2º CAPÍTULO

CONVERSÃO NEOPENTECOSTAL: QUANDO O BATISMO SE TORNA CONFIRMAÇÃO

2.1 Lajedo: um breve histórico²¹

O município de Lajedo está localizado na microrregião de Garanhuns e na mesorregião do agreste do estado de Pernambuco. Limitando-se ao norte com Cachoeirinha e São Bento do Una; a sul com Canhotinho; a leste com Ibirajuba; a oeste com Calçado²². Seu núcleo urbano teve origem a partir da interiorização da atividade pecuária que foi responsável pelo surgimento de fazendas nessa região do estado. O Sr. Vicente Ferreira instalou-se juntamente com sua família e seus escravos na Fazenda Cágado, ele ficou conhecido como fundador do território onde posteriormente tornou-se o município de Lajedo. Posteriormente, em 1852, seu filho José Ferreira da Silva, construiu a primeira casa onde deu origem ao povoado denominado Santo Inácio dos Lajeiros. A partir de 1900 o povoado torna-se distrito do município de Canhotinho.

Lajedo é um município relativamente jovem, por emancipar-se de Canhotinho somente em 1948. O nome do município é decorrente dos diversos afloramentos rochosos existentes na área, dos lajeiros, ou melhor, dos Caldeirões, superfícies rochosas irregulares que retêm água da chuva, e que por muito tempo serviu para acumular água e abastecer a população²³. A formação rochosa dos Caldeirões ainda hoje faz parte do cenário natural,

²¹ Nessa parte me baseio principalmente em dois livros sobre a história de Lajedo: SILVA, Ana Paula N. Lajedo: de distrito à cidade – uma narrativa sobre os 60 anos de sua vida política. FAVIP, Caruaru, 2008 & DIAS, Paulo Henrique. Lajedo: uma história de lutas, conquistas e glórias. Ed. Do Autor, Recife, 2013.

²² Fonte: Ministério de Minas e Energia: <http://www.cprm.gov.br>. Acesso em: 08/11/2014.

²³ Os “Caldeirões” abasteceu a cidade de Lajedo até o ano de 1982, período em que houve a ampliação parcial da rede de abastecimento de água para a cidade, visto que, segundo os dados do IBGE, a população já ultrapassara a marca de 25 mil habitantes. Destes, pouco mais de 11 mil residiam na cidade, por isso mesmo o potencial hídrico dos “Caldeirões” não conseguia atender a demanda social (OLIVEIRA; SILVA, 2013).

bem como do cenário social da cidade, pois nas proximidades do local existe também o bairro que leva o mesmo nome: bairro dos Caldeirões.

O município de Lajedo foi criado pela lei estadual nº 377 de 24 de dezembro de 1948, pelo governador à época Barbosa Lima Sobrinho, após muita luta por parte dos habitantes do distrito pelo desmembramento de Canhotinho e emancipação de Lajedo. A partir de então foi nomeado como prefeito interino (até que se marcasse uma data para realização de eleições para prefeito e vereadores) Guilhermino Virgulino de Sobral que permaneceu à frente do recém-criado município até 19 de maio de 1949 – data em que se comemora a emancipação política do município –, quando assumiu o comando da cidade (por 17 dias, até que se preparasse a festa para a posse do prefeito eleito) o primeiro presidente da Câmara Municipal Adalberto de Castro Barreto, que por sua vez passou o “bastão” para o primeiro prefeito eleito do município, José Nonato de Oliveira, no dia 05 de junho de 1949.

Lajedo fica situado a uma distância de 192 km da capital Recife, compreende uma população de 36.628 habitantes²⁴, destes, 26.395 habitam a zona urbana enquanto 10.233 moram na zona rural do município. Sua economia é baseada na agricultura e no comércio local. As principais atividades agropecuárias são: mandioca, feijão, milho, batata doce, banana, algodão, tomate e manga. As feiras locais se realizam as quartas-feiras e aos sábados movimentando inúmeros compradores de cidades vizinhas, como também de regiões um pouco mais distantes. A venda do feijão caracteriza-se como principal atrativo comercial da feira, atraindo vários compradores de outras regiões.

2.2 Perfil religioso do lajedense: dados do campo empírico

Segundo os resultados do último censo demográfico feito no Brasil em 2010, o perfil religioso do brasileiro:

Mostra o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica

²⁴ Dados retirados do censo demográfico realizado pelo IBGE em 2010.

também o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Os dados de cor, sexo, faixa etária e grau de instrução revelam que os católicos romanos e o grupo dos sem religião são os que apresentaram percentagens mais elevadas de pessoas do sexo masculino. Os espíritas apresentaram os mais elevados indicadores de educação e de rendimentos²⁵.

Percebe-se pelos dados disponíveis como o campo do religioso no Brasil se alterou nas últimas décadas, seguindo perspectivas das últimas duas décadas com o aumento considerável do número de evangélicos no país. Mais considerável ainda é o crescimento – que se mantém em constância – do número de cristão evangélicos que se dizem pentecostais e/ou neopentecostais, em paralelo aos ditos históricos. Daqueles que se declaram evangélicos o segmento pentecostal e neopentecostal se caracteriza por ser o mais numeroso ou com maior número de membros, 60% do total dos evangélicos. Sem dúvida mostra-se um dado com uma importância bastante significativa, já que esse segmento detém mais da metade dos que se declaram evangélicos, compreendendo o grau de visibilidade e importância desse grupo para a comunidade evangélica total. Tendo em vista a possibilidade de arregimentar ainda mais fiéis para o seu segmento religioso, já que uma das características desse grupo é o forte apelo ao proselitismo e à conversão das “ovelhas desgarradas”, ou seja, daqueles que ainda não fazem parte de seu rebanho de fiéis.

Entendo por “evangélico” no contexto brasileiro, os seguidores das igrejas reformadas e pentecostalizadas que se destacaram no campo religioso por adotarem uma atitude evangelizadora, de propagação e difusão de uma leitura centrada no Novo Testamento (MAFRA, 2001). E conforme atesta Mafra (2001, p. 8): “Naturalmente, esta ênfase na ‘difusão da mensagem’ não se fez sempre da mesma forma ao longo de todo o processo, segundo um *ethos*, tendo os mesmo agentes”.

Embora o catolicismo ainda seja a religião predominante no Brasil, verifica-se um declínio acentuado do número de católicos entre a população brasileira. De uma parcela total de 91,8% registrado pelo censo de 1970 a 73,9% registrado no ano 2000 (JACOB, 2003, p. 34), podemos depreender que houve um acentuado declínio do número total (percentualmente) de católicos no país, boa parte desses fiéis aderiram a alguma denominação do cristianismo evangélico, a maioria deles adotando o pentecostalismo

²⁵ Fonte IBGE, disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 12/09/2012.

como nova doutrina de fé. Esse declínio dos membros da igreja católica continuou na década seguinte como mostra o censo de 2010, onde se registrou um total de 64,6% do número de católicos. Desse modo, caracterizando em média um declínio percentual de 7,9 pontos percentuais entre as décadas desde 1970²⁶.

Os dados apresentados acima demonstra a diversificação do perfil atual da religiosidade dos brasileiros, diversificação esta que como afirma Jacob (2003, p. 33):

Assim, o período de 1980 a 2000 se caracteriza por um amplo movimento de diversificação religiosa, ligado à redução do número de católicos (-15,1 pontos percentuais), a um forte aumento do número de evangélicos (+9 pontos), principalmente dos pentecostais, e a um expressivo crescimento das pessoas sem religião (+5,8 pontos).

Tendência que se seguiu no século seguinte, como demonstrou os dados do último censo do IBGE realizado no ano de 2010.

Em sua estratégia de propagação da doutrina, os neopentecostais rompem com alguns dogmas característicos dos crentes pentecostais clássicos. Há um redirecionamento do ponto de vista dogmático e ritualístico nos cultos neopentecostais. Talvez a mudança mais característica desse grupo não seja tanto o foco que dão quanto a questão – tão evidenciada pelas pesquisas relacionadas a esse segmento religioso – financeira, nem tão pouca a sua guerra contra o “diabo” praticado nos cultos: o segundo já poderia ser vislumbrado nas igrejas pentecostais, muito embora em maior grau e com maior intensidade nas igrejas neopentecostais, porque há um combate mais direto; o primeiro é uma característica mais evidente dos neopentecostais, mas esses não o incorporaram de forma dada. Talvez a mudança que mais caracterize os neopentecostais seja os costumes no que se refere à estética e aparência²⁷, rompendo com a imagem estereotipada da qual os crentes – geralmente os pentecostais ditos clássicos – sempre foram conhecidos. Com o surgimento dos neopentecostais, a imagem pela qual se conhecia os evangélicos mudou, irrompeu um novo modo de ser pentecostal (MARIANO, 2012) no Brasil.

²⁶ Fonte IBGE.

²⁷ Roberta Campos (1995) em sua pesquisa com mulheres filiadas a IURD mostra como estas, ao contrário de mulheres membros de igrejas pentecostais clássicas (como a Assembleia de Deus), são vaidosas e buscam nos sinais da feminilidade característica da sociedade ampla, ressignificarem suas maneiras de lidarem com a estética feminina enquanto fiéis iurdianas. Dito de outro modo, essas mulheres iurdianas não abrem mão de sua vaidade feminina.

Em Lajedo a oferta de igrejas desse segmento tem crescido de modo bastante considerável nos últimos 20 anos. Atualmente são muitas as igrejas neopentecostais na cidade. Talvez uma explicação para esse fenômeno – que não ocorre de forma semelhante em municípios circunvizinhos²⁸ – seja a localização geográfica do município, que fica localizado territorialmente entre os municípios de Garanhuns e Caruaru via BR 423, viabilizando um crescimento populacional constante registrado nas últimas décadas de pessoas vindas principalmente de cidades vizinhas em busca de oferta de emprego (geralmente no comércio local). Outra explicação não menos importante é o fato de no município – diferentemente de outros municípios próximos – mais da metade de seus habitantes residirem na cidade, ou seja, na zona urbana, o que facilitaria a instalação, bem como a expansão dessas igrejas por se constituírem como um segmento religioso urbano.

Embora ainda haja uma predominância do catolicismo entre os habitantes do município, o crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais é uma constante em Lajedo nas últimas duas décadas. Principalmente a partir de 2000, várias denominações do segmento evangélico neopentecostal passaram a fazer parte da “paisagem” religiosa e social da cidade. Sem contar as denominações consideradas evangélicos de missão²⁹ (como a Presbiteriana, Batista e Adventista), os pentecostais clássicos (Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil) e as denominações advindas da segunda onda do pentecostalismo – deuteropentecostalismo³⁰ – (Brasil Para Cristo, Casa da Bênção e Vale da Bênção). Tais transformações no perfil, bem como no quadro religioso do município fizeram com que os próprios líderes católicos tomassem algumas medidas como forma de conter o avanço das igrejas evangélicas – ação voltada principalmente para conter o avanço das denominações pentecostais e neopentecostais – no município. Grupos do catolicismo dito “carismático” passaram a fazer parte da estratégia para conter essa expansão do pentecostalismo e neopentecostalismo, já que seu raio de ação maior é justamente entre os católicos. A maioria dos convertidos às igrejas neopentecostais (no caso entre os membros

²⁸ Municípios como Jupi, Jucati e Calçado apenas a alguns anos que as primeiras igrejas neopentecostais se instalaram em seus territórios, e mesmo assim via auxílio das igrejas já instaladas em Lajedo onde muitos de seus membros eram habitantes dessas cidades e se deslocavam para Lajedo a fim de participarem de seus cultos. Mesmo assim ainda são poucas as igrejas desse segmento evangélico nessas localidades, geralmente tem um templo da Universal e da Mundial (caso de Jupi) quando muito apenas um templo da Universal (caso de Jucati e Calçado). Mesmo em cidades como Canhotinho, Cachoeirinha e São Bento do Una não registram o mesmo número de templos como em Lajedo. Refiro-me nesse caso específico as igrejas consideradas neopentecostais, não estou enquadrando nesse perfil as pentecostais clássicas como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil; nesse caso em todas essas cidades que mencionei existe pelo menos uma sede da igreja Assembleia de Deus.

²⁹ JACOB; HEES; WANIEZ; BRUSTLEIN, 2003, p. 69.

³⁰ MARIANO, 2005.

das igrejas Universal e Mundial), por exemplo, se declaram católicos, quando perguntados sobre a sua religião anterior a atual ou sua religião de origem (berço religioso em que nasceram). Esses grupos foram formados dentro da igreja católica de Lajedo com o propósito principal de atingir os jovens, onde as denominações neopentecostais tem facilidade em se aproximar por contar em seu repertório evangelístico com uma gama de ofertas atrativas a tal faixa etária (entre os 15 e 25 anos); o que se tornou uma grande dificuldade para igreja católica.

Celebrações e festas muito próximas das realizadas pelas denominações neopentecostais são realizadas também por esses grupos carismáticos da igreja católica na cidade. Até trio elétrico com banda é utilizado. A disputa pelo “mercado religioso” tornou-se uma constante entre várias denominações cristãs presentes no município, inclusive no catolicismo que “enxerga” sua predominância de certa forma ameaçada. O avanço pentecostal e neopentecostal em Lajedo faz com que o cenário social e religioso se transforme radicalmente, e aquela relativa imutabilidade dá lugar a mudanças e alterações no seio social dos munícipes lajedenses.

A predominância católica é ameaçada e esta se vê em campo onde deve-se mudar o raio de ação e alterar a sua própria relação com a comunidade (religiosa ou não). Pensar esses fenômenos religiosos que ocorrem atualmente no município nos faz remeter, como forma de comparação, ao estudo realizado por Renata Paz (2011), já que esta autora analisa o crescimento do pentecostalismo em Juazeiro do Norte/CE, “terra” de padre Cícero; comunidade considerada tradicional e fazendo parte do cenário interiorano do estado do Ceará, assim como Lajedo em Pernambuco. Considerar essas questões é muito necessário, já que ainda existe uma maior visibilidade do catolicismo em comunidades ditas “tradicionais”. Nesse caso, municípios do interior por estes se caracterizarem como locais com uma maior hegemonia e atuação da Igreja Católica. Existe em Lajedo um trabalho voltado para evangelização por parte da Igreja Católica (direcionado para os chamados católicos “não praticantes”). Em praticamente todos os bairros da cidade existe pelo menos uma capela católica, assim como uma forte presença nas comunidades rurais localizadas no município. Mas nem mesmo essa forte presença da Igreja Católica no município tem freado o avanço das denominações pentecostais e neopentecostais em Lajedo. Num exercício comparativo, entendo esse processo recorrente em Lajedo muito próximo do que vem – há algumas décadas também – ocorrendo em Juazeiro do Norte/CE. De acordo com Paz (2011) existe um “conflito”: uma busca pela permanência de um lado (o católico) e, do

outro (pentecostal) pela conversão em Juazeiro, que se torna o efeito causador desse “conflito” religioso na cidade do Padre Cícero. Pois se a Igreja Católica utiliza de várias estratégias pela “manutenção do fiel” a sua denominação, entre as igrejas pentecostais e neopentecostais existe estratégias de conversão das pessoas, principalmente oriundos da Igreja Católica.

Percebo que existe na realidade um “campo de tensão” estabelecido por essas denominações religiosas. A Igreja Católica buscando a permanência de seus membros a sua igreja, enquanto os pentecostais e neopentecostais³¹ buscam evangelizar para converter o maior número de pessoas possíveis aos seus quadros denominacionais. Não é de se admirar quando todos os nativos que realizei entrevista relataram que sua religião anterior era a católica. Um ou outro com passagem pelos terreiros das religiões afro-brasileira presente na cidade³². Existem inclusive eventos realizados por algumas denominações evangélicas (presentes na cidade) em conjunto, com intuito evangelizador³³ direcionados a um número considerável de lajedenses. Nessa perspectiva, Paz (2011, p. 6) assinala que:

Na realidade, a mudança de postura da igreja católica deve ser entendida tomando-se por base alguns aspectos, com destaque aqui para a concorrência no mercado religioso. Embora Juazeiro seja um espaço religioso tradicionalmente, há que se considerar, sobretudo, o avanço pentecostal sobre as camadas mais baixas da população.

Fenômeno semelhante também ocorre em Lajedo, os dados estatísticos do censo religioso em Juazeiro são bastante próximos com os dados registrados em Lajedo, por exemplo. Assim temos:

³¹ Refiro-me aos pentecostais e neopentecostais em geral localizados no município.

³² Estes dados necessitam ser problematizados, dados quanto às religiões afro-brasileiras presentes em Lajedo. Dados estes que são negligenciados pelas amostras do censo do IBGE de 2010 no município. Embora Lajedo tenha vários terreiros representantes e representando as religiões afro e, embora, esses terreiros sejam bastante frequentados por alguns dos cidadãos lajedenses, em sua amostra o IBGE nega e/ou negligencia tal fato enfatizando em seus dados que existe 0% de frequentadores ou fiéis desse segmento religioso. Claro que o IBGE pode está refletindo a resposta “bruta” dos entrevistados que, ao se declararem católicos ou evangélicos, também frequentem os terreiros afro (o que a amostra não sistematiza), que não é nenhuma novidade em se tratando do contexto sociocultural brasileiro. Mesmo assim, esses dados necessitam – mais do que nunca – serem sistematizados, e para tal empreitada uma longa pesquisa de campo com esses frequentadores dos terreiros afro em Lajedo necessita ser feita.

³³ Atualmente existe um projeto (Projeto Jonas) voltado para evangelização dos lajedenses, haja vista que o município vem passando por um período de crescente criminalidade. O projeto é voltado para evangelização de jovens, principalmente em áreas periféricas da cidade. A maioria das igrejas que participam do projeto é do segmento pentecostal e/ou neopentecostal.

Focalizando o município de Juazeiro do Norte, especificamente, no ano de 2000, 93,8% das pessoas afirmaram ser católicas e 4,5% serem evangélicas. Em 2007, ainda segundo os dados do MAI (Ministério de Apoio a Informação), o crescimento evangélico teria ultrapassado a casa dos dois dígitos, constituindo um grupo de 10,4% de adeptos (PAZ, 2011, p. 7).

Os dados que mostrarei a seguir indicam uma forte dominação do catolicismo em Lajedo, mas mostra também o avanço dos evangélicos – como um todo – na última década no município, muito próximo ao o ocorrido em Juazeiro/CE. Seguem-se os dados dos dois últimos censos demográfico do IBGE, realizados em 2000³⁴ e em 2010³⁵ – resultado da amostra sobre o perfil religioso do município de Lajedo.

Tabela 2: dados do censo da religião em 2000 em Lajedo; na tabela abaixo incluo apenas os dados do número de católicos, evangélicos e evangélicos pentecostais:

População	32.209	100%
Católicos	29.772	92,4%
Evangélicos Total	1.513	4,7%
Evangélicos Pentecostais	859	2,6%
Evangélicos de Missão	655	2%

Fonte: IBGE 2000

Tabela 3: dados do censo da religião de 2010; católicos, evangélicos e evangélicos pentecostais:

População	36.628	100%
Católica	31.184	85,1%
Evangélica Total	4.287	11,7%
Pentecostal	1.997	5,4%

Fonte: IBGE 2010

³⁴ Fonte: <http://www.sidra.ibge.gov.br>. Acesso em 19/11/2014.

³⁵ Fonte: <http://www.cidades.ibge.gov.br>. Acesso em 14/06/2014.

Embora tenha havido um crescimento absoluto no número de fiéis da Igreja Católica em relação ao censo de 2010, houve um recuo percentual de 7,3% se compararmos o período em que as amostras foram realizadas (período de uma década). De 92,4% em 2000 a Igreja Católica em Lajedo passou para 85,1% em 2010, um número ainda bastante significativo, porém, uma queda também bastante significativa: de 7,3 pontos percentuais. Se se seguir a tendência de queda, em dez anos a Igreja Católica em Lajedo terá menos de 80% de fiéis. Enquanto os evangélicos – religião a qual recebe o maior número de católicos – se seguida for essa tendência, terá em seu quadro religioso no município quase 20% do total de adeptos. Se fizermos a comparação com o crescimento do número de evangélicos na cidade, passando de 4,7% em 2000 para 11,7% em 2010, há nesse caso, um avanço percentual de 7%. Configurando-se como a religião que se torna a porta de entrada para aqueles que deixam o catolicismo, fato que vem ocorrendo em vários lugares do país há algumas décadas, principalmente nos grandes centros urbanos. Fenômeno que passa também a ocorrer em localidades consideradas refratárias a esse tipo de cristianismo. Mesmo localizada no agreste pernambucano, há alguns anos Lajedo tornou-se palco do fenômeno crescente de denominações evangélicas, e nas últimas décadas se tornou um receptáculo de inúmeras denominações pentecostais e/ou neopentecostais. Os dados registrados em Lajedo na última década convergem com os dados da pesquisa realizada por Paz (2011) em Juazeiro/CE, sobre o avanço dos pentecostais naquela localidade. Os evangélicos pentecostais, assim como registrou o censo de 2000, são o segmento ao qual a maior parte dos fiéis se filia: com um crescimento percentual de 2,8% em uma década, ainda são o segmento evangélico com o maior número de seguidores em Lajedo, alcançando o percentual de 5,4% do total de fiéis em 2010. Com um aumento de 2,3 pontos percentuais em dez anos, os evangélicos de missão chegaram ao número de 4,3% no mesmo ano (2010). O que a torna um segmento do meio evangélico bastante influente e significativo no município. Dados como estes, corroboram ainda mais para acentuarmos o crescimento das denominações evangélicas em Lajedo – sejam elas pentecostais ou de missão – em detrimento do decréscimo do catolicismo em todo o município.

Já os dados da tabela 3 mostram uma predominância da religião católica sobre as demais com pouco mais de 85% da população se declarando pertencer ao catolicismo, mas os dados não registraram o avanço das denominações pentecostais nos últimos anos – principalmente na última década na cidade. Sistematizaremos estes dados no decorrer deste

capítulo. Se fizermos um comparativo com os municípios vizinhos ao município de Lajedo, confirmaremos um maior avanço das denominações evangélicas³⁶ em território lajedense nos últimos anos, e um maior decréscimo do número de católicos. O município de Calçado têm segundo os dados do IBGE 95,3% de católicos e 3,4% de evangélicos; São Bento do Una têm 90% de católicos e 6,2% de evangélicos; Cachoeirinha têm 90,8% de católicos e 5,4% de evangélicos; Jupi têm 87,5% de católicos e 8,9% de evangélicos. De todos esses municípios, Jupi foi quem registrou um número mais próximo com os dados referente à Lajedo. Mesmo assim Lajedo foi de longe o que avançou proporcionalmente em número de evangélicos nos últimos dez anos. Uma das explicações para este fenômeno talvez seja o fato de Lajedo ser um município predominantemente urbano em comparação aos demais municípios citados acima, o que atrairia as denominações pentecostais e neopentecostais por se tratarem de um segmento religioso urbano (MAFRA, 2009).

Tabela 4: número dos evangélicos divididos por denominação em 2000:

População	32.209	100%
Evangélica	1.513	4,7%
Assembleia de Deus	310	0,96%
Adventista	290	0,9%
Presbiteriana	278	0,86%
Universal	184	0,57%
Congregação Cristã	167	0,52%
Batista	56	0,18%

Fonte: IBGE 2000

Tabela 5: o número dos evangélicos divididos por denominação em 2010:

População	36.628	100%
Evangélica Total	4.287	11,7%
Adventista	853	2,3%
Assembleia de Deus	742	2%

³⁶ Me refiro aqui ao total das denominações evangélicas.

Presbiteriana	580	1,6%
Universal	275	0,75%
Congregação Cristã	162	0,45%
Batista	149	0,4%
Mundial	127	0,35%
Fonte da Vida	96	0,26%

Fonte: IBGE 2010

Percebe-se que algumas alterações ocorreram no período de uma década no que concerne ao número de membros em algumas dessas denominações evangélicas. Um deles, é fato da Congregação Cristã no Brasil ter encolhido tanto em número absoluto de fiéis³⁷ quanto em porcentagem segundo a última amostra do censo em 2010, se configurando como a única denominação evangélica (do segmento pentecostal)³⁸ que diminuiu em número de membros. Outro dado interessante é fato da Assembleia de Deus ter sido ultrapassada pela Adventista do Sétimo Dia no período entre 2000 e 2010, esta última se tornando assim a maior denominação evangélica presente no município de Lajedo, tomando o posto que pertencia a Assembleia de Deus³⁹.

Não é surpreendente o número de membros da igreja Adventista em si, já que se trata de uma denominação que faz parte do cenário religioso lajedense há muitos anos. Talvez o que surpreenda desse dado é o número de adventistas superar o número de fiéis da igreja Assembleia de Deus (ministério Belém), também por se tratar de uma denominação que há muito tempo faz parte do cenário religioso da cidade e por ter um alcance maior à população pela sua forma de evangelização. No entanto, os adventistas têm um trabalho muito sólido na cidade, a denominação possui um templo sede (chamado de templo central) e mais duas igrejas em dois bairros distintos, e mais afastados do centro da cidade⁴⁰. Embora uma das características da Assembleia de Deus⁴¹ seja a abertura de

³⁷ Passou de 167 membros em 2000 para 162 membros em 2010; ou de 0,52% em 2000 para 0,45% em 2010. Claro que estas amostras do IBGE podem conter – e contém – alguns erros, mas é um dado significativo já que de todas as denominações evangélicas analisadas a Congregação Cristã no Brasil foi à única que teve decréscimo no quadro de membros.

³⁸ Estou me referindo necessariamente apenas a este tópico.

³⁹ De 0,96% em 2000 a Assembleia de Deus passou para 2% em 2010 no quadro de seus membros, enquanto a Adventista do Sétimo Dia passou de 0,9% em 2000 para 2,3% em 2010 tornando-se a maior denominação evangélica de Lajedo.

⁴⁰ Que ainda conta com uma pequena igreja situada na zona rural do município, totalizando quatro igrejas em Lajedo.

⁴¹ Refiro-me a Assembleia de Deus ministério Belém.

pequenas igrejas em pequenas “garagens”, no caso de Lajedo – me refiro ao perímetro urbano – há apenas o templo sede que fica localizado no centro da cidade e uma pequena igreja em um bairro afastado do centro. Se formos fazer um comparativo entre o número de membros das duas igrejas do ponto de vista nacional, a Assembleia de Deus (Belém) tem de longe um maior número de membros. Segundo Jacob (2003, p. 44) o número de fiéis da Assembleia de Deus era de 8.418.154; enquanto de adventistas do sétimo dia 1.209.835 (JACOB, 2003, p. 73). A Universal do Reino de Deus com 275 membros é a quarta denominação evangélica com maior número de fiéis da cidade. Surpreende a Mundial do Poder de Deus estar entre as sete maiores denominações evangélicas em número de fiéis, por se tratar de uma denominação recém-chegada a Lajedo; não tem nem dez anos que esta denominação se instalou na cidade e está entre as maiores igrejas evangélicas presentes no município.

Tabela 6: evangélicos pentecostais em 2000:

Pentecostais	859	100%
Assembleia de Deus	310	36,1%
Universal	184	21,5%
Congregação Cristã	167	19,5%
Pentecostais Outros	196	22,9%

Fonte: IBGE 2000⁴²

Tabela 7: evangélicos pentecostais em 2010:

Pentecostais	1.997	100%
Assembleia de Deus	742	37,2%
Universal	275	13,8%
Congregação Cristã	162	8,1%

⁴² Nessa amostra o IBGE não incluiu nem a Igreja Mundial do Poder de Deus, nem a Igreja Apostólica Fonte da Vida e nem a Igreja Casa da Bênção. As duas primeiras por não ter nenhuma igreja sede naquele município no período do ano 2000, já a terceira, apesar de naquele período, já ter uma igreja como sede de sua denominação em Lajedo, o IBGE acabou não contando o número de membros pertencentes a esta denominação no ano 2000, pois não se encontra no banco de dados do IBGE membros referente à Casa da Bênção no município de Lajedo naquele período.

Mundial	127	6,4%
Fonte da Vida	96	4,8%
Casa da Bênção	86	4,3%
Pentecostais Outros	562	28,1%

Fonte: IBGE 2010

Diante da sistematização dos dados pode-se perceber o quão algumas das denominações mais tradicionais da vertente pentecostal perderam terreno ou mesmo não cresceram ante o fato da concorrência do mercado religioso, mesmo com o crescimento do número de evangélicos na cidade. Mas junto com o crescimento do número de evangélicos, cresceu também o número de denominações evangélicas – principalmente pentecostais e/ou neopentecostais. Se a demanda de fiéis cresceu, também houve o crescimento da oferta de igrejas e denominações evangélicas na cidade.

A igreja Universal do Reino de Deus é a segunda em número de membros do segmento pentecostal em Lajedo segundo os dados do IBGE de 2010. A igreja Mundial do Poder de Deus, por sua vez, em pouco mais de quatro anos arregimentou muitos fiéis à sua volta; muitos dos quais saídos de outras denominações pentecostais, como a IURD por exemplo. Isto fica exposto numa das falas de um membro da Igreja Universal quando este diz:

Não temos nenhum problema com as outras igrejas, elas é que parece que tem com a gente [no caso a Igreja Universal]. Veja o caso da Igreja Mundial, fica tentando convencer aos membros da nossa igreja a ir para igreja deles ao invés de pregar o evangelho aos que estão perdidos, aos que necessitam de conversão, o crente não necessita mais de conversão mais eles insistem, e muitos saíram da nossa igreja e foram para Mundial (Paulo, fiel da Universal).

O que chama atenção na fala de Paulo é o fato dele se referir como convencimento, e não como conversão o fato da Igreja Mundial “pregar” para fiéis de outras denominações evangélicas, “ora se deve pregar o evangelho aos perdidos” ele diz, e os “perdidos” nesse caso são todos aqueles que não fazem parte da cosmologia evangélica em geral. Se se utiliza dessa estratégia de pregação ou não (pregar entre aqueles já convertidos a alguma denominação evangélica), o fato é que a Igreja Mundial do Poder de Deus em Lajedo teve um crescimento em números de fiéis bastante rápido, em poucos mais de quatro anos tem

em seu quadro de fiéis mais de cem membros configurando-se atualmente como uma das principais denominações evangélica no município. Um crescimento muito rápido, onde outras denominações evangélicas há muito mais tempo sediadas na cidade não conseguiu tal feito, o que reflete talvez um tipo de estratégia diferenciada em comparação com as outras denominações. A estratégia em “pregar” para aqueles que estão familiarizados com aquela mensagem talvez torne mais fácil o “convencimento” do fiel, o fazendo – quem sabe – um futuro membro da igreja. Mais fácil ainda quando os dogmas e ritos da denominação em questão se aproximam daquele ao qual o fiel é membro: nesse caso os dogmas e ritos perpetrados pela Igreja Mundial se diferenciam muito pouco aos dos dogmas e ritos da Igreja Universal⁴³.

Pode-se destacar, por exemplo, o fato da Assembleia de Deus “reinar” praticamente absoluta quando se refere à vertente pentecostal. No entanto, embora tenha havido um crescimento significativo em número absoluto de fiéis em uma década, quando nos referimos a números percentuais, a Assembleia de Deus teve um crescimento praticamente estável entre as denominações pentecostais: de 36,1% em 2000 para 37,2% em 2010. O que denota uma concorrência acirrada e muito forte nos últimos dez anos entre as denominações evangélicas – principalmente as de vertente pentecostal – em Lajedo. A Igreja Universal, por exemplo, nesse período de dez anos em Lajedo teve um decréscimo percentual de 7,7% em seu rol de membros entre as denominações pentecostais. Embora tenha crescido em número absoluto e permaneça como a segunda maior denominação presente no município do segmento pentecostal/neopentecostal. Com a chegada de várias igrejas e suas respectivas instalações no município (no período de uma década, justamente entre 2000 e 2010), cresceu não só a busca por fiéis, mas também a disputa por eles: se cresceu o número de evangélicos em Lajedo, se acirrou também a disputa por cada um desses fiéis.

Vemos bem o crescimento do pentecostalismo em Lajedo quando analisamos os dados do IBGE quando este traz o número de fiéis que se identificam como Pentecostais Outros (denominações que não foram relacionadas pelo IBGE). Pois este foi o maior

⁴³ Em sua tese de doutorado Elisa Rodrigues (2014), estuda a Igreja Mundial do Poder de Deus, sua ênfase recai sobre os rituais de cura e suas práticas religiosas que remete a um tipo de religiosidade “popular”, se diferenciado dessa maneira da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas estou me referindo neste caso especificamente a Igreja Mundial do Poder de Deus em Lajedo. A forma do culto da Mundial em Lajedo é muito parecida com a da Universal. A estrutura é basicamente a mesma, até as maneiras como o pastor direciona o culto e as orações coletivas. Até os cultos destinados a áreas específicas da vida são geralmente marcados para o mesmo dia da semana: por exemplo, o culto destinado a prosperidade financeira em ambas as igrejas acontece na segunda-feira; o culto destinado a família no domingo pela manhã.

crescimento que se deu nos números relacionados aos pentecostais: de 22,9% em 2000 passou para 28,1% em 2010; um crescimento de 5,2%. O que mostra que se o número da oferta cresceu (no caso o número de convertidos), o número da demanda também cresceu (o número de denominações no município).

A seguir descreverei de forma breve como se organiza as três igrejas pesquisadas em Lajedo.

Das igrejas pesquisadas a Universal do Reino de Deus foi a primeira a se instalar na cidade, chegou ao final da década 1980 em Lajedo, é também (das três igrejas pesquisadas) a maior em número de membros. Sua estrutura hierárquica se constitui de um pastor titular, pastor auxiliar, obreiros, candidatos a obreiro e seu rol de membros. A Universal em Lajedo possui 275 fieis. Os cultos são diários, um no período da tarde a partir das 15:00h e outro no período da noite a partir 19:00h. A cada dia o culto é destinado a uma área específica da vida dos fieis, sejam na área material ou espiritual.

A hierarquia é a marca central da organização da IURD. No estado de Pernambuco, e assim o é em todos os estados onde a IURD se faz presente, tem-se uma igreja sede do estado que se desmembra em outras menores. [...] No templo sede do estado encontrei um grande número de pastores auxiliares sob o comando de um pastor líder. [...] Este está hierarquicamente sob a autoridade do Bispo do Nordeste [...] (CAMPOS, 1995, p. 33).

A Mundial do Poder de Deus tem uma estrutura hierárquica muito próxima da estrutura da Universal: dois pastores (um titular e outro auxiliar) lideram a igreja, seguidos pelos obreiros e os membros da igreja. No entanto, pude perceber que a mudança no quadro de pastores nesta igreja era constante em Lajedo. No período em que passei realizando pesquisa de campo na Mundial em Lajedo, três pastores diferentes passaram pela igreja. O que dificultava um pouco minha relação com as lideranças eclesiástica da igreja, pois quase não tinha como se estabelecer uma relação de proximidade com eles: sempre que um novo pastor chegava tinha que falar com ele sobre meu intuito de estar ali. A igreja Mundial em Lajedo possui 127 membros, o que é um grande fenômeno de crescimento, pois a Mundial só se instalara no município a partir de 2010. Das três igrejas pesquisadas foi à última a se instalar na cidade e já é uma das maiores do segmento neopentecostal. Ainda em se tratando da questão hierárquica na Igreja Mundial do Poder de Deus, temos de acordo com Lopes (2014, p. 41):

Deste modo, está implícita, e às vezes explícita, a relação de poder e de política mesmo na hierarquia eclesiástica da IMPD, entre o apóstolo e seus bispos, e entre os bispos e seus pastores, e, no mais elementar, entre os pastores e os obreiros. Estes últimos se diferenciam por serem especialistas do sagrado não remunerados, sendo seu trabalho totalmente baseado no voluntarismo.

No caso da Fonte da Vida (onde fui membro por dois anos), não fiz pesquisa de campo na igreja, não participei dos cultos. Apenas estabeleci contato com o casal de fiéis (Armando e Vânia) e realizei as entrevistas em suas casas. Na Fonte da Vida apenas observei dois rituais de batismo (um no mês de março e outro no mês de abril de 2014) realizados pela igreja. Essa igreja não realiza seus rituais de batismo na sua sede, os batismos são realizados em uma chácara alugada pela igreja na zona rural do município. Por não possuir tanque batismal na sede da igreja eles alugam essa chácara com piscina. Fazem o rito batismal no domingo pela manhã e os fiéis passam todo o dia nesse lugar, mesmo após os batismos. É um dia reservado para diversão entre os fiéis da igreja. O número de participantes é muito grande, mesmo aqueles que não vão se batizar ou não tem familiar que passará pelo batismo nas águas. A estrutura hierárquica da igreja é baseada na liderança do pastor titular, depois vem o presbítero (comparando com a IURD e a IMPD, pode ser considerado como o pastor auxiliar), os diáconos (estão numa escala acima dos obreiros, geralmente encarregados das questões administrativas da igreja, como o pagamento de contas, por exemplo), os obreiros e os membros. No entanto, em cada estado existe a figura de um bispo, em que os pastores daquele estado estão logo abaixo dele na pirâmide hierárquica da igreja. Este bispo responde pelo estado que comanda, habita na sede da igreja instalada no estado, localizada em sua capital. Hierarquicamente está abaixo do apóstolo César Augusto fundador da igreja. Este se situa no topo da pirâmide hierárquica da Fonte da Vida. Tanto homens quanto mulheres podem atuar ministerialmente na igreja. Mas ainda existe uma clara divisão de gênero nesta denominação, existe o cargo de pastora, mas quando esta é a esposa do pastor. Têm no seu quadro de membros 96 fiéis, sendo a quinta igreja pentecostal em número de membros em Lajedo. Sua chegada à cidade data do ano de 2004.

Nas três igrejas pesquisadas nenhuma delas possui sede (templo) fixo, as três têm seus templos alugados. A seguir tratarei da questão da conversão e do batismo nas igrejas Universal e Fonte da Vida, registrados em dois momentos distintos como forma de

estabelecer uma comparação. Farei também a descrição do meu batismo, e como senti na “pele” (quando era nativo) a passagem por esse rito. Acho importante esta descrição para melhor entender a natureza e o significado desse rito para os membros dessas igrejas.

2.3 Batismo: liminaridade e confirmação da conversão

No terceiro capítulo do livro “O processo ritual”, intitulado “Liminaridade e *communitas*”, Victor Turner (2013) vai abordar questões como a liminaridade, a entendendo enquanto estágios geralmente ambíguos, onde as pessoas ou grupos que por este estágio estejam passando não se situariam, nem se posicionariam num determinado espaço cultural; podem assim, ser representados como se nada possuíssem: não se situariam nem aqui nem lá, seriam representados por um determinado estado limiar pelo qual estariam passando. O outro foco explicitado no texto é entender e explicar a formação ou formações das *communitas* no seio social, que seria um tipo de comunidade “não estruturada” que se situaria no período limiar. Daí a relação entre liminaridade e *communitas* estabelecida e elaborada pela abordagem de Turner (2013).

Os ritos de passagem são interpretados como ritos que acompanham toda uma mudança de lugar, estado e posição social. Vai estabelecer esta relação a partir da leitura, por ele feita, do antropólogo Arnold van Gennep (1977). Nesse sentido, três seriam as fases desse momento de transição de um “estado” ao outro no período de passagem: 1º separação ou afastamento; 2º margem ou limiar; 3º agregação ou reagregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo de um conjunto de condições culturais, ou, de um ponto fixo anterior da estrutura social (TURNER, 2013). Na segunda fase (margem) as características do sujeito ritual são ambíguas, passam através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ao do estado futuro (TURNER, 2013). Já na terceira fase (agregação ou reagregação) se consuma a passagem (TURNER, 2013). Mesmo assim – com o rito consumado –, o sujeito ritual permanece em um estado de relativa estabilidade, ao qual deve obedecer a certas obrigações e direitos claramente estabelecidos pela estrutura.

No estágio limiar as pessoas se encontram como enfatiza Turner, em situações de ambiguidade, pois essas pessoas dentro da própria estrutura não fariam parte de nenhuma

posição socialmente estabelecida, logo este estado (a liminaridade) ao qual a pessoa se encontra, seria comparado à morte. A morte ritual, vislumbrada em inúmeros ritos de passagem, seria justamente esta forma de estabelecer este elo do estágio limiar (um estágio de morte) com a “nova” pessoa que surgiu após o rito de passagem, um tipo de nascimento ou renascimento. O estado limiar seria um “corte” brusco entre o antigo e o novo; entre o antigo estado da pessoa ou grupo e o novo estado (status) dessa pessoa ou grupo. Essas entidades liminares são como os neófitos em ritos de iniciação, que nada possuem (TURNER, 2013, p. 98).

É na *communitas* que Victor Turner vai identificar o tipo limiar ou de liminaridade na sociedade. Porque é fora da estrutura – ou no limiar desta – que se formam as *communitas*; considerando esta como a comunhão de indivíduos iguais que se submetem à autoridade dos anciãos rituais (TURNER, 2013). Este é um processo dialético, onde deve haver necessariamente experiências sucessivas do alto e do baixo, que abrange a estrutura e a *communitas*; ou seja, desigualdade e igualdade, diferenciação e homogeneidade. Este processo se desencadeia dentro da estrutura social, onde a passagem de uma posição social baixa para uma mais alta seria um bom exemplo. Isto é, dialética ou processo dialético da vida social que abrange a vida sucessiva do baixo para o alto, da *communitas* à estrutura, que passa pelo grifo da ausência de estado, dito de outro modo, pela liminaridade característico da *communitas*.

Como base teórico-metodológica para seus argumentos, Turner cita os rituais de passagem (ou como por ele é definido, “ritos de investidura”) que presenciou em sua pesquisa de campo entre os ndembus da Zâmbia. Na liminaridade do rito de investidura entre os ndembus – quando um novo chefe supremo é escolhido e deve tomar posse de seu cargo, mas não sem antes passar pelo rito de investidura – fraqueza e passividade são evidenciadas na transição de uma posição social à outra dentro da estrutura. Aquele ao qual foi destinado a ser chefe entre os ndembus, deve passar no estágio de liminaridade por uma série de prescrições e insultos no decorrer do rito, o qual nesse período não é imbuído de nenhuma posição social na estrutura. O chefe Kafwana – encarregado simbolicamente de conferir o nascimento do novo chefe mais velho Kanongesha – representa a relação do povo político ou militarmente subjugado, mas ritualmente forte e/ou potente. Assim sendo, na liminaridade o subordinado torna-se o predominante (TURNER, 2013). No referido caso, a suprema autoridade política é tratada como inferior ou como nada possuir no período limiar. São situações de despojamentos, tanto de atributos anteriores, quanto dos

atributos posteriores que estão por vir após o período da liminaridade. Para exemplificar a passagem, Turner cita o exemplo da reagregação do chefe supremo em seu novo e superior status social: “com toda a pompa e cerimônia” (TURNER, 2013). Para Turner, a liminaridade tem uma função social purificadora no interior da sociedade, pois ao saírem do estágio de liminaridade as pessoas ou grupos sociais se reagregam novamente na estrutura social. Mesmo que revestido de um novo *status*⁴⁴ reordenador das posições sociais anteriormente concebidas.

No entanto, não é somente na liminaridade que se pode manifestar a *communitas* segundo Turner. Em várias sociedades há outras formas de manifestações que são e podem ser reconhecidas como *communitas*. Um exemplo dado pelo autor são “os poderes dos fracos”, quando um indivíduo considerado de baixa posição social na estrutura, desempenha vez ou outra algum papel considerado importante e que é socialmente estabelecido. É o caso do bobo da corte, que ao insultar o rei não é punido porque está apenas desempenhado o seu papel dentro da estrutura social. Os movimentos milenaristas consistem em uma das manifestações da *communitas*, com seu forte apelo antiestruturante. Os hippies também consiste em um tipo contemporâneo de *communitas*. De acordo com Turner (2013, p. 112): “a acentuação dada pelos hippies à espontaneidade, ao imediatismo e à ‘existência’ põe em relevo um dos sentidos em que *communitas* contrasta com a estrutura”. O que caracteriza de forma veemente a *communitas* é o seu caráter contrastante com o da estrutura. A *communitas* pertence ao momento atual; a estrutura está enraizada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes (TURNER, 2013). A *communitas* surge onde não existe estrutura social, ou, nas brechas e fendas por esta deixadas.

A *communitas* não consiste em uma multidão de pessoas que estão mais lado a lado ou acima e abaixo, mas umas com as outras vislumbrando uma situação de igualdade. Em que consiste a estrutura social em Victor Turner? Para Turner a estrutura está na hierarquia. A sociedade estruturada é “frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômico, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de ‘mais’ ou de ‘menos’” (TURNER, 2013). Entretanto, essa constante relação entre estrutura e *communitas* é uma relação dialética, na medida em que o problema da *communitas* é não poder manter por muito tempo a antiestrutura, da qual retorna – mesmo que reestruturada – para estrutura. A *communitas*, com seu caráter não estruturado,

⁴⁴ Grifo meu.

representa o “ângulo” do correlacionamento humano, pode assim ser bem representada pelo “vazio no centro” deixado pela estrutura, que é sem dúvida indispensável ao funcionamento da estrutura da roda (TURNER, 2013, p. 123), estabelecendo junto com a estrutura um processo dialético contínuo.

No que concerne ainda a liminaridade, pode-se atestar que a passagem de um *status* social para outro passa geralmente por uma travessia literal, como afirma Turner (2012), de uma liminaridade separada por duas áreas distintas, uma associada ao sujeito pré-ritual ou de status preliminar, a outra, no caso, ao status pós-ritual ou pós-liminar (TURNER, 2013). Esses dois momentos são marcados pela passagem paralela de um lugar a outro de um estágio ou estado no espaço social. São dois momentos, porém, único na passagem de um estágio a outro.

A noção de liminaridade, ao qual destaca Turner, deve ser compreendida e utilizada em sociedades mais “simples” ou “tribais”, pelos ritos de passagem se caracterizarem nessas sociedades enquanto mais estáveis que nas sociedades ditas “complexas”, nessas (as sociedades complexas), o uso do termo ou conceito de liminaridade deve ser utilizado de forma metafórica, no entanto, podem se caracterizar em algumas circunstâncias enquanto tal.

Do “liminal ao liminoide”, Turner (2012) estabelece algumas diferenças, o primeiro sendo mais característicos das sociedades ditas mais “simples”, enquanto o segundo se caracterizando melhor em sociedades ditas mais “complexas”; embora estágios de liminaridade possam ocorrer em ambas às sociedades. Assim Turner (TURNER, 2012, p. 228) vai estabelecer a distinção entre os conceitos de “liminal” e “liminoide”:

Inovações técnicas são produtos das ideias, produtos que chamarei de “liminoides” (o “-oide” vem do grego *-eidos*, uma forma, um modelo, e significa “semelhante”; “liminoide”, *semelhante* sem ser idêntico ao “liminar”), aquilo que Marx denomina “a *superestrutura*”, e eu prefiro chamar de *anti-, meta- ou protoestrutural*.

Nesse sentido, liminoide segundo Turner, pode ser entendido como uma crítica independente daquilo que é “imposto” pela estrutura. O lazer – nessa relação com o próprio mundo do trabalho, e dela fazendo parte integrante – seria uma fonte potencialmente capaz de lançar poderes criativos, individual ou comunal, para criticar ou contrapor os valores dominantes da estrutura social (TURNER, 2012, p. 232). A liminaridade, diferentemente da liminoide, é o período de reclusão, é uma fase que conduz

peculiarmente às invenções lúdicas. Tratando da questão da relação entre trabalho-lazer na sociedade industrializada, Turner (TURNER, 2012, p. 234) assinala: “[...] Coincidindo com o termo, o lazer torna-se mesmo *ergic*, ‘a natureza do trabalho’, mais que *ludic*, a natureza da brincadeira”. Dessa forma, temos assim, uma divisão do trabalho – próprio das sociedades “complexas” – no negócio do entretenimento (TURNER, 2012). Trabalho e lazer, então, interagem, cada participante individual em ambas as esferas e os modos de organização de trabalho afetam os estilos do lazer e do passatempo em sociedades industrializadas.

Enquanto a liminaridade é funcional nas sociedades “simples”, o liminoide nas sociedades industrializadas torna-se uma brincadeira. Mas, no entanto, Turner situa nesse contexto as peregrinações existentes nas sociedades “complexas”. Nesse sentido, as peregrinações não são uma brincadeira, elas entram naquilo que Turner denominou de escolha: aquilo que se faz por escolha, mas conservando toda seriedade da atividade (no caso as peregrinações) realizada. Em sociedades “simples” a liminaridade, pelo fato de conservar um caráter funcional, torna-se uma obrigação, uma performance requerida ao longo do trabalho e da própria atividade da comunidade; já em sociedades “complexas” (industrializada), o liminoide – enquanto provedor de lazer – é opcional em múltiplos gêneros liminoides, como a literatura e o drama, por exemplo. Em suma, o fenômeno ritual da liminaridade predomina em sociedades ou culturas pré-industriais, que são esferas de atividade ritual onde não se separam o ritual do trabalho. Fenômenos liminoides são característicos das sociedades “complexas”, das sociedades industrializadas, onde formas de expressão simbólicas – como recorrentes em sociedades “simples” – acabaram se fragmentando (DAWSEY, 2005). No entanto, isso não quer dizer que fenômenos liminares não ocorram em sociedades industrializadas. “Em conjunto, nas sociedades modernas coexistem ambos os fenômenos num tipo de pluralismo cultural” (TURNER, 2012, p. 251). Continuando Turner (2012, p. 251) afirma:

Mas o liminal – encontrado nas atividades das igrejas, das seitas e dos movimentos, nos ritos de iniciação dos clubes, irmandades, ordens maçônicas e outras sociedades secretas etc. – não é mundial. Nem o são os fenômenos liminoides, que se generalizam em gêneros do lazer, da arte, do esporte, do passatempo, dos jogos etc., praticados por grupos particularidades, categorias, segmentos e setores das sociedades de larga escala de todos os tipos.

Discutirei a partir de então o rito batismal enquanto estágio limiar pelo qual passa o fiel ao mesmo tempo em que é a confirmação da conversão. Entendo o batismo como forma de efetivação e exteriorização – tanto para igreja, quanto para os que estão fora dela (principalmente os familiares do novo fiel) – da conversão a igreja desses novos membros/fiéis. O principal aspecto norteador do ato do batismo é a caracterização da confirmação da conversão como algo estruturante no interior da própria comunidade religiosa, tornando-se assim um rito de passagem onde anteriormente o fiel era apenas um membro “esporádico” no limiar entre aquilo que era antes da conversão (“uma pessoa do mundo”) e, no momento do batismo quando se torna membro efetivo da comunidade religiosa.

O batismo nas águas além de nos aproximar espiritualmente de Deus, é um momento em que a gente se firma na igreja. É quando podemos agora ser considerados membros. Tem pessoas que passam anos indo à igreja e não se batizam, meu caso foi diferente, logo que passei a frequentar em poucos meses quis logo me batizar, queria receber as bênçãos de Deus em minha vida e da minha família. Depois do batismo nas águas busquei o batismo no Espírito Santo (Janeide, fiel da Universal).

Janeide trata da questão do batismo como o ponto em que se torna efetivamente fiel e membro da Igreja Universal, bem como passa a ser reconhecida como tal pelos demais membros da igreja. Ainda afirma que logo após se batizar nas águas buscou o batismo no Espírito Santo – cujo sinal externo é a glossolalia – e não demorou muito para que também “alcançasse essa graça”. Desde 1986 Janeide é fiel da Igreja Universal do Reino de Deus, se converteu quando ainda morava em Garanhuns, quando se mudou para Lajedo no início de 1990 procurou logo uma Igreja Universal para frequentar, a Igreja Universal tinha acabado de abrir uma sede no município de Lajedo, sendo assim, Janeide é uma das fieis mais antigas da Igreja Universal em Lajedo. Além de ser fiel, Janeide “trabalha na obra” como obreira e é uma das líderes das mulheres da Universal no município.

Cheguei à Universal pelo convite de minha mãe, participei de alguns cultos e me converti. Minha mãe por muitos anos já frequentava a igreja, um dia fui e gostei da pregação do pastor. Depois o que me chamou atenção foi o trabalho da igreja, o trabalho que ela faz com as pessoas (Janeide, fiel da Universal).

Vejamos o relato de outra fiel da Igreja Universal do Reino de Deus:

A pregação da palavra e o trabalho da igreja me motivaram a continuar a frequentar as reuniões e os cultos. Eu era católica, e fui convidada pela minha sogra a participar da consagração das mulheres, e não deixei mais de ir à igreja nos dias dos principais cultos. Eu deixei a vida velha e me tornei uma nova pessoa, antes eu era do mundo e hoje sou de Deus (Valda, fiel da Universal).

Assim como Janeide, Valda enfatiza o trabalho da igreja, característica perceptível na maioria dos membros da Igreja Universal, o que não é muito diferente na Igreja Mundial do Poder de Deus:

Eu estava passando na frente da igreja quando estava acontecendo um culto. Então decidi entrar. Gostei e estou até hoje na igreja. Eles trabalham muito em muitas áreas da vida. No meu caso foi no casamento, eu ia me separar da minha mulher, mas eu pelejei e venci junto com ela. No começo ela não queria, mas hoje estamos firmes na igreja (Samuel, fiel da Mundial).

Na fala de Samuel é marcante também essa questão na ênfase do trabalho da igreja “em muitas áreas da vida”, posteriormente destacando onde a igreja lhe ajudou em particular, “no casamento” quando ainda sua esposa relutava em não aceitar sua conversão⁴⁵. Chamo atenção também para forma como se converteu Samuel, onde este não necessitou que alguém o convidasse – o que é mais comum – mas apenas estava passando na frente da igreja e sentiu vontade de entrar. Ao questioná-lo como ocorreu esta vontade? Ele me respondeu: “acho que coisa do Espírito Santo de Deus”. Sabe-se que normalmente são as mulheres que se convertem primeiro (MACHADO, 2005; COUTO, 2002b), mas foco minha análise na história da conversão de três homens (entre eles Samuel), que ao se converterem “perseveraram na fé” e levaram as suas esposas a se converterem também. Tornaram-se mediadores em relação ao sagrado em suas casas (COUTO, 2002b).

Trato a noção aqui de conversão como um processo de mudança por qual passa os novos conversos, processo este que passa pelo crivo do rito até que sejam considerados

⁴⁵ Em se tratando desse caso, retornaremos no capítulo 3º quando trataremos especificamente da conversão das respectivas esposas dos nativos pesquisados, no qual o caso de Samuel será melhor esmiuçado.

membros (JUNIOR, 2014). O rito batismal representando o ponto de “ruptura” (ROBBINS, 2004; 2010) com o passado, redefinindo o presente, ao se confirmar a conversão. E é especificamente no rito batismal que a liminaridade (TURNER, 2013) se estabelece. Este estágio entre a conversão e a confirmação da mesma, que necessita passar pelo crivo do rito, entendo que seja o estágio limiar pelo qual passa o novo fiel, ainda “neófito”. Estágio limiar que se encerra após o rito de passagem (ENGELKE, 2007) do batismo. A seguir farei a descrição de dois ritos batismais, de uma mulher fiel da Universal, e como forma de comparação e “memoração”, o meu próprio batismo quando me converti e passei pelo rito na Fonte da Vida.

A descrição a seguir foi retirada do diário de campo, batismo de uma jovem mulher na IURD:

Ao final do culto da tarde do dia 21/07/2014 na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o pastor José pediu que o pastor auxiliar orasse pelos fiéis da igreja, e assim ele o fez, pelas pessoas que tinham aceitado o desafio das sete segundas-feiras (nova campanha que se iniciara na Igreja Universal em Lajedo). Com o término do culto, o pastor despediu as pessoas, mas não sem antes convidar aqueles que ainda não foram batizados nas águas para que naquele momento pudessem se batizar; aqueles que naquele momento aceitassem, “o tanque batismal estava pronto” disse o pastor, “era trocar de roupa e vestir a túnica e se batizar”. Ninguém dos que estavam na igreja naquele momento levantou a mão, pude observar. O pastor continuou a insistir e voltou a “apelar” para aquelas pessoas que ainda não haviam se batizado, até o momento em que uma mulher levantou a mão, o pastor pediu que ela fosse à frente, o pastor perguntou se mais alguém desejava se batizar, porém nenhum dos nativos levantou a mão, então o pastor iniciou o procedimento para o batismo da mulher que por sinal estava grávida. Nenhum espanto até aí – por a mulher está grávida – tive uma espécie de estranhamento quando o pastor foi batizá-la, ela vestiu uma túnica branca e se dirigiu junto com o pastor ao tanque batismal que fica atrás do púlpito em cima do altar. Os dois adentram ao tanque, quando o pastor pede que os obreiros fiquem logo à frente e pede também aos fiéis que estendam as mãos em direção à mulher, por poucos minutos todos oram junto com o pastor e por fim ele a batiza submergindo nas águas do tanque; nesse momento o pastor fala: “duas almas se salva e são entregues nas mãos de Jesus”. Foi nesse momento que houve o meu estranhamento, as duas almas que se referiu o pastor foi a da mulher e a da criança que ela esperava, mas que ainda não tinha nascido.

Após o batismo a mulher passa a ser cumprimentada pelos fiéis da igreja. Em frente à igreja pude conversar em particular com a fiel que acabara de se batizar.

Quando o pastor chamou a primeira vez relutei, era o inimigo (o diabo), mas Jesus e o Espírito Santo foi mais forte. Já fazia um tempo que queria me batizar, tem quatro meses que frequento a igreja, mas agora depois do batismo quero seguir caminhando junto com Jesus (Janaína, fiel da Universal).

Janaina é casada, disse que passou a frequentar a igreja Universal por conta dos problemas em casa com marido. Disse que ele gosta de “farra” e, portanto, seu relacionamento com ele é conturbado. Foi à igreja após o convite de uma vizinha, gostou e passou a frequentar a IURD de forma contínua, participava de quase todos os cultos da semana. Disse que “aceitou Jesus” há poucos meses e que já tinha o desejo de se batizar em seu coração. Mas só agora tinha decidido pelo batismo.

Meu estranhamento se deu na fala do pastor, quando ele afirmara que “duas almas estavam se salvando naquele momento”. Nesse momento exercitei aquilo que denomino de “rememoração” da época que era nativo. Sempre estive acostumado quando participava da igreja a ouvir que o batismo era “arrependimento de pecados”, e o pastor da igreja que frequentava (a Fonte da Vida) sempre fez uma crítica velada ao batismo de crianças feito pela Igreja Católica. Naquele momento passei a me perguntar: se não se pode batizar crianças como um feto pode ser salvo através do batismo da mãe? Voltei com este questionamento para casa. Por meses não questionei o pastor sobre essa fala dele. Encerrei a pesquisa de campo e não fiz o tal questionamento. Só no retorno ao campo pude entender ao questioná-lo. O pastor utilizou naquele momento de uma metáfora para especificar que ao se batizar a mãe encontrou o caminho da salvação, e dessa forma, vai direcionar o seu filho nos “caminhos de Deus”. Nesse momento ela torna-se uma mediadora em sua casa (COUTO, 2002b; BIRMAN, 1996) em relação ao sagrado.

Como forma de fazer uma comparação entre os ritos batismais da Universal e da Fonte da Vida, farei a descrição a seguir do ritual de batismo pelo qual passei quando me converti a esta igreja. Acho necessário também como uma forma de ilustração desse processo liminar e de passagem presente no rito. No período em que estive em campo não observei nenhum ritual de batismo na Igreja Mundial do Poder Deus. Para descrever este rito por qual passei, exercitarei o procedimento de rememoração.

O dia do batismo chegara, estava sem dúvidas super ansioso, e logo pela manhã cheguei aonde se localizava a sede da igreja, pois o batismo iria ocorrer a partir das 9:00 da manhã, era domingo. Houve certo atraso, porque um dos frequentadores da igreja que iria passar pelo batismo não chegara no horário marcado, e o pastor pediu para que todos o esperassem, pois o batismo não iria ocorrer na sede da igreja, mas em uma chácara, onde tinha uma piscina, um pouco afastada da cidade (mais precisamente na zona rural); os membros da igreja que possuíam carro levaram aqueles membros que não possuíam carro próprio. Era um dia de festa, e a maioria dos membros da igreja estavam presentes. Nesse dia, quatro fiéis – além de mim – recém-convertidos passariam pelo ritual do batismo que começou pouco mais das 11:00 da manhã, houve pelo menos duas horas de atraso em relação ao horário marcado. Chegamos ao local do batismo (a chácara), e primeiramente se fez uma oração em voz alta, e todos oram ao mesmo tempo, uma característica peculiar do pentecostalismo brasileiro conforme assinala René Ribeiro (1977, p. 292-293):

“[...] A oração é individual, porém simultânea, cada um apresentando em voz alta seus desejos, seus louvores [...] uma característica brasileira, disseram-nos, porque no estrangeiro ‘a regra é lá, um só dirigir a oração’”.

Primeira oração, que se direciona a preparação do lugar, como uma forma do Espírito Santo passar a habitá-lo, já que agora o lugar é considerado sagrado. As orações continuam em meio aos cânticos até o momento em que o pastor chama o primeiro que irá receber o sacramento do batismo.

Diferentemente do catolicismo, o batismo entre os evangélicos neopentecostais é através da submersão, onde a pessoa tem todo o seu corpo submerso na água, por isso a necessidade de um lugar com uma piscina. O batismo entre os neopentecostais se aproxima de outras – não todas – vertentes evangélicas e protestantes. O pastor ao chamar o primeiro a se batizar, este entra na piscina, o pastor junto com um auxiliar (o pastor auxiliar da igreja, ou, presbítero) impõe as mãos⁴⁶ na cabeça do fiel a ser batizado, faz uma oração, entrega-o nas mãos do “Senhor Jesus Cristo” para que o guie e o direcione em sua vida dali por diante, e o batiza em nome do “Pai, do Filho e do Espírito Santo”, daí então o submergi nas águas até cobrir-lhe todo o seu corpo e a sua cabeça, só então o traz de volta das águas.

⁴⁶ Ambos impõem as mãos no membro da igreja no momento do batismo. Nesse momento toda comunidade da igreja levantam as suas mãos em direção àquele que estar sendo batizado.

Consuma-se assim o batismo. Todos os membros da igreja que estão presentes no ritual lhe abraça, desejam que seja bem vindo (a) a comunidade e ao “Corpo de Cristo”. Eu fui o terceiro a ser batizado, entrei na água da piscina, logo o pastor auxiliar (presbítero) impôs suas mãos em minha cabeça, fez uma oração, o pastor proferiu algumas palavras “dizendo que naquele momento haveria festa no céu”, então me batizou, submergi nas águas, tive um pressentimento que estava sendo sepultado, como se estivesse morrendo (morrendo naquele momento para mundo, segundo a própria linguagem nativa), então ressurgir das águas como se estivesse nascendo, nascendo novamente, um novo nascimento como atesta a narrativa bíblica: “aquele que não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus” (JOÃO, 3-3). Um rito de passagem que simboliza uma morte ritual, um estágio liminar até o momento do ressurgimento das águas quando passei a ser cumprimentado pelos até então meus “irmãos” na fé. Naquele momento me senti membro efetivo da igreja. Recebi inclusive um certificado de fiel da Igreja Apostólica Fonte da Vida; na mesma noite participei da santa ceia e na semana seguinte já estava pregando no culto jovem da igreja. Efetivei-me enquanto membro quando deixei de ser um mero “frequentador”, cujo não tinha me estabelecido como membro, pois estava sob o crivo da liminaridade, nem lá nem cá (TURNER, 2013), e passei pelo rito do batismo nas águas confirmando minha conversão ao neopentecostalismo na Igreja Fonte da Vida.

Dois destes ritos foram acompanhados na Igreja Fonte da Vida entre março e abril de 2014. Também foram realizados em uma chácara na zona rural do município. Observei esses ritos na igreja agora como pesquisador, na medida em que estabeleci o distanciamento necessário à pesquisa antropológica. Nos dois batismos observados pude exercitar a rememoração do meu rito batismal e como me senti naquele momento que submergi nas águas. Retorno que foi fundamental para melhor entender a forma como se caracteriza este ritual, seu sentido e significado para o fiel, bem como para toda a igreja.

Estabeleço a comparação com o batismo de Janaína na Universal para mostrar as diferenças que antecedem o rito nas duas igrejas. Também enquanto forma de mostrar as semelhanças existentes no ritual para os nativos. Semelhanças no sentido de como o fiel passa pela experiência da passagem no rito. Claro que os sentimentos individuais e subjetivos se distinguem entre os fiéis. Narro o meu rito batismal como uma maneira de rememoração para mostrar uma experiência pessoa vivida na realidade do processo social quando era nativo. Como forma de ter vivenciado na pele esse rito e como ele denota uma grande importância na trajetória de conversão do fiel na igreja. Trajetória essa que entendo,

é confirmada no batismo, o rito em si sendo um estágio limiar pelo qual passa o fiel. No batismo de Janaína a decisão por ela tomada foi uma decisão no momento do culto, quando o pastor conclamou para quem quisesse se batizar naquele momento. Diferentemente do meu caso, antes de me batizar, passei por um estudo que consistia num estudo bíblico e dos dogmas da igreja. O estudo se direcionara basicamente ao livro de atos dos apóstolos, já que a Fonte da Vida utiliza esse livro da bíblia como referência no estabelecimento de seus dogmas. Janaína não passou por um estudo desse tipo na IURD. Afirma que “aceitou a Cristo” na igreja, e alguns meses depois sentiu o desejo de se batizar, quando o pastor chamou e ela decidiu pelo batismo. Segundo o pastor José da IURD: “quem convence é o Espírito Santo, a pessoa sente o desejo de se batizar, quem sou eu para impedir”. De acordo com Robbins (2010, p. 17):

A escatologia cristã em muitas, embora não todas, as suas formas também se concentra em uma ruptura no tempo (atuando, mais precisamente, no futuro, e não no passado). Finalmente, com a exigência de conversão, o cristianismo tende a exigir uma transformação na história pessoal de quem vive no presente.

Embora distinto na forma como cada fiel, dependendo também da denominação em que se filiara, encara e vivencia sua trajetória até o batismo, esse rito transforma a vida pessoal de cada pessoa. De certa forma, existe uma ruptura com o seu passado (ROBBINS, 2010), pois no batismo o processo de conversão se efetiva. Daí a importância do batismo para se entender o processo de conversão. As duas descrições do rito batismal (de Janaína e minha) denota o caráter do rito enquanto um ritual de ruptura conforme definido por Robbins (2010). Para este autor (ROBBINS, 2010, p. 19):

[...] Isso se dá porque os pentecostais rotineiramente decretam a importância da ruptura nas práticas rituais que visam tornar a disjunção um tema constante na prática cotidiana. Eles vão desde ritos de libertação que operam para desconectar as pessoas de relacionamentos passados (Meyer 1998; Gifford 2004) aos rituais malaienses criados para lacrar os crentes isolando-os (protegendo-os) da sociedade maior, Van Dijk (1998) discute. Além disso, os rituais de conversão, tais como o batismo, também são rituais de ruptura (Ruel 1997: 41-2).

Robbins identifica o batismo como um ritual de conversão, conforme analisado por Ruel (1997). Conversão que passa pelo crivo do processo até o ritual do batismo, onde se

confirma a conversão. É no batismo que a “ruptura” (ROBBINS, 2004; 2010) com o passado se estabelece ao se confirmar a conversão do fiel⁴⁷.

Antes do batismo, o recém-converso, pela trajetória da conversão (COSTA, 2008). Trajetória que se efetiva no batismo, que se configura como o ato consumidor da conversão. Até lá, embora a pessoa faça parte da igreja como frequentador, ainda não é considerada ou considerado enquanto membro – efetivo – da mesma. Só passa a ter o seu nome registrado como membro da igreja após o rito batismal. Como neófitos, não se situam nem lá nem cá (TURNER, 2013). Nem lá, pois ainda não são considerados membros efetivos da igreja, nem cá, porque não pertencem a antiga configuração ao qual estavam atrelados; em linguagem nativa: “não pertencem mais ao mundo”. É no ato do batismo, é no ato da morte ritual que eles se reconfiguram e voltam para comunidade religiosa com um novo *status*, agora como membros, podendo inclusive ocupar algum cargo dentro da igreja. O batismo se configura como uma morte ritual, à medida que a submersão nas águas do converso representa a morte do antigo homem – antigo *status* ao qual pertencia – e a sua emersão nas águas representa um novo nascimento ou renascimento, nascimento do novo homem e mulher como “Corpo de Cristo” e pertencente à igreja⁴⁸.

No entanto, toda essa ritualística inicia-se no primeiro ato, no ato da conversão, que se configura em um ato de separação (VAN GENNEP, 1977), onde ocorre à reordenação do mundo a sua volta, que faz com que a pessoa se mantenha afastada dos antigos modos de vida: por exemplo, o álcool, o tabaco, as drogas ditas ilícitas, sexo fora do casamento etc., posturas veementemente condenadas pelas igrejas pesquisadas. É no ato do batismo que os fieis da IURD, IMPD e IAFV passam pelo estágio limiar, pela margem, por se tratar do momento em que passa pelo crivo da ambiguidade; ao “sepultarem” seu antigo “homem”, o fiel dessas igrejas não faz parte de nenhuma estrutura estabelecida dentro da comunidade religiosa. No momento da emersão, da volta das águas, ocorre a sua agregação a comunidade religiosa com seu novo *status*, a de membro/fiel da igreja. Um verdadeiro rito de passagem! É nesse momento que ele passa pela uma travessia literal assinalada por Turner (2013), no qual a liminaridade é separada por duas áreas distintas, uma associada ao sujeito pré-ritual ou preliminar e a outra ao status pós-ritual ou pós-liminar.

⁴⁷ Estou aqui apontando sempre para o meu campo de estudo.

⁴⁸ Considero aqui apenas meu campo: as igrejas Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus e Fonte da Vida.

Isso não quer dizer que outras possibilidades – para além do batismo – não possam ocorrer com os fiéis, outras trajetórias. Roberta Campos (1995) observou e descreveu em sua etnografia uma dessas trajetórias, o caso de “Vera”, fiel da Universal que há dez anos participa de igreja e nunca se batizou.

Todos querem ser batizados. Mesmo “Vera” que nunca se batizou. “Vera” nunca se batizou mas sonha em um dia realizar este desejo. Mas o batismo exige um compromisso que ela não tem condições de realizar: o pagamento regular do dízimo e ofertar à casa do Senhor. O batismo nas águas envolve compromisso ético. Uma vez batizado, o fiel é transformado em membro. Agora se sente mais compromisso com as obrigações com o divino e a igreja: pagar o dízimo, ofertar, seguir e pregar a palavra de Deus, deixar os vícios, etc. (CAMPOS, 1995, p. 67).

A trajetória da conversão é escolha individual de cada fiel, na IURD como bem analisou Campos (1995) a conversão se situa na consciência de cada um, e nesse aspecto o fiel iurdiano tem uma maior liberdade. Nas igrejas Mundial do Poder de Deus e Fonte da Vida o fiel também goza de uma maior liberdade no que se refere ao controle de comportamentos, não existe nessas igrejas mecanismos de punição aos que se desviam, por exemplo. No entanto, os compromissos com a igreja se tornam maiores após o batismo, aumenta o grau de responsabilidade do fiel quando ele se batiza. E como afirma Campos (1995, p. 67), “uma vez batizados, o fiel é transformado em membro”. É nesse sentido que falo de liminaridade, ruptura e confirmação da conversão no rito batismal na IURD e IAFV.

Para melhor ilustrar essa questão recorrerei às falas dos nativos (Samuel, Armando e Paulo) quando perguntados de seus batismos:

Foi no culto do domingo, acordei bem cedinho nesse dia, orei a Deus, tava muito feliz. Fui ao culto na igreja, senti Jesus tocar meu coração nesse dia, foi muito especial. Quando o pastor perguntou quem desejava se batizar naquele dia, logo levantei a mão. Foi grande demais o desejo que sentia dentro de mim. Quando entrei nas águas um novo homem nasceu. Morri para o mundo. Nasci para Deus. Me tornei um seguidor da palavra (Samuel, fiel da Mundial).

Seguindo com a descrição:

Eu não me esqueço do meu batismo. Foi um dia muito especial na minha vida. Porque ali quando eu desci as águas eu voltei outro cara. É como se você fosse numa loja e deixasse aquelas vestes velhas lá e voltasse com vestes novas. Você sai diferente. No caso ali mergulhou o velho homem e nasceu um novo homem. Nasceu de novo Armando. Representou meu novo nascimento, para caminhar ao lado Cristo (Armando, fiel da Fonte da Vida).

Segue a descrição:

Foi muito bom. Eu deixei a vida velha e passei a viver uma vida nova. Antes eu era do mundo e passei a ficar firme na igreja depois que eu me batizei. Pra mim foi uma mudança de vida (Paulo, fiel da Universal).

Os relatos de Samuel, Armando e Paulo constata a natureza do rito batismal: como um ritual de ruptura (ROBBINS, 2010) e de conversão (RUEL, 1997), bem como de liminaridade e rito de passagem (TURNER, 2013; VAN GENNEP, 1977). Nas palavras de Campos (1995, p. 67): “Aquele que se batiza sente-se passando de um estado sujo para um limpo. Sente-se mais próximo do Deus e assim mais protegidos daqueles que vivem no mundo, ‘sujos’”.

A *communitas* se faz presente também no ato do batismo, onde a comunidade da igreja se reúne em torno daqueles que irão receber o batismo, se desfazendo logo após o término do ritual. É o momento em que todos da comunidade compartilham do mesmo sentido e significado no rito. Nesse caso, se configura conforme definido por Turner, como uma *communitas* espontânea. “Os indivíduos que interagem com outros ao modo da *communitas*⁴⁹ espontânea tornam-se totalmente absorvidos num único evento sincronizado e fluido” (TURNER, 2012, p. 244). E conforme assinalado por Schechner (2012, p. 69): *Communitas*⁵⁰ espontânea acontece quando a congregação ou grupo “pega fogo” no Espírito. O momento do batismo nas águas é o momento de maior êxtase no Espírito Santo, e onde muitos batismos no “Espírito Santo” acontece, inclusive com quem estar sendo batizado nas águas naquele momento. Presenciei uma das pessoas que estavam sendo batizada nas águas, no exato momento do batismo também ser batizada no “Espírito

⁴⁹ Grifo do autor.

⁵⁰ Grifo do autor.

Santo”, falando aquilo por eles denominada de “falar em línguas estranhas ou na língua dos anjos” (glossolalia). Esse caso ocorreu num dos rituais de batismo presenciado na Igreja Fonte da Vida.

O caso do rito batismal presenciado na IURD e na IAFV não se configura enquanto um fenômeno liminoide pelo fato deste se caracterizar como “ações simbólicas que ocorreram em atividades de lazer, similares ao ritual, conforme vimos acima. [...] o que é liminar inclui uma ‘comunicação’ sagrada, ‘inversões e recombinações lúdicas’, o liminoide inclui todos os diferentes tipos de arte e entretenimentos populares” (TURNER, 2012, p. 66). O rito batismal presenciado nessas igrejas se distanciando, nesse caso, de um fenômeno liminoide.

O rito batismal nesse processo de reordenamento da vida cotidiana do fiel após a conversão detém um caráter de efetivação, bem como de confirmação da conversão. Nesse sentido, o rito batismal característico que é de um rito de passagem, se destaca pelo estágio da liminaridade pelo qual passa o fiel no momento em que está passando pelo sacramento do batismo. Turner (2013) destaca que na liminaridade as pessoas se encontram como se nada possuíssem, estão na margem, no limiar. No rito batismal na IURD e IAFV, o fiel ao se submeter à morte ritual, nada possui, a velha criatura morre e dá lugar a outra, logo após o desencadeamento do rito, quando emerge das águas em um novo nascimento, se reestabelece em um novo *status* conferido pela igreja. Atestando assim a afirmativa bíblica por eles mesmos (os fiéis e os pastores) em suas falas: “[...] Na verdade, na verdade, te digo que aquele que não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus” (João, 3-5)⁵¹. Afirmativa bíblica que se realiza no rito batismal e que é consagrado no seio da igreja pelos fiéis, bem como com os pastores.

Claro que existem outras formas de liminaridade no interior da igreja, mesmo depois do batismo. A tensão existente entre o bem e o mal, e o fiel no centro desse conflito e ebulição continua a existir. Mas o processo de conversão se confirma no ato do batismo, ali ele ou ela se torna membro da igreja. Mesmo que abandone a denominação e não se filie a nenhuma outra, não deixará de ser considerado um “crente” pela comunidade, mas será chamado ou chamada pelos “irmãos” da igreja de “desviado⁵²”; com toda a possibilidade de um dia retornar a mesma, como diz o pastor José da Universal: “As portas da igreja sempre estarão abertas para eles, ainda os consideramos irmãos embora tenham

⁵¹ Bíblia, Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida.

⁵² Termo nativo utilizado para aqueles ou aquelas que deixam a igreja e não se filia a nenhuma outra denominação evangélica.

deixado a igreja, mas compreendemos, porque a caminhada na igreja não é fácil e o diabo é ardiloso”. Mas em seu retorno não necessitam passarem novamente pelo rito do batismo, pois não houve uma nova conversão que necessite a passagem outra vez por tal rito. O que houve foi um retorno daquele ou daquela fiel que um dia se desviara da fé, mas se arrependeu e voltou. Houve um retorno, uma renovação na fé. A tensão existe e continua a existir, mas a conversão termina no ato do rito batismal. Outras formas liminares – como a busca pelo batismo no “Espírito Santo”, por exemplo, que confere um novo status ao fiel dentro da igreja – e outras tensões são vividos e, vivenciadas no seio da igreja pelo fiel batizado, mas com o crivo da conversão – digamos – superado.

No terceiro capítulo discutirei a conversão entre os casais (tendo o homem como mediador) da Universal, Mundial e Fonte da Vida, convergindo com os dados etnográficos coletados no campo.

3º CAPÍTULO

O HOMEM SÁBIO EDIFICA A SUA CASA

3.1 O chamado

Após o batismo nas águas com a confirmação da conversão do novo fiel a igreja logo se inicia uma nova etapa na vida do mais recente membro. Uma nova etapa em que, seu papel muda a configuração não somente no seio da comunidade, mas, sobretudo fora dela. O novo convertido é chamado a ser agora “discípulo de Cristo⁵³”. Nessa nova configuração o novo membro da igreja muda parte significativa de sua vida ao se transformar em uma “nova criatura” atingindo também aqueles que estão a sua volta, seja em casa, com os amigos, com os vizinhos ou no trabalho. A conversão das pessoas mais próximas torna-se alvo almejado e é uma constância em suas vidas, pois agora são “discípulo de Cristo e chamado a fazer a obra” (Paulo, fiel da Universal). José, pastor da Universal, diz: “O evangelho necessita ser pregado, as pessoas estão sendo enganadas ai fora, eles precisam de Jesus, precisam da salvação”. Antes mesmo de se tornar um evangelizador para outras pessoas, ou seja, para os que estão fora de suas relações cotidianas e de convívio, esses novos membros⁵⁴ pregam em primeiro lugar para os seus familiares. Sua própria casa se torna numa espécie de “altar” para sua pregação.

Esses novos membros tratam logo de divulgar – seja para quem forem: amigos, parentes, familiares mais próximos e vizinhos – a “nova doutrina” que aderiram. As pessoas da família claro são aqueles os quais estão mais próximos dessas pessoas, portanto, os primeiros a receberem os “ensinamentos da palavra”. Pelos relatos, alguns membros das igrejas pesquisadas contam que muitas vezes há conflitos com seus familiares, por eles fazerem parte agora de outra denominação religiosa. Contam que eles sempre vêm com

⁵³ Termo nativo.

⁵⁴ Estou me referindo especificamente às igrejas Universal do Reino de Deus e Mundial do Poder de Deus, onde realizei meu campo. Também me refiro a Igreja Fonte da Vida onde observei dois ritos batismais.

relatos de seu passado “mundano”, mas alguns afirmam que logo replicam: “sou uma nova pessoa, pois agora aceitei Jesus no meu coração”. Aceitar Jesus no coração representa uma escolha pessoal e consciente (CAMPOS, 1995), implica numa transformação interna – no interior – do sujeito.

Estes conflitos ainda são mais constantes quando se trata de um dos cônjuges que ainda não aderiu à nova denominação do companheiro (a). Os conflitos se tornam evidente à medida que um dos cônjuges não aceita a conversão do companheiro ou companheira a nova crença. E como relata alguns nativos, “se estabelece o julgo desigual”, mas a pessoa tem que perseverar na fé para a esposa ou esposo ser “tocada” ou “tocado” pelo poder do “Espírito Santo”. A paciência e a perseverança – o “esperar em Deus para os fiéis” – é encarado como algo positivo, porque se há relutância por parte da pessoa em se converter, é sinal de prova, de que a “benção” – nesse caso a conversão – está próxima.

Geralmente as mulheres são aquelas que aderem primeiro as igrejas. “A representatividade marcante das mulheres nas religiões de tradição cristã, mais especificamente no pentecostalismo, já foi amplamente relatada [...] assim como serem elas as primeiras a se converter⁵⁵” (CAMPOS, 1995, p. 114). Para o pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus de Lajedo (pastor Jackson), isso ocorre – a esposa geralmente se converter primeiro – porque “a mulher é mais sensível que o homem, portanto é mais aberta a palavra de Deus; já o homem tem o coração mais duro, ele – o homem – é mais fechado às coisas de Deus”. Coração duro, mas que em alguns casos é mais fácil de ser “quebrantado⁵⁶” e serem mais suscetíveis à conversão. Esses são os casos dos esposos que se convertem primeiro que a esposa, foco centralizador desse trabalho.

Os homens convertidos e – agora – membros dessas igrejas em Lajedo⁵⁷ passam a vivenciar cotidianamente sob uma nova lógica social, inseridos em um sistema ao qual nem conheciam, muito menos atuavam antes da conversão; se inserem em uma nova dinâmica social distinta de seu passado dito ou considerado “mundano”. Passam desse ponto de vista, a vislumbrar uma ótica, assim como visão de mundo diferente daquela em

⁵⁵ HOFFNAGEL, 1978; BRUSCO, 1986; GILL, 1990; CUCHIARI, 1990; MARIZ & MACHADO, 1994; WILLEMS, 1967.

⁵⁶ Faço uso de um termo nativo quando estes querem se referir aqueles que se humilham diante de Deus, eles quebrantam o seu coração diante da “presença do Senhor”.

⁵⁷ Trato especificamente da Universal e da Mundial. Mas trato também da Igreja Fonte da Vida (igreja neopentecostal) onde embora tenha feito poucas visitas ao campo, o nativo inspirador desse tema foi justamente um fiel dessa igreja o qual irei relatar o caso nas páginas seguintes. Foi com ele e sua esposa que fiz o maior número de entrevistas e que tive o maior número de conversas sobre essa questão. Fiz parte dessa denominação por dois anos e descrevi esse período no primeiro capítulo deste trabalho.

que estavam acostumados. Relatam as dificuldades e conflitos que passam a vivenciar após a conversão, inclusive sendo alvos de “zombarias”, principalmente daqueles que lhe são mais próximos: dizem que os outrora amigos passam a fazer “chacota” deles, afirmam que muitos inclusive se afastam de sua companhia, e relatam que algumas pessoas ainda os acusam de: “agora querer ser santo”. Mas afirmam que estão “firmes na fé” e não deixam se levarem pela afronta do “inimigo⁵⁸”. Em casa – com sua esposa e filhos – a situação conflituosa ainda é mais delicada, já que se trata agora da própria família que não aceita a nova fé ao qual o esposo e pai aderiu.

Lívia Fialho Costa (2008, p. 125) assinala que: “A conversão do cônjuge é igualmente um ideal, mas nem sempre é alcançado, podendo ser a causa de uma série de discordâncias no seio do casal, inclusive no que diz respeito à socialização dos filhos”. Ao se converter a “nova religião” e chamado a ser discípulo e pregador da “palavra” o membro da igreja se sente responsável pelas outras pessoas de sua família que ainda não são ou fazem parte da denominação, por isso que a conversão do outro, do companheiro ou companheira, dos filhos, do pai ou da mãe e dos irmãos se torna um ideal.

Logo que comecei a frequentar a igreja em poucos meses me batizei e depois do batismo comecei a pregar para minha família, eu fui primeiro a igreja por causa de minha mãe, ela foi a primeira a pregar pra mim. Eu já era casada, meu marido não gostou, ele não queria que eu fosse pra igreja, mas perseverei e continuei, quando me batizei passei a pregar pra ele, ele era do mundo vivia na bebedeira e não queria saber da igreja, mas perseverei, meus filhos era pequenos e comecei a levar eles comigo mesmo contra a vontade do meu marido, mas continuei na fé, participando dos cultos, logo me tornei obreira, fui coluna em minha casa, acabei conquistando a benção, depois de muita luta meu marido passou a frequentar a igreja e logo se batizou e até hoje estamos todos firmes na fé, todos de minha família, meu marido e meus filhos são membros da igreja hoje⁵⁹ (Janeide, fiel da Universal).

Janeide se converteu a Igreja Universal do Reino de Deus em 1986 e como relatado por ela mesma foi levada a participar da igreja pela sua mãe. Ela já era casada, seu marido por algum tempo relutou em acompanhá-la a igreja até que por fim, como ela diz,

⁵⁸ Dizem que todos esses problemas que passam é “obra do diabo” para deixarem a igreja. O diabo estaria “usando” essas pessoas para afastá-los de Deus. Usar aqui seria as sutilezas e artimanhas que o demônio usa para que a pessoa saia da igreja, tudo isso sem o sujeito que “está sendo usado” perceber.

⁵⁹ O caso que relatei é de uma fiel da Universal convertida primeiro que seu esposo, mas que serve de referência no que diz respeito à questão do propósito estabelecido pelos nativos de conversão da família e do cônjuge.

“perseverou na fé”, e seu marido se converteu. Hoje Janeide é obreira da IURD em Lajedo, ela é membro da igreja Universal há 29 anos. O caso de Janeide mostra o quanto os membros da IURD, IMPD e IAFV travam uma espécie de luta dentro da própria casa, reconfigurando seus modos de vida não somente na igreja, mas, sobretudo em suas vidas cotidianas. A filiação a nova denominação religiosa transforma o fiel numa espécie de propagador do evangelho e a conversão dos familiares – principalmente o cônjuge e os filhos –, bem como daqueles mais próximos como colegas de trabalho e vizinhos, é algo extremamente desejado e objetivado pelo fiel. Claro que a ocorrência de conflitos familiares como destaca Lívia Fialho Costa (2008) ocorre no seio familiar justamente por causa da nova configuração sociocultural a qual se encontra um dos cônjuges, por exemplo. E muitas vezes esse ou essa não consegue a tão desejada conversão da companheira ou companheiro de imediato, gerando esses conflitos, mas, no entanto, este mesmo fiel continua numa espécie de perseverança até que o seu objetivo seja alcançado. Há casos em que um dos cônjuges se encontra há vários na igreja e não consegue a conversão de nenhum membro da família.

Estou há três anos na igreja, sempre venho aos cultos, principalmente no culto da família no domingo, sei que um dia Deus vai tocar no coração da minha esposa e dos meus filhos e eles virão para a igreja, sou chamado por Cristo a fazer a obra dele e sei que ele quer me abençoar, basta eu obedecer, deixo nas mãos dele para que faça a obra, ele apenas me usa como instrumento em suas mãos, mas tenho que ter sabedoria, pois o diabo sempre tenta atrapalhar, eu não posso cair (Marcelo, fiel da Mundial).

Conforme afirma Marcelo a busca pela conversão de sua família é um objetivo a ser alcançado e sua constância em afirmar que Jesus vai “fazer a obra” é uma maneira de persistir nesse objetivo, mesmo que pareça distante. O chamado engloba essa prática evangelizadora, “somos chamados para ser fiéis e fazer a obra de Cristo, e em propagar o evangelho” (Marcelo). O que chama atenção ainda na fala de Marcelo é o caráter da mudança em seu comportamento diante dos próprios costumes anteriores a sua conversão: “Eu era católico, ia pouco na igreja, não era praticante, não tinha nenhum vício [se refere ao uso do álcool, tabaco ou drogas ilícitas], mas não tinha um bom relacionamento com minha mulher e os meus filhos, eu era muito ignorante com eles, hoje sou mais compreensivo”. A mudança no comportamento é necessária, pois é a forma externa de

evidencia de que o fiel se “tornou uma nova pessoa”. É nesses termos que ele evoca o sentido da “sabedoria” quando diz “tenho que ser sábio” para que eles (seus familiares) percebam a mudança que a igreja fez em sua vida. O fiel se torna assim um pregador e propagador do evangelho. Primeiro aos seus (os familiares) posteriormente aos mais próximos (vizinhos e colegas de trabalho) e mais tarde se torna um evangelizador ou até mesmo obreiro da igreja.

As próprias denominações exortam para que seus membros façam parte ativamente da igreja. Em suas atividades diárias como obreiros: exercem funções as mais diversas possíveis; desde receberem as pessoas na porta da igreja antes do início dos cultos até mesmo pregarem no púlpito em dias que o pastor solicitar. Num desses cultos na Universal, no período em que estive em campo (era um sábado, dia destinado ao culto para os jovens), o culto foi ministrado por um jovem membro da comunidade “Força Jovem” da Universal. Eu mesmo fui convidado a participar de um destes cultos por um dos membros da IURD. O culto volta-se principalmente aos jovens, tocam bastante em assuntos relacionados às drogas consideradas ilícitas, sexo antes do casamento, namoro, álcool e festas ditas mundanas. Exortam e ensinam aos jovens para que se afastem dessas práticas e busquem o “caminho de Deus”.

Aos mais velhos outras funções lhe são atribuídas. Alguns trabalham “na obra” da igreja, como obreiros, esses são caracterizados pelos uniformes padronizados que utilizam em dias de culto. Fazem tudo aquilo que é pedido pelo pastor no momento do culto, desde recolherem ofertas até fazer orações em fieis quando eles mesmo solicitam ou quando o pastor sente a necessidade de orar individualmente em algum deles. Estão sempre alerta para qualquer ocasião: quase sempre de braços erguidos como se a espera de algo inusitado. Em um dos cultos em que estava presente, um “espírito maligno” (um “demônio”) “manifestou” em um dos presentes ao culto, o pastor solicitou que um dos obreiros retirasse o “espírito” do corpo do homem, o obreiro imediatamente se dirigiu ao homem e fez uma oração exigindo que o tal espírito se retirasse imediatamente “em nome de Jesus”, naquele momento o homem acalmou-se e o obreiro retornou ao seu lugar. Logo após o pastor passou a conversar com o homem ali do púlpito mesmo, enquanto ele (o homem) permaneceu sentado em uma das fileiras da frente. Ao término do culto conversei com o membro e obreiro da Universal.

Temos de está preparados a todo o momento, por isso é necessário sempre se consagrar ao Senhor. Se o pastor me chamasse e eu não

estivesse pronto, se estivesse em pecado como seria? O diabo teria me envergonhado na frente de todos (Carlos, fiel da Universal).

Aqui o nativo encara o chamado como uma relação diária com Deus, deve a todo o momento está pronto, pois a qualquer momento pode ser chamado a fazer a obra e se não estiver pronto pode cair nas “ciladas do diabo⁶⁰”. O chamado se caracteriza enquanto uma ação cotidiana seja na igreja ou fora dela. Ele ou ela se torna “coluna” da obra e um propagador ou propagadora do evangelho. Eles têm que se diferenciar das práticas anteriores à conversão para se tornarem referências principalmente em casa entre seus familiares. A conversão do cônjuge e dos filhos tornando-se o objetivo a ser alcançado, faz com que o esposo ou a esposa mude significativamente suas práticas e seus hábitos para com seus familiares: se tornam um tipo de referência para os seus (familiares). “O chamado de Cristo” quando se confirma em suas vidas, faz com que cada um deles se torne discípulos e evangelizadores de “Cristo”, esses homens (também as mulheres) são considerados sacerdotes (pastores e pastoras) em suas próprias casas. Porque o que está em jogo, embora em muitos casos implícitos, na trajetória da conversão e religiosa desses homens é a possibilidade de concretizar o projeto de reprodução social da família (COUTO, 2002b).

3.2 A igreja

O papel da igreja se torna central na vida cotidiana e diária de seus membros. Conforme visto no segundo capítulo, o trabalho da igreja é exaltado enquanto central não somente no que se refere à conversão, mas na própria permanência dos fiéis na igreja. Paulo se tornou meu informante dentro da Universal. Logo quando terminou um dos cultos em que estava presente (no campo), em junho de 2014, chovia nessa noite, então ele me ofereceu uma carona para levar-me em casa, aceitei e fomos conversando ao longo do caminho. Sua mãe estava presente, sua esposa não tinha ido à igreja nesse dia, a mãe de Paulo falou-me um pouco de sua trajetória e experiência na igreja Universal. No trajeto até a minha casa, falamos justamente sobre a igreja – assunto que me interessava naquele

⁶⁰ Termo nativo.

momento – diante de tudo que puderam me relatar naquele ali, observei em suas falas o quanto de fidelidade à igreja Universal eles tinham, a defesa da teologia fomentada pela IURD, dos ritos e o maior destaque ao trabalho da igreja torna-se o discurso central em suas falas.

Mais que isso: a crença na proposta da igreja, bem como na postura adotada pelos seus líderes. Segundo Paulo, “Edir Macedo é um homem levantado por Deus para abençoar as vidas das pessoas, é um profeta de Deus”. Assim relata ele: “se a igreja Universal não fosse uma igreja levantada por Deus já teria deixado de existir, e mesmo com toda perseguição continua existindo e crescendo durante todos esses anos”. A ênfase na questão da perseguição por parte de outras igrejas – como a católica, por exemplo – e por parte de veículos de comunicação como a Rede Globo é enfatizada sempre nas falas de ambos. Pois mesmo em decorrência dessas perseguições, a igreja “resisti firme e forte”. Como forma de comparação utiliza como exemplo a história do povo hebreu que “resistiu bravamente as mais diversas perseguições”. Essas comparações com o povo israelita e as histórias do velho testamento é uma constante nas falas dos nativos, principalmente quando se referem às tribulações e conquistas espirituais e/ou materiais alcançadas.

Essas perseguições e a resistência por tanto tempo “pregando a palavra e mudando a vida das pessoas” seria a prova cabal de que Edir Macedo foi levantado por Deus para fundar a Igreja Universal do Reino de Deus. Nota-se aqui uma característica particular de combate da Igreja Universal, colocada o tempo todo como sendo uma igreja perseguida, principalmente por outras denominações religiosas, principalmente a Igreja Católica. O conflito entre o bem e o mal está caracterizado nessa ação, e a Igreja Universal se sai vencedora nesse conflito por ter a proteção divina. Conflito que mantém a base estrutural das igrejas neopentecostais – como a Universal – segundo Ronaldo de Almeida (2009a; 2009b). Essa ênfase na perseguição e conflito lava aos nativos da Universal, a compararem as adversidades e perseguições enfrentadas por eles (iurdianos), as que enfrentaram o povo de Israel, “que mesmo em face das perseguições que enfrentaram ao longo da história continuaram a resistir e a existir enquanto povo de Deus” afirma Paulo. Da mesma forma que o diabo, inimigo de Deus, perseguiu o povo de Israel, hoje persegue a Universal por ter sido levantada por Deus através do bispo Edir Macedo, “mas continuamos a existir enquanto igreja mesmo depois de tantas perseguições”.

No culto dirigido e ministrado diariamente⁶¹ (outra maneira de se manter uma maior proximidade com o fiel), as orações fervorosas são constantemente dirigidas pelo pastor. Cada dia de culto tem referencia a uma área da vida, desde o trabalho, questões emocionais ou psicológicas (como eles mesmo chamam: espirituais), vida amorosa, até questões ou problemas familiares. Estes dois últimos eram o que mais me atraía. Frequentava os cultos da Universal geralmente nas quintas (destinado à vida amorosa e aos casais) e nos domingos (destinados para a unção da família através do “Espírito Santo”); na Mundial – igreja a qual não frequentei com a mesma intensidade que a Universal – observei os cultos da terça (destinado à vida amorosa) e os do domingo (destinado à família). As sequencias dos rituais nos cultos em ambas as igrejas são muito próximos: inicia-se com alguns cânticos e orações exaltadas para logo após o pastor fazer a oração de retirada de qualquer espírito maligno daquele lugar ou mesmo das pessoas. Ele pede para que cada fiel coloque as mãos em sua cabeça e repita com ele por três vezes: “que todo e qualquer mal saia, saia e saia”. O culto se inicia com a pregação voltada para o dia referencia da reunião, sempre baseado em uma passagem bíblica.

Todos participam, cantam, batem palma, se agitam, vão à frente, mas tudo mediado pelo pastor. O pastor torna-se um conselheiro nesse momento. No culto destinado à vida amorosa, a maioria dos casais da igreja participam, assim como aqueles que pretendem a conversão do cônjuge. Aqueles que estão “em busca de um amor” também participam para receber as orientações dadas, no culto, pelas lideranças da igreja. Atesto aqui uma centralidade da figura do pastor na Universal e na Mundial (também na Fonte da Vida), pois embora se faça muitos trabalhos através dos obreiros, é dada uma importância muito acentuada na figura do pastor no seio da igreja, todos os trabalhos são direcionados por ele. Se caracterizando como definido por Almeida (2009a, p. 54), como uma comunidade com maior poder de centralização eclesiástico, onde seus pastores detém um maior poder e influência sobre os fieis que em comunidades ou igrejas ditas tradicionais.

As igrejas⁶² participam de praticamente toda vida do fiel, desde a porta da igreja até as suas casas. Na mudança e reconfiguração feita pelo fiel da igreja, ela tem uma forte e

⁶¹ Na Igreja Universal os cultos são ministrados diariamente em dois horários: na parte da tarde e na parte da noite. Na Igreja Mundial tem cultos no domingo, na segunda, na terça e na quinta; apenas o culto do domingo tem dois horários: na manhã e na parte da noite, no demais dias há cultos apenas à noite. Na Igreja Fonte da Vida os cultos são ministrados aos domingos, na segunda, na quarta e na sexta, todos à noite. No sábado o culto é direcionado aos jovens e ministrado e organizado por eles mesmos, também este culto é realizado na parte da noite.

⁶² Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder Deus e Fonte da Vida.

influência. Os testemunhos são parte constante e sempre relatada nos cultos, ao conseguir uma bênção alcançada o fiel trata logo de querer relatar seu caso para os demais no culto. Ao questionar essa postura a um fiel ele me responde, “se não testemunhamos nossas bênçãos alcançadas o diabo vem e rouba nossa bênção” (Antônio, fiel da Mundial). O receio pela perda da bênção é uma maneira de fazer com que os fieis se motivem a relatar cada uma dessas bênçãos alcançadas. Também se tornam referência no que concerne aos outros membros da igreja para que esses continuem a perseverar na fé.

As campanhas são muito frequentes e uma prática bastante usada nas três igrejas pesquisadas. Uma forma de manter o fiel focado naquilo que ele ou ela tanto almeja. No domingo, culto destinado à família, é comum observar os nativos buscarem através dessas campanhas a conversão de seus familiares. Campanhas voltadas para a conversão, bem como para libertação de algum mal em algum membro da família é muito comum. Algumas mães que são fieis da igreja levam seus filhos aos cultos do domingo. Esposas levam seus maridos ainda não conversos. Aquelas pessoas que não conseguem por algum motivo levar seus familiares à igreja no domingo em muitos casos levam ou objetos pessoais ou até mesmo fotos de seus parentes, com o intuito de que o pastor possa orar pela libertação e conversão dos mesmos. Os objetos pessoais e as fotos representam as pessoais. Essa é uma prática comum e pude por diversas vezes observar nessas igrejas. Presenciei por muitas vezes Marcelo (fiel da Mundial) levar ou uma foto ou um objeto pessoal de sua esposa. “Tenho que acreditar, sei que um dia Deus fará a obra, ela já veio algumas vezes, mas nunca se firmou, não frequenta nenhuma igreja, diz que não gosta de religião”. Das vezes que estive em algum culto na Mundial nunca presenciei Marcelo com sua esposa.

O trabalho da igreja volta-se também para as bem-aventuranças terrenas as quais cada fiel busca alcançar. A salvação por intermédio de Cristo é buscada junto com a vitória sobre o mal, a saber, o diabo, em toda área da vida dos nativos. A mãe busca a libertação do filho das drogas e do álcool. A esposa busca a conversão do marido e dos filhos. O marido do mesmo modo busca a conversão e libertação da esposa. Entretanto, outras áreas da vida são também almeçadas. E aqueles que já conseguiram libertar e converter familiares seus como ficam? Buscam através da igreja uma vida próspera e saudável, bem como o distanciamento (tratada como uma vitória constante contra o diabo) do mal. Tanto a vida material como a espiritual é objeto constante de busca pela bênção. A conquista de um bem material (aquisição de um automóvel, por exemplo) é tão festejada quanto à vitória diária contra as artimanhas do inimigo (o diabo). A igreja sempre intermedia essas

bênçãos junto aos fieis/membros. A ideia de sacrifício é colocada em prática. É necessário sacrificar para obter a bênção, seja ela espiritual ou material. Sacrifício que se dá em termos de reciprocidade, onde o fiel se coloca diante da divindade numa relação contínua de dar para receber (SILVA, 2006; 2008; 2009), pois a “obra de Deus necessita ser mantida”, e um dia aquele mesmo nativo (o membro da igreja) foi salvo por intermédio de outros membros que acreditaram na obra e nela investiu. Se sentem na “obrigação” de contribuir para que outras pessoas – assim como ele – sejam alcançadas pela “palavra de Deus”.

Mais que uma “fé instrumental”, conforme definida por Ricardo Mariano (2003), os fiéis nessas igrejas acionam sua fé voltada para um tipo de “práxis diária”; seria uma espécie de fé prática levada a sério no cotidiano de cada membro, mas com todo o envolvimento da comunidade da igreja. Esse é o caráter das campanhas realizadas por estas igrejas, ritualizar o próprio cotidiano com os fiéis. Cada membro participa na igreja do objetivo a ser alcançado não só por si mesmo, mas também pelo outro, seus “irmãos na fé”: os testemunhos dados pelos membros no decorrer das campanhas testificam isso, todos compartilham de alguma maneira; seja alegrando-se pelas suas próprias graças alcançadas, ou, se regozijando pelo outro (seus “irmãos na fé”), que serve de referência para igreja como um todo. Pois se ele ou ela conseguiu os outros através da fé também pode alcançar sua graça desejada. Quando isso ocorre à comunidade “regozija-se no senhor”. Se fosse apenas uma fé instrumental não faria sentido o fiel permanecer na igreja após a bênção alcançada. E pelo menos no campo em que estive a maioria dos nativos estão na igreja há pelo menos quatro ou cinco anos. Não se trata também unicamente de uma “comunidade de passagem” conforme interpreta Almeida (2009a). Acredito que essa não seja a única via analítica possível. Outras formas de filiação a essas igrejas são possíveis. Outras possibilidades podem muito bem serem vislumbradas.

Não se trata de negar a instrumentalidade, mas em reduzir a apenas esta dimensão categórica e analítica a relação dos membros com a igreja. Em face da reelaboração de sua identidade religiosa, essas igrejas (neopentecostais conforme analisado por Ricardo Mariano) se diferenciam do pentecostalismo tradicional (CAMPOS, 1995). Ao contrastar a identidade dos fieis da igreja Universal com os fieis do pentecostalismo clássico, como os da Assembleia de Deus, Mariano (2004) identifica um afrouxamento nos costumes e estilo de vida por parte dos fieis da igreja Universal, um afrouxamento que identifico muito mais como essa reelaboração da sua identidade religiosa conforme o argumento de Campos

(1995), do que a uma mera instrumentalização da fé. Em sua análise, Mariano (2003; 2004) identifica os fiéis da IURD enquanto uma clientela em busca dos bens religiosos oferecidos pela igreja. Assim, os fiéis neopentecostais se submetem à lógica de oferta e procura no cenário do mercado e bens religiosos ofertados pelos líderes dessas igrejas (MARIANO, 2003). Quando se refere a questões das acomodações dos costumes produzidas pelas igrejas neopentecostais, Mariano (2003, p. 23) argumenta:

Acomodação que ocorre, sobretudo, por conta da crença que fiel em dia com o pagamento de dízimos e generoso na doação de ofertas adquire o direito de exigir de Deus uma existência terrena próspera, saudável e feliz que pouco difere daquele desejada por seus pares descrentes.

Mas será se é tão somente isso? Na questão dos dízimos e das ofertas, Silva (2006; 2008; 2009) aborda a questão da reciprocidade na prática da fé neopentecostal: um sistema de dar, receber e retribuir. Existe um ciclo em que, ao receber as bênçãos o fiel não abandona a fé, mas pelo contrário, retorna para agradecer a graça alcançada. Dar é entregar-se à força do círculo, num sentido de aproximação com o divino (SILVA, 2006; 2008; 2009). Já Campos (1995) encontra um contraste existente entre a identidade religiosa dos iurdianos e os pentecostais clássicos. Contraste este que não faz da Universal apenas uma comunidade de passagem ou de seu fiel unicamente um cliente. A conversão também existe entre os fiéis da Universal. Para os iurdianos o que importa é ter o coração limpo dos sentimentos reprovados pelo cristianismo (CAMPOS, 1995). O cristão da Universal deve exercer sua fé na palavra, em seu coração. “Quem é da IURD é liberto do mal, do sofrimento e da opressão. É um futuro vencedor; é um cabeça (CAMPOS, 1995, p. 112) e não cauda.

A identidade dos afiliados à IURD reúne elementos mágico-emocionais e ascéticos. A libertação é o aglutinador destes aspectos. Melhor explicando, na redefinição de sua identidade o afiliado à Igreja Universal expressa elementos de força, autoridade, poder que, por sua vez, são garantidos pela libertação do mal. Esta só se realiza a partir de uma fé viva e emocional associada no estilo de vida para um mais ascético. Uma ascese agora reinterpretada pois o compromisso com o Deus não mais está ligado a um rigor legalista de valorização de costumes exteriores, mas aos princípios éticos abstratos cristãos. Como gostam de afirmar “ter um coração limpo”. Mas não se trata apenas de princípios abstratos, mas também de restrições a comportamentos ligados ao excesso do corpo como: fumo, bebida, promiscuidade sexual, violência, etc. Os costumes mais legalistas das denominações pentecostais tradicionais são agora

irrelevantes para a libertação do mal e salvação da alma, passando a ser interpretados como soberba (CAMPOS, 1995, p. 113).

O conceito de “fé instrumental” não explica a totalidade real e a representatividade dessas igrejas⁶³ para seus fiéis. Muitos membros presentes nestas denominações⁶⁴ estão na igreja há mais de dez anos. Percebi uma assiduidade nos cultos diários, uma fidelização para com a igreja mesmo em face da benção alcançada, a permanência na igreja é uma forma de agradecimento, pois para os nativos ela (a igreja) representa o próprio Deus na terra. Nesse caso, entra a relação e/ou mediação entre o sagrado na experiência neopentecostal conforme assinalado por Drance Elias da Silva em sua tese de doutoramento (2006).

Nas campanhas, por exemplo, toda comunidade participa, embora cada um tenha seus objetivos pessoais, eles se encontram em dias marcados e destinados para aquele propósito específico, compartilhando também o propósito do outro. Farei a seguir a descrição de um desses cultos-campanha que pude observar na Igreja Mundial.

O culto estava marcado para iniciar às 19:00 horas, cheguei por volta das 18:50 horas. Poucas pessoas havia no local do culto (a igreja) quando cheguei. Em pouco mais de dez minutos a igreja começou a ficar cheia, chegando inclusive a algumas pessoas terem de ficar de pé, pois no templo não havia cadeiras suficientes. Às 19:00 horas o pastor dirige-se ao púlpito, em silêncio faz uma oração, logo após inicia o culto. O início do culto se dá com cânticos e orações como de costume. Ao final dos louvores e da oração o pastor informa que na semana seguinte se iniciará a semana de oração pela família (uma nova campanha voltada para as famílias dos membros se iniciara uma semana antes). Após as informações passadas sobre a referente campanha e seus objetivos, o pastor inicia a pregação, voltada para a exortação da família e como cada membro deve se portar em casa mesmo com aqueles que não haviam se convertido ainda, pois eles (os membros da igreja) são as “colunas de Cristo em suas casas”. Cada fiel ao final do culto recebeu um pequeno objeto de plástico em formato de uma coluna, representando a sustentação e proteção de Deus em suas vidas e em suas casas. Ao término da oração final feita pelo pastor, este despediu o fiéis e assim terminou o culto. Como de costume fui bastante cumprimento pelos fiéis na saída da igreja, pude inclusive conversar por alguns minutos com alguns

⁶³ Refiro-me ao meu campo.

⁶⁴ Refiro-me ao meu campo.

deles na frente da mesma, pois os mesmos iam naquela mesma noite ao monte orar junto com o pastor pelos fieis e seus familiares em referência a campanha que se iniciara na semana anterior.

Atesto nessa passagem do diário de campo para o caráter coletivo da igreja Mundial, embora, distinto de igrejas pentecostais mais tradicionais como a Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil. Embora afirme essa relação com o sagrado na experiência neopentecostal Drance Elias da Silva (2006, p. 246) aponta para o caráter individualizante das igrejas neopentecostal (seu campo foi realizado na Igreja Internacional da Graça de Deus), ele afirma que a igrejas neopentecostais provoca um processo de individualização do sujeito (SILVA, 2006). Clara Mafra (2001, p. 69) seguindo a mesma linha de raciocínio afirma: “[...] a oposição com o mundo não fará mais tão estritamente apoiada no coletivo, como na Assembleia; mas cada fiel deverá ser capaz de produzir uma estratégia de autopreservação espiritual”. Ao continuar conclui: “A habilidade do crente iurdiano em vencer situações adversas sem contar com a solidariedade coletiva se relaciona com a noção de batalha espiritual” (MAFRA, 2001, p. 70). Assim a Universal provocaria a individualidade em seus membros. Mas ao verificar algumas características de solidariedade coletiva entre membros tanto da Universal quanto da Mundial em meu campo em Lajedo, pois a igreja se reúne em torno dos fieis e esses em torno da igreja numa solidariedade mútua onde a conservação de si mesmo ou a perseverança na fé é algo almejado por toda comunidade em conjunto, assim como a conversão do outro é do mesmo modo desejada, seja seu familiar ou não, pude notar o caráter conciliador e coletivo entre os nativos de minha pesquisa. A igreja participa da vida dos fieis do mesmo modo que os fieis participam da vida da igreja numa estratégia de autopreservação coletiva, muito embora distinto dos demais segmentos cristãos. A diferença nesse caso não significa dizer ausência de uma coletividade nessas igrejas. E até mesmo as denominações consideradas mais tradicionais passam por esse processo de individualização dos sujeitos na atualidade. Esse é um processo característico da sociedade ocidental contemporânea. Para Claude Dubar (2009, p. 159):

Diante dos resultados ocorre uma evolução no que se chama de “probabilismo”: os conteúdos das crenças religiosas são, na melhor das hipóteses, prováveis, isto é, “talvez verdadeiras”. Por esse motivo, crer nisso, “depende da escolha de cada um”. [...] as crenças contemporâneas não são nem políticas nem religiosas, mas privadas: cabe à consciência individual decidir sobre o verdadeiro, o bom, o justo.

Esse caráter individualizante das crenças religiosas na contemporaneidade é desse modo um processo geral que atinge todas as filiações religiosas do ocidente, não se configura como algo específico de algumas vertentes religiosas. Os pentecostais mais tradicionais também passam por esse processo, mesmo que de forma distinta. Embora as igrejas neopentecostais se distingam do ponto de vista dogmático de outras vertentes cristãs, inclusive de vertentes pentecostais mais clássicas, os neopentecostais aderem a muitos dos dogmas e doutrinas de vertentes mais tradicionais do cristianismo. Penso que igrejas como a Universal, a Mundial e a Fonte da Vida se caracterizam na lógica das realidades contemporânea da sociedade “pós-moderna” destacadas por Claude Dubar. De acordo com Dubar (2009) as formas anteriores de identificação dos próprios indivíduos (que seriam culturais e estatutárias) perderam a sua legitimidade e as novas formas (que são reflexivas e narrativas) não são ainda reconhecidas, nem muito menos totalmente constituídas. É nesse bojo que entendo que se enquadram o perfil das igrejas pesquisadas, onde estas se colocam entre o “tradicional” e o “moderno”, entre o “coletivo” e “individual”. Essas denominações conseguem sem muito esforço conciliar elementos em seus ritos e dogmas considerados mais “tradicionais” – o tabu do sexo antes do casamento, por exemplo, é incorporado como algo em que os jovens casais devem preservar –, como também mais modernos – a musicalidade, por exemplo, é transformada e consagrada dentro da igreja, mesmo ritmos considerados mundanos como o rock e o forró. Observei no campo, momentos em que esses ritmos se misturavam, desde canções mais agitadas como o forró até momentos de maiores reflexões enfatizados pelo pastor em que se fazia uso de hinos inclusive católicos. Entendo que estas igrejas se colocam num perfil transitório – próprio de nossa sociedade atual – entre o tradicional e o moderno, entre o “antigo” e “atual”. Da mesma forma que os neopentecostais transformam a sociedade, a sociedade também transforma os neopentecostais. Coletividade e individualidade são características marcantes dessas igrejas e, esse movimento é recíproco.

Para Campos (1995, p. 145) a IURD combina elementos de uma cultural tradicional popular e latente no povo brasileiro, com outro elemento – digamos – contemporâneo, urbano e moderno. A igreja Universal, Mundial e Fonte da Vida certamente se diferenciam do estilo congregacional de igrejas como Assembleia de Deus e Congregação Cristo, mas isso não significa que seja marcada unicamente pela individualidade de seus membros. Silva (2006) chama atenção para o reforço do individualismo entre os neopentecostais, mas mostra também como os seus membros estão preocupados com os problemas familiares.

Novas formas comunitárias e individualizantes são constituídas, criadas e recriadas. Conforme assinalado por Mafra, a IURD fomenta um individualismo tutelado pela igreja. A fiel não consegue autonomia plena à medida que sempre necessita da igreja para realização de seus anseios e desejos, bem como para fomentar sua autonomia (MAFRA, 2001; 2009). Isso corrobora para o que foi argumentado acima: as igrejas⁶⁵ participam praticamente de toda vida de seus membros. Mas também uma nova configuração comunitária é estabelecida entre os membros dessas igrejas.

Um novo modelo de comunidade pode ter-se estabelecido; comunidade que está mais restrita aqueles que estão mais próximos dos sujeitos membros dessas igrejas: familiares, amigos ou vizinhos. Vejamos o relato de Janeide, fiel da Universal há quase trinta anos:

Me converti através de minha mãe que já era da igreja e acabou me lavando um dia num culto. Em dois meses participando dos cultos me batizei, meu marido não gostou no começo, não queria nem saber da igreja, mas continuei mesmo assim, sempre participando das correntes de libertação e oração por ele e minha família. Meus filhos foram criados dentro da igreja. Hoje, graças a Deus todos de minha família são membros e batizados na igreja. Até minhas duas noras e o meu genro são. Os meus irmãos também são membros da igreja, todos trazidos pela minha mãe.

A mãe de Janeide foi à mediadora da conversão não só dela, mas de toda sua família, os seus irmãos como ela mesma diz são todos membros da Universal, eles moram em Garanhuns, portanto, frequentam a IURD daquela cidade. Janeide, por sua vez, tornou-se a mediadora em sua casa para conversão de sua família. Uma nova configuração comunitária é estabelecida entre os membros dessas igrejas⁶⁶. E na constituição dessa nova identidade comunitária, conforme analisada por Mafra (2001, p. 71-72): ao contrário de uma cosmologia comunitária como na Assembleia de Deus, por exemplo, que engloba a comunidade inteira; os iurdianos repõem a ênfase cosmológica de um indivíduo inserido na família, que encontra na instituição religiosa (a igreja) todo um respaldo que os orienta

⁶⁵ Universal, Mundial e Fonte da Vida.

⁶⁶ Utilizo o exemplo de Janeide, fiel da Universal, mas essas novas configurações comunitárias não são diferentes na Mundial e na Fonte da Vida. A exemplos na Fonte da Vida de famílias inteiras participando da igreja desde sua chegada em 2004 em Lajedo. Também não é muito diferente na Igreja Mundial do Poder de Deus.

para suas batalhas individuais diárias. Batalhas que se configuram como a “guerra contra o diabo” em favor da família.

Ainda tratando dessa questão:

Max Weber liga esse surgimento ao processo de racionalização acrescida das crenças religiosas que descobre em todas as grandes religiões, no mesmo período. Com a abstração cada vez maior dos dogmas e a exigência de aplicá-las concretamente na vida cotidiana, a religião se torna mais interior, mais moral. O cristianismo inventa a “cura da alma”, a direção de consciência dos fiéis pelos sacerdotes, que Weber define como “um trabalho de sistematização racional” dos mandamentos éticos. Doravante, a busca das vias da salvação vai tornar-se, para um número crescente de cristãos, uma questão eminentemente pessoal e íntima (DUBAR, 2009, p. 47).

Já para Robbins (2010, p. 26):

No catolicismo, com sua alta valorização do mundo material como arena da presença divina, o individualismo pode ser completamente silenciado, ofuscado, pelo menos durante a maior parte do tempo, pelo compromisso das pessoas para com a instituição coletiva da igreja. Mas na medida em que o espírito é, em última instância, valorizado com relação à matéria – o transcendente prevalecendo sobre o mundano – o indivíduo é, em todas essas formas de cristianismo, o portador do maior valor potencial: o da salvação. Perceber o individualismo em uma de suas várias formas é compreender a atualização imaginativa do projeto axial para os convertidos cristãos, entendendo, assim, como eles se esforçam para tornar o transcendente relevante para suas vidas terrenas.

Uma religião de salvação, como o cristianismo, logra aos seus fiéis e membros essa íntima relação entre o individual e o coletivo. Salvação buscada individualmente pelo fiel, entretanto, numa “práxis” diária imanente (SIMMEL, 2010; 2011) ainda neste mundo. “Práxis” diária que se relaciona cotidianamente com outras pessoas sejam entre seus familiares ou na comunidade da igreja.

Em face desses avanços dessas novas formas comunitárias e identitárias, também comunidades consideradas mais tradicionais se vêem em vias da chegada e do crescimento de denominações neopentecostais. Comunidades até pouco tempo consideradas refratárias à mensagem dessa vertente religiosa. Nessa perspectiva se aproxima do que assinala Dubar (2009, p. 158): “‘Integralismo individualista’, a religião é definida como liberdade individual sob o signo do evangelho”. A identidade religiosa se reconfigura nestes novos

contextos, mesmo em comunidades consideradas mais refratárias a esse processo. Essa é uma questão debatida por Renata Marinho Paz (2011), onde os avanços dos pentecostais e neopentecostais numa cidade como Juazeiro do Norte – terra do Padre Cícero – torna a disputa pelo mercado religioso na cidade, mais acirrada, reconfigurando as práticas sociais da própria comunidade. O avanço dessas novas denominações reordena os laços sociais dessas comunidades. É a realidade do fenômeno existente em Lajedo há pelo menos uma década, como foi visto no segundo capítulo, o significativo avanço das igrejas evangélicas (entre os pentecostais e neopentecostais) no período de dez anos no município. Tradicional e moderno se relacionam nesse processo. As igrejas neopentecostais muda a vida de seus membros e ela mesma se reconfigura conforme as demandas sociais e cotidianas dos seus próprios membros numa práxis relacional diária com os mesmos.

3.3 Afiliação religiosa e ação no mundo: um diálogo com a teoria weberiana

A religião é uma experiência correspondente à realidade autêntica, que não é Deus e está externo e abaixo dele, porque esta faz parte do social. Max Weber (2010) estudou as ditas religiões mundiais, sua atenção voltou-se principalmente para relação entre a religião e as mudanças sociais, ao entender que as transformações no interior das sociedades eram produzidas e inspiradas na religião. Deveria se procurar na religião os signos de esperança e transcendência, pois o problema humano de significação e sentido existencial, a religião poderia oferecer uma resposta eficaz. Dessa forma, para Weber, a religião é um condicionante para as mudanças sociais; a partir das influências recíprocas dos substratos materiais e as formas de organização social, política e intelectual, que o próprio Weber denomina de “afinidades eletivas” (*Wahlverwandtschaften*) entre certas formas de fé religiosa e certas formas de ética profissional (WEBER, 2009, p. 153). Deixará isso explícito em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, onde para ele a união da disciplina racional no trabalho e o desejo de lucro constituiu o traço marcante do capitalismo ocidental, propagado pela ética e ascetismo da doutrina calvinista (WEBER, 2009).

Traçando uma tipologia do sentimento, sentido e significado do religioso na humanidade desde seus primórdios, Weber faz uma analogia desses estágios com a forma moderna de conceber esse sentido. O indivíduo foi quem propiciou a primeira grande

alteração desse significado: dos cultos coletivos dos chamados deuses tribais, para uma forma de culto voltada para a supressão dos próprios males dos e nos indivíduos. Para suprimir as suas enfermidades os indivíduos passaram a recorrer aos feiticeiros e, não mais ao culto coletivo da comunidade tribal (WEBER, 2010, p. 15). Pode-se nesse momento caracterizar a tendência para a instauração do ascetismo mágico e as crenças antigas nos demônios. O profeta em meio às turbulências do dia a dia ganha bastante notoriedade nessa nova forma de conceber o religioso, bem como o divino. Nesse momento surgem organizações religiosas ocupadas com o sofrimento individual e sua conseqüente salvação. Aqui, o sacerdote é aquele mediador entre o deus ou os deuses e os indivíduos. Por isso que nesse sistema religioso o profeta e/ou sacerdote tornou-se uma figura central na própria organização social e religiosa nessas civilizações. Os interesses vinculados à coletividade grupal dão lugar ao um tipo de individualismo religioso na ânsia em evitar os males terrenos.

Logo após esse tipo de culto religioso surgiu em algumas comunidades, uma variação desse culto individual: as chamadas religiões de salvação. Weber (2010, p. 15) argumenta que essas religiões: “[...] Ofereceram aos indivíduos, como indivíduos sua salvação sobre as enfermidades, a pobreza e toda classe de infortúnios e perigos”, emergindo dessa maneira no interior das comunidades religiosas organizações ocupadas com os infortúnios individuais; embora tais comunidades fossem coletivas, passavam a ser endereçadas a cada indivíduo em particular. Quando não mais os sacerdotes da religião oficial satisfaziam os problemas ou as dificuldades dos estratos sociais minoritários⁶⁷, entrava em cena a religião de salvação das massas, com uma nova roupagem, mas influenciada pela doutrina da religião oficial.

Em determinadas circunstâncias, o pragmatismo racional da salvação, inferido a partir da índole das concepções de Deus e do mundo teve conseqüências muito profundas na elaboração de um estilo de vida pragmático, metódico e, sobretudo, racional (WEBER, 2010, p. 30). Só as religiões de salvação irá produzir uma hierarquia religiosa onde cada membro, inseridos conforme seus dogmas eram qualificados no interior da comunidade de forma distinta. O estado de graça individual perante a divindade passa a fazer parte do dogma que, em última instância produz essa distinção hierárquica entre os indivíduos/membros. Já se encontra, nesse período ainda em estágios iniciais, uma ética pautada pelo racionalismo ascético. Uma concepção racional diante do mundo. Podemos

⁶⁷ Weber utiliza o termo “menos privilegiados”.

atestar nesse sentido, a existência de um particularismo da graça do qual – mais tarde – a predestinação calvinista torna-se um exemplo bastante claro.

Mas não sem antes haver uma união de religiosos em uma seita ascética ativa, o que realiza dois objetivos comuns: “o desencantamento do mundo e a abstração do caminho de salvação mediante uma evasão do mundo” (WEBER, 2010, p. 34). Assim, o caminho direto ao que chamamos de salvação e, para a salvação, passa a ser efetivado mediante um trabalho nesse mundo e não como anteriormente – atestados pelos religiosos ou religiões contemplativas – apenas como uma visão contemplativa do mundo. Nesse sentido, vale ressaltar o que diz Weber (2010, p. 36):

As seitas ocidentais de religiosos virtuosos estimularam a racionalização disciplinatória do comportamento, inclusive do comportamento econômico; mas não proporcionou subterfúgios que permitissem fugir do trabalho absurdo deste mundo, como ocorreu com as comunidades de extáticos asiáticos: sejam elas contemplativas, orgiásticas ou apáticas.

A essa ética disciplinatória ascética as seitas religiosas da religião virtuosa de salvação, logrou com êxito para o Ocidente toda sua carga racional para uma práxis ainda nesse mundo. Uma das marcas registradas desse tipo de empreendimento, onde se delimita o caminho de salvação por via de uma vida ativa nesse mundo, foi o que se pode chamar de profecia emissária em contraposição ao de profecia exemplar (2010, p. 29). Enquanto o segundo se pauta por uma vida apática e contemplativa; a primeira por uma vida ativa dirigida pelas exigências desse mundo, tudo em nome de Deus.

Esse ascetismo ativo enquanto uma ação ordenada designada por Deus torna-se condição formadora para uma prática racional ativa nos empreendimentos terrenos, onde o indivíduo ao qual são designados tais serviços tem a convicção de que faz ou presta tal serviço enquanto um instrumento de Deus na terra. Historicamente essa é a germe de um ascetismo posterior que se evidenciará na ética protestante – particularmente no puritanismo calvinista –, agora sob o prisma de uma ética voltada para vida e o trabalho metódico. Com a pressuposição da predestinação desenvolvida pelo dogma calvinista, uma das formas de se saber se o indivíduo era ou não predestinado desde o princípio para a salvação eterna, era justamente o aspecto material da vida aqui na terra. Tal ideia se desenvolveu de modo tão peculiar na ética puritana que o maior objeto desses indivíduos constitui-se em uma vida pragmática pautada pela aquisição de bens materiais nesse

mundo, entendida como um estado de graça todo especial e uma vocação designada por Deus para os negócios e/ou trabalho. O racionalismo econômico, evidenciados a partir do século XVI e predominantemente ocidental, foi um elemento específico para a racionalização da vida cívica; e o capitalismo foi animado por essa força e visão de mundo. Um sistema religioso que em sua ação social fez inúmeras alterações na vida cotidiana dos homens, favorecendo o pensamento racional para a formação de um sistema econômico que se tornou global. Nesse caso, o capitalismo.

Claro que suas implicações hoje são completamente distintas da época em que se formou como um sistema religioso, e suas práticas se tornaram laicas. Seus comportamentos também se modificaram mesmo nas religiões influenciadas por esse tipo de ascetismo ético. A sociedade ocidental se transformou do mesmo modo que também se transformou os seus sistemas religiosos, mas o teor pragmático deixado por essa ética religiosa logrou a sociedade ocidental esse racionalismo voltado para as ações nesse mundo. E com o sistema religioso não poderia ser diferente, já que seu germe se deu no seio deste. Mesmo que de forma distinta, esse ascetismo racional ético deu ao protestantismo formas e maneiras de agir sobre e diante do mundo na vida cotidiana daqueles que se filiam a essas denominações, não como forma apenas de contemplação, mas de ação sobre as coisas imanentes a esse mundo.

A filiação religiosa nesses termos muda a configuração social desses indivíduos, e é nesse sentido que dialoga com a teorização feita por Weber. A mudança de estilo de vida e das práticas cotidianas neste e para este mundo é vista entre os nativos das três igrejas pesquisadas como algo positivo. É essa afiliação religiosa que reconfigura os modos e as maneiras de agir desses homens inseridos numa lógica de gênero pautados pela sociedade hegemônica: a figura do machão na construção da masculinidade (THEIJE, 2002), que é constitutivo da sociedade ampla e patriarcal. E a afiliação religiosa a essas igrejas reconfigura as práticas dos sujeitos (agora membros da igreja) fazendo com que esses – como no caso dos maridos – possam posteriormente levar suas companheiras consigo como será relatado mais a frente. A imanência (SIMMEL, 2010; 2011) as questões do mundo e a conseqüente práxis cotidiana leva esses fieis a reordenarem seus hábitos e costumes.

3.4 Mediação do esposo na conversão da esposa

Em um artigo intitulado “São metade macho, metade fêmea: sobre a identidade de gênero dos homens católicos”, Marjo de Theije (2002), mostra a importância da religião e como esta pode redefinir as relações de gênero contrastando com a sociedade ampla. Argumenta que a religião é um sistema simbólico importante para a construção de gênero na sociedade brasileira (THEIJE, 2002). Em sua análise, aponta que a religião na sociedade brasileira é ligada à feminilidade. Na opinião pública isso é confirmado: religião é coisa de mulher (THEIJE, 2002). Outro traço disso seria a questão da aptidão das mulheres pelas coisas religiosas, internalizado em sua própria personalidade: são mais humildes, mais receptivas, mais emotivas e tem o coração mais aberto (THEIJE, 2002). Ao ser questionado sobre a maior adesão feminina a igreja, Jackson pastor da Mundial assinala justamente para essas características da mulher: “a mulher tem o coração mais aberto, o homem tem o coração duro e de pedra”, conforme citei acima em sua fala. Se a mulher tem a característica de conciliadora, a figura da mãe, para sociedade brasileira, o homem é associado ao conceito de masculinidade hegemônica: a masculinidade é associada com atividade, poder e machismo (THEIJE, 2002). O domínio deles é a rua, fora da casa, é o domínio público, suas obrigações se restringem em trabalhar e “sustentar” a casa (esposa e filhos); já o delas é o privado, no lar, cuidando dos filhos e do marido. Mas existem homens que participa de religião, argumenta, e é no contexto religioso que eles reordenam seu caráter e rompe com a sociedade ampla, com a masculinidade hegemônica (THEIJE, 2002). Enfatizam a ruptura com a “ideologia de gênero” dominante: além de deixar de ser machão, deixam de beber, de fumar, de jogar, enfim, passam mais tempo em casa com a esposa e os filhos, passam a dar maiores atenção às questões envolvendo a família. Os homens ativos no religioso rejeitam a masculinidade hegemônica e recorrem a uma outra imagem de homem ou masculinidade (THEIJE, 2002, p. 52). Esses homens ao reordenarem seus estilos de vida transformam sua subjetividade antes inserida numa lógica e contexto da sociedade hegemônica da masculinidade dominante. Os homens ligados a religião não são iguais aos outros homens (THEIJE, 2002), eles redefinem, a partir da conversão, o seu *ethos* masculino. A partir daqui seguirei com a descrição de campo e relatos dos casais entrevistados.

Em princípio, a esposa do agora novo membro da igreja não aceita a nova fé proclamada por seu marido, por não fazer parte de seu arcabouço cultural até então

conhecido. Alegavam que não entediavam o porquê que seu companheiro tinha aderido àquela igreja, já que eram católicos de nascimento⁶⁸, não necessitavam de outra religião se já faziam parte de uma. Não aceitavam a conversão do esposo e, dessa maneira o conflito familiar se instaurava. Ao esposo cabe continuar em um tipo de rito e perseverança para posteriormente obter a “vitória”, que nesse caso é a conversão da sua esposa e filhos a sua nova religião, sua nova crença e filiação religiosa. Assim engajando-se em rituais não só dentro da igreja, mas, sobretudo fora dela: no dia a dia, no cotidiano mostrando que é uma “nova” pessoa; testificando em si mesmo a afirmativa bíblica por eles mesmo tantas vezes relatadas: *“Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo”*⁶⁹ (2º Coríntios, 5: 17)⁷⁰. Fazendo um verdadeiro reordenamento (CAMPOS; GUSMÃO, 2008) de sua vivência cotidiana; através de uma ‘fê ativa’ que molda o seu futuro e transforma o objeto desejado em fato consumado (KRAMER; SWATOWISKI, apud, MAFRA; SWATOWISKI, 2008, p. 161).

A seguir farei a descrição das entrevistas com os casais que participaram da pesquisa. Iniciarei com o casal da Fonte da Vida (Armando e Vânia).

Armando (fiel da Fonte da Vida) era católico e relata que há dez anos se converteu a igreja.

Minha conversão é uma história grande, houve em minha casa um problema espiritual muito forte. Minha esposa tinha problemas espirituais sérios. Isto durou 17 anos, ali você chega a atirar para todos os lados. Como você vai lutar contra uma coisa que você não vê? Você não entende e não sabe o que é aquilo. Fomos para vários lugares: rezador, para um terreiro, e isso só alimentava eles. Um dia um irmão dela levou um pastor lá em casa, então ele nos convidou para ir visitar a igreja, no início não queria ir, mas um dia decidi participar de um culto; fui sozinho. O maior empecilho era minha profissão [ele é cantor, hoje se tornou um cantor gospel], eu tocava e era complicado permanecer na igreja. Ia na igreja, mas ainda tomava uma ou outra cerveja, era um pé na igreja e outro no mundo, era aquela coisa complicada. Até que a coisa foi apertando, então meu filho me acompanhou um dia. Ele gostou. Decidiu participar também, fiquei muito contente. Ali eu já sabia o que queria. Eu queria o evangelho, meu filho também, faltava minha esposa e meus outros dois filhos.

⁶⁸ Em todos os casos pesquisados os nativos informaram que sua denominação religiosa anterior era a católica, embora a maioria não fosse praticante.

⁶⁹ Grifo meu.

⁷⁰ Bíblia online, disponível em [http://biblia.gospelmais.com.br/2ª Coríntios - 5:17](http://biblia.gospelmais.com.br/2ª%20Coríntios%20-%205:17).

Continuando ao falar da esposa Armando relata:

Minha esposa foi no início, ela sempre ia, sempre frequentava, mas aquela coisa lá e cá. Não existia aquele encontro com Cristo. Um dia eu senti necessidade, ou ia ou não ia afinal o que é que eu sou o que é que eu quero? Tive várias experiências com Deus, era muito forte, daí me converti, o que não acontecia com ela. Na última cachaçada que tomei, eu tive uma experiência muito forte com Deus e a partir desse dia eu me firmei graças a Deus na igreja. De lá para cá Ele me tem sustentado até aqui.

Interessante nessa fala de Armando é fato dele relatar que mesmo em face de um erro grave por ele considerado – a questão da bebida, de uma queda que teve – foi nesse exato dia que ele afirma ter tido uma forte experiência com Deus e ter se convertido de verdade. Denota que mesmo com a dificuldade, mesmo com o erro e pecado considerado grave, ele volta-se para a divindade em busca de uma solução para seus problemas. Em seu relato ainda afirma:

As coisas espirituais a gente não explica. Houve na realidade uma necessidade e onde eu estava não resolvia o problema. Essa necessidade é do homem, então você precisa de Deus. Mas você precisa dá o primeiro passo, você precisa entender que precisa de Deus. Eu tinha um lar atribulado ao extremo. Era terrível, muito terrível. Não que agora não tenha problema, agora é que o diabo vem tentando derrubar tudo, mas é diferente. Hoje você sabe que tem alguém com você. Eu sei em quem tenho crido! Eu sei que Jesus é fiel a mim e uma hora ele vai se levantar em meu favor.

Na “dramática” história de Armando, o lar atribulado, principalmente por causa do problema espiritual da esposa, faz o nativo rever as próprias práticas na tentativa de solucionar suas maiores dificuldades. Ele relata que sua esposa sempre ficava possessa em casa, disse que “o demônio se apossava dela quase todos os dias, não sabia o que fazer”. Ele afirma que procurou vários meios para tentar solucionar o problema espiritual (de possessão) da esposa, procurou rezador e foi até em um terreiro de candomblé, mas não solucionou o problema. Em suas palavras: “até um pai de santo eu procurei, mas só piorou a situação, foi então que um dia desesperado falei com o irmão dela, ele procurou um pastor e levou ele lá em casa, eu não tinha mais onde procurar, então o pastor convidou a

gente para ir na igreja, decidi um dia ir sozinho, foi quando senti uma grande paz no meu coração, então pensei comigo, esse é o caminho, decide seguir o caminho de Cristo”. A frase bíblica que ele se refere “eu sei em quem tenho crido” mostra o tamanho de sua fé e perseverança que aquilo que é almejado será conquistado. Segue a descrição:

Em meio aqueles problemas todos [fala da esposa com os problemas de possessão], ela tinha caído muito, estava muito machucada, o diabo tinha feito coisas terríveis. Lá em casa todo mundo chorava, os meus filhos vendo tudo àquilo porque era constante. Chegou um dia que eu não aguentava mais aquilo, eu disse: Deus aqui basta pronto. Eu me volvei para Deus, sai de casa, era aproximadamente seis horas da tarde e eu sai e tive uma conversa com Deus: Senhor, o Senhor sabe que eu não estou mais aguentando isso aqui; então hoje eu creio que senhor vai falar comigo. Me encostei na parede, fechei os olhos e comecei a orar a Deus dessa forma: Senhor se for pra me matar aqui agora ou tocar fogo em tudo ou ir embora de casa, mas o Senhor vai falar comigo. Quando eu abri os olhos, disse: aqui o Senhor vai me mostrar o caminho, vai me mostrar à saída desse meu tormento. Eu orei mais ou menos dez minutos e quando eu abri os olhos, eu chorando muito, estava muito abatido, sofrendo muito; quando eu abri os olhos era como se uma mão pegasse meu queixo e dobrasse a minha cabeça na direção da direita, e quando eu olhei vi que quem estava vindo era o sobrinho dela que é pastor, e ali eu já entendi tudo, porque o Espírito Santo me falou olha ali; na hora voltei-me para Deus e disse entendi, então disse, já sei Senhor, evangelho. Quando ele se aproximou, disse que ele tinha sido enviado por Deus. Ele perguntou: por quê? Então falei, vai olhar tua tia lá dentro. Quando ele entrou, usado por Jesus, expulsou o demônio dela. Ele veio falar comigo, então lhe disse: não precisa dizer nada, evangelho. E aí comecei de fato a trilhar o caminho de Deus e passei a ser cabeça da minha casa. Então a coisa começou a caminhar. O grande problema é que nela faltava a conversão, mas continuei evangelizando pra ela. Mas ainda faltava um encontro com Cristo. Até que um dia ela decidiu aceitar Jesus como Senhor de sua vida, hoje posso dizer que eu e minha casa servimos ao Senhor. Meu filho do meio é que se desviou dos caminhos, mas sei que ele volta, só foi ali e volta já. Sei disso porque Deus é fiel! Mas quanto a minha esposa hoje ela está liberta e convertida.

Armando foi à primeira vez e passou a frequentar a igreja por causa da esposa na busca por uma solução do problema espiritual (a “possessão demoníaca”) por ela enfrentada. Converteu-se e passou a buscar de forma intensiva e prática a conversão de sua esposa e conseqüentemente de seus filhos. Afirma que travou uma grande batalha, mas conseguiu perseverar e vencer na fé. A esposa o motivou a buscar e se filiar a uma igreja

neopentecostal⁷¹ e seu maior ideal dentro da igreja foi à busca pela conversão de sua esposa.

Em entrevista a esposa de Armando relata ao falar da mudança e o que motivou acompanhar seu marido:

A diferença hoje é muito grande, é diferente servir a Deus. Como o evangelho diz é renuncia. A renuncia dele ao mundo, as bebedeiras e farras, a renuncia quando decidiu louvar ao Senhor e não cantar mais pro mundo, pro diabo. No início achei que estava ficando doido. Pensava na questão material, como ele iria sustentar a casa. Mas Deus logo respondeu na vida dele, se tornou um levita⁷² do Senhor. Isso me fez refletir e mudar de opinião, me motivou a seguir com ele o caminho de Cristo. Foi uma dura batalha, o diabo é astuto, ele foi o primeiro a ir para igreja para buscar minha libertação das garras do diabo, não queria ir no começo, relutei, mas Deus fez a obra através do meu marido (Vânia, esposa de Armando, fiel da Fonte da Vida).

A mudança aqui é consagrada como o ponto central na própria trajetória da conversão de Vânia. Armando se torna agente de sua conversão à medida que reconfigura ou reordena suas ações e prática cotidianas. O Cuidado com ela e com os filhos, a atenção dada por ele à família, a abdicação de práticas antes reprováveis como o consumo de álcool e tabaco, por exemplo. A abdicação da prostituição, do adultério por parte dele é sem dúvidas um fator preponderante no que toca a esse tipo de “reencantamento” por parte da esposa.

A seguir descreverei a trajetória de Samuel e Patrícia, membros da Igreja Mundial do Poder de Deus há quatro anos:

A relação mudou muito, ele se tornou mais presente, se tornou um melhor marido, um melhor pai. Isso fez com que eu fizesse algumas visitas à igreja, não queria muito, mas ia para agradá-lo, mas não era tocada pela palavra. Ele tinha uma batalha diária, eu não sentia vontade em ir, fui indo aos poucos, o diabo me cegava o entendimento. Via que ele estava mudado, mas relutava em ir, por causa da religião, sempre fui católica. Mas depois que ele se batizou as coisas começou a mudar. Ele conseguiu logo um emprego, estava desempregado, vi que alguma coisa diferente tinha nele. Pararam as farras e bebedeiras, ele passou a se preocupar mais comigo e com as nossas filhas. Tudo ficou diferente. Deus estava

⁷¹ Fonte da Vida.

⁷² Termo usado aos cantores gospel em referencia a tribo dos levitas em Israel que eram responsáveis por ministrarem as coisas relacionadas aos templos.

operando através dele. Até o momento em que fui tocada pelo Senhor e me converti, aceitei Jesus, e em poucos meses me batizei e hoje estou firme na igreja. Claro que existem dificuldades porque ninguém é perfeito. Só que hoje enfrentamos as dificuldades juntos direcionado pelo Espírito Santo. Foi Ele que bradou meu coração e é Ele que faz a obra. É isso que faz a diferença (Patrícia esposa de Samuel, fiel da Mundial).

Um ponto interessante a se destacar da fala de Patrícia é o fato dela apresentar uma questão muito interessante: o fato do marido que estava desempregado ter conseguido logo um emprego. A mudança no que concerne a vida profissional. Como evidenciado na fala dela, descrita acima, a mudança comportamental é sim caracterizada, mas em primeiro lugar destaca a questão do emprego, um problema que estava afligido o casal, a falta de emprego do homem na casa afeta toda família, e a partir do momento em que ele consegue um emprego e no momento em que já era membro da igreja, a faz repensar suas recusas em participar da igreja ao qual o marido se filiara e decide acompanhar o marido a igreja até o momento em que se converte. A maneira de agir perante as adversidades da vida, o que não ocorria antes da conversão, ou, se ocorria não era de forma tão enfática, faz sua esposa ter um novo olhar para seu marido. Para Patrícia, Deus passou a agir na vida de seu esposo. Para ela, ele se tornou um mediador entre as esferas sagradas e mundanas (BIRMAN, 1996). A práxis diária é mais uma vez caracterizada nesse contexto, pois após o momento em que passou a frequentar a igreja de seu marido, motivada pela “curiosidade” em saber o que tinha de diferente nele depois de se tornar membro da Mundial, constatou que a igreja o direcionara, e assim acabara se convertendo também.

Seguirei com a descrição da fala de Valda, casada com Paulo e, há dez anos fiel da Igreja Universal do Reino de Deus:

Muda tudo. Quando ele passou a participar da igreja logo comecei a frequentar também não demorou muito. Fui participando dos cultos destinados às mulheres e gostei. Ele se batizou, algum tempo depois, alguns meses, me batizei também. Estamos firmes até hoje na igreja (Valda esposa de Paulo, fiel da Universal).

Diferentemente dos outros casos Valda não relutou muito em ir à igreja, mas ela destaca da mesma forma a influência exercida pelo seu esposo em participar da igreja. “Ele

foi por causa da mãe, minha sogra também me chamou, mas só comecei a participar dos cultos depois que ele foi, ele me direcionou, se ele tivesse ido pra outra igreja teria acompanhado”. “Hoje somos membros do corpo de Cristo, a cobrança é maior entre a gente, mas isso é bom, um exorta o outro na palavra” diz Valda ao relatar atualmente seu relacionamento com seu marido, onde um auxilia o outro a permanecer firmes na fé.

Encerro essa descrição com o relato de Armado:

Sabemos que servir a Deus é renúncia. Se roubou não roube mais, se mentia não minta mais, se se prostituía não se prostituía mais. Esse é o caráter do evangelho. Não somos perfeitos, mas para seguir a Cristo temos que renunciar ao mundo.

Armando tinha uma busca constante pela libertação de sua esposa, queria ela livre “das garras do diabo”, queria que ela deixasse de ser possuída pelo “diabo” e passasse a ser preenchida pelo “Espírito Santo” (COSTA, 2008). Travava uma luta diária em busca da libertação da esposa. Para que isso viesse a ocorrer de fato, precisaria mudar seu estilo de vida, arraigado a festas, bebedeiras e prostituição. O problema do adultério era o que mais afligia sua esposa. Armando decide mudar, decide lutar por sua esposa, relata que numa dessas possessões dela, quando ele foi retirar o “diabo” de seu corpo, “ele” (o diabo) teria falado por intermédio dela: “Quem és tu para tentar me expulsar, ontem eu estava contigo, eu bebi contigo naquela mesa do bar”. Armando frequentava a igreja, mas ainda não tinha se batizado, portanto, ainda saía com os amigos para beber. Disse que tinha diminuído as farras, mas ainda continuava com elas. Afirma que naquele dia – em que o “diabo” falou aquelas palavras para ele – decidiu “aceitar Cristo” em seu coração. Em questão de meses estava se “batizando nas águas”. Foi a partir daí que decidiu largar a “velha vida”, e modificou seus hábitos. Na realidade, ele queria libertar sua esposa do “espírito maligno” (ou “opressor”), se converteu a igreja Fonte da Vida e trilhou um caminho de transformação de sua vida cotidiana. Foi na “transformação radical” (ROBBINS, 2010) de sua vida, rompendo com seu passado “mundano” que Armando chamou a atenção pra si de sua esposa. Ela percebera a mudança nele, e mais, percebera que tudo aquilo que ele fez foi por sua causa dela, diante de tudo isso, decidiu acompanhar seu esposo em sua nova igreja.

O maior obstáculo para a conversão de Vânia foi fato da tomada de decisão do marido em deixar de cantar música secular, e passar a cantar o estilo gospel. Achava que ele perderia muito com essa decisão, já que vivia da música. Mas logo que percebeu que

seu marido passara a ter novas oportunidades e que já não mais estava presente em festas seculares⁷³, em rodas de bebedeiras e na prostituição, a fez repensar essa questão. O cuidado com a família, com ela, com os filhos, que aumentou bastante depois da conversão dele, seu novo estilo de vida moldou e “quebrantou⁷⁴” o seu coração. “Hoje me sinto outra mulher ao lado do meu marido, e ele se tornou outra homem. Um marido exemplar” (Vânia, fiel da Fonte da Vida).

Nos outros dois casos também é consagrada nas falas das mulheres a transformação e a mudança de vida, bem como a influência exercida pelos seus maridos na sua própria conversão a igreja. Valda (esposa de Paulo) chega a afirmar que seu marido a direcionou nos caminhos da igreja e nos caminhos de Deus: “Eu era do mundo, hoje sou serva de Deus” (Valda, fiel da Universal). Afirma que ele tinha a chamado para participar da igreja algumas vezes, não relutou muito, um dia decidiu ir com sua sogra ao culto de consagração das mulheres. Embora tenha ido a esse culto com sua sogra, afirma que só se filiara a Universal por causa de seu marido: “Se tivesse ido pra outra igreja eu acompanharia ele” (Valda, fiel da Universal). Aqui, a conversão de Valda a Universal mediada e influenciada por Paulo é atestada por ela. Entendo a trajetória de Paulo e Valda como um reordenamento do que se denomina de: o domínio religioso pertencer à mulher (COUTO, 2002b). O fator preponderante para o seu direcionamento ao seu esposo, foi à proximidade de Paulo com o Deus cristão, conhecido por ela que era católica, mas ressignificado por Paulo e, percebida por Valda “atuando” na vida dele. A transformação aqui se dá nesse momento, no momento em que ela percebe nele algo diferente, percebe nele “um homem de Deus⁷⁵”. Ele se torna, nesse sentido, o mediador para ela entre o sagrado (COUTO, 2002b) e o mundano, se torna sacerdote da divindade cristã no próprio lar.

Samuel se dizia católico, mas não praticante, ao perder seu emprego (de caminhoneiro na empresa que trabalhava), por causa do alcoolismo, decidiu, diz ele, que queria “mudar sua vida, que daquele jeito não podia mais continuar” (no alcoolismo). Por conta da perda do emprego (por causa do alcoolismo) Samuel e Patrícia passam a ter uma crise em seu casamento. O casal estava em processo de separação. Samuel disse que numa noite ao sair de sua casa, estava passando em frente à sede da Igreja Mundial, decidiu entrar e dali em diante não saiu mais da igreja. Se converteu e acabou por se batizar. A mudança que Samuel queria de sua esposa era uma mudança de afiliação religiosa, para

⁷³ O que o fazia adular de acordo com ela.

⁷⁴ Termo nativo utilizado por Vânia.

⁷⁵ Termo nativo.

ele, ela estava servindo ao “diabo” na igreja Católica, por ser uma religião “adoradora de imagens”. Samuel passa a estabelecer – ao invés de um combate – um diálogo com a sua esposa, passa a tratá-la com mais atenção, com mais carinho. Travava uma luta diária pela manutenção de seu casamento. Patrícia afirma que o maior problema na relação entre os dois era a questão da pouca atenção dada por Samuel a ela e suas filhas, antes dele se tornar membro da Mundial. “Ele dava pouca atenção para a gente lá em casa, ele era muito distante, achava que só era botar comida dentro de casa e pronto” (Patrícia, fiel da Mundial). Outro problema na relação entre Samuel, Patrícia e suas filhas, era a agressividade com que ele as tratava em casa. O álcool era outro fator problemático e gerador de conflitos no seio familiar, que se tornou ainda mais grave quando ele perdeu seu emprego. As desconfianças, por parte de Patrícia, em relação a possíveis casos extraconjugais do marido era outro problema. Enfim, existiam inúmeros conflitos familiares na casa de Samuel e Patrícia. Quando Samuel se converte a Igreja Mundial, passa a estabelecer um novo relacionamento com ela e as filhas, as tratam com mais carinho e atenção. O tempo que tem livre, agora fica em casa com elas (o que não ocorria antes da conversão), já que por ser caminhoneiro passa muito tempo ausente de casa viajando. Ao perceber a mudança de seu esposo para com ela e as filhas, Patrícia decide, como ela mesma disse, “agradar ao marido”, e ir a um culto com ele na igreja. Outro fator que chamou atenção de Patrícia foi o fato de ele ter conseguido outro emprego como caminhoneiro, pouco tempo depois de se batizar na igreja. Patrícia diz que ao participar do seu primeiro culto na igreja gostou da pregação e continuou frequentando a Igreja Mundial. Do primeiro culto que participou até o seu batismo diz que durou um período de um ano. Relata que por algum tempo frequentou os cultos na Mundial e a missa Católica, até o dia em que decidiu definitivamente acompanhar seu marido à igreja.

A história de Samuel e Patrícia traduz a realidade de uma sociedade marcada pela construção de uma masculinidade hegemônica (THEIJE, 2002) característico da sociedade brasileira. “Força e poder, violência e agressão, virilidade e potência sexual, são valores tradicionalmente associados ao papel masculino da cultura brasileira” (THEIJE, 2002, p. 50). No entanto, a religião (que é relacionada à feminilidade) molda a subjetividade masculina, onde os homens, associados à religiosidade, se tornam mais femininos em comparação à masculinidade hegemônica (THEIJE, 2002), e assim, rompem com este estilo hegemônico de identificação masculina. Entendo todo esse enredo da história da conversão de Patrícia mediada por Samuel, como um enredo de ressignificação por parte

dele. Ele ressignifica seu estilo de vida, ao oferecer a ela (sua esposa), ao invés de resistência por não o acompanhá-lo a igreja, companheirismo e atenção, o que antes não ocorria. Se a mulher sábia edifica sua casa, como afirma a bíblia (*Provérbios, 14:1*)⁷⁶, acredito, nesse caso, que o homem sábio também.

O que existe na realidade é um caráter relacional (CAMPOS; REESINK, 2014, p. 68), na atitude (após suas conversões) desses homens na relação cotidiana com suas esposas, que consiste não tão somente em uma transformação ritualística, ela envolve, para, além disso, uma transformação de atitudes, práticas e afetos no cotidiano de cada um deles. A mediação desses homens acontece quando eles decidem, após as suas conversões, se tornarem mediadores exemplares entre a esfera do sagrado e do mundano (BIRMAN, 1996) em seus lares. Existe na realidade um contraste identitário que estabelece uma ruptura entre estas duas esferas (do sagrado e do mundano): o passado mundano desses homens ao presente transformado pelas suas relações com o sagrado. O aspecto relacional dessas conversões (das mulheres tendo o homem como mediador) ocorre por causa da reformulação feita por esses homens do *ethos* masculino, se tornando assim, conforme afirmativa de Theije (2002) metade fêmea.

Elizabeth Brusco (1995) faz uma análise da relação de gênero entre evangélicos na Colômbia. Em seu estudo constatou que a conversão ao protestantismo resulta em melhores condições de vida para as mulheres. Reconhece que a conversão masculina reforça o ideal de família, já que esses homens deixam suas práticas passadas rompendo com os padrões da sociedade ampla, ou seja, eles rompem com boa parte dos padrões de uma sociedade patriarcal e machista. Assim, homens e mulheres se encontram trabalhando juntos para o bem comum da unidade familiar (BRUSCO, 1995). É nesses termos que interpreto as transformações feitas por esses homens em suas vidas, que resultou na posterior conversão de suas esposas, nos três casos pesquisados em Lajedo. Os homens ao se tornarem uma figura conciliadora e de uma orientação coletiva no lar, rompe com uma orientação agressiva e individualista “imposta” pela sociedade ampla – pública e machista – reordenando os limites da vida pública e privada.

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante da sociedade brasileira (MACHADO, 2005). Estimulam nos homens que aderem ao movimento novas formas de conduta conciliando com as qualidades alocadas ao gênero feminino (MACHADO, 2005). Se compararmos com as mulheres, a conversão masculina a igrejas

⁷⁶ Bíblia online, disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/>.

evangélicas (onde se inclui as pentecostais e as neopentecostais) implica em uma ruptura maior com o *ethos* da cultura dominante (COUTO, 2002b, p. 22). Em comparação às mulheres, ao se converterem, os homens estabelecem uma maior “fissura” (COUTO, 2002b) em relação ao seu passado e aos padrões da sociedade dominante. Essa “fissura” produzida pelos homens, ao se converterem, segundo Couto (2002b) explica a menor adesão dos homens em relação às mulheres, as igrejas evangélicas. Romper com a sociedade ampla representante da masculinidade dominante para esses homens se torna mais difícil. Já as mulheres que geralmente aderem e se convertem primeiro que os homens, o ideal enfatizado por elas é em trazer seus maridos para nova crença religiosa, pois “nas relações afetivo-conjugais o que as mulheres esperam dos homens é fidelidade, respeito e proteção material e moral para casa/família (COUTO, 2002b, p. 25). Nos três casos por mim pesquisados, entendo que foi através da mudança do *ethos* masculino e o reordenamento social feito por esses homens que motivou as suas mulheres a irem à igreja, primeiramente acompanhando seus esposos, posteriormente se convertendo e se tornando fiéis das igrejas. Se o recurso à religião (pentecostal ou não) para minimizar as tensões produzidas nas relações afetivo-familiares não é tão espontâneo e recorrente entre as mulheres; tal fato apresenta-se, na conversão masculina, como fator muito relevante (COUTO, 2002b). E a afiliação religiosa (WEBER, 2010) tem um papel fundamental na reconfiguração, reordenamento, reestruturação e transformação na vida cotidiana desses homens.

Tratando da forma da adesão feminina Campos (1995, p. 135) diz:

Dessa forma a conversão à IURD parece ter ajudado estas mulheres a refletirem suas relações conjugais em termos de reconhecimento de erros e assim poder contorná-los como também na capacidade de perdoar e buscar o diálogo. As mulheres transformando suas vidas são capazes de sensibilizar seus maridos de forma a conseguir a conversão deles atingindo a relação ideal, ou se não pelo menos conseguem diminuir as tensões.

Aponto aqui também para transformação de vida desses homens e sua capacidade de sensibilizar as suas mulheres, produzindo um tipo de reencantamento nelas, ao se reconduzirem a um movimento inverso do idealizado e produzido pela sociedade masculina hegemônica. Se o domínio, ou maior prioridade, dos homens ainda ligados à

sociedade ampla é a rua; para esses “novos homens” seus domínios, ou prioridade, se torna a casa⁷⁷. Os três casos (Armando, Samuel e Paulo) dos homens convertidos a igrejas neopentecostais (Fonte da Vida, Mundial e Universal), remete ao que Theije (2002) chama de, os transgressores do sistema de gênero da sociedade em geral e dos ideais da masculinidade hegemônica. Isso só mostra o quanto à filiação religiosa pode moldar e ressignificar as relações de gênero inseridas no contexto da sociedade ampla.

⁷⁷ DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho problematizei a questão da conversão entre os neopentecostais de três igrejas em Lajedo, agreste de Pernambuco: Igreja Universal, Igreja Mundial e Igreja Fonte da Vida. Analisei, para tanto, os casos da conversão de três casais membros dessas igrejas: um casal de cada denominação. Casos em que os maridos se converteram primeiro e depois suas mulheres se converteram e passaram a acompanhar seus esposos as suas igrejas. Entendo que em todo processo de conversão de suas esposas, esses homens foram os mediadores de suas conversões. Homens que ao se converterem modelaram e/ou reconfiguraram suas subjetividade (inserida, idealizada e enraizada no modelo patriarcalista de sociedade: baseada no modelo de masculinidade hegemônica).

No primeiro capítulo fiz uma revisão bibliográfica relacionado com os estudos mais recentes sobre os pentecostais e neopentecostais. Analisei trabalhos de alguns autores que abordam a questão da conversão no universo desses segmentos religiosos. Busquei, a partir desse estudo teórico, dialogar com pesquisadores e pesquisadoras que trabalham com as temáticas de conversão e gênero, já que são relacionados diretamente com o tema proposto neste trabalho. Também debati com alguns desses autores estabelecendo um contraponto com eles em minha análise. A partir do segundo tópico mostrei minha trajetória e como me estabeleci no campo enquanto pesquisador naquelas igrejas. Como através do que denomino por “memorização” me coloco e me posiciono em campo interagindo e dialogando com os nativos. Por fim, trouxe os aspectos metodológicos da pesquisa de campo norteadores dessa pesquisa, no terceiro e último tópico do referente capítulo.

O segundo capítulo primeiramente fiz um breve relato sobre a história do município de Lajedo. Depois tratei de mostrar, a partir dos dados capturados pelo censo demográfico do IBGE de 2010, o perfil religioso da sociedade lajedense atual comparando com os dados do censo do IBGE de 2000. Ficou claro na amostra como houve um crescimento vertiginoso dos evangélicos no município no período de uma década. Enquanto houve um decréscimo percentual no número de católicos. Pelos dados que pudemos observar aqueles que saíram do catolicismo, boa parte migrou para alguma denominação evangélica do município. Já que houve um aumento percentual de 7,0 pontos no número de evangélicos em Lajedo, enquanto houve uma diminuição de 7,3 pontos percentuais no número de

católicos no município no período de dez anos. Do número total dos evangélicos em Lajedo 46,6% se declaram pentecostais e/ou neopentecostais, ficando abaixo do número nacional que é de 60%, mas se configurando como um segmento forte no contexto da cidade por contar com quase a metade do total do número de evangélicos entre os lajedenses. Em seguida analisei os ritos batismais em duas das igrejas pesquisadas (Fonte da Vida e Universal), argumentando que o ritual do batismo enquanto um rito de passagem caracteriza-se como um estágio limiar para aquele que passa pelo crivo do rito no momento do ritual. E enquanto um rito de conversão, efetiva – após o batismo – o processo de conversão do fiel a igreja. Ali, no rito batismal, o fiel confirma a sua conversão à igreja.

No terceiro e último capítulo, descrevi no primeiro e segundo tópicos como os nativos se engajam na igreja. E como a comunidade da igreja se estrutura. Contrapondo o argumento de Mariano (2003), assinalei que para além de uma fé instrumental, como definida por este autor, os membros dessas igrejas restabelecem com a divindade cristã uma nova forma de relacionamento, baseado numa relação de reciprocidade (SILVA, 2006) com Deus. Nessa perspectiva, somente o argumento da fé instrumental, fomentada por essas igrejas em seus fiéis/clientes, não dá conta em explica as relações⁷⁸ de pertença que seus membros têm com a igreja. No que remete ao processo de individualismo produzido por essas denominações em seus frequentadores, entendo que esta questão está muito acima das próprias igrejas neopentecostais. Dialogando com Dubar (2009), vejo que essas igrejas passam por um processo de perda das formas identitárias que não estão circunscritas unicamente a elas, mas faz parte da atual contexto que se encontra a sociedade como um todo. Essas igrejas – como a Universal, Mundial e Fonte da Vida – se situam entre as formas tradicionais e modernas, entre o comunitário e o societário, entre o coletivo e o individual. A noção idealizada de família presentes nessas igrejas traduz essa identidade comunitária, já este engajamento particular do fiel em sua relação íntima com a divindade em busca das bênçãos e de sua salvação traduz essa identidade individual, por exemplo. Fiz também um diálogo com a teoria weberiana no que diz respeito ao processo de afiliação religiosa e ação no mundo. Dialogo com Weber (2010), à medida que entendo que é a partir de sua nova afiliação religiosa que esses homens buscam agir – no mundo – diante de seus problemas e dificuldades diárias e estabelecer um tipo de conduta em suas relações cotidianas com sua família que faz suas esposas se converter a sua denominação

⁷⁸ Os pertencimentos são múltiplos desses fiéis com suas igrejas.

religiosa. Filiação religiosa que molda a visão de mundo e os orientam em suas vivências diárias ao, digamos, “reescreverem” suas histórias.

Ao final do terceiro capítulo descrevi as histórias de conversão dos três casais que participaram da pesquisa (Armando e Vânia, Samuel e Patrícia, Paulo e Valda). A partir da trajetória da conversão dos três casais, compreendi que cada um desses homens se tornou mediador da conversão de suas mulheres. Homens que reordenaram suas vivências e chamaram para si a atenção de suas mulheres. A vivência no lar, o cuidado com elas e com os filhos, o esposo e pai responsável fizeram com que elas tivessem uma espécie de “reencantamento” pelos seus maridos. A conversão e suas vivências no seio da comunidade religiosa, os fizeram remodelarem suas práticas cotidianas no lar, em casa com a sua família: o “machão” do passado se tornou um pouco “feminino” (THEIJE, 2002) no presente. Transformou sua subjetividade, passou a entender melhor sua esposa e filhos, se tornou mais presente, a dialogar com os seus familiares, se “apartou” do mundo, da vida mundana, agora é um “novo homem”, “um homem de família”. Ao transformar sua subjetividade, “reconquistou” sua esposa, que ao procurar entender sua radical mudança, o acompanhou a sua nova afiliação religiosa, ao perceber que a igreja o transformou nesse “novo homem”, também se converteu. Processo de conversão que iniciou no lar, ao perceber as mudanças de seu esposo, e se efetivou na igreja ao consumá-lo com o batismo.

Não obstante, uma das problemáticas levantadas sobre a questão da conversão ao pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil trata-se justamente do caráter dessa mudança ou transformação de vida nas pessoas que se convertem a esse segmento do cristianismo. Assim, alguns autores que pesquisam os pentecostais e neopentecostais, tratam essas práticas exercidas por essas igrejas como continuidades com a matriz cultural brasileira (CAMPOS; GUSMÃO, 2013). Entendem que a formação da identidade dos frequentadores de algumas dessas igrejas – como a Universal – tem um perfil transitório, falam mais em trânsito religioso que em conversão (ALMEIDA; MONTERO, 2001), questionam principalmente a natureza do laço produzido por essas igrejas nos seus membros (ALMEIDA, 2010), por isso igrejas como a IURD, por exemplo, não podem definir a subjetividade de seus “clientes” a ponto de considerar se de fato houve uma conversão entre eles (CAMPOS; GUSMÃO, 2013). Daí o argumento defendido por Almeida (2009a) de que essas igrejas se caracterizam enquanto uma comunidade de passagem. O pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil estaria crescendo justamente por ter se submetido à cultura sincrética brasileira (MARIZ; CAMPOS, 2014), portanto,

não produz mudanças naqueles que aderem as suas denominações, questionando, assim, o conceito e o teor dessas conversões.

Entretanto, uma coisa é se converter a uma vertente ou segmento religioso, outra coisa é transitar entre essas vertentes (MENESES; PAZ, 2012). O problema, conforme assinalado por Campos e Gusmão (2013, p. 61), é desconsiderar em suas análises a diferença entre o nível de adesão daqueles que estão num processo de conversão e aqueles que estão apenas transitando nas igrejas em busca de uma benção. Dessa forma, devem ser consideradas as diferentes maneiras e formas de fidelização a essas igrejas protagonizadas por seus membros e “clientes”. A questão está em diferenciar quem é membro/fiel da igreja e quem é apenas “cliente”, quem está transitando por ela.

Sendo assim, o conceito de conversão só pode ser entendido como realizando uma dialética entre a continuidade e a descontinuidade (CAMPOS; REESINK, 2014, p. 50). Continuidade estabelecida a partir da permanência da crença na divindade cristã, embora eles (os fiéis) estabeleçam uma nova relação com Ele. E descontinuidade a partir do momento em que os fiéis estabelecem uma ruptura com o “demônio” (que atua no mundo, em contraposição a igreja que é representante de Deus e, portanto, protetora daqueles que a procura) e seus representantes na terra: além de fazerem uma ligação do catolicismo e as religiões afro como representantes do diabo; também entendem que práticas seculares são coisas do “inimigo⁷⁹” para afastar as pessoas de Deus, são exemplos dessas práticas o consumo de álcool, tabaco, drogas ilícitas, casamentos extraconjugais, etc. Portanto, se manter afastados dessas práticas é sinal de estarem obedecendo e fazendo a vontade de Deus. A descontinuidade se dá aqui, à medida que eles (os fiéis) rompem com a sociedade ampla, onde essas práticas são, na maioria das vezes, “normatizadas⁸⁰” e aceitas.

Conforme assinala Robbins (2010), a escatologia cristã em muitas das suas formas também se concentra em uma ruptura no tempo, que atua em direção do futuro e não do passado, a conversão estabelecendo e exigindo uma ruptura com esse passado. Nos três casos analisados neste trabalho, verifica-se que os nativos (Armando, Paulo e Samuel) ao se converterem as três igrejas neopentecostais pesquisadas (Fonte da Vida, Universal e Mundial) relatam que deixaram para trás as suas antigas práticas “mundanas”, como beber,

⁷⁹ Termo nativo para designar o demônio como inimigo de Deus, portanto, inimigo deles também.

⁸⁰ Embora as drogas ditas ilícitas sejam proibidas, são consideradas como desvios de conduta justamente por transgredirem a lei. Já para os fiéis dessas igrejas as pessoas que fazem uso de drogas ilícitas, assim como de outras práticas consideradas mundanas, estão sendo usadas pelo diabo para afastá-las da presença de Deus, para destruí-las e lavá-las a perdição eterna. Para eles não existe diferença entre aqueles que usam drogas ilícitas e drogas lícitas, em ambos os casos as pessoas estão sendo usadas pelo demônio.

adulterar e as sucessivas farras, por exemplo, rompendo com a sociedade ampla, estruturada a partir do ideal da masculinidade hegemônica. Ao romperem com seu passado, uma mudança radical (ROBBINS, 2004) aconteceu; uma conversão de fato ocorreu entre esses homens.

O controle sobre si, sobre a própria vontade se constitui num referencial do ponto de vista ético em suas vidas. A saída para o público, resultado da participação em várias atividades realizadas pela igreja, o aumento de seu auto-estima, a valorização de si enquanto sujeito que agora é senhor de si e não “escravo ou cavalo do diabo”, constitui-se em inúmeros ganhos que trazem implicações para as relações cotidianamente vividas entre o casal, na família e na igreja (COUTO, 2002b).

As mudanças comportamentais e práticas (nas vidas de seus maridos) são o ponto central da conversão dessas mulheres, conversão mediada por seus esposos a essas igrejas⁸¹. Esse reordenamento se dá primeiro no interior da igreja nos cultos e reuniões, principalmente naqueles destinados a família – geralmente realizado aos domingos –, para posteriormente se desencadear na vida diária. As mulheres passam a observar mudanças do tipo comportamental em seus companheiros, seja a maneira como ele passa a tratar a ela e aos filhos, seja na atenção para com as questões familiares que também passa por uma transformação (o aumento dessa atenção), seja no fato dele se abster de algumas companhias (que não era de seu agrado), como também de alguns “vícios” (álcool e cigarro, por exemplo), ou até mesmo as bem-aventuranças materiais e espirituais em suas vidas e conseqüentemente nas delas. O homem se transforma e, ao se transformar atrai para si a atenção de sua mulher. Que de início até reluta em acompanhar seu esposo aos cultos e reuniões da igreja, mas essa relutância não dura por muito tempo⁸² (pelo menos nos três casos analisados), logo aceita o convite a participar da igreja de seu esposo. A igreja enquanto comunidade como tal, não deixa de ser mencionada, não se esquecem, e se reconhece o seu papel exercido – até porque foi à igreja que “mudou” o homem de outrora –, mas o homem, o esposo e o pai em casa têm um apelo muito mais forte e enfático que qualquer doutrina e/ou pregação da igreja ou do pastor.

Trata-se de uma transformação ampla (MAFRA, 2009) também do ponto de vista das esposas que vêem seus esposos como “outras pessoas”, completamente transformados.

⁸¹ Refiro-me especificamente as três igrejas pesquisadas: Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus e Apostólica Fonte da Vida.

⁸² A exceção da regra encontrada nessa pesquisa foi o fiel Marcelo da Igreja Mundial, há três anos frequentando a igreja e sua mulher ainda não se converteu. Ele fala que às vezes ela vai à igreja, mas não se firma, não se converte. Marcelo continua na “luta”, na “batalha” pela conversão definitiva da esposa.

Mudança esta que irá se afirmar ainda mais com a conversão da esposa e dos filhos, pois como foi dito, os maridos ao se converterem engajam-se em tipo de ritual diário e perseveram; ao atestarem sua perseverança com a conversão da esposa, buscam os filhos que já não se torna assim um grande obstáculo após a esposa convertida; e com a conversão dos filhos confirmam sua perseverança naquilo do qual se valeram e se valem: quando de início da pregação do pastor na igreja, na comunidade com os “irmãos” e na própria leitura diária quando sempre se interpelam na passagem bíblica que diz: “[...] *Crê no Senhor Jesus Cristo e serás salvo, tu e a tua casa*⁸³” (Atos, 16: 31⁸⁴). Com o veredicto bíblico confirmado consolida-se ainda mais sua fé, e conseqüentemente a pertença à comunidade religiosa. Ora, se outrora “sozinho”, na prática de sua religiosidade diária, na perseverança e como meta maior a conversão de sua esposa; agora com toda família convertida e na prática diária ao exercer sua religiosidade, a filiação a comunidade da igreja torna-se ainda mais firme e contundente. E a ação sobre o mundo (WEBER, 2010) se configura nesse novo estilo de vida como prática usual e ritual no cotidiano.

Ao perceberem mudanças comportamentais em seus maridos após a conversão a igreja, as suas esposas passaram a acompanhá-los aos cultos e reuniões, onde a conversão destas acaba se efetivando de fato. Assinalam para o papel fundamental da transformação de seus esposos, outrora imersos na “vida mundana”, como principal agente causador de suas conversões. A lógica se dá à medida que estes homens reordenam socialmente suas vidas práticas, sociais e cotidianas, pois agora inseridos em uma dinâmica social distinta daquela vivida outrora ou anteriormente as suas conversões a estas denominações neopentecostais (Universal, Mundial e Fonte da Vida).

Muito mais que meros clientes, ou, tratados como clientela, estes homens ao se depararem com a nova doutrina na igreja estabelecem um laço cuja vitória sobre as “forças inimigas” – os possíveis “vícios” trazidos consigo da vida “mundana” antes da conversão – resulta de sua persistência e perseverança na denominação ao qual faz parte, em um intenso trabalho onde ele mesmo não está sozinho, pois para esta tarefa tão importante estão presentes além dele, seus irmãos na fé – os membros da igreja –, os pastores, mais aqueles que como ele também se engaja no mesmo propósito. Jornada que apenas iniciara na igreja, se desencadeando em sua vivência cotidiana; em sua vida diária. E quando algum deles vence a “luta” ou a “batalha”, torna-se referência com seu testemunho para

⁸³ Grifo meu.

⁸⁴ Bíblia online, disponível em http://biblia.gospelmais.com.br/atos_16: 31.

que os demais não “esmoreçam na fé, nem no propósito”⁸⁵. Justamente por não serem apenas clientes, aqueles que alcançaram seu propósito, continuam como membros/fiéis na igreja, agora ele e sua esposa. Quando o nativo afirma: “quando percebi as mudanças do meu marido logo quis vir também à igreja”, onde se encontra aqui o caráter estático dessas igrejas?

Segundo Cortês (2011), as igrejas neopentecostais não pedem ou solicitam que seus membros mudem seus comportamentos. Embora as igrejas neopentecostais se diferenciem de algum modo de suas “irmãs” pentecostais, seja do ponto de vista doutrinário ou de algumas características tradicionais rompendo com boa parte de seus dogmas; isso não significa que sejam tão liberais ao ponto de não exigirem nenhum tipo de transformação e, aceitem seus novos adeptos do jeito que são e ponto. Podem até vir do jeito que estão e são, mas ao aderirem a alguma dessas igrejas⁸⁶, uma transformação mínima em sua vida é exigida. O uso de álcool, drogas ilícitas e tabaco continua a ser rechaçada. O sexo antes do casamento e extraconjugal não é diferente. É justamente este caráter da transformação e mudança de hábitos, atitudes e comportamentos que faz com que essas mulheres voltem-se para seus maridos – conversos ao neopentecostalismo e transformados – em uma performance da qual se desencadeará em suas conversões, tornando-se dessa forma (como ele) também da igreja. Conversão que se iniciara no interior de suas casas (no caso das esposas) e se processou no interior dos templos, onde a afiliação a nova comunidade religiosa reordenará suas vivências sociais (WEBER, 2010) também. Agora a nova convertida se tornará agente ativa para o desencadeamento de conversões outras. Pois como seu esposo, foi também chamada a fazer a obra de Deus na igreja.

Existe nessas igrejas⁸⁷ há valorização da família e a conseqüente recuperação do conceito de paternidade responsável (BESSA, 2006). Ao condenar o orgulho, o uso da violência e da arrogância, e reforçar a humildade, a passividade e a generosidade em homens e mulheres, a doutrina pentecostal ajuda a mudar o poder relativo do esposo, criando um modelo alternativo para a tradicional família patriarcal ou um novo *ethos* familiar (MACHADO, apud, BESSA, 2006, p. 44). Novo *ethos* familiar – e masculino – que reordenam suas vivências no lar, ao mesmo tempo em que media a conversão de suas esposas a sua nova afiliação religiosa.

⁸⁵ O caso de Marcelo, por exemplo, ele continua acreditando na conversão da esposa e dos filhos (o filho mais novo já o acompanha a igreja).

⁸⁶ Sempre me referindo ao meu campo.

⁸⁷ Nas três pesquisadas.

Ao se filiarem a uma comunidade religiosa e se identificarem com a religião que está ligada à feminilidade, estes homens se transformam, e ao se transformarem atraem para si a atenção de suas esposas. Característica que se torna marcante, principalmente numa sociedade como a brasileira onde a religião é identificada como sendo “coisa de mulher”.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, (Antropologia Hoje) 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In. MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. (Org.). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo, Editora Terceiro Nome, p. 29-50. 2009. (Antropologia Hoje)
- ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. Revista da Fundação SEADE, 15 (3): 92-101, 2001.
- ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. In. MARTINS, Carlos; DUARTE, Luis F. D. (Org.) Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia, pp. 367-405. São Paulo: ANPOCS/Editora Bacarola, 2010.
- ALVES, Adjair. Treinando a observação participante: juventude, linguagem e cotidiano. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.
- BESSA, Daniela Borja. Batalha espiritual e erotismo. Rever – Revista de Estudos da Religião, nº 1, p. 39-49, PUC-SP, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Science de la science et réflexivité, Paris, éd. Raisons d'agir, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Participant objectivation. Collège de France, 281-294, 2003.
- BÍBLIA, Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 11ª edição: Revista e Corrigida na Grafia Simplificada. Santo André, Geográfica Editora, 2008.
- BIRMAN, Patricia. Memória, política e gestão religiosa do espaço: evangélicos em comunidade. In. MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. (Org.). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo, Editora Terceiro Nome, p. 29-50. 2009. (Antropologia Hoje)
- BIRMAN, Patricia. Mediação feminina e identidade pentecostal. Cadernus Pagu (6-7) PPCIS/UERJ, p. 201-226, Rio de Janeiro, 1996.
- BRUSCO, Elizabeth E. The reformation of machismo: evangelical conversion and gender in Colombia. Austin: University of Texas Press, 1995.
- CAMPOS, Roberta B. C. Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE, 1995.

CAMPOS, Roberta B. C.; REESINK, Mísia Lins. Mudando de Eixo e Invertendo o Mapa: para uma antropologia da religião plural; *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (1): 209-227, 2011.

CAMPOS, Roberta B. C.; GUSMÃO, Eduardo. Celebração da fé: rituais de exorcismo, esperança e confiança, na IURD, *Revista Antropológicas*, ano 12, volume 19(1): 91-122 (2008).

CAMPOS, Roberta B. C.; GUSMÃO, Eduardo. Reflexões metodológicas em torno da IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estud. sociol.* v. 18 n. 34 p. 57-74, Araraquara, 2013.

CAMPOS, Roberta B. C.; REESINK, Mísia Lins. Conversão (In)Útil. *Antropológicas*, Ano 18, 25(1): 49-77, Recife, 2014.

COSTA, Livia Fialho. De possuídos a preenchidos: o corpo na trajetória da conversão. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, volume 19(1), p.123-140, 2008.

COSTA, Livia Fialho; JACQUET, Christine. Emoção e experiência corporal na trajetória da conversão: um estudo de caso. *Rev. Bras. Crescimento Desenvolv. Hum.* 16 (3): p. 83-91, 2006.

CÔRTEZ, Mariana. A configuração flexível da expansão neopentecostal na sociedade brasileira contemporânea. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2011.

COUTO, Márcia Tereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. Universidade de São Paulo, *Estudos Feministas*, São Paulo, 2002a.

COUTO, Márcia Tereza. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de *ethos* masculinos e femininos. *Antropológicas*, ano 6, volume 13 (1): 15-34. Recife, 2002b.

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*. In. Edson Nunes (Org.). *A aventura sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978a.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, nº 13, 2005.

DIAS, Paulo Henrique. *Lajedo: uma história de lutas, conquistas e glórias*. Ed. Do Autor, Recife, 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*; tradução Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes Ed., (Coleção Tópicos) 1996.

ESTEVEZ, António Joaquim. *Metodologias qualitativas análise etnográfica e historias de vida*. [s/d].

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Cadernos de Campo nº 13: 155-161. Tradução: Paulo Siqueira. Revisão: Tânia Stolze Lima. 2005.

GAARDER, Jostein; HELLERN Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões; tradução Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flávio Pierucci, São Paulo: Companhia das Letras Ed., 2005.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, Arnold van. Os ritos de passagem: estudos sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução Mariano Ferreira, apresentação Roberto da Matta. Petrópolis, Vozes, 1977.

JUNIOR, Cleonardo Mauricio. Cristianismo e conversão: uma breve revisão. *Anthropológicas*, ano 18, 25 (1): 195-210. Recife, 2014.

JACOB, Cesar Romero; HESS, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe, BRUSTLEIN, Violette. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. PUC-SP; São Paulo: Loyola, 2003.

LOPES, Marcelo. Profilaxia profética: hipóteses acerca da violência simbólica na hierarquia da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Estudos de Religião* v 28, nº 1, p. 31-49, 2014.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “Afinidade Eletiva” em Max Weber. *PLURAL, Revista de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, v. 17.2, pp. 129-142, tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira, São Paulo, 2011.

MACHADO, Maria das Dores C. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: autores associados. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores C. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. Universidade de São Paulo, *Revista de Estudos Feministas*, São Paulo, 2005.

MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In. MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. (Org.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, p. 69-89. 2009. (Antropologia Hoje)

MAFRA, Clara. Os evangélicos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Cláudia. O balão e a catedral: trabalho, lazer e religião na paisagem carioca. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, volume 19(1), p.141-167, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*. vol.15 no.32 Porto Alegre July/Dec. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia; tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça; revisão de Eunice Ribeiro Durham, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultura (Os Pensadores) 1978.

MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das Ciências Sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In. SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C.; PEREIRA, Fabiana. (Org.). Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares. Ed. UFPE, pp. 193-213, Recife, 2014.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER, Porto Alegre, ano 4, nº 4, 2003.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal, 2004.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, Ed. Loyola, São Paulo, 2012.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia, São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENESES, Itamara Freires de; PAZ, Renata Marinho. “Hoje eu tô aqui amanhã não sei”: um estudo sobre o trânsito religioso entre os neopentecostais e a tensão religiosa no Juazeiro do Norte. Caderno de Cultura e Ciência, ano VII, v 11, nº 2, Universidade Regional do Cariri, 2012.

NEVES, José Luis. Pesquisa Qualitativa – características, usos e possibilidades. Cadernos de pesquisa em Administração, São Paulo, v.1, nº 3, 2º SEM./1996.

OLIVEIRA, Emanuel M. Atanásio de; SILVA, Julio C. Félix da. A cidade como lugar de memória: o caso dos Caldeirões na cidade de Lajedo-PE. Seminário Museus, Cidades e Patrimônio: Aracaju/Laranjeira/São Cristóvão, UFS, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. 2ª ed., Brasília: Paralelo 15; São Paulo, Editora UNESP, 2000.

PAZ, Renata Marinho, Juazeiro para além do catolicismo: análise sobre a expansão evangélica nas terras de padre Cícero e de mãe Das Dores. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 2011.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relumme Dumará, 1985.

RIBEIRO, René. Antropologia da religião e outros estudos. Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 1982 [1977].

ROBBINS, Joel. Becoming Sinners. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2004.

ROBBINS, Joel. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (1): 11-31. Tradução: Cláudia Wolff Swatowski. Revisão: Cecília Mariz. 2011.

ROLIM, Francisco Cartaxo. O que é pentecostalismo? Col. Primeiros Passos. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987.

TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013. (Coleção Antropologia)

TURNER, Victor. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de Simbologia Comparativa. *Mediações*, Londrina, v. 17; n° 2, p. 214-257, 2012.

RODRIGUES, Elisa. “A mão de Deus está aqui!” Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder Deus. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campina, UNICAMP, 2014.

RUEL, Malcolm. *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*. Leiden: Brill, 1997.

SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda religião. In. ROLIM, Francisco Cartaxo. (Org.). *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHECHNER, Richard. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Seleção de ensaios organizada por Zeca Ligiéro; Tradução Augusto Rodrigues da Silva Jr. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SILVA, Ana Paula N. Lajedo: de distrito à cidade – uma narrativa sobre os 60 anos de sua vida política. FAVIP, Caruaru, 2008.

SILVA, Drance Elias da. A sagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à luz do sistema da dádiva. Recife: Tese de Doutorado em Sociologia, UFPE, 2006.

SILVA, Drance Elias da. Neopentecostalismo, dinheiro, dádiva e representação social do divino. *Interações: cultura e comunidade*, v 3, n° 3. p. 169-188, 2008.

SILVA, Drance Elias da. Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. *Horizonte: Belo Horizonte*, v 7, n° 13. p. 19-38, 2009.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios volume 1/2*, São Paulo: Olho d'Água, 2010.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios volume 2/2*, São Paulo: Olho d'Água, 2011.

THEIJE, Marjo de. São metade macho, metade fêmea: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. *Anthropológicas*, ano 6, volume 13 (1): 47-56. Recife, 2002.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In. Edson Nunes (Org.). *A aventura sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo; tradução Pietro Nasseti, São Paulo, Editora Martin Claret, (Coleção Obra-Prima de Cada Autor) 2009.

WEBER, Max. Sociologia das religiões; tradução Cláudio J. A. Rodrigues. 1ª ed. São Paulo: Ícone Editora (Coleção Fundamentos da Filosofia), 2010.

ZALUAR. Alba, Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: Ruth CARDOSO. 1986. A aventura antropológica: teoria e pesquisa. São Paulo: Paz e Terra.