

# I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

## Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXIV

Protestantismo e Pentecostalismo

Coordenação

Edin Sued Abumanssur (PUC-SP)

Gedeon Alencar (PUC-SP)

Manoel Moraes (UEPA)

**I Congresso  
Lusófono  
de Ciência das  
religiões**



**DEPARTAMENTO  
DE CIÊNCIA  
DAS RELIGIÕES**

**RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES  
CULTURA E IDENTIDADES**

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.  
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões  
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades  
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Universidade do Estado do Pará  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:  
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:  
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

## Índice

- 4 *Edin Sued Abumanssur, Gedeon Alencar e Manoel Moraes*, Protestantismo e Pentecostalismo
- 5 *Ana Trigo*, A Acolhida aos Excluídos – O Atendimento Religioso aos Dependentes Químicos na Cracolândia de São Paulo
- 17 *Claiton Ivan Pommerening*, Uma Proposta de Método Teológico para o Pentecostalismo
- 29 *Elisa Rodrigues*, Experiência Religiosa e Dimensão Comunicativa. O (Neo)Pentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus
- 41 *Fernando Albano*, A Espiritualidade Pentecostal Como Presença Transformadora
- 53 *Gabriel de Melo Pontes*, A Espetacularização do Culto: Uma Análise dos Shows Gospel a Partir da Marcha para Jesus
- 68 *José Roberto Alves Loiola*, Análise Sociológica a Partir de Leituras em Émile Durkheim, Através dos Relatos de Participantes de “Encontro com Deus” Organizado pela Igreja Metodista em Brasília/Df em 2014.
- 84 *Luciano de Carvalho Lirio*, Adolescentes em um CTG Espiritual
- 103 *Manuel Gonçalves Martins*, A Religião da Etnia Cigana, os Movimentos Pentecostais e a Missão Evangélica Cigana
- 117 *Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa*, Pela Fé ou pelo Sangue? Estudo e Levantamento sobre, os Ministérios, Pastores-Presidente e a Sucessão Familiar nas Igrejas Assembleias de Deus no Brasil.
- 132 *Renata Câmara Spinelli*, Do Preto-Velho a Zumbi: Reflexões sobre a Noção do ‘Guerreiro’ nas Canções dos Rappers Evangélicos do Grupo Realidade Negra do Quilombo do Campinho da Independência em Paraty-Rj
- 157 *Ricardo Bitun*, Arena Simbólica: a Relação entre Religião e Violência a Partir do Caso da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias
- 170 *Victor Breno Farias Barrozo*, As Novas Comunidades Pentecostais: Considerações Preliminares sobre a Mudança no Perfil do Pentecostalismo Brasileiro a Partir de Estudos de Casos em Fortaleza – CE

## *Protestantismo e Pentecostalismo*

*Coordenadores:*

*Edin Sued Abumanssur*

*Gedeon Alencar*

*Manoel Moraes*

O campo religioso que engloba o pentecostalismo e o protestantismo apresenta-se como algo diversificado e plural. As diferentes realidades dos países de língua portuguesa possibilitam inúmeras combinações do cristianismo com as culturas e situações locais. Em cada lugar o pentecostalismo e protestantismo se reinventam para dar respostas aos desafios que lhe são apresentados. Desta maneira podemos falar sobre essas formas de religiosidade no plural. Os pentecostalismos e/ou protestantismos são expressões religiosas amplamente diversificadas nas suas crenças, nos seus comportamentos, nas suas manifestações cúlticas. Esse GT acolherá as pesquisas em países lusófonos que tratam dos pentecostais ou dos protestantes em suas diferentes vertentes, suas formas de inserção nas sociedades onde se fazem presentes e, conseqüentemente, sobre o complexo de temáticas relacionadas e correlatas.

## **A ACOLHIDA AOS EXCLUÍDOS – O ATENDIMENTO RELIGIOSO AOS DEPENDENTES QUÍMICOS NA CRACOLÂNDIA DE SÃO PAULO**

<sup>1</sup>Ana Trigo

### **Resumo**

O presente trabalho trata de um recorte da pesquisa de mestrado que está sendo desenvolvida pela autora no Programa de Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), cujo título é UMA SAÍDA PARA OS USUÁRIOS DE CRACK: O PAPEL DA RELIGIÃO COMO FERRAMENTA DE RECUPERAÇÃO DA DEPENDÊNCIA. O estudo acompanha duas entidades religiosas que atuam na região, que ficou conhecida como cracolândia, no atendimento e recuperação dos dependentes químicos, em especial os que se encontram em situação de rua. Instalada na área central da cidade de São Paulo (Brasil), a cracolândia é o retrato do processo de degradação que a região vem sofrendo desde os anos 1930. Esta comunicação apresentará um dia de trabalho de uma dessas entidades, a Cristolândia<sup>2</sup> (vinculada à Igreja Batista), que atua na região desde 2010. Os dados foram coletados durante a observação participante do trabalho da entidade para o projeto de mestrado citado acima.

**Palavras-chave:** dependência química, crack, religião, recuperação.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), analuisatrigo@gmail.com.

<sup>2</sup> A outra entidade estudada é a Missão Belém, vinculada à Igreja Católica, mas não será tratada nesta comunicação.

### **Introdução<sup>3</sup>**

Instalada na região central da cidade, a cracolândia é o retrato da degradação sofrida de um bairro que já foi residência da elite cafeeira paulista, os Campos Elíseos. Antes formado por chácaras, o bairro foi loteado em grandes terrenos planos. Assim, no início do século XX, o bairro passou a ter as condições ideais para abrigar as grandes residências dos chamados “barões do café” quem vinham a São Paulo para realizar suas transações comerciais: era próximo às estações de ferro Júlio Prestes (antiga Sorocabana) e da Luz. Por esse motivo, muitas de suas ruas foram receberem o nome desses comerciantes, como Alameda Gleite, Alameda Nothman e Alameda Cleveland, por exemplo.

Além dos palacetes, o bairro abrigava a residência oficial dos governadores do Estado. Entre 1935 e 1965 o local também foi a sede do governo estadual. O acesso fácil ao Centro da cidade e a oferta de serviços como a Santa Casa de Misericórdia (principal hospital da cidade naquela época) e o Liceu Coração de Jesus (ainda hoje importante instituição de ensino privado) contribuía para o prestígio e a qualidade de vida dos Campos Elíseos.

Mas, a partir dos anos 1930, a região passaria por uma transformação radical que culminaria na degradação vista mais recentemente. Antes da quebra da bolsa de Wall Street (EUA) em outubro de 1929, o Brasil já registrava grande número de falências de cafeicultores, já que países como Alemanha, Holanda, França, Itália e Estados Unidos passaram a recusar o café brasileiro por conta da qualidade do produto.

O *crash* da bolsa americana piorou ainda mais a situação. Sem controle adequado da produção e sem garantias de compra do café nacional, os preços desabaram: o valor da saca de café que era 200.000 réis em agosto de 1929 caiu para 20.000 réis em janeiro de 1930. Num esforço para salvar os produtores de café paulistas, o governo brasileiro tentou fazer um empréstimo de US\$ 50 milhões. Mas o pedido foi recusado porque os Estados Unidos alegaram não haver mais dinheiro para empréstimos externos após a quebra de Wall Street.

Com o baque financeiro sofrido por seus moradores ilustres provocou uma debandada do bairro. Muitos dos casarões foram demolidos para dar lugar a prédios comerciais ou

---

3 Informações coletadas nos sites Historianet, Secretaria de Estado da Cultura (SP) e Museu de História dos Salesianos no Brasil (<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=1060>; [http://www.cultura.sp.gov.br/StaticFiles/SEC/Condephaat/Pauta/Pauta\\_1676%20manhaok.pdf](http://www.cultura.sp.gov.br/StaticFiles/SEC/Condephaat/Pauta/Pauta_1676%20manhaok.pdf) e <https://epaummuseunacracolandia.wordpress.com/>), acessados entre 15 de dezembro de 2014 a 22 de janeiro de 2015.

residenciais. Outras residências, outrora elegantes, transformaram-se em cortiços e habitações precárias, resultante do abandono de seus antigos moradores. A decadência da malha ferroviária brasileira e a mudança da sede do Governo do Estado e da residência do governador para o Palácio dos Bandeirantes (no Morumbi) ampliou o processo de degradação, atingindo os bairros vizinhos da Luz e Santa Ifigênia.

A instalação da rodoviária no bairro da Luz e o crescimento do número de cortiços que inibia a especulação imobiliária, também contribuíram para declínio e o abandono da região. E com o aumento da prostituição da marginalidade partir dos anos 1970 essa região passou a ser conhecida como *boca do lixo*.

A contínua degradação dos bairros fez com que a *boca* passasse a ser também um local propício para o consumo de drogas. Com o tempo, a região ganhou novo apelido: *cracolândia*. De acordo com ADORNO e RAUPP, o crack chegou ao Brasil em 1988 e a partir de 1991, já era consumido explicitamente nas ruas.

(...) principalmente na região da Luz, disseminando nacionalmente a ‘fama’ da Cracolândia. Sua rápida expansão nacional ao longo dos anos 1990 deveu-se à peculiar combinação de preço aparentemente baixo, disponibilidade crescente e efeito potente (ADORNO E RAUPP, 2011).



Figura 1<sup>4</sup> - cracolândia

### **Dimensão do problema**

De acordo com o último Levantamento Nacional de Álcool e Drogas (Lenad), realizado por pesquisadores da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo) em 2012, o Brasil é o principal consumidor de crack do mundo com 2,6 milhões de usuários, a maioria morando na região Sudeste. O estudo levou em conta a classe social dos usuários e chegou à conclusão de que o crack deixou de ter a população de baixa renda como consumidores exclusivos. A droga hoje afeta todos os segmentos socioeconômicos por atender uma parcela de usuários que se “empobreceram” com o uso de outras drogas mais caras, como a cocaína, por exemplo.

Os governos Estadual e Municipal têm realizado ações para o atendimento da população usuária de drogas da cracolândia. No ano passado, as duas instâncias de governo instalaram postos de atendimento na área onde se concentra o consumo de crack, chamado de “fluxo”. No entanto, os trabalhos são realizados sem entrosamento. Ou seja,

---

<sup>4</sup> A figura retrata o local de maior concentração de usuários de drogas na região conhecida popularmente como cracolândia (fonte G1.com.br, acessada em 31 de outubro de 2014).



cada esfera de governo atua em uma linha de atendimento e não em conjunto para atender a demanda. O programa Braços Abertos, da Prefeitura, age em linha com a Política Nacional de Redução de Danos<sup>5</sup> e oferece atendimento e atividades sem que o usuário esteja em abstinência para garantir sua adesão.

Já o programa Recomeço, do Governo do Estado, privilegia o acolhimento em comunidades terapêuticas conveniadas, onde o dependente químico permanece por pelo menos 180 dias (podendo ser prorrogáveis) e a abstinência é praticada como método terapêutico. A localização dessas entidades normalmente é em área afastada da cracolândia, em cidades do interior paulista.

A “sinergia” nas ações de combate ao uso indevido de drogas lícitas ou ilícitas é um dos pressupostos da Política Nacional Sobre Drogas<sup>6</sup>. O texto afirma que a responsabilidade do problema deve ser compartilhada e deve-se buscar a “coordenação de esforços entre os diversos segmentos do governo e da sociedade, em todos os níveis”. No entanto, pouco do que está previsto da Política foi aplicado até o momento e ainda não se criou uma política pública para o enfrentamento do problema.

Segundo SPOSATI (2012) quando as ações são direcionadas apenas a excepcionalidades ou ajudas pontuais, a Assistência Social não consegue assumir o perfil de uma política pública para a população que ela qualifica como “necessitados sociais”. Ao não adotar a perspectiva coletiva, as atuações são voltadas a “situações excepcionais”, mantendo, dessa maneira, o perfil de ações ocasionais.

Este quadro imprime uma aparente provisoriedade em suas ações e soluções. Com isso, ela não é pensada ou efetivada como política social. (...) Constitui um conjunto de programas, atividades desconexas em que as ações ganham valor em si mesmas, e não pelas alterações que ocasionam nas condições de reprodução social. Seu patamar é de ajudas para subsistir na miséria social e não de qualificar atenções. (SPOSATI, 2012, p. 26).

A falta de sintonia também é vista nas críticas que Prefeitura faz ao Estado, e vice-versa, em relação ao atendimento. As acusações mútuas ocorrem na mesma proporção de cada ocorrência de tumulto ou crescimento de consumo na cracolândia. Um exemplo

---

<sup>5</sup> A Política Nacional de Redução de Danos faz parte da Política do Ministério da Saúde para atenção integral a usuários de álcool e outras drogas de 200, disponível em [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pns\\_alcool\\_drogas.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pns_alcool_drogas.pdf)

<sup>6</sup> Aprovada pela Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas (Senad) em 2005. Saiba mais em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Legislacao/326979.pdf>

foi a divulgação do balanço do Braços Abertos apontando 80% de redução na concentração de usuários no fluxo. Dado logo rebatido pelos coordenadores do Recomeço. Prefeitura se queixa da falta de policiamento no local, o que contribuiria para o aumento do consumo e de tumultos gerados pelos dependentes químicos. Já o Estado responde que faz policiamento e que a presença da força policial na cracolândia acaba dando mais segurança ao usuário no consumo do crack <sup>7</sup>.

## **O acolhimento**

DRUMOND JÚNIOR (2002) diz que “Na ausência de definições claras por parte do Estado, cabe à sociedade civil organizada as iniciativas para manter e implementar as políticas sociais necessárias”. Nesse sentido, entidades sem fins lucrativos e ligadas a grupos religiosos vem trabalhando paralelamente aos programas governamentais.

Um deles é realizado pela Cristolândia, projeto desenvolvido pela Junta de Missões Nacionais – agência missionária pertencente e subsidiada pelas igrejas Batistas da Convenção Batista Brasileira<sup>8</sup>. A Cristolândia<sup>9</sup> funciona em um galpão adaptado (localizado à rua Barão de Piracicaba, nº 509, nos Campos Elíseos) atendendo o público de terça a sábado. O trabalho oferecido é misto: redução de danos – oferecendo alimento, banho e troca de roupas aos usuários de drogas – e acolhimento institucional em comunidades terapêuticas da instituição. No local também estão acolhidos<sup>10</sup> ex-usuários que estão na fase final do processo de recuperação da dependência, aplicado pela instituição, além de missionários.

Nos dias de atendimento, uma média de 200 pessoas aparece para o café da manhã (a maioria homens. Mulheres não passam de 10%)<sup>11</sup>. O mesmo número é registrado durante o almoço. Alguns usuários aparecem com mais regularidade, mas sempre

---

<sup>7</sup> A imprensa tem sido o palco dessa troca de acusações e tentativa de desqualificação dos programas, de ambas as partes envolvidas. Os fatos comentados nesta comunicação foram publicados no jornal Folha de S. Paulo no dia 25 de janeiro de 2015 e podem ser verificados no site <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/01/1579733-situacao-da-cracolandia-gera-atrito-entre-governo-do-estado-e-prefeitura.shtml>

<sup>8</sup> Informações no site <http://www.missoesnacionais.org.br/publicacao.asp?codCanal=7>

<sup>9</sup> A Cristolândia de São Paulo foi o primeiro modelo de atendimento implantado pela Junta de Missões Nacionais, em 2010. O projeto está se espalhando em outras cidades que têm problemas com o consumo de drogas por pessoas em situação de rua. Mais informações em [www.cristolandia.org](http://www.cristolandia.org)

<sup>10</sup> O termo internado não é o comumente usado para pessoas que passam por comunidades terapêuticas. A internação é prevista em clínicas médicas e/ou hospitais. Por isso, os termos acolhido (ou residentes/acolhidos) serão usados nesta comunicação.

<sup>11</sup> Percepção apreendida pela observação participante e também com base nas fichas que os membros da Cristolândia preenchem com dados básicos dos usuários (nome, idade, naturalidade e se está em situação de rua).

surgem caras novas. Às terças-feiras, a frequência tende a ser maior por conta da oferta de vagas nas comunidades terapêuticas administradas pela Cristolândia<sup>12</sup>.

Apesar de não se tratar de uma instituição psiquiátrica, a Cristolândia se assemelha, em seu trabalho diário, aos exemplos tratados por GOFFMAN (2010) sobre instituições totais<sup>13</sup>.

Em primeiro lugar, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de um grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Em terceiro lugar, todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários, pois uma atividade leva, em tempo predeterminado, à seguinte, e toda a sequência de atividades é imposta de cima, por um sistema de regras formais explícitas e um grupo de funcionários. Finalmente, as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição. (GOFFMAN, 2010, p.18)

O funcionamento da Cristolândia também segue um cronograma rígido de horários e tarefas (veja foto abaixo) a serem cumpridos pelos residentes, que são, como já foi dito anteriormente, acolhidos pela instituição. Apenas homens moram no local. As mulheres que participam das atividades são missionárias voluntárias.

---

12 No dia 23 de janeiro, a instituição contava com 400 acolhidos, sendo que desses, 20 eram mulheres.

13 Segundo o autor, instituição total “pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada”. O livro de Goffman trata mais especificamente dos hospitais para doentes mentais.



Figura 2<sup>14</sup>

Os residentes/acolhidos da Cristolândia participam de um culto fechado (às 8h) ministrado pelo pastor Humberto Machado, coordenador do projeto, ou por algum pastor convidado. O culto aberto ao público acontece às 9h, antes de o café da manhã ser servido. Animada, a celebração tem apresentações musicais dos residentes/acolhidos, que variam de músicas religiosas mais tradicionais e até rap (algumas letras de autoria dos residentes/acolhidos). Os testemunhos também fazem parte do culto público. Ao final, o espaço, que antes parecia uma igreja, é rapidamente transformado em refeitório com a arrumação das cadeiras em torno das mesas plásticas que ficam empilhadas no canto do salão. Mulheres e homens ficam separados nas mesas, “para evitar conflitos”, segundo a coordenação da Cristolândia.

Residentes/acolhidos e missionários colhem os dados dos presentes e anotam os nomes de quem quer tomar banho. Dos cerca de 200 presentes para o café da manhã, em geral, metade se interessa pelo banho. Residentes/acolhidos e missionários tentam condicionar o banho e a troca de roupa apenas para quem participou do culto. Mas é comum

<sup>14</sup> Foto tirada no dia 19 de setembro de 2014.

aparecer algumas pessoas apenas para o café e o banho e que são atendidas, desde que cheguem até as 10h30. No entanto, novas peças de roupa são dadas apenas às pessoas que tomaram banho na Cristolândia, salvo alguma situação excepcional. O controle é necessário para evitar que os usuários troquem roupas por drogas.

O banho segue a lista marcada por ordem de chegada. O banheiro masculino comporta três homens por banho. Já o feminino, apenas dois. Os travestis que eventualmente apareçam são deixados por último e tomam banho no banheiro masculino, sem a presença de outros homens. Em todos os casos, é destacada uma dupla de residentes/acolhidos ou missionários para ficar dentro do banheiro controlando o tempo e evitando possíveis atritos. Após o banho, é sempre feita uma oração para o usuário.

No momento da coleta de informações, é comum os residentes/acolhidos e missionárias fazerem uma abordagem mais próxima de quem procura alimento e banho. Nessas conversas são comuns perguntas sobre situações de conflito familiar ou problemas pessoais, seguidas de mensagens bíblicas e testemunhos pessoais de fé e oferecimento de vagas no acolhimento, tratadas pela Cristolândia como “plano de salvação”. Como a conversa parte de alguém que já viveu o problema deles, sem cobranças ou julgamentos, os dependentes recebem bem as palavras. O clima local, em geral, segue com clima amistoso e respeitoso.

Essas abordagens seguem as instruções contidas no Manual Operacional da Cristolândia. Na publicação, são sugeridas algumas ações e atividades:

Aproximar-se, oferecer ajuda, confortar, suprir necessidades mais imediatas. Conquistar a simpatia e estabelecer relacionamentos de uma forma geral – por meio de um trabalho de inclusão. Fazer com que a pessoa se sinta incluída no projeto. Criar vínculos e estreitar relacionamentos. É imprescindível ouvir (conhecer as necessidades básicas). A partir do ouvir surge a necessidade de compartilhar (alguns desejam voltar para casa) outros querem ir para outro lugar. Conversar, ouvir, orar, oferecer um alimento. Trabalhar a aceitação e a autoestima. Atuar de maneira geral e não com foco apenas no dependente químico. Todos devem ser alvos da ação, para não gerar resistências ou dificuldades de relacionamento. Essa ação atrai as pessoas à participação. (MANUAL OPERACIONAL, 2012, p. 20)

De modo geral, os frequentadores da Cristolândia são conhecidos dos residentes/acolhidos e missionários que sabem, por exemplo, o tamanho das roupas e

calçados a serem distribuídos após o banho. Mas, a partir das conversas depois do café da manhã, a pessoa pode ser enquadrada em usuário ou dependente químico. De acordo com o Manual, usuário é quem usa drogas esporadicamente, mas ainda mora com a família e/ou está trabalhando. Já o dependente químico é aquele que perdeu vínculos familiares ou com a sociedade, mora na rua e perdeu valores e perspectivas. Por isso, pode ir para o acolhimento.

De acordo com o diagnóstico traçado nas conversas, os residentes/acolhidos repassam as informações para a coordenação da Cristolândia. Toda a família do pastor Humberto está dedicada a esse trabalho. A esposa Soraia e o filho Gérson são mais próximos do trabalho da Cristolândia enquanto que a filha Joana é responsável por outro projeto – o Novos Sonhos – com atividades culturais, esportivas e de dança para crianças filhas de dependentes químicos. O pastor Humberto é ex-usuário de drogas e constantemente usa seu caso como exemplo de recuperação pelo trabalho da Igreja.

A definição pelo acolhimento é feita após análise da coordenação e da família do usuário, se possível. Esse usuário só é admitido no acolhimento se ele for por vontade própria. A instituição não faz acolhimento involuntário ou compulsório. Também não vincula o fornecimento de roupas e alimentos ao acolhimento e/ou conversão religiosa. Após o almoço, a Cristolândia é fechada para a realização de atividades internas com seus residentes/acolhidos. O local volta a ser aberto para o culto da noite, às 19h (após o culto, pode ser servida uma última refeição aos presentes). Residentes/acolhidos têm folga às segundas-feiras. No entanto, mesmo nos horários em que está fechada, a Cristolândia funciona em esquema de plantão.

## **Conclusão**

A interação entre religião e atendimento a grupos excluídos e marginalizados não é uma novidade no Brasil. A religião – ou espiritualidade – é tratada por estudiosos de outras áreas como parte integrante do ser humano. DALLARI (1998) diz que mesmo as teorias mais materialistas são “forçadas a reconhecer que existe em todos os setores humanos uma parte não-material”.

A religião também está presente de forma indireta no atendimento prestado pelo Governo Estadual que financia vagas de acolhimento em comunidades terapêuticas dentro do programa Recomeço. A religiosidade não é critério para a formalização de

convênio para essas vagas. Mas o tema aparece no edital<sup>15</sup> de chamamento para o credenciamento de entidades, nos itens da descrição do trabalho oferecido: “Atividades de espiritualidade, sem discriminação de credo, que promovam a dimensão da pessoa humana que traduz a busca em alcançar a plenitude da sua relação com o seu bem estar espiritual na forma como cada um concebe”. Das 40 instituições conveniadas, apenas oito declararam não ter vínculo com alguma religião. As outras estão divididas entre católicas, evangélicas e espíritas<sup>16</sup>.

Reclusos no sistema prisional ou internados nos serviços de saúde sempre receberam a visita de agentes religiosos para levar conforto, minimizar carências e enfrentar doenças graves como o câncer, como já relataram LOBO (ISER, nº 61) e ESPÍNDULA (2009). A influência da religião na recuperação de dependentes químicos foi observada por SANCHEZ (2006) concluindo que as práticas religiosas “são consideradas eficazes pelos indivíduos submetidos a elas e despertam a atenção destes pela forma humana e respeitosa pela qual são tratados”.

O aspecto humano no tratamento dos usuários, aliado à fé, promove qualidade de vida como verificaram SANCHEZ e NAPPO (2008). Mesmo para quem não se interessa em sair das ruas, o atendimento diário em instituições religiosas permite ao dependente químico, principalmente aquele que está em situação de rua, a sensação de acolhimento.

---

<sup>15</sup> O edital pode ser acessado pelo site: [http://www.justica.sp.gov.br/StaticFiles/SJDC/ArquivosComuns/ProgramasProjetos/COED/E\\_ED-SJDC-1-REP\\_2013.pdf](http://www.justica.sp.gov.br/StaticFiles/SJDC/ArquivosComuns/ProgramasProjetos/COED/E_ED-SJDC-1-REP_2013.pdf)

<sup>16</sup> Fonte: Coordenação de Políticas sobre Drogas, da Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, do Estado de São Paulo. Dados fornecidos em 20 de outubro de 2014.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Rubens de Camargo Ferreira e RAUP, Luciane Marques. Jovens em situação de rua e usos de crack: um estudo etnográfico em duas cidades, 2011 - <http://portal.cnm.org.br/sites/9700/9797/docArtigos/jovensecrack.pdf>. Último acesso em 20 de outubro de 2014.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Direitos humanos e cidadania. São Paulo. Moderna, 1998.

DRUMOND JUNIOR, Marcos. Vida e Morte em São Paulo. São Paulo. Brasiliense, 2002.

ESPÍNDULA, Joelma Ana. O significado da religiosidade para pacientes com câncer e para profissionais de saúde, 2010. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/22/22131/tde-08012010-123832/en.php>

GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo. Perspectiva, 2010.

LOBO, Edileuza Santana. Católicos e Evangélicos em Prisões do Rio de Janeiro. Revista Comunicações do Iser. Religiões e Prisões, Minister, nº 61.

MANUAL OPERACIONAL. Ministério Cristolândia. Rio de Janeiro, 2012.

SANCHEZ, Zila Van Der Meer. As práticas religiosas atuando na recuperação de Dependentes de drogas: a experiência de grupos católicos, evangélicos e espíritas, 2006. [http://www.amebrasil.org.br/html/tese\\_zila\\_PhD.pdf](http://www.amebrasil.org.br/html/tese_zila_PhD.pdf)

SANCHEZ, Zila Van Der Meer e NAPPO, Solange Aparecida. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. Revista Saúde Pública, vol. 42, nº 2, São Paulo, Abril, 2008.

SPOSATI, Aldaíza. A Assistência Social e a trivialização dos padrões de reprodução social. IN: Os direitos (dos desassistidos) sociais / Aldaíza Sposati (org.). 7ª edição, São Paulo, Ed. Cortez, 2012, pg. 26



## UMA PROPOSTA DE MÉTODO TEOLÓGICO PARA O PENTECOSTALISMO

Claiton Ivan Pommerening\*

### **Resumo**

Historicamente o pentecostalismo posicionou-se como anti-intelectualista desenvolvendo objeções e impedimentos a todos aqueles que quisessem estudar, especialmente a teologia acadêmica e racional. Atualmente esta posição mudou, mas permanecem seus resquícios de forma velada. Entretanto pode ser que este anti-intelectualismo seja uma desforra que o pentecostalismo tenta dar a uma teologia racionalista que não atende aos anseios da comunidade, assim, não se está contrariando a teologia, apenas tentando fazer entender que os paradigmas do fazer teológico precisam ser outros, de modo a serem relevantes à comunidade e terem respostas às demandas da vida. Sendo assim, surge a necessidade de elaborar-se um método teológico próprio para a teologia esboçada pelo pentecostalismo. A metodologia utilizada é baseada em bibliografias que tratam da pneumatologia pentecostal e teorias adequadas a este segmento religioso. Ao final apresenta-se um método teológico que pode ser adequado ao pensamento e a prática pentecostal.

**Palavras-chave:** pneumatologia, experiência religiosa, racionalismo, anti-intelectualismo.

### **Abstract**

Historically the Pentecostalism took an anti-intellectualist position and developed objections and impediments to all those who wanted to study, especially the academic and rational theology. This position has changed nowadays but its vestiges remain in a veiled way. However, it could be that this anti-intellectualism is a compensation that Pentecostalism tries to give to a rationalist Pentecostalism that does not meet the community expectations, therefore, theology is not being contradicted but only trying to make understood that the paradigms of theological making need to be different in order to be relevant for the community and have answers to life's demands. Thus, the need of elaborating a proper theological method for the theology outlined by theology arises. The methodology used is based on bibliographies that address Pentecostal pneumatology and adequate theories for this religious segment. In the end a theological method that can be adequated to the pentecostal thinking and practice is presented.

**Keywords:** pneumatology, religious experience, rationalism, anti-intellectualism

## **Introdução**

A maioria dos movimentos pentecostais sempre foi contrária aos estudos formais, especialmente da teologia, alguns assumindo posições radicalmente anti-intelectuais. Esta cultura também fazia parte dos movimentos sensacionalistas que apelavam mais à emotividade, surgidos nos séculos XVIII e XIX, ideia esta geralmente difundida por seus líderes, pois se acreditava que o estudo extinguiria o agir do Espírito.<sup>17</sup> Assim surge a pergunta pelo motivo do anti-intelectualismo e, conseqüentemente, a necessidade de inserir o estudo teológico no pentecostalismo sem, contudo, desprezar sua emotividade.

## **O anti-intelectualismo dos movimentos do Espírito**

As ideias contrárias à educação no pentecostalismo podem ser explicadas, em certo sentido, quando o estudo teológico é direcionado a desvalorizar o sentido especial existente na experiência da conversão pentecostal, que enfatiza a ruptura com a religiosidade anterior, o que é uma experiência traumática, no sentido de abandonar determinadas práticas, mas que por outro lado é extremamente agradável, pois permite ao converso o contato direto com Deus, gerando experiências de êxtase, bem-estar, gratidão e abandono de culpas e emoções negativas. Deve-se levar em conta que a maioria dos adeptos do pentecostalismo se convertem a partir de suas necessidades físicas, materiais, emocionais, sentimentais e familiares, sendo elas a fonte motivadora de encontro com o sagrado, já que este seria o poder, o sobrenatural, o solucionador e o provedor destas necessidades. Além disso, a experiência do batismo no Espírito Santo é fundamental na concretização e continuidade desta experiência de conversão inicial. Portanto a carga emotiva e experiencial da conversão empurram para um segundo plano a racionalidade, o estudo e a teologia. Bobsin diz, parafraseando Peter Berger, que:

---

\* Claiton Ivan Pommerening é doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), bolsista da Evangelisches Missionswerk da Alemanha. Publicado como parte da pesquisa de doutorado sob orientação do Dr. Oneide Bobsin. Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais; do NEPP – Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo; e do GEP – Grupo de Estudos do Pentecostalismo. Professor de Teologia na Faculdade Refidim (Joinville – SC) e editor da Azusa Revista de Estudos Pentecostais (ISSN 2178-7441). Pastor auxiliar na Assembleia de Deus em Joinville (SC). E-mail: claiton@ceeduc.edu.br. Endereço Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5540550378381150>.

<sup>17</sup> Baseavam-se nas passagens erroneamente interpretadas de “ser ministros de um novo testamento, não da letra, mas do Espírito; porque a letra mata, mas o Espírito vivifica” de 2Co 3:6; e ainda em: 1Co 1:19-20; 2:4; 8:1; Mt 11:25; 1Jo 2:27.

O banho ortodoxo e iluminista do protestantismo erudito fez com que as três dimensões fortes do sagrado – mistério, milagre e magia – fossem expulsas de seu meio e incorporadas pelo pentecostalismo.<sup>18</sup>

Entretanto, conforme salienta Brito, existe uma transversalidade entre racionalidade e irracionalidade. “A oposição entre religião universal letrada e religião local oral parece falsa, porque religiões letradas também se expandem por transmissão oral, e tradições locais podem ser fixadas por escrito.”<sup>19</sup> Ou seja, a polarização e a categorização absolutas são impossíveis de se fazer, pois o anti-intelectualismo pode também ser letrado e racional, como também na academia “o coração pode ter razões que a razão desconhece,” como dizia Pascal.

A desconfiança que recai sobre o ensino formal da Teologia se dá pela sua relação intrínseca com uma postura que enfatiza a racionalidade humana, em contraposição a um forte apelo ao misticismo e às emoções.<sup>20</sup>

O anti-intelectualismo assembleiano se opõe ao ensino teológico formal racional porque certamente questiona a arrogância acadêmica que o racionalismo pode enfatizar. Para corroborar com esta ideia, publicou-se um artigo na Revista Seara de 1995 intitulado *Alemanha, um fracasso espiritual*, onde o autor cita que a “Igreja Protestante tem sido um sustentáculo dos liberais, neo-ortodoxos e outras teologias não bíblicas há décadas.”<sup>21</sup>

### **O motivo (i)lógico para a rejeição da Teologia acadêmica**

É inegável a contribuição que a filosofia grega e a teologia europeia racionalista, cartesiana e organizada tiveram para a compreensão da fé e para a construção do

---

<sup>18</sup> BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002. p. 70.

<sup>19</sup> O autor critica o estereótipo de religião racional/irracional como letrado/oral criado por Max Weber e defendido por Clifford Geertz. Mas o próprio Weber admite que os tipos ideais, criados por ele, não existem de forma completa. BRITO, Ênio José da Costa. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In: PASSOS, Joao Décio; USARSK, Frank. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 492.

<sup>20</sup> GOMES, José Ozean. *Da objeção ao reconhecimento: uma análise política eclesial das Assembleias de Deus brasileira com respeito à educação teológica formal (1943-1983)*. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Paulo: UMESP, 2013. p. 20. Gomes cita as designações que alguns autores dão ao binômio: “emocionalidade e racionalidade (Campos, 2002); coração e mente (Nañez, 2007); zelo e entendimento (Matos, 2005); espiritualismo e racionalismo (Gonzalez, 1984).”

<sup>21</sup> [?]. *Alemanha, um fracasso espiritual*. A *Seara*, Rio de Janeiro, Ano XXXVIII, nº 332, p. [?], Maio/Jun. 1995.

edifício teológico bíblico e sistemático atual. Entretanto, outros escritos<sup>22</sup> já revelaram que este estilo acadêmico acaba se afastando dos anseios comunitários por não dar respostas concretas aos problemas da vida. Neste sentido as teologias feitas abaixo da linha do equador são mais humanizadas e conseguem se inserir neste contexto.

A teologia, onde o academicismo racional e frio é salientado, encontra dificuldade de se inserir na dinâmica diária das pessoas simples, porque seu arrazoado teológico não faz sentido, sua prédica é enfadonha, seus pressupostos não encontram lugar apropriado na dinâmica da vida e faz perguntas que não precisam mais ser respondidas.<sup>23</sup> Vitor Westhelle chama este afastamento da teologia de seu propósito primordial de “princípio európtico,”<sup>24</sup> em um texto em que critica a formatação europeia de fazer ciência, e neste caso a teologia.

O que não pode ser classificado, ordenado geneticamente e por fim colocado em uma matriz de cálculo está fora da cena no sentido mais estrito do termo. O contrário então também vale: o que quer que exista, para existir precisa ajustar-se aos padrões aceitos e reconhecidos pelos quais possa ser classificado, ordenado e calculado. O que não é reconhecido nesta prática não faz parte do quadro, é o obscuro, o irracional.<sup>25</sup>

A teologia é uma ciência, mas não se “enquadra em alguns aspectos da definição de ciência, porque esta é definida pela própria ciência.”<sup>26</sup> O problema da teologia é que ao querer recuperar seu lugar junto às ciências teve que se dobrar ao cartesianismo, cientificismo e racionalismo desta, perdendo, num certo sentido, sua essência, cientificamente fugidia, de seu objeto de estudo, de sua humanidade e da capacidade empática.

Este problema com a teologia poderia ser um dos motivos inconscientes pelo qual o pentecostalismo tem tido dificuldades para lidar com as teologias mais acadêmicas e até mesmo as rejeitado durante muito tempo. O pentecostalismo rejeitou os estudos teológicos mais aprofundados, mantendo-se de forma rasa nos pressupostos que não

---

<sup>22</sup> MARASCHIN, Jaci C. Novas estruturas para a educação teológica. *Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos*. São Paulo, Ano III, nº 5, p. 3-9, jun. 1970.

<sup>23</sup> Bourdieu sustenta que os leigos são os produtores de bens religiosos em estado bruto, que depois são trabalhados pelos especialistas e devolvidos ao povo de forma irreconhecível.

<sup>24</sup> WESTHELLE, Vitor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, vol. 3, nº 35, p. 262, 1995.

<sup>25</sup> WESTHELLE, 1995, p. 262,

<sup>26</sup> REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 64.

comprometem a experiência com o Espírito Santo. Sabe-se que existem outros motivos também envolvidos, como lutas de poder e anti-intelectualismo, mas este posicionamento do pentecostalismo pode ser uma desforra para com uma teologia acadêmica fria e alienante da vida cotidiana, pois ao aceitar esta teologia perderia sua emotividade, a capacidade de dar conforto aos que não tiveram acesso aos estudos formais e poderia aniquilar a riqueza presente na experiência com o Espírito Santo. A “teologia se torna uma desilusão, ou seja, ela provoca um sentimento de decepção devido à sedimentação e ao aprisionamento das experiências religiosas e à abstenção da liberdade do indivíduo.”<sup>27</sup>

Neste sentido, é possível afirmar que o pentecostalismo não abandonou a teologia acadêmica nem a razão, mas apenas fez uma tentativa de deixar que a teologia exerça uma de suas funções: aproximar o homem de Deus, e Deus das demandas da vida além de entender como relacionar-se com ele. Pode ser que Samuel Nyström<sup>28</sup> e todos os demais pastores suecos e muitos outros brasileiros estivessem querendo dizer exatamente isto quando se opunham à criação de Institutos bíblicos na AD do Brasil. Quem sabe apenas se anteciparam a Rubem Alves que disse que se demitiu da teologia por causa de suas verdades prontas e enrijecidas que não se preocupam com a realidade atual.

Talvez, pelo fato de perder espaço, a teologia “oficial” tente se reafirmar como a única detentora do “saber correto” e do “caminho correto” para encontrar Deus, subjugando, assim, outros saberes, uniformizando experiências e generalizando a própria imagem *elaborada* de Deus. Em outras palavras, teólogos estudam e estudam e acham que, com as técnicas, eles podem resolver tudo o que a teologia se propõe a fazer ou tudo o que ela implica em ser feito; o que, em grande medida, faz parte das heranças que a história destinou a própria teologia: o racionalismo.<sup>29</sup>

Percebe-se na teologia devocional a preocupação com a experiência, sendo este o fato mais importante da religiosidade pentecostal, mas ao mesmo tempo esta preocupação

---

<sup>27</sup> REBLIN, 2009, p. 54.

<sup>28</sup> Chegou ao Brasil, como missionário sueco enviado por Lewi Pethrus, em 18/08/1916; foi cooperador com Gunnar Vingren e exerceu grande influência sobre importantes decisões nas Assembleias de Deus e ajudou a lançar os fundamentos teológicos; foi presidente da Convenção Geral por nove gestões. Trabalhou no Brasil durante 30 anos. (ARAÚJO, 2007, p. 508-511).

<sup>29</sup> REBLIN, 2009, p. 76.

minimiza a formação teológica. Corroborando com esta afirmação, Gunar Berg escreveu um artigo onde afirma:

É um alerta a todos os estudantes de Teologia, para que não se percam na grande jornada teológica, para que não se desviem no caminho que se estende da mente ao coração. A finalidade da formação teológica não é o saber pelo saber, mas o saber sobre Deus, para servir a Deus e ao povo de Deus. Precisamos nos render a isto: a educação teológica é a obra do Espírito Santo. A educação geral exige um desempenho eficiente de tarefas, mas a educação teológica vai além e exige um desempenho do espírito.<sup>30</sup>

Num vestibular para ingresso no curso de Teologia da Faculdade Refidim em Joinville (SC), um candidato, indignado com um pequeno texto teológico que foi proposto aos candidatos para, a partir dele, fazerem suas redações, este se recusou a fazê-la, alegando, em tom profético, o seguinte:

Até agora não estou conseguindo entender a razão destes textos na prova. Mas tenho que respeitar, pois são uma autoridade. Tenho muita coisa para falar (ou escrever). É que eu não vejo a Bíblia precisando de outra “apostila”. Eu não quero ser mais “01” (um). Para onde iremos se só o Senhor tem a palavra de vida eterna. Em nome de Jesus.<sup>31</sup>

Estas afirmações acima atualizam o conflito existente entre a assimilação e a rejeição da teologia nas Assembleias de Deus e apontam para o longo caminho a ser percorrido no equilíbrio entre estas demandas. É neste sentido de equilíbrio entre razão e emoção que se propõe o método que segue adiante.

### **O hermenêutica do Espírito**

A hermenêutica do Espírito é o grande “fio vermelho” que permeia o ensino teológico assembleiano. O Espírito não como algo extático, porém dinâmico que leva a uma teologia experiencial a qual valoriza e se interessa pelo cotidiano das pessoas. Bernardo

---

<sup>30</sup> BERG, Gunar. Refletindo a formação teológica. Caderno Teológico, *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, Ano 85, nº 1.555, p. 01, Dez. 2014.

<sup>31</sup> Prova do vestibular da Faculdade Refidim aplicada em 17/06/2012. Para manter sigilo do autor não será apostado seu nome.

Campos salienta esta “hermenéutica del Espíritu”<sup>32</sup> em que se interpreta a realidade (experiência de vida) a partir de uma interpretação das Escrituras sob a luz da iluminação do Espírito Santo.

O pentecostalismo faz leitura bíblica bastante pontual e seletiva de textos bíblicos, conforme os interesses imediatos de quem prega ou dos ouvintes; procuram-se forças para soluções urgentes de problemas pessoais, familiares; buscam-se saídas mágicas para dificuldades de ordem amorosa, financeira, conjugal e angústias diversas. [...] A Bíblia é, pois, enquanto tal, portadora de um poder imanente, seus textos detêm autoridade transcendente que transforma a vida das pessoas.<sup>33</sup>

Tal método é mais utilizado nos seminários, e também, por ensinadores leigos que procuram, embora de forma inconsciente, falar a linguagem do povo, pois “a fé pessoal dos crentes não se enquadra nas nomeações de cientistas”<sup>34</sup> da fé, tornando-se assim melhor aceitos. Entretanto não necessariamente este é o método teológico da academia formal, em que em muitos casos prevalecem as ideias teológicas<sup>35</sup> de grandes pensadores calvinistas, batistas conservadores e luteranos, que, em sua grande maioria, são contrários a preceitos pentecostais importantes como a atualidade dos dons, os milagres e a experiência com o divino. Estas linhas teológicas trazem embutidas um grande perigo à teologia pentecostal: a aniquilação da hermenêutica do Espírito, que baseada em linhas histórico-tradicionais, se fecha<sup>36</sup> e não abre espaço para a emotividade, ridicularizando-a e desprezando sua espontaneidade presente no pentecostalismo valorizando mais a experiência.

---

<sup>32</sup> CAMPOS, Bernardo. *El post pentecostalismo: renovación del liderazgo y hermenéutica del Espíritu*. Disponível em: <[http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/bernado.html#\\_Toc57341950](http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/bernado.html#_Toc57341950)>. Acesso em: 17 jan. 2008.

<sup>33</sup> BARROS, Paulo Cesar. Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 7, jan/abr 2011.

<sup>34</sup> BOBSIN, Oneide. Discurso científico e reificação da religião. In: SCHAPER, Valério Guilherme; et al. (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012. p. 37.

<sup>35</sup> Exemplos de alguns autores mais utilizados: calvinistas: BERKHOF, L.; GRUDEM, W.; HODGE, C.; CHAFER, L. S.; batistas: BANCROFT, E. H.; ERICKSON, M.; LANGSTON, A. B.; THIESSEM, H. C.; STRONG, A. H.; luteranos: AULÉN, G.; BRAATEN, JENSON; KOEHLER, E. W. A.

<sup>36</sup> “A Igreja não pode jamais ter uma teologia acabada, subproduto de uma hermenêutica ingênua; ela pode até ter uma Teologia sistemática, mas jamais sistematizada, ou seja, fechada. A Igreja tem fundamento teológico, mas não deve possuir um “pacote” teológico. [...] A maioria desses pontos de vista da realidade [pontos de vista da teologia] tem uma faceta, talvez, da verdade, que projetada na base do racionalismo-reducionista, absolutizou-se excluindo uma reflexão abrangente e conciliadora.” SOUZA, Sandro Alves Martiniano de. *O fazer teológico como hermenêutica-transdisciplinar: a teologia desafiada pelo pensamento complexo de Edgar Morin*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 2012. p. 28.

## O método gramático-experiencial

A maioria dos métodos teológicos e das teologias utilizadas pelo pentecostalismo são oriundas de modelos que negam a manifestação e a experiência do Espírito, ou seja, são de cunho cessacionista, não levando em conta a posterioridade.<sup>37</sup> Existem bons manuais de teologia pentecostal e que defendem as experiências e evidências do batismo no Espírito Santo, mas a maioria se atém apenas às evidências bíblicas, algumas poucas fazem uma exegese mais aprofundada destes textos e muitas delas são escritas com ênfase apologética apenas.

Desta forma propõe-se o método adiante descrito levando em consideração várias correntes e postulados teológicos, mas dando destaque especial à experiência, fato este, como já dito, desprezado em grande maioria pelas teologias ortodoxas e tradicionais.<sup>38</sup> Como a questão gramatical do método, ou seja, tudo aquilo que se refere à racionalidade e aos escritos teológicos durante a história da igreja, já é amplamente discutida em várias outras teologias, esta descrição se aterá mais à questão experiencial do método.

O método proposto deve ser gramático porque não pode prescindir do logos cristológico que fundamenta qualquer teologia, porém deve estar livre das amarras fundamentalistas, ortodoxas, neo-ortodoxas ou liberais que sempre de novo cerceiam o livre agir do Espírito ou questionam a inspiração das escrituras. Este é um bom preceito da Teologia da Libertação aplicável à Teologia Pentecostal, quando afirma que a teologia deve estar liberta da própria teologia. Deus não pode estar engaiolado pelos dogmas criados pelos homens. “Um Deus engaiolado nas gaiolas de palavras chamadas dogmas é sempre menor que a gaiola.”<sup>39</sup>

Por outro lado deve também ser experiencial porque somente assim pode-se dar liberdade ao Espírito para agir onde, quando e como quiser. Mas sempre de novo (sem engessar as experiências que podem ser diversas), não somente de falar em línguas ou os dons manifestacionais, mas elevar a experiência da presença concreta do Espírito que afeta positivamente as emoções e a razão. Desta forma o método “desloca” o indivíduo

---

<sup>37</sup> Termo utilizado por Menzies para a 2ª benção, ou batismo no Espírito Santo como evento subsequente à conversão. Embora sua sequência possa ser apenas lógica e não cronológica. Tem-se também muitos eventos na história de casos de pessoas batizadas no Espírito Santo sem a experiência da conversão, embora na Bíblia não conste nenhum caso deste tipo.

<sup>38</sup> “A teologia enquanto discurso de Deus ou discurso sobre Deus proferido por seres humanos está sujeita, intencionalmente ou não, às artimanhas das disputas de poder entre aqueles que supostamente dominam o conhecimento teológico.” REBLIN, Iuri Andréas. A não ciência de Deus a partir de Rubem Alves. In: SCHAPER, Valério Guilherme; et al. (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012. p. 112.

<sup>39</sup> ALVES, Rubem. *Dogmatismo & tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 10.



que dele lança mão de seu “interior” (emoção e razão) para uma relação “imane”te” “exterior”<sup>40</sup>, pois o agir do Espírito majoritariamente é comunitária e relacional.

Entretanto este método não pode ser último, o agir do Espírito não pode estar restrito a nenhum método, pois este lhe imporia limites, mas deve estar sujeito à novidade do Espírito. O método está na tensão e ambiguidade entre o oceano inescrutável do Espírito e o logos cristológico como porto seguro para não se perder nas racionalidades e emocionalidades humanas afetadas pelo pecado. Está em constante expansão cósmica, de um lado tensionado pelo logos cristológico e de outro pelo Espírito livre, que expandem o método infinitamente.

O método ora proposto serve tanto ao fazer teológico quanto a elaboração de pregações. Ele se utiliza de ferramentas exegéticas e linguísticas em busca da intenção do autor, mas as atualiza e contextualiza segundo a dinâmica experiencial e sensitiva do Espírito à realidade concreta da vida. Neste sentido Chiquete afirma que:

La teologia pentecostal es por ello em su esencia um ejercicio hermenêutico que busca traducir em discurso lógico experiencias humanamente “ilógicas”, y para hacerlo empieza también a recurrir al auxilio de herramientas lógicas, como el razonamiento y el discurso académicos. De esta manera practica um intercambio de saberes y propicia um diálogo intercultural a partir de um encuentro de vivencias y formas de expresarlas provientes de diversas circunstancias.<sup>41</sup>

O Logos cristológico desse método compõe-se de ferramentas hermenêuticas e exegético-linguísticas que lhe são necessárias e imprescindíveis. Estas se referem especialmente à Bíblia como palavra inspirada por Deus que lhe serve de parâmetros e limites da máxima importância, se utiliza de todas as dogmáticas, doutrinas, teorias, métodos e práticas teológicas disponíveis criadas durante toda história da igreja e está sujeita a elas, mas ao mesmo tempo se permite transcender a elas na dinâmica experiencial do Espírito. Não se aprisiona a nenhuma instituição, método ou teologia, podendo ir além da própria teologia existente e da própria Bíblia, pois nenhum livro pode conter toda a palavra de Deus.

---

<sup>40</sup> RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 290.

<sup>41</sup> CHIQUETE, Daniel. *Escritos a tempo y fuera de tempo*. Concepción (Chile): CEEP Ediciones, 2008. p. 25-26.

A hermenêutica utilizada no método é tanto a “hermenêutica filosófica” quanto a “hermenêutica bíblica confessante”.<sup>42</sup> A primeira se apropria do método histórico-crítico e a segunda do método histórico-gramatical de interpretação bíblica, entretanto ambas se sujeitam ao critério da inspiração e veracidade bíblica, mas sem se perder em literalidades vazias de sentido, permitindo abertura à linguagem mítica da Bíblia quando a verdade factual não for necessária, tendo sempre diante de si a possibilidade da experiência do Espírito, este podendo irromper em circunstâncias das mais variadas. Para tal o teólogo/pregador deverá desenvolver a devida sensibilidade, disponibilidade e percepção ao mover do Espírito.

Uma comparação prática deste método poderia ser a experiência do monte da transfiguração. De um lado a dinâmica da experiência (Espírito criativo) que produziu reações de euforia nos discípulos e de outro lado o pedido de Jesus (Logos cristológico) para eles se conterem. Outra comparação poderia ser Moisés ao receber as tábuas da Lei: os trovões, os efeitos meteorológicos e o brilho no rosto seriam o Espírito criativo, as tábuas da Lei e o véu sobre o rosto apontam para o Logos cristológico. Paulo ao ser arrebatado e receber as revelações tem a experiência do Espírito criativo, o espinho na carne é o limite estabelecido pelo Logos cristológico para que o apóstolo não se perdesse em sua *hybris*.<sup>43</sup>

O Espírito Santo não está afetado pela *hybris*, mas o sujeito humano da revelação e da experiência está; por este motivo é preciso que o limite humano do Espírito criativo seja o Logos cristológico que lhe impõe as barreiras da transcendência para que a experiência não seja destrutiva. A centralidade deste método teológico está no Cristo divino e humano sem pecado, que soube aplicar como ninguém este método, pois veio para cumprir a lei, mas ao mesmo tempo a resignificou.<sup>44</sup> Este seria o equilíbrio entre a racionalidade e a irracionalidade deste método e da experiência com o Espírito.

As experiências não podem se sujeitar ao crivo das explicações da maioria das outras ciências, pelo simples fato destas trabalharem com objetos verificáveis e teorias

---

<sup>42</sup> RICOEUR, 2006, p. 62.

<sup>43</sup> *Hybris* é quando o ser humano perde sua centralidade em Deus e torna-se o “centro de si mesmo e de seu mundo”, se autoelevando e enlevando em sua vaidade e orgulho; o contrário disto seria ter sempre a capacidade de reconhecer a “sua finitude, sua fraqueza, seus erros, sua ignorância e sua insegurança, sua solidão e sua angústia.” (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 344-345). É o ser que tenta extrapolar o limite de sua finitude, além da medida natural vangloriando-se e apoiando-se em sua finitude como se fosse infinito.

<sup>44</sup> “Vocês ouviram o que foi dito [...] mas eu lhes digo [...]” Mt 5.22,28,32,34,39,44. “A Lei e os Profetas vigoraram até João. Desse tempo em diante estão sendo pregadas as boas novas do Reino de Deus.” Lc 16.16

logicamente, racionalmente e obviamente aceitáveis. Isto exclui o agir do Espírito, pois este não pode ser explicado pela ciência. Neste mesmo nível de desconfiança se incluem algumas teologias que impõe limites ao fazer teológico, aceitando apenas o que é de caráter racional. Entretanto, não se está corroborando com o anti-intelectualismo<sup>45</sup> presente em muitos ramos do pentecostalismo que desprezam a academia e os estudos desde seus primórdios, fruto do meio em que surgiu o pentecostalismo no Brasil. Antes, se afirma e se busca o equilíbrio entre a teologia intelectual, que tem dificuldades de lidar com a experiência do Espírito, e certo desprezo do pentecostalismo à academia, pois se pensa que esta aniquila o agir do Espírito, e a teologia de caráter mais emocional e devocional. A tendência apenas ao uso da razão na teologia impede um acesso maior à inefabilidade de Deus.

O pentecostal não pode se perder na experiência em si, pois ela não é o Espírito Santo, é apenas a evidência deste, isto seria um reducionismo. Deve-se sempre lembrar que o evento aponta para o personagem principal, o próprio Espírito. Se esta inversão ocorrer, a *hybris* estará novamente presente fazendo da experiência um ídolo falso e apontando para o ser humano como estando no centro, ao invés do Espírito. Neste caso a racionalidade do Logos cristológico faz este papel de apontar para o Espírito como agente principal da experiência.

### **Conclusão**

O fenômeno da reflexão teológica oral presente nas comunidades pentecostais e que valorizam a experiência, a devoção e a oralidade, muitas vezes é feito em detrimento da reflexão teológica escrita presente nos seminários, isso fomenta tensões delas decorrentes, mas podem também apontar convergências entre ambas. Entretanto cabe salientar que o conflito ou convergência entre oralidade e escrita está presente na própria Bíblia, que é de tradição oral, entretanto vertida para a racionalidade da escrita. Para tentar a convergência acima descrita se propôs o método teológico ora apresentado, permitindo que, na tensão decorrente da racionalidade e da emotividade, se perceba e se caminhe para uma compreensão mais holística da natureza humana e do agir do Espírito, permitindo que o pentecostalismo continue atraindo pessoas pelas respostas

---

<sup>45</sup> O anti-intelectualismo do pentecostalismo americano é diferente do brasileiro, lá se dá pelo simples fato do desprezo aos estudos por este supostamente fazer esfriar a fé, aqui esta ideia vem fortalecida pelo meio social em que o pentecostalismo surgiu, portanto ele tem mais força.

concretas que sempre deu às questões que envolvem as problemáticas da vida cotidiana e os conflitos comuns à humanidade.

## EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E DIMENSÃO COMUNICATIVA. O (NEO)PENTECOSTALISMO DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Elisa Rodrigues (UFJF)\*

### Resumo

O campo religioso brasileiro é conhecido pela diversidade de modalidades nele representadas. Falamos de um *campo* em que diferentes disposições e cosmologias se encontram e efetuam intercâmbios e trocas de conteúdos simbólicos. Tal processo de negociação ocorre não sem embates e, por intermédio dos meios de comunicação e das tecnologias de mídia, alguns têm alcançado notoriedade. Esse é o caso da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), grupo neopentecostal que no Brasil tem recebido expressivo número de fieis. O artigo que segue visa compreender o impacto que as estratégias por meio das quais a IMPD busca expansão possui para a construção da identidade religiosa desse grupo. Este artigo pleiteia ainda compreender tal forma de mediação da experiência religiosa, ocasionada pelo que chamamos dimensão comunicativa que, ao nosso ver, resultaria em novos sentidos do que seja religião e religiosidade.

**Palavras-chave:** Campo Religioso Brasileiro. Neopentecostalismo. Mídia. Experiência Religiosa.

### Abstract

The Brazilian Religious Field is acknowledged by the diversity of religious models that they represent in the context this field. We talk about a field formed by different religious dispositions and cosmologies which meet and make interchange and exchanges of his symbolics contents. This negotiation process occurs no without conflicts and by media communication and by media's technologies someone have got notoriety. This is the case of "Igreja Mundial do Poder de Deus" (IMPD), a neopentecostal group that in Brazil received many believers. This article aims to understand the impact of strategies of IMPD in order to have expansion and the construction of its religious identity. In this way, it tries to understand this form of mediation of religious experience that occurs by we call communicative dimension that results in new meanings on religion and on religiosity.

**Word-keys:** Brazilian Religious Field. Neopentecostalism. Media. Religious Experience.

---

\* Doutora em Ciência da Religião (UMESP) e Ciências Sociais (UNICAMP). Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais, Brasil). Coordenadora do Sub-Projeto Ensino Religioso do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) da UFJF. [elisa.rodrigues@ufjf.edu.br](mailto:elisa.rodrigues@ufjf.edu.br).

## Introdução

Este artigo resulta do trabalho doutoral intitulado *A mão de Deus está aqui: Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus*<sup>46</sup> defendida no ano de 2014, no âmbito da Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. A etnografia revelou que o uso da mídia e das tecnologias de informação constituiria tema central para o entendimento do objeto IMPD<sup>47</sup>. Isso porque a dimensão comunicativa apresentaria-se como meio que dissemina sentidos de experiência mística, de um lado, formando opiniões e, de outro, noções limítrofes do que seria religião e religiosidade.

No campo religioso brasileiro a dimensão comunicativa teria o potencial de tornar notório, no sentido de público, controvérsias geradas em torno das demandas pela realização de milagres, curas e outras benesses desejadas pelos fiéis e, das expectativas quanto à veracidade desses feitos, por parte da sociedade civil. Com a notoriedade segue-se a expansão numérica da IMPD. Daí se conclui a relação fina entre uso de tecnologias midiáticas como estratégia de expansão e alcance de adesões à igreja, a geração de uma entrada na esfera pública mediada pelo virtual e um tipo de religiosidade (que chamamos também experiência religiosa) performática. Se a notoriedade é instrumento para o crescimento da igreja de um lado, do outro não lhe garante a permanência dos fiéis em seus quadros de membros, o que nos leva a identificar outros dois importantes elementos que as tecnologias midiáticas amplificam, a fim de constituir uma identidade para esse grupo religioso: a performance do apóstolo Valdemiro Santiago, ancorada em sua narrativa biográfica e os testemunhos de milagres, que reforçam a eficácia da Mundial e de seu líder.

Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais, os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia<sup>48</sup> antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o improviso, articulados ao jogo de demandas e expectativas dos

---

<sup>46</sup> Doravante IMPD e ou Mundial.

<sup>47</sup> A pesquisa foi realizada entre 2009-2013, mas a etnografia se deu entre os anos 2009 e 2012, quando efetuamos a observação participante (o acompanhamento direto dos grupos, entrevistas individuais semiestruturadas e com tema geral) e o monitoramento do site <<http://www.impd.com.br>>, transmissões de reuniões públicas (TV Mundial), acompanhamento da programação distribuída nos Canais de TV aberta (Rede TV, Band e Canal 21) e TV à cabo (CNT).

<sup>48</sup> Liturgia pode ser compreendida como toda forma de celebração de cunho religiosa. No sentido cristão, define-se como ordenamento de celebração religiosa que envolve a noção de mistério, de história e a participação humana (JONES, 1992). Liturgia, do grego clássico *leitourgia*, refere-se a “[...] qualquer trabalho que importasse em serviço mais ou menos obrigatório prestado ao Estado ou à divindade (serviço religioso) ou a um particular.” (SARTORE, 1992, p.638-639). Ao remontarem liturgicamente ao sacrifício de Cristo e ao mistério da salvação, cristãos tornam público o eixo de sua fé e ritualmente a renovam. Ritos correspondem à ação performática dos mitos, por meio dos quais se verifica a sociedade operando em solidariedade por meio de espaço comum onde se efetivam as relações sociais coletivas e se fortalece a coesão social (DURKHEIM, 2003).

fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja. O acento, portanto, recai sobre a experiência de irrupção do sagrado na ordem profana, reordenando-a so os auspícios do líder da igreja. Assim, o argumento teológico é rearticulado e a cura divina retorna ao centro. Sai o diabo, tão querido na Universal, e entra o “poder de Deus”, conhecido *slogan* da IMPD. A implicação imediata dessa constatação é que diferente da outra neopentecostal mencionada, da qual a Mundial recebeu forte influência tendo em vista o vínculo pregresso do apóstolo com essa denominação, na Mundial o diabo não ocupa a cena litúrgica central. O centro da liturgia é o testemunho de cura.<sup>49</sup> É dessa narrativa de si que emergem os conteúdos didáticos que contribuirão tanto para a construção da imagem de uma “igreja de poder”, quanto para a diferenciação identitária que tal grupo busca em relação à Universal. Ainda, dos testemunhos emergem as lições teológicas necessárias para o fortalecimento do grupo e a retroalimentação de novas experiências de cura que ratificarão a eficácia da IMPD.

Ao falarmos dessa experiência religiosa, portanto, o que nos chama à atenção é o conteúdo discursivo (teologia e doutrina) contido no apelo visual da performance do apóstolo Santiago e nos testemunhos proferidos nas reuniões que revivem a estrutura (mítica) do próprio testemunho de Santiago.

### **Narrativa, performance e imagem**

O tipo de linguagem que comparativamente serve-nos para pensar o formato dos programas religiosos que a IMPD veicula nos horários de TV, que nada mais são do que as próprias “reuniões” lideradas pelo seu bispado ou pelo próprio líder da igreja, é um formato que prima pela informalidade, pelo uso de expressões típicas da linguagem popular e por certo repertório de imagens que revela espécie de nostalgia do campo e da vida simples.<sup>50</sup> Ao assistirmos uma edição do programa “O poder sobrenatural da fé” geralmente dirigido pelo apóstolo Valdemiro Santiago pode-se identificar um estilo

---

<sup>49</sup> Testemunho corresponde a uma categoria nativa conhecida de grande parte da cristandade. No caso, o testemunho de fé relata um acontecimento sobrenatural acerca de algo que aconteceu na vida de um fiel, via intervenção divina e que, em termos da razão humana, estaria fora de questão: o milagre. Na Mundial, o momento dos testemunhos é parte central da reunião. É com base nos testemunhos que o *slogan* da igreja “A mão de Deus está aqui!” é legitimado. Os testemunhos constituem o fundamento sobre o qual assentam-se as práticas rituais, as crenças e as mensagens ministradas. Os testemunhos justificam a existência da igreja, pois testificam sua autoridade personificada na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago.

<sup>50</sup> Diferente da expressão “nostalgia camponesa” e do uso dessa expressão feito por Paula Montero (1999, p.336).

jocosos muito semelhantes ao de apresentadores de programas em TV aberta no Brasil, cujo público alvo é predominantemente popular. Como os tais, Santiago dirige-se à audiência com o humor e a rapidez característica desses apresentadores, mas falando de assuntos religiosos. O apóstolo vale-se de bordões marcantes e improvisa apelidos para si e para os que o cercam. Ouve casos, abraça os enfermos e chora com as injustiças sociais as quais “seu povo” ou o “povo da Mundial” é submetido. Nessas reuniões, costuma contar histórias do passado na roça, falar das dificuldades que enfrentou quando criança, sobre a perda da mãe e dos problemas com drogas na juventude, quando deixou o pequeno distrito onde morava com a família, Cisneiros, rumo à cidade de Juiz de Fora (Zona da Mata de Minas Gerais).

Do campo para a cidade, Valdemiro Santiago teria vivido à semelhança de muitos migrantes sertanejos, isto é, à custa da ajuda de parentes e amigos já estabelecidos na cidade grande. Nesse período, foi trabalhador na construção civil como ajudante de pedreiro, conheceu o alcoolismo e, segundo conta, passou a consumir drogas. O que teria o livrado de tal situação foi tanto o acolhimento de um irmão pastor e sua família, então, frequentadores de uma igreja pentecostal e sua conversão. Ele explica que sua entrada na igreja o teria levado ao perdão e à dedicação ao trabalho de pregador que, conforme relata, desde cedo entendeu como sua tarefa. A dedicação ao ministério de pregação, evangelização e missões tirou-lhe da condição anterior – de insignificância – e o elevou a um *status* de liderança, fazendo-o gradativamente alguém especial apesar de negro, pobre, migrante e inculto. Como é possível notar, essa trajetória de sucesso testemunhada em seu relato de si, ou relato biográfico, resguarda certa estrutura que remete às narrativas de personagens emblemáticas da Bíblia que mimetizam um movimento de humilhação (período sem deus), uma experiência de crise profunda e, finalmente, a exaltação proporcionada por uma iluminação ou encontro com deus/divino/sagrado. Parece-nos que esses sinais funcionam como marcadores de certa narrativa de experiência religiosa que convulsiona em outras tantas narrativas testemunhadas diariamente nas reuniões da IMPD. Neste ponto, a dimensão comunicativa opera amplificando os sentidos que tais testemunhos ocasionam na audiência (plateia), influenciando no processo de disseminação de noções sobre religiosidade, vivência da religião ou experiência religiosa que têm consequências e desdobramentos para a formação de um perfil específico de adeptos da Mundial: pessoas que sofrem (seja pela falta de recursos financeiros, seja porque possuem graves problemas de saúde, ou ainda em decorrência de alguma dependência química entre



seus entes queridos). O sofrimento eclode de várias frentes, mas a despeito da diversidade de mazelas, parece ser a principal motivação que impele multidões a procurar a ação sobrenatural do poder de Deus, na Mundial.

Segue-se a isso, que uma vez atendidas as demandas de tais “buscadores”, o caminho natural é testemunhar o acontecido, isto é, a “graça alcançada” como ocorre em outras tantas igrejas cristãs. Acontece que tais testemunhos reproduzem o enquadramento sofrimento-iluminação-exaltação, à semelhança do que ocorreu na biografia de Santiago e nas narrativas dos heróis da fé judaico-cristã. Ao fim desses relatos, o diálogo entre pastor/bispo/apóstolo<sup>51</sup> e o entrevistado que testemunha o milagre urgente realizado em sua vida encerra com a pergunta: “– Qual a importância dessa obra na sua vida, filha(o)?” Ela(Ele) responde: “– É tudo bispo, tudo!” Ele emenda: “– Como você conheceu esse ministério?” Resposta: “– Na televisão, bispo. Eu via os cultos na televisão.” Então, performaticamente, o bispo dirige-se à câmera de TV e salienta que aquele depoimento revelava a abrangência da obra que a Mundial estava realizando na vida das pessoas em todo o Brasil e que isso era possível graças aos programas na televisão sustentados pelas colunas de Deus<sup>52</sup>. Por isso, era necessário que seguissem as colaborações e ofertas para que mais pessoas pudessem ser ajudadas.

Comparativamente, podemos considerar que esse momento central da liturgia de uma reunião da Mundial reproduz espécie de quadro comum em muitos programas televisivos em que o formato divide uma história de vida em “antes” e “depois”. Nesse caso, entretanto, os testemunhos têm a função pedagógica de ilustrar como era a vida fora da Mundial (dos caminhos de deus; sem deus; no mundo), isto é, o “antes” e como passa a ser uma vida na Mundial (nos caminhos designados por deus; com deus e separada do mundo). Noutras palavras, o diálogo apresentado acima diz respeito a uma narrativa remissiva, cujo enredo funda-se em um quadro de histórias referenciais que funcionam como províncias de significado.<sup>53</sup> Ao final de cada testemunho é destacado

---

<sup>51</sup> A estrutura da IMPD é hierárquica e verticalizada, constituída pelo líder e máxima autoridade, apóstolo Valdemiro Santiago, seguido pelos bispos regionais (distribuídos nos Estados da federação e países estrangeiros), pastores locais (em cada uma das igrejas, nos municípios e bairros) e obreiros. Bispos e pastores, além de cuidar dos assuntos da fé, exercem funções administrativas.

<sup>52</sup> Nome dado aos que contribuem com ofertas em dinheiro também para a manutenção da estrutura de comunicação da igreja.

<sup>53</sup> Províncias de significado finitas têm caráter de realidade. Cito Schutz: “(...) é o significado de nossas experiências, e não a estrutura ontológica dos objetos, o que constitui a realidade. Cada província de significado — o mundo principal dos objetos e dos eventos reais que podemos manipular com nossas ações, o mundo da imaginação e dos fantasmas, assim como o mundo de brincadeira da criança, o mundo do insano, mas também o mundo da arte, o mundo dos sonhos e o mundo da contemplação científica — possui seu próprio estilo cognitivo particular. (...) Todas as experiências no interior de cada um desses

“o que representa a IMPD na vida daqueles que a procuram e que a frequentam”, um enredo que é ritualizado e performatizado a cada reunião.

A performance aqui se aplica tanto ao modo como os relatos de milagres são dramatizadas pelos que narram seus testemunhos, quanto ao apóstolo Valdemiro Santiago que ao dirigir uma reunião na igreja ou em uma concentração de fé torna-se o centro das atenções. No caso da performance do apóstolo, contribui para o êxito de sua atuação, o trabalho de a sua equipe de fé<sup>54</sup>, espécie de *staff* que aguarda e atende aos comandos do oficiante prontamente. Caso contrário, ele as ridiculariza, faz chacota ou chama-lhes a atenção, sem titubear. Os presentes acompanham a cena, aplaudem, riem, comovem-se e se entregam a ele. Existe uma condução, mas as ações do oficiante não podem ser antecedidas. Não raro, o apóstolo chama a atenção dos técnicos de som, dos operadores de câmera, dos pastores auxiliares e mesmo dos músicos. Publicamente apelida seus pastores e obreiros com nomes como “oreiudo” (*sic*), “doido” e usa expressões como “não resenha”, “é forte isso”. Essa atitude de informalidade não é exclusiva dele, todavia, o que destacamos é que a estética do improvisado (atenta à audiência e performática) lembra um programa “ao vivo”, cujos conteúdos têm-se numa pauta prévia, mas que a transmissão e a forma como se dará fica a cargo, principalmente, de quem tem a função de apresentá-lo.

Nas igrejas, geralmente imóveis alugados, pessoas sentadas e em pé acompanham as reuniões como a um *show*. Obedecem aos comandos de acenar com as mãos, de acompanhar as músicas com gestos, de falar com a pessoa (o irmão) ao lado, de se abraçarem e, principalmente, de exporem publicamente seus relatos de curas e milagres recebidos por meio dos testemunhos.

Sabe-se que programas evangélicos transmitidos pela TV tornaram-se mais comuns a partir dos anos 1990, mas antes disso, com os tele-evangelistas norte-americanos, já nos anos 1980, em horários discretos aos sábados e domingos pela manhã, havia programas da igreja Batista, Assembleia de Deus, Adventista e Evangelho Quadrangular que transmitiam pregações e quadros de ensinamentos bíblicos. Com a Renascer em Cristo, a IURD e a IIGD, os programas alcançaram outro nível de comunicação do evangelho,

---

mundos são, no que se refere ao seu estilo cognitivo, consistentes em si mesmas e compatíveis uma com a outra (...) cada uma dessas províncias de significado finitas é, dentre outras coisas, caracterizada por uma tensão específica da consciência (...), por uma perspectiva temporal, por uma forma específica de experienciar-se a si mesmo e, finalmente, por uma forma específica de sociabilidade.” SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Editado e organizado por Helmut T. R. Wagner. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 273.

<sup>54</sup> Constituída por obreiros, pastores, bispos, músicos, cantores e outros.

com caracterização mais dinâmica e produção elaborada por profissionais da área.<sup>55</sup> No entanto, como já destacado anteriormente, o formato do programa do apóstolo Valdemiro “O poder sobrenatural da fé” segue a lógica das próprias reuniões que a igreja realiza, destacando os testemunhos daqueles que receberam aquilo que procuravam, sem preocupação quanto à edição (processo de corte/síntese) do que falaram os fiéis.

Isso posto, o neopentecostalismo da Mundial desenha um importante marco de sua modalidade: o deslocamento da relevância tradicionalmente atribuída à Comunhão/Santa Ceia e pregação entre cristãos (como mistério ou como Palavra) para o momento do testemunho.<sup>56</sup> A seriedade litúrgica que conduzia fiéis católicos ao altar para tomar a hóstia e a postura contrita dos crentes diante o pão e o vinho servidos no memorial Santa Ceia para lembrança racional do sacrifício de Cristo na cruz, cedem o lugar de culminância para o período de testemunho das experiências que retratam “o poder de deus na Mundial”. Isso implica que a discursividade teológica abre espaço para a discursividade prática do evento. Nosso suposto aqui é que também nas práticas (rituais) existe teologia e doutrina que fecunda uma noção de identidade de grupo. Esse argumento teológico está presente nas narrativas dos testemunhos. Os mesmos que mimetizam conteúdos bíblicos e o exemplo dado pelo seu líder, o apóstolo Santiago.

Retomando a ideia de “antes” e “depois”, quando os testemunhos são publicamente professados grande parte dos relatos é acompanhada de documentos que tem a função de provar que houve intervenção divina. O “antes” indica o diagnóstico de sofrimento, da doença caracterizada que poderia estar sendo tratada ou que teria sido desenganada

---

<sup>55</sup> No Brasil, um dos programas mais conhecidos, o *Show da fé* apresentado pelo missionário R. R. Soares, produzido pelo Grupo Graça, resultou da reformulação estrutural e técnica do programa Igreja da Graça em seu Lar, anteriormente transmitido pela CNT, 1998-2003 (SEVERO; BORELLI, 2009). O programa estreou em janeiro de 2003, pela Rede Band de TV e apresenta o formato de *Talk-show* que também destaca testemunhos de curas e milagres, muitos deles relatados por meio de cartas e e-mails lidos pelo missionário durante o programa.

<sup>56</sup> Entendemos por religião pentecostalizada ou o neopentecostalismo da Mundial, um tipo ou modalidade de religião que não se identifica exclusivamente com uma ou outra, mas assume características de diferentes religiões historicamente instituídas no campo religioso brasileiro (como a católica, a espírita, as afro-brasileiras) conjugando-as e reelaborando-os conforme seus usos específicos. Como neopentecostais atenderiam positivamente ao exorcismo, a cura, aos dons espirituais (como a glossolalia) e, em parte, ao discurso teológico da prosperidade, essas características atribuídas às religiões pentecostais e neopentecostais (CAMPOS, 1999). a Consideramos a IMPD uma igreja pentecostalizada, em função de assumir aspectos geralmente atribuídos ao pentecostalismo clássico das décadas de 1950 e 1960, também chamado pentecostalismo de “cura divina” e autônomo (MENDONÇA, 1989). Com os sociólogos brasileiros Freston (1993) e Mariano (1999), a classificação dessas religiões é realizada com base na ideia três ondas, sendo elas: Primeira onda – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911); Segunda onda (1950-1960) – Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), dentre outras; Terceira onda (1970-1980) – Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1980) e outras.

pelos profissionais da área da saúde. Ao apresentá-los ao oficiante, a pessoa é inquirida sobre a situação de dor, de aflição e de desespero. Enquanto fala, seu documento é exposto para a câmera e transmitido por telão ou TV para a plateia atenta ao testemunho. Os diálogos intercalam dor e humor, constituindo espécie de tragicomédia da vida humana. A sequência revela o “depois”, a intervenção sagrada na ordem profana por meio da reversão do quadro de miséria. Portanto, palavra e imagem aqui são conjugadas.

A autoridade da imagem possibilitada por uma cultura visual alicerça a antiga prática de testemunho, cujo objetivo é tornar algo notório. É relevante destacar como o uso da imagem pela religião cunha dispositivos de poder que legitimam e demarcam a autoridade da experiência religiosa nessa modalidade neopentecostal. Ao invocar a imagem como aquilo que testifica uma verdade, espera-se que o conteúdo do ditado popular (uma imagem vale mais do que mil palavras) obtenha a aprovação do telespectador. O senso comum fomentado pela cultura visual acalenta expectativas da verdade, como se ela proporcionasse uma amostra da realidade (JOLY, 2003). Uma realidade que não pode ser de todo apreendida, especificamente, aquilo que se situa entre o “antes” e o “depois”, isto é, a iluminação, o encontro, a mágica, o poder sobrenatural de deus em ação que trouxe à luz o sofredor. Esse elemento ficcional da religião, da criação de um mito, é o mais interessante da experiência religiosa que se mimetiza nos programas da Mundial por meio dos testemunhos. Parece-nos que é ele, amplificado pelas tecnologias de mídia que proporcionaram o crescimento rápido da IMPD nos anos 2000. Testemunho e imagem conjugados formam espécie de discursividade audiovisual em que a imagem funciona como dispositivo de poder que tem capacidade de consolidar opiniões e edificar disciplinas.<sup>57</sup>

### **Considerações finais**

Dessa forma, parece-nos que a dimensão comunicativa providencia um lugar virtual que imbui de poder a imagem, ao ponto de torná-la o alicerce fundamental da palavra testemunhada que ao final é uma memória de uma experiência religiosa fundante. Assim, a estética dessas imagens associada ao potencial retórico das liturgias neopentecostais é alinhavada pelo testemunho, que nessas reuniões promove por meio

---

<sup>57</sup> Ao resumir Hervieu-Lèger (*Sécularisation et modernité religieuse*) Jean Séguy em seu artigo *Religion et actualité* assegura que religião e racionalidade moderna não estão em relação de confronto, mas existe certo processo de reorganização da religião mediante as estruturas modernas das sociedades ocidentalizadas (SÉGUY, 1986).

de uma performance popular e informal, os laços de solidariedade e o senso de comunidade que momentaneamente torna os frequentadores dessa igreja um povo, o “povo da Mundial”, como costuma referir-se o apóstolo.

No âmbito das igrejas pentecostalizadas, principalmente, desde os anos 1990 tem sido estabelecida uma relação entre mídia e religião que cunha outra discursividade para a invenção de mitos e crenças, que se alimenta dos sentidos gerados pelo uso de dispositivos tecnossimbólicos. Na relação que observamos entre igrejas eletrônicas, *talk-shows* religiosos e tele-evangelistas – esses termos empregados nas pesquisas que estudam os processos de midiaticização das religiões – e, a apropriação que a Mundial faz desse recente legado, tais dispositivos são entendidos como meios que disseminam novas definições de religião e experiência religiosa. Portanto, um encantamento reflexivo: da capacidade de “[...] conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional.” (CARVALHO, 1999, p.16).

Nesse sentido, falamos de uma modernidade encantada que admitiria tanto o velho como o novo, isto é, a cura como traço do pentecostalismo clássico e os dispositivos tecnológicos de mídia e comunicação. A modernidade faz uso de novas tecnologias e concomitante encanta-se com o pensamento mágico e a reciprocidade amparada pela crença social no sobrenatural que tem suficiente autonomia para encantar as tecnologias da informação, a despeito do suposto evolutivo que quer fazer desses âmbitos excludentes. Nessa relação simétrica entre religião e modernidade, dimensão comunicativa e experiência é que consiste a circularidade. Do encontro entre religião e mídia se verifica a transformação de ambas.

Por fim, a IMPD representa uma modalidade de religião pentecostalizada que não apenas revive a cura divina como marcador de uma linhagem: ela a toma como dispositivo estratégico com a finalidade específica de justificar a sua relevância no âmbito religioso (espiritual) e na esfera pública (social). Daí a relevância de se compreender que lugar ocupa a experiência religiosa nos quadros dessa manifestação religiosa e em que medida é revestida de novos sentidos, em função do diálogo com a modernidade. Parece-nos que a dinâmica de suas reuniões e concentrações de fé, centradas na produção de milagres como espécie de bens de consumo, bem podem expressar o afã desse “povo” em obter destaque pelo atendimento de demandas que extrapolam o significado prático da necessidade física e financeira, em direção a um conjunto de necessidades que emergem do cotidiano, mas que desordenam algo mais. Algo do campo dos sentidos ontológicos, daquilo que orienta as condutas sociais, que

emerge da crença e que o mito responde por meio de uma linguagem imagética. O espaço exíguo desse artigo impede-nos de avançar nesse ponto. Contudo, parece-nos possível assinalar que o neopentecostalismo da IMPD tem mais do velho pentecostalismo que do neo. A sua dimensão comunicativa tem a finalidade estrita de alavancar a notoriedade do grupo religioso, mas ao cabo reforça o mítico e o ficcional dando voz aos testemunhos que são, no frigidar dos ovos, memórias transformadas em narrativas de experiências religiosas fundacionais.

## REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BITUN, R. **Igreja Mundial do Poder de Deus: Ruturas e continuidades no campo religioso neopentecostal**. São Paulo: PUC-SP, 2007. (Tese de doutorado).
- BORELLI, V. (Org.). **Mídia e religião: entre o mundo da fé e do fiel**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 3.ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.
- CARVALHO, J. J. **Um espaço encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil**. Brasília: Ed. da UnB, 1999.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Campinas, SP: Unicamp, 1993. (Tese de Doutorado).
- GINZBURG, C. **O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010 - Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência: Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião**. 2012. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_imprensa.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_imprensa.php?id_noticia=2170)>. Acesso em: 03 nov. 2012.
- JOLY, M. **A imagem e sua interpretação**. Lisboa: 70, 2003.
- JONES, C. et al. **The study of liturgy**. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1992.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. G. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.22, p.37-86, 1989.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p.326-367.

SÉGUY, J. Religion et actualité. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, v.62, n.2, p.203-208, 1986.

SEVERO, C. K.; BORELLI, V.. **Programa Show da Fé**: discurso híbrido entre o religioso e o midiático. 2009. Trabalho apresentado no 32. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 4 a 7 de set. 2009.



# **A ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL COMO PRESENÇA TRANSFORMADORA**

Fernando Albano<sup>58</sup> (Faculdades EST)

## **Resumo**

A espiritualidade pentecostal é caracterizada pelo batismo no Espírito Santo, dons espirituais, participação leiga e pela evangelização. Trata-se de uma espiritualidade marcada pela experiência pessoal e pela emotividade. Esta experiência pentecostal profana as formas convencionais de ministério cristão, devolvendo-a ao povo. Para o bem e para o mal influenciou e transformou aspectos do cenário religioso brasileiro, afirmando a vida dos mais pobres.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo clássico; espiritualidade; sociedade.

## **Abstract**

Pentecostal spirituality is characterized by the baptism in the Holy Spirit, spiritual gifts, lay participation and by evangelization. It is a spirituality marked by personal experience and by emotionality. This Pentecostal experience profanes the conventional forms of the Christian ministry, giving it back to the people. For the good and the worst, influenced and transformed aspects of the Brazilian religious scenery, affirming the life of the poorest.

**Keywords:** Classic pentecostalism; spirituality; society.

---

<sup>58</sup> Licenciado em Ensino Religioso (UNIVILLE/SC), mestre em Teologia (EST/RS) e doutorando em Teologia na mesma instituição; bolsista da Evangelisches Missionswerk. Membro do Grupo de Pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana. Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner. Professor de Teologia na Faculdade Refidim, Joinville/SC. Contato: fernando@ceeduc.edu.br

## Introdução

O dinamismo e criatividade da espiritualidade pentecostal produziu uma verdadeira revolução religiosa e social no Brasil. O cristianismo em seus diversos ramos denominacionais foi direta ou indiretamente atingido pelo movimento. De tal modo que, até mesmo igrejas reconhecidamente históricas e tradicionais (como a igreja católica, metodista e presbiteriana) se abriram à espiritualidade pentecostal.<sup>59</sup> Surgiram movimentos de renovação, carismáticos, avivados, entre outros. Cunha corrobora: “O crescimento pentecostal passou a exercer uma influência decisiva sobre o modo de ser das demais igrejas cristãs”.<sup>60</sup> Sendo assim, quais são as principais características da espiritualidade pentecostal que apresentam força transformadora da realidade eclesial e social? Neste artigo se discorrerá sobre três aspectos: experiência religiosa, empoderamento e profanação como possíveis respostas a essa indagação.

## Espiritualidade Fundamentada na Experiência Religiosa

A experiência com o poder do Espírito Santo é central para a espiritualidade<sup>61</sup> pentecostal.<sup>62</sup> Enquanto que a autoridade religiosa do protestantismo fundamenta-se na revelação contida na Bíblia, sendo aceitos como princípios universais que devem ser corretamente interpretados pelos especialistas das igrejas (teólogos), no pentecostalismo a autoridade religiosa está embasada na experiência particular do crente, no ser “cheio do Espírito”. Logo, para o primeiro há o universal da doutrina, cuja vida humana deve se adaptar, entretanto, para o pentecostalismo a experiência com o Espírito Santo é prioritária. Assim, a questão chave é a doutrina ou a vida? O universal ou o particular? O pentecostalismo em suas origens marginais, negra e pobre priorizou os símbolos e metáforas que expressavam valores transcendentais, mas que possuíam ligação direta com sua experiência do cotidiano.<sup>63</sup> O poder do Espírito foi invocado como forma de

---

<sup>59</sup> PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção temas do ensino religioso) p. 15.

<sup>60</sup> CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião na esfera pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade*. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudol von (Org.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 179.

<sup>61</sup> O termo espiritualidade não é unívoco em seu significado; geralmente significa a abertura humana para a dimensão espiritual, ou seja, para realidades que estão além da matéria e da vida concreta. GRENZ, Stanley J; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. *Dicionário de teologia: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa*. São Paulo: Vida, 2000. p. 50.

<sup>62</sup> GILBERTO, Antonio. Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 191.

<sup>63</sup> CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 62.

lidar com a impotência da vida; dessa forma o batismo no Espírito Santo empodera e possibilita a presença no mundo em missão.

Por outro lado, com a institucionalização crescente do pentecostalismo clássico brasileiro vem ocorrendo uma tentativa de fundamentar melhor sua teologia. Assim, o pentecostalismo visa racionalizar sua fé, marcar sua identidade e torná-la mais inteligível e bem fundamentada. Contudo, o faz com símbolos universais do protestantismo histórico que não lhe faz jus à sua experiência do Espírito.<sup>64</sup> Isso porque a espiritualidade pentecostal não se caracteriza prioritariamente por um conjunto de verdades que o sujeito adere, mas como experiência de empoderamento no Espírito Santo. Portanto, deve-se distinguir a espiritualidade pentecostal do pentecostalismo institucionalizado, com dogmas e doutrinas frequentemente contraditórios.

Campos, teólogo pentecostal, apresenta um princípio intitulado de “pentecostalidade” que pode auxiliar nessa questão:

Entendemos por pentecostalidade aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecostes. Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de “princípio” (arqué ordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial.<sup>65</sup>

Nesse sentido, há o pentecostalismo com seu conjunto de instituições religiosas que visam ser a concretização histórica do Pentecostes e a pentecostalidade (arqué ordenador) \_ a experiência primordial e normativa. Essa distinção ajuda a fé pentecostal a não limitar a ação do Espírito ao seu próprio movimento religioso, resultando, assim, no que Tillich chama de idolatria ou manifestação do “demônico” na esfera religiosa.<sup>66</sup> Enfim, é uma maneira de distinguir entre a substância espiritual e a forma de concretização desta nas diversas igrejas.

Também, convém ressaltar que, o pentecostalismo não combina com a fixa e rígida doutrina das formas de fundamentalismo cristão. O Espírito é livre e sopra onde quer, portanto, não se deixa apreender pelas definições retas ou fechadas (Cf. Jo 3.5-8). Paradoxalmente, no pentecostalismo se percebe essa estranha mistura entre o

---

<sup>64</sup> GANDRA, Valdinei Ramos. A “teologia do Espírito Santo” como uma das dimensões da imaterialidade da cultura assembleiana. In: *Azusa*. Revista de Estudos Pentecostais. – v. V, n. 2 (jul./2014), Joinville: Refidim, 2014. p. 74-75.

<sup>65</sup> CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debates sobre o pentecostalismo na América latina*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2002. p. 85.

<sup>66</sup> TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 624-625.

movimento livre do Espírito com o engessamento da doutrina de corte fundamentalista. São elementos díspares e contraditórios. Por exemplo, um dos itens do fundamentalismo evangélico é a afirmação do dogma protestante da “sola escriptura”, que é fortemente corroborado pelo pentecostalismo. O pentecostalismo é religião do livro sagrado como as demais expressões cristãs, porém, sua experiência com o Espírito de Deus, passa pela Bíblia, mas não se limita a ela, pois para a crença pentecostal, o Espírito age por meio da Escritura, mas também fala diretamente na subjetividade dos crentes. Isso ocorre por intermédio de sonhos, revelações, palavras proféticas, entre outros. A Bíblia de Estudo Pentecostal afirma: “O que se diz de uma pessoa que recebe uma profecia, ou revelação, no âmbito do culto de adoração (1 Co 14.26-32)? Ela está recebendo, ou não, a palavra de Deus? A resposta é um ‘sim’.”<sup>67</sup>

Na realidade, sempre houve uma espécie de anarquia hermenêutica por parte dos pentecostais, ou seja, uma autêntica liberdade na interpretação da Bíblia, sem os recursos consagrados pela hermenêutica conservadora, de matriz fundamentalista. A Bíblia é concebida na prática pentecostal, mais como um modo da Palavra divina, e, certamente o principal, “a regra de fé” que deve julgar todas as demais manifestações tidas como Palavra divina, mas de modo algum é exclusiva.<sup>68</sup> Certamente, o cerne da espiritualidade pentecostal não se encontra na objetividade da via doutrinária, antes se apoia primeiramente na subjetividade da experiência com o Espírito Santo.

Sendo assim, pode-se afirmar que é justamente neste ponto que há um potencial transformador na espiritualidade pentecostal, porque enquanto a doutrina sagrada das igrejas pretende dar continuidade ao passado histórico, apresentando com fidelidade os símbolos religiosos que demonstram sua identidade de fé, no pentecostalismo, as doutrinas são apoiadas ou negadas a partir da sua experiência do Espírito. Assim, a experiência religiosa é que dá o tom doutrinário, e não o contrário e, dessa maneira provoca a transformação da realidade, a criação de novas formas de entender e se relacionar com Deus.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995. p. 1060.

<sup>68</sup> Cf. ARAUJO, 2007, p. 288. ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Bibliologia. A doutrina das escrituras*. In: GILBERTO, 2008 p. 40-47.

<sup>69</sup> De acordo com Tillich a teologia cristã se baseia no “evento único Jesus o Cristo”. Ele é o critério de toda experiência religiosa e como esse evento é anterior à experiência não se deriva dela. Portanto, segundo Tillich a experiência “recebe e não produz”. Mas, ele salienta que a recepção da revelação “colora a apresentação e determina a interpretação daquilo que recebe”. Assim, não há mera repetição do se recebeu, mas transformação, por outro lado, não se trata de uma nova produção. “A experiência religiosa do ser humano só poderia se tornar uma fonte independente da teologia sistemática se o ser humano estivesse unido à fonte de toda experiência religiosa, o poder Espiritual que habita nele”. Tillich prossegue: “Mas, como os reformadores sublinharam realisticamente contra os entusiastas, esta unidade

## **Espiritualidade como Empoderamento Da Vida**

O elemento mais destacado da espiritualidade pentecostal é o batismo no Espírito Santo. Este batismo pode ser entendido como empoderamento<sup>70</sup> da vida. Segundo Rolim, “o centro do pentecostalismo é o batismo do Espírito Santo, que não é um rito como o batismo com água, e sim, uma presença especial do Espírito Santo”.<sup>71</sup>

Segundo a crença pentecostal clássica, o batismo no Espírito Santo é uma experiência de empoderamento no Espírito, que torna o fiel apto ao serviço na comunidade e ao testemunho ousado de Jesus Cristo (At 1.8). Segundo Antonio Gilberto, teólogo pentecostal, o batismo:

[...] é um revestimento e derramamento de poder do Alto, com a evidência física inicial de línguas estranhas, conforme o Espírito Santo concede, pela instrumentalidade do Senhor Jesus, para o ingresso do crente numa vida de mais profunda adoração e eficiente serviço para Deus (Lc 24.49; At 1.8; 10.46. 1 Co 14.15,26).<sup>72</sup>

Essa experiência espiritual resulta em línguas estranhas, adoração a Deus e serviço.

A espiritualidade pentecostal pretende atualizar no presente a experiência que se encontra nas raízes do cristianismo primitivo (cf. Atos<sup>73</sup> dos Apóstolos). Alega-se que seu movimento é uma experiência de retorno àquela experiência com Deus, que possibilitou as missões cristãs primitivas.<sup>74</sup>

Essa espiritualidade trata-se de uma hermenêutica da fé cristã tendo por fundamento a crença de que os fenômenos que acontecem dentro das suas comunidades são idênticos

---

não é um fato.” Assim, Tillich é categórico em criticar toda teologia que faz da experiência uma fonte independente “em vez de um elemento mediador que depende da teologia sistemática”. TILLICH, 2005, p. 61-62.

<sup>70</sup> Segundo Nordstokke, o termo empoderamento é oriundo do inglês “*empower*” que significa “dar poder a alguém” ou “autorizar” uma pessoa. É um ato positivo, já que isso se refere a pessoas cuja situação de vida é marcada por marginalização ou estigmatização. NORDSTOKKE, Kjell. Diaconia e empoderamento. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.) *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 76-77; 85-86.

<sup>71</sup> ROLIN, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 7.

<sup>72</sup> GILBERTO, Antonio. Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, 2008. p. 191.

<sup>73</sup> O avivamento pentecostal ocorrido a partir de 1906 na Rua Azusa, em Los Angeles, liderado pelo pastor negro William J. Seymour, também era caracterizado pelo falar “línguas estranhas”. ARAUJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 608.

<sup>74</sup> ARAUJO, 2007, p. 118-119.

aos fenômenos que o Novo Testamento menciona nas primeiras comunidades cristãs.<sup>75</sup> Como amplamente conhecido, a experiência pentecostal busca sua fundamentação no relato bíblico do dia de Pentecostes. Assim, se diz que os discípulos de Cristo estavam todos juntos,

De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava (At 2.2-4).

A partir disso, segundo os pentecostais, a fé cristã não é apenas uma mensagem na qual se deve acreditar, mas uma experiência de fé que se torna uma mensagem da Igreja. Frequentemente se afirma que essa experiência é evidenciada pelo falar em línguas (glossolalia), conforme o modelo de Atos dos Apóstolos. Termo derivado de *glōssais lalein*, uma expressão grega usada no NT, que significa literalmente “falar em [ou ‘com’ ou ‘por’] línguas”.<sup>76</sup> Cabral, teólogo pentecostal, é categórico: “O falar em línguas estranhas, seja como sinal, seja como dom, é uma operação divina encontrada somente a partir de Atos 2. O falar em línguas como sinal do batismo com o Espírito Santo teve seu início no dia de Pentecostes (At 2.4).”<sup>77</sup>

Para os pentecostais, essa experiência já é prometida pelos antigos profetas. Cita-se a passagem profética de Joel 2.28-29 (aludida pelo apóstolo Pedro, conforme Atos 2). No período bíblico veterotestamentário, o Espírito de Deus era concedido somente a algumas pessoas, mas, segundo o profeta, Deus prometeu “*derramar do Seu Espírito*” sobre todos indistintamente.<sup>78</sup>

Assim, o fiel recebe poder para cumprir sua missão no mundo como testemunha de Jesus Cristo. Em termos teológicos, pode-se dizer que o batismo no Espírito significa, entre outras coisas, ser possuído por uma instância maior, superior, enfim, por uma força transcendental que permite a vida começar de novo. É poder para o sujeito sair de si e voltar-se ao outro em amor.

---

<sup>75</sup> WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 462.

<sup>76</sup> ARAUJO, 2007, p. 331.

<sup>77</sup> CABRAL, E. *Lições bíblicas: o que é o batismo com o Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD. p. 21, 2011.

<sup>78</sup> Cf. GILBERTO, Antonio. *Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo*. In: GILBERTO, 2008, p. 189-190.

Também, segundo o pentecostalismo, o batismo no Espírito Santo é algo posterior à conversão<sup>79</sup> e abre para o crente uma ampla gama de dons espirituais, conforme são citados no Novo Testamento (especialmente 1 Coríntios 12:7-11, 27-31, Romanos 12:3-8 e Efésios 4:11-13).<sup>80</sup>

Entre os dons espirituais, certamente os mais valorizados pelos pentecostais tem sido o falar em línguas estranhas<sup>81</sup>, a profecia e o dom de curar. Nisso tudo, o crente acaba obtendo sentido para a sua vida religiosa e experimenta a liberdade de ampliar sua identidade pessoal e presença no mundo. Ocorre um legítimo empoderamento da pessoa que é inserida na comunidade, onde existe uma dimensão democrática de utilização de dons e talentos no espaço litúrgico.

Então, diante do que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que o batismo no Espírito “enche” o indivíduo de força, que possibilita a transcendência sobre situações adversas. Na sociedade o fiel geralmente se encontra deslocado por sua situação socioeconômica marginal, porém, na comunidade pentecostal tem vez e voz, torna-se agente participativo nas ações da igreja, o que lhe garante dignidade e ampliação da sua liberdade. Portanto, o que diferencia a espiritualidade pentecostal de outras formas cristãs, é sua valorização do poder de Deus, tornado sensível ao crente nos enfrentamentos cotidianos dos dilemas da vida.

### **Espiritualidade Profanadora**

A espiritualidade pentecostal é caracterizada pela experiência religiosa de índole subjetivista que profana o sagrado institucionalizado para inserir no sagrado àqueles que dele estiveram excluído.

A espiritualidade pentecostal implica em profanação; não no sentido de desrespeito para com o sagrado, mas no sentido proposto por Agamben<sup>82</sup>, ou seja, de devolver às pessoas aquilo que fora sacralizado, tornado um tabu.

---

<sup>79</sup> Cf. WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, 2006, p. 435-441.

<sup>80</sup> LIM, David. Os dons espirituais. In: HORTON, 2006, p. 465-468.

<sup>81</sup> De acordo com Bobsin: “O falar em ‘línguas estranhas’ não deixa de ser uma certa rejeição dos códigos linguísticos dominantes”. BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. 2 ed. São Leopoldo: CEBI/PPL/EST, 2002. 2006. p. 120.

<sup>82</sup> Evidentemente, que esta profanação pentecostal não é no sentido absoluto de Agamben, pois aquela apresenta aspectos fortemente religiosos. Não se trata de uma superação plena do consagrado, como parece afirmar Agamben, em sua compreensão do conceito de profanação. Mas, é possível trabalhar e relacionar com a espiritualidade pentecostal o conceito de Agamben que vê na profanação a devolução à esfera pública daquilo que havia se tornado um tabu, algo separado e proibido pela consagração. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-69.

O pentecostalismo compreende que todos são consagrados pelo Espírito e dispõem de dons, e, assim resulta que praticamente ninguém é sagrado em especial. O que é restrito pela consagração/ordenação a uma minoria de homens nas igrejas tradicionais, nas comunidades pentecostais é devolvido ao povo pela experiência religiosa individual. Assim, possivelmente, o poder pentecostal pode ser compreendido como um poder profanador que devolve o poder religioso ao povo que fora capturado pela consagração religiosa.

Essa profanação possui vínculo com a experiência do batismo no Espírito Santo porque essa experiência espiritual é disponível para todos e todas, e se constitui no elemento fundamental da capacitação e autoridade religiosa. Não é algo de exclusividade dos obreiros (clérigos). Todos podem ter o poder espiritual que habilita a fala e o testemunho, assim, se reduz o caráter exclusivo do ministério cristão ordenado. Como observa Bobsin: “[...] o pentecostalismo rompe com uma cultura religiosa e política hierárquica na esfera religiosa. O Espírito dá dons a todos, permitindo, assim, a participação na vida da congregação.”<sup>83</sup>

Esta “cultura religiosa e política hierárquica na esfera religiosa” tem relação com a consagração ministerial que, no caso das igrejas protestantes históricas passa por rigorosa formação intelectual e racionalista, que pode levar alguns anos. No caso dos pentecostais a habilitação para o ministério vem principalmente da experiência com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas estranhas. Também pela comprovação de algumas habilidades básicas, sobretudo, retóricas e alguma capacidade de liderança. Essas demonstradas pela experiência da vida comunitária. Assim, o ministro religioso é feito no interior da comunidade, em seu dia a dia no calor da atuação prática. Nas palavras de Oliva e Benatte: “Ademais, a organização carismática e a experiência de derramamento do Espírito “sobre toda carne” relativizam o peso da educação formal, flexibilizando as relações de saber-poder entre letrados e iletrados no seio das igrejas locais; esse processo aumenta significativamente o poder dos leigos [...]”<sup>84</sup>

Dessa maneira, a transformação realizada pela espiritualidade pentecostal acaba assumindo feições profanadoras do cristianismo tradicional, burocrático e racionalista.

---

<sup>83</sup> BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: Pastoral Popular Luterana; São Leopoldo: Sinodal: IEPEG EST, 2002. p. 73.

<sup>84</sup> OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo. Um século de pentecostes no Brasil: algumas observações. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo (Orgs.) *100 anos de pentecostes: capítulos da história do pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2010. p. 42.



Assim, ela devolve ao povo o direito da palavra<sup>85</sup>, isto é, de ser portador da palavra divina. Como disse Boff ao mencionar as mudanças realizadas pelas igrejas pentecostais e carismáticas: [...] romperam o monopólio da palavra mantido pela hierarquia”.<sup>86</sup>

A experiência do Espírito, então democratiza o acesso ao serviço religioso, profanando as mediações sagradas, que são embasadas no tabu e na separação. Na perspectiva bíblica o Espírito é derramado sobre toda carne, e sobre toda a classe de pessoas como indica o texto profético de Joel<sup>87</sup> capítulo 2 e mencionado no livro de Atos. Desta maneira, a separação entre o santo e o profano é reduzida. No Espírito Santo o sagrado e o profano são reconciliados.

Se como disse Tillich o secular e profano são meios de expressão do sagrado, onde há uma “preocupação última”, então, no pentecostalismo o sagrado se manifesta na profanidade da experiência religiosa dos pobres que, sem as consagrações e ritos oficiais das igrejas históricas, ousam ser expressão do divino no mundo, nas periferias das grandes cidades, favelas, presídios, entre outros.

### **Considerações Finais**

A promoção da igualdade e justiça no mundo pode implicar em profanação das formas consagradas de religiosidade e ideologias comprometidas com a manutenção do *status quo* de uma minoria elitista. Estes priorizam unicamente suas expressões culturais, em detrimentos das demais, se fazendo surda ao clamor dos necessitados, presente nas formas culturais e religiosas populares.

Diante disso, a espiritualidade pentecostal, caracterizada pela ênfase na experiência com o Espírito Santo pode ser considerada uma força transformadora, de renovação da vida e de nova esperança em uma situação caótica e de opressão social. Isto porque na comunidade pentecostal o pobre é empoderado; experimenta dignidade por meio do sentimento de pertença e de realização. De acordo com a crença pentecostal, esse empoderamento a partir da experiência pessoal com o Espírito de Deus pode resultar na

---

<sup>85</sup> É aceito amplamente que o pentecostalismo brasileiro é predominantemente caracterizado pela palavra falada (oralidade) que ocupa um papel central na sua espiritualidade. No desenvolvimento histórico do pentecostalismo percebe-se que a oralidade está sempre presente. Um aspecto relevante é o fato de que, em culturas orais, o contato humano é valorizado e verbalizado na vida cotidiana das pessoas. Cf. POMMERENING, Claiton Ivan. *Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. Dissertação (Mestrado) \_ IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), p. 102-104.

<sup>86</sup> BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 155.

<sup>87</sup> “[...] derramarei do meu Espírito sobre todos os povos. Os seus filhos e as suas filhas profetizarão, os velhos terão sonhos, os jovens terão visões. Até sobre os servos e as servas derramarei do meu Espírito naqueles dias.” BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada: nova versão internacional*. São Paulo: Vida, 2000.

profanação das formas ordenadas e tradicionais de ministérios cristãos, que se mostraram insuficientes para atender as demandas de sentido e esperança dos pobres. Assim, o pentecostalismo ao destacar a experiência ante o dogma, o empoderamento pela via do Espírito e a consequente profanação do sagrado institucionalizado promove a transformação da realidade ao possibilitar o protagonismo dos marginalizados. Isso ocorre porque o “vento sopra onde quer” (João 3.8).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ANDRADE, Claudionor Corrêa de. Bibliologia. A doutrina das escrituras. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- ARAUJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; Curitiba: Pastoral Popular Luterana; São Leopoldo: Sinodal: IEPEG EST, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Cristianismo: o mínimo do mínimo*. Petrópolis: Vozes, 2011
- CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debates sobre o pentecostalismo na América latina*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2002.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião na esfera pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade*. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINER, Rudol von (Org.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- GANDRA, Valdinei Ramos. A “teologia do Espírito Santo” como uma das dimensões da imaterialidade da cultura assembleiana. In: *Azusa*. Revista de Estudos Pentecostais. – v. V, n. 2 (jul./2014), Joinville: Refidim, 2014.
- GILBERTO, Antonio. Pneumatologia. A doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.) *Teologia sistemática pentecostal*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- GRENZ, Stanley J; GURETZKI, David; NORDLING, Cherith Fee. *Dicionário de teologia: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa*. São Paulo: Vida, 2000.
- LIM, David. Os dons espirituais. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. Disponível em: <<http://www.metodista.br/fateo/materiais-de-apoio/artigos/o->

pentecostalismo-no-brasil-cem-anos-depois-uma-religiao-dos-pobres> Acesso em: 11 dez. 2013.

OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo. Um século de pentecostes no Brasil: algumas observações. In: OLIVA, Alfredo dos Santos; BENATTE, Antonio Paulo (Orgs.) *100 anos de pentecostes: capítulos da história do pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2010.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção temas do ensino religioso).

POMMERENING, Claiton Ivan. *Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. Dissertação (Mestrado) \_ IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS).

REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

ROLIN, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, Stanley M. (Ed.) *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 10. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

## A ESPETACULARIZAÇÃO DO CULTO: UMA ANÁLISE DOS SHOWS GOSPEL A PARTIR DA MARCHA PARA JESUS

Gabriel de Melo Pontes (UPM)<sup>88</sup>

### Resumo

O presente trabalho é um estudo de caso que se propõe a analisar continuidades entre o fenômeno da espetacularização do culto existente em shows gospel neopentecostais e as principais características da religião (pós-) moderna, tendo-se por objeto de estudo um grande evento realizado anualmente pela Igreja Renascer em Cristo (IRC) em São Paulo, desde 1993, denominado Marcha para Jesus. Admitindo-se que os mega espetáculos litúrgicos estabeleceram um mercado e que foram consolidados através de comunicação midiática estratégica, exercendo impactos significativos à vivência religiosa de seus consumidores, discute-se os resultados de uma pesquisa exploratória realizada pelo autor na 21ª edição da Marcha para Jesus bem como o conteúdo de três entrevistas realizadas com agentes produtores (Bispo Geraldo Tenuta Filho, um dos fundadores e principais líderes da IRC, Aline Barros, reconhecida cantora da música gospel brasileira e Samuel Modesto, produtor das três primeiras edições da Marcha para Jesus), relacionando-os às ideias dos referenciais teóricos.

**Palavras-Chave:** Marcha para Jesus. Espetacularização. *Gospel*.

### Abstract

This work is a case study which analyzes the way that the spectacularization worship phenomenon existent in Neopentecostals gospel shows reflects the main characteristics of (post-) modern religion having as object of study the event realized annually in São Paulo since 1993 by Igreja Renascer em Cristo (IRC) called Marcha para Jesus. Admitting that the mega liturgical performances were instrumental in the establishment of the Brazilian market gospel - main agent of the expansion of IRC – that they were consolidated, in large part, thanks to media strategies and they have had significant impacts on the religious experience of its consumers, are presented the results of exploratory research conducted by the author at the 21st edition of the Marcha for Jesus and an interview with producer's agents (Bispo Geraldo Tenuta Filho, one of the founders and main leaders of IRC, Aline Barros, recognized singer of Brazilian gospel music, e Samuel Modesto, producer of the first three editions of Marcha para Jesus) relating them to the ideas of theoretical references.

**Keywords:** Marcha para Jesus. Spectacularization. Gospel.

---

<sup>88</sup> Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e formado em Tecnologia e Gestão de Eventos pela Faculdade de Tecnologia Ipiranga (FATEC). Desenvolveu a presente pesquisa junto à Universidade Presbiteriana Mackenzie, inicialmente como projeto de iniciação científica (PIBIC) financiado pelo CNPq, sob orientação da Profª. Dra. Lídice Meyer Pinto Ribeiro e, posteriormente, como seu trabalho de graduação interdisciplinar.  
. Contato: gabriel\_jmp@hotmail.com

## **Introdução**

Bauman (2001, p. 9) associa metaforicamente as transformações rápidas e constantes que a sociedade moderna vem atravessando a comportamentos e características dos líquidos, sobretudo a fluidez. O autor, partindo desta comparação, intitula o estágio presente da era moderna de “modernidade líquida” ou “pós-modernidade”, destacando especialmente a existência de uma intensificação da busca originada na modernidade em desconstruir “sólidos pré-modernos” tradicionais.

Campos (1997, p. 46), discorrendo sobre as características principais desta mesma sociedade, sustenta que nela se projetam uma perspectiva de descontinuidade e rompimento de fronteiras anteriormente delimitadas, além do individualismo e globalização. Segundo Camurça (2008, p. 93), há um *boom* de elementos sagrados e mágicos na atualidade que vem acompanhado de “sólidas linhas de continuidade com o projeto moderno”, como a centralidade do individualismo com todo o seu corolário (escolha pessoal, livre-arbítrio, primado do *self*, autoconhecimento e intimismo), e sustenta que os polos do sagrado e do secular atualmente realocam-se num estado de tensão, não de supremacia de um ou outro.

Lembra Siepierski (2001, p. 216-217) que, quando a sociedade ou qualquer grupo passa por transformações muito acentuadas, sejam econômicas, políticas ou tecnológicas, e os seus recursos simbólicos parecem falhar em conferir inteligibilidade aos acontecimentos, é comum que os indivíduos não saibam como se sentir em relação às tais, havendo uma crise de sentido. O resultado seria o surgimento de grupos sociais concorrentes na produção de novos símbolos, bem como em um deslocamento de poder para esses novos grupos. (SIEPIERSKI, 2001, p. 183-184).

Nos dias atuais, este contexto social de transformações intensas indubitavelmente atua sobre a religião e suas estruturas, produzindo-lhe realidades extremamente desafiadoras e, com efeito, a condição atual do campo religioso, de pluralismo e concorrência vincula-se às situações da sociedade contemporânea ou pós-moderna, havendo um constante movimento dialético entre o campo religioso e a sociedade (DOLGHIE, 2007, p. 17).

Em face desta conjuntura, um dos principais desafios dos grupos religiosos no cosmo sagrado atual relaciona-se à expansão e ao estabelecimento de domínio em um campo religioso no qual o monopólio institucional da verdade num mundo estanque cedeu lugar ao aumento exponencial da oferta de produtos religiosos - à pluralidade -, num contexto em que o indivíduo, dotado de liberdade, converte-se em consumidor em

potencial cobiçado por ampla concorrência. Dito de outro modo, o “consumo” religioso, tem atualmente se deslocado da imposição da instituição e se centralizado na necessidade de aceitação do público, o que ocorre através do conhecimento e do explorar do gosto do consumidor (DOLGHIE, 2007, p. 47). Conseqüentemente, neste processo de resignificação/customização, com vistas a conseguir sobreviver em meio à concorrência pelo fiel, os produtores do sagrado cada vez mais se apropriam de técnicas eficientes disponíveis na economia de mercado (GALINDO, 2009, p. 19), com destaque às mudanças sociais no campo da comunicação instantânea favoráveis ao proselitismo religioso, que reduziu as distâncias geográficas e aproximou as culturas (BARRERA, 2005, p. 80).

Ora, a inserção da música gospel no meio evangélico brasileiro nos anos 1990 mediante os esforços da Igreja Renascer em Cristo (IRC) demonstrou que, nos últimos anos, o pentecostalismo brasileiro tem experimentado um processo de resignificação e de maior diálogo/abertura às tendências sociais, acomodando-se a uma cultura em rápida transformação (CAMPOS, 2011, p. 523), fato observado no estabelecimento de um modelo cültico que admite profundas semelhanças com eventos de entretenimento de amplo destaque na mídia regidos pela lógica do mercado:

A tendência em favor da cultura envolve padrões de comportamento, de visual, de atividade e de visibilidade social liberalizados no *gospel*. Isso é verificado na prática pela inserção total de todos os estilos musicais populares no culto, bem como pela entrada de elementos até então usados especificamente em *shows* seculares. (DOLGHIE, 2005, p. 96).

Em face destas considerações, este trabalho tem por objetivo compreender em que grau este fenômeno da espetacularização do culto que se apresenta atualmente nos shows gospel neopentecostais pode ser compreendido à luz das principais características da religião pós-moderna acima propostas, tendo-se por objeto de estudo a Marcha para Jesus, um megaevento religioso promovido anualmente em São Paulo pela igreja neopentecostal Renascer em Cristo desde 1993.

### **O gospel da Renascer em Cristo e a Marcha para Jesus: mídia e espetáculo**

Ainda antes de sua fundação oficial - durante as reuniões na casa de seus líderes e, posteriormente, em uma pizzaria na Vila Mariana-, o uso da música já obtinha

centralidade e ampla aceitação principalmente do público jovem nos cultos da Igreja Renascer em Cristo, fundada em 1986, em São Paulo, pelo apóstolo Estevam Hernandes e por sua esposa bispa Sônia Hernandes. Através desta instituição efetuou-se de fato uma abertura definitiva para a popularização de gêneros musicais considerados profanos por vários segmentos evangélicos e a sua consolidação no Brasil (CUNHA, 2004, p. 141), legitimando o que veio a ser conhecido como música *gospel* ou música cristã contemporânea ou ainda, música religiosa moderna (CUNHA, 2004, p. 116), ainda que a música evangélica brasileira já há tempos atravessasse por sensíveis mutações (DOLGHIE, 2005 p. 71).

Já se encontrava arado o terreno para a semeadura do *gospel*, para uma colheita que traria frutos não apenas no âmbito religioso. Havia uma estratégia meticulosamente desenvolvida, cujo objetivo era a criação de um produto musical de nível altamente profissional capaz de fazer concorrência com a música secular e alcançar a sociedade como um todo. Em depoimento à revista *CCM Brasil Magazine*, Estevam Hernandes justificou porque optou trabalhar com o “segmento” (termo usado pela revista) *gospel*:

Eu acho que dentro do sentimento que tinha no nosso coração, nós passamos a observar algumas coisas e, juntamente com o bispo Abbud, começamos a olhar o conceito de música *gospel*. Na época, até o Nelsinho Motta (produtor musical e apresentador do programa Manhattan Connection, do Canal GNT) já falava que um dos fenômenos que poderia concorrer em termos musicais, depois de alguns outros fenômenos como o *rock*, o sertanejo e algumas outras coisas, poderia ser o *gospel*, porque ele tinha características de alcançar o mercado e atender à sociedade como um todo. E então nós partimos agressivamente para isso. (FOFFU, 1999, p. 26 *apud* DOLGHIE, 2005 p. 75-76)

Dito de outra maneira, se, por um lado, o *gospel* conseguiu atingir um mercado secular – e diga-se de passagem, um mercado que se tornou cada vez mais diversificado e autônomo à tutela religiosa – vindo a se tornar um produto como outro qualquer, não deixou, todavia, de satisfazer demandas religiosas reprimidas dentro do protestantismo (DOLGHIE, 2005, p. 98); seu público consumidor veio a se constituir majoritariamente de jovens de 15 a 30 anos provenientes das mais variadas denominações evangélicas, como as denominações protestantes históricas, pentecostais clássicas e, obviamente, das igrejas neopentecostais (DOLGHIE, 2005 p. 74).



O gospel, assim, é considerado um produto cultural híbrido (CUNHA, 2004), em que coexistem o novo - enquanto novas tendências musicais e performáticas - e o velho - no que tange à manutenção de um mesmo tipo de discurso religioso e moral (DOLGHIE, 2007, p. 18); um produto ancorado pela música e disseminado por meio de estratégias de marketing habilmente elaboradas por um líder religioso portador de formação e experiência profissional na área (CUNHA, 2004, p. 143). E dentre as estratégias de marketing utilizadas, esteve o investimento maciço em grandes eventos espetacularizados (CUNHA, 2004, p. 115), sendo o de maior destaque entre eles, a Marcha para Jesus.

Neste evento, cujo referencial simbólico é o episódio bíblico da travessia do Mar Vermelho dos hebreus comandados por Moisés durante a busca da Terra Prometida (SIEPIERSKI, 2001 p. 177) e no qual, segundo o apóstolo Estevam Hernandes, tem-se o objetivo de declarar à sociedade o senhorio de Jesus Cristo, os participantes são orientados a percorrer determinado trajeto pré-estabelecido ao som de músicas gospel e trios elétricos, até a concentração em um local final, onde então se inicia um show com artistas renomados deste segmento musical.

A primeira edição brasileira do evento foi realizada em 1993 em São Paulo, no Vale do Anhangabaú e reuniu cerca de 350 mil pessoas<sup>89</sup>, tendo amplo uso de trios elétricos e shows de grupos dos mais variados gêneros. Nos anos 2000, as versões da Marcha para Jesus já começam a contar milhões de expectadores e, desde então, a serem encerradas com mega shows e com “muitos discursos, dentre eles, de vários políticos” (SIEPIERSKI, 2001 p. 178).

Aqui cabe ressaltar que há, nos dias atuais, uma presença exponencial de rituais religiosos em espaço público que expressa a crescente importância que as igrejas vêm obtendo na esfera social e política no País para além do âmbito religioso (BIRMAN, 2003, p. 236). De fato, com o apoio de políticos cristãos como Marcelo Crivella e Bispo Gê, o evento foi inclusive integrado ao calendário oficial do Brasil desde setembro de 2009, ocasião em que a Lei Federal 12.025 foi sancionada pelo então presidente Lula.

Destaque-se, porém, que para se compreender este amplo processo de crescimento e legitimação do evento, é imprescindível considerar a importância e alguns dos efeitos da propaganda agressiva realizada em várias modalidades da mídia, sem se desprezar que

---

<sup>89</sup> A Marcha, na realidade, surge originalmente em 1987, em Londres, Inglaterra, fundada por Roger Foster, Graham Kendrick, Gerald Coates e Lynn Green. No início da década de 1990, porém, tornou-se um evento de proporções continentais e, a partir de 1992, chegou também à África, Ásia e América.

as estratégias foram múltiplas (DOLGHIE, 2005, p. 76). Por meio de suas mídias oficiais como a rádio *Gospel* FM (90.1 FM), a Rede Gospel de Televisão (53 UHF), a Revista da Marcha, o site da Marcha e o portal IGospel, a Igreja Renascer procura persuadir o público de que a Marcha é um evento grandioso e consagrado, amplamente noticiado pela mídia e de importância internacional, a fim de elevar seu *status*<sup>90</sup>.

Neste ponto, é relevante a observação de Cunha (2004, p. 215): “mídia é espetáculo e mercado; expor a fé por intermédio dos meios de comunicação social é relacioná-la diretamente ao espetáculo e ao mercado” e o esclarecimento de que, apesar de toda a celebração religiosa comportar elementos de espetáculo, o que se assiste de novo é justamente a amplitude midiática (KLEIN, 2005, p. 151).

A definição de espetáculo desenvolvida por Guy Debort (1997, p. 14) sintetiza bem a relação mídia/mercado/espetáculo: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas mediada por imagens”. Debort, valendo-se do conceito marxista de fetichismo da mercadoria, afirma que o espetáculo se estabelece a medida que o comportamento e a vida social passam a se desenvolver por mediação imagética; ele é uma visão de mundo objetivada, uma realidade materialmente traduzida e sua origem e reprodução se encontra no modo de produção vigente, ou seja, e conteúdo são orientados pelos fins do sistema existente - o consumo.

Paralela a esta compreensão, não se pode desprezar que dentre as principais consequências da inserção do gospel no campo evangélico brasileiro, está o fato de que seus artistas passaram a ser conhecidos e comentados nos moldes dos artistas seculares e a transformação de espetáculos gospel em programas de lazer (CUNHA, 2004, p. 117), no que se pode entender com Willaime (2002, p. 53-54) como indício do processo de estetização que expressa justamente a mutação contemporânea do religioso e a sua influência sobre a prédica protestante, neste caso, de seu deslocamento pela música. Acresce a isto que, ante a intensificação da expectativa do público, a participação individual tende a ser “algo meramente decorativo e perdido no meio da massificação do culto” (CAMPOS, 2011, p. 521), isto é, a cultura de massas dada pela tecnologização da vida humana tende a afastar o homem da experiência do sagrado, que é presencial pressupõe a coparticipação direta (CONTRERA;MORO, 2008, p. 3).

Aqui, tem-se então o espetáculo, enquanto “uma representação visual ritualizada ou previamente concebida, uma imitação ou demonstração de arte, no sentido geral da

---

<sup>90</sup> Vide relatório em mídia oficial sobre a edição de 2011 em Camargo (2013).

habilidade, dirigida aos sentidos visuais e/ou auditivos, intentando causar a admiração de um público, os expectadores” (GIARETTA; MACENA, 2011, p. 46-47). Como resultado do estabelecimento deste modelo cúlrico, tem-se que o mercado de shows gospel vem crescendo exponencialmente nos últimos anos, tal qual sucede ao setor de eventos e de entretenimento musical no Brasil<sup>91</sup>, conforme destacou o próprio produtor das três primeiras edições da Marcha, Samuel Modesto em entrevista ao autor:

Hoje nós vivemos um período muito bom de eventos no Brasil, o entretenimento, a música, os shows... o Brasil entrou hoje numa rota de shows internacionais muito boa. E o gospel também está vindo nesse mesmo balanço, nesse mesmo crescimento.

### **Pesquisa exploratória – o perfil e a visão do público**

Durante a 21ª edição da Marcha, realizada em 29 de Junho de 2013 sob o lema “Um novo tempo”, aplicou-se *in loco* um questionário contendo onze questões para cinquenta participantes escolhidos arbitrariamente, com a finalidade de melhor compreender o perfil do público e o mapeamento de sua concepção acerca do evento. Nesse dia, o público saiu às 10h da estação da Luz do Metrô e chegou às 12h na Praça Heróis da Força Expedicionária Brasileira em Santana, na zona norte de São Paulo; os dados foram então tabulados e analisados à luz dos referenciais teóricos, dispondo-se tal análise a seguir.

Inicialmente, procedeu-se à identificação do perfil demográfico - sexo, faixa etária, escolaridade e renda - e alguns hábitos comuns de consumo dos participantes do evento. Os resultados apontaram um público majoritariamente composto por pessoas do sexo feminino (66%), de faixa etária entre 15 e 30 anos (60%), sem emprego ou com renda máxima de três salários mínimos (74%) e em nível médio (51%) ou superior (35%) de escolaridade; a maioria frequentava pouco o shopping (68%). Em relação à religião, a ampla maioria sinalizou pertencimento à religião evangélica ou cristã (96%), sendo que 27% eram da IRC, 30% da Assembleia de Deus e 29% de outras denominações; afirmou também a permanência na igreja atual há mais de seis anos (60%).

Além do consumo secular, o questionário visou avaliar os níveis de consumo de produtos gospel por parte dos consumidores do evento, bem como os níveis de

---

<sup>91</sup> O Brasil recentemente alcançou o segundo lugar no ranking do mercado de shows na América Latina. Sua escolha como sede de megaeventos como a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos em parte explica o grande crescimento.

exposição à mídia. Em sua maioria, os entrevistados afirmaram que, com frequência, leem jornais, revistas ou livros evangélicos (60%), ouvem rádio evangélica (60%) e assistem conteúdo evangélico na televisão (54%). Quando questionados sobre a frequência com que assistem conteúdo evangélico pela internet, as respostas oscilaram entre pouco (42%) e frequentemente (44%), ocorrendo o mesmo no que diz respeito ao hábito de compra de produtos religiosos (“pouco” = 50% e frequentemente = 50%). O público se mostrou bastante dividido entre iniciantes (32%) e assíduos (34%) e suas atrações preferidas eram, primeiramente a música (45%) e, a seguir, a pregação (24%). Assim, destes dados, depreende-se que, em termos gerais, o evento atrai um público mais jovem, com nível de educação formal médio ou superior, cuja ida ao shopping (principal polo de compras e consumo), não se constitui em hábito frequente. O evento é fundamentalmente cristão e multid denominacional, com predominância de fiéis oriundos, em sua maioria, de igrejas não tradicionais de linha protestante, embora elas também estejam representadas; destaque-se que apesar de a maioria dos entrevistados afirmar frequentar sua atual igreja há seis anos ou mais isso não necessariamente atesta ausência de trânsito religioso, pois, conforme declarou Bispo Gê, líder da IRC, em sua entrevista ao autor, “em uma Marcha em que houve um milhão, dois milhões de pessoas, não é o povo da Renascer. É o povo muitas vezes de igrejas que os pastores proibiram”.

Neste evento, como se vê, há uma grande procura dos participantes por produtos do mercado gospel e por conteúdo religioso na grande mídia, indicando a grande influência da mídia de cunho religioso sobre este público e à legitimação do gospel de um modo geral. Outro fator importante é a música: existe uma busca maior deste público pela música do que pela doutrina religiosa/pregação, fato este que denota sua centralidade na vivência religiosa dos participantes (CUNHA, 2004, p. 117). Neste contexto, há também uma indefinição por parte dos entrevistados sobre a natureza do evento, uma divisão na forma como o concebem: para muitos, conforme a pesquisa, a Marcha é, ao mesmo tempo, uma expressão de adoração, entretenimento (show) e ato religioso público com finalidades proféticas.

Por fim, embora tenha havido uma queda de 40% na quantidade de público em relação ao ano anterior, de acordo com apuração do DataFolha em 2013, foi possível perceber na amostra selecionada, um potencial da Marcha em fidelizar o público antigo e concomitantemente atrair novos admiradores.

## **A estratégia proselitista dos agentes produtores: análise das entrevistas com bispo Gê, Aline Barros e Samuel Modesto**

Tendo em vista uma compreensão mais abrangente e imparcial do fenômeno em análise, procurou-se aqui trazer também a visão dos agentes produtores, isto é, agentes que atuam no nível da produção e reprodução da música gospel e da Marcha para Jesus, objeto de estudo selecionado. Esta seção apresenta uma breve síntese das entrevistas com Geraldo Tenuta Filho (Bispo Gê), um dos fundadores e principais líderes da Igreja Renascer em Cristo, Aline Barros, consagrada artista da música gospel nacional e Samuel Modesto, o produtor das três primeiras edições da Marcha para Jesus, correlacionando as principais ideias nelas dispostas com os referenciais teóricos.

Inicialmente, é importante salientar que em todas as entrevistas prevalece a visão de que a igreja precisa dialogar com a sociedade e se atualizar frente suas transformações, caso queira manter-se viva e alcançar fieis. É possível perceber uma estratégia proselitista de acordo com a qual a igreja que se fecha abre espaço para preconceitos religiosos e afasta as pessoas sendo, portanto, imperativo o constante desenvolvimento de mecanismos para aproximação social e ampliação do diálogo com a cultura. Por esta razão, por exemplo, a “restrição” das atividades do grupo religioso a um espaço sagrado, o templo, não é vista com bons olhos.<sup>92</sup>

Existe a concepção de que todas as ferramentas/estratégias que possam contribuir ou facilitar a tarefa de evangelizar, como tecnologia, mídia e os eventos, podem e devem ser utilizadas para se angariar mais fieis. A atualização frente as tendências da sociedade moderna, como a incorporação de técnicas modernas de gestão eclesiástica, é compreendida como uma legítima possibilidade de aperfeiçoamento: “agora, tudo mudou? Tudo evoluiu? Por que a igreja não pode evoluir? Porque ela não pode ter um conceito mais organizacional para, vamos dizer assim, combater a estrutura desse mundo e do inferno que têm levado tantas pessoas à destruição?”, questionou o Bispo. A detecção deste princípio legitimador é extremamente importante, pois parece ser que ele é que valida a promoção dos shows gospel e justifica seu grande sucesso, uma vez que estes teriam exatamente o objetivo de, através da música, facilitar a evangelização da sociedade, principalmente do público jovem. Conforme Aline Barros:

---

<sup>92</sup> Aqui é possível identificar traços de um fenômeno religioso cada vez mais comum na pós-modernidade denominado por alguns pesquisadores como Amaral (2003) de “desterritorialização do sagrado” ou “sagrado sem lugar”.

[...] O que a gente tem visto hoje é o alcance da música evangélica; hoje a gente conseguiu com a, com esse crescimento, com essa qualidade, a gente tem visto um alcance muito grande na nossa sociedade de uma forma geral, mas principalmente assim os jovens, já que se tem conseguido atrair os jovens para a casa de Deus[...] mudamos algumas estratégias para que a gente pudesse realmente alcançar algumas pessoas específicas, alguns grupos específicos - não são nem pessoas, mas são grupos específicos.

Ora, o jovem representa o futuro da igreja e, para que o provir esteja assegurado, é preciso levar em conta que o jovem tem necessidades específicas as quais devem ser consideradas no processo de evangelização e doutrinação. Para o Bispo, durante muito tempo, as igrejas evangélicas falharam justamente por não saberem, lidar com o público jovem: “os jovens têm direito a se alegrar também, porque durante muito tempo as igrejas não tinham espaço para o jovem e, quem não tem espaço para o jovem, não tem espaço para o futuro, porque o jovem é o futuro, é o fôlego”.

Desta forma, faz parte da estratégia também que a igreja trabalhe de acordo com a linguagem específica deste e de cada público, considerando suas particularidades; daí a grande importância atribuída à música e aos eventos espetacularizados, suprem esta demanda: “então, uma boa música, um evento, alguma coisa de qualidade, eu acho que todo mundo gosta e, obviamente, para cada idade, para cada grupo, tem que ter uma linguagem adequada”, disse o Bispo. Ele ainda acrescenta: “o entretenimento faz parte da vida do homem. Às vezes, o conceito que se tem é o de que estão lidando com anjos [...] Então eu acho que faz parte, faz parte o entretenimento, sem dúvida”.

A atualização junto às tendências do mercado é um componente essencial para o consumo musical, carro chefe da evangelização. Na visão de Aline Barros, é preciso romper com alguns antigos conceitos e se atualizar, buscar algo novo, conectar-se às novidades existentes. O mesmo pode ser dito em relação ao emprego de tecnologia avançada neste universo, como afirmou o produtor Samuel Modesto: “se você vai fazer um show e contratar o melhor som, a melhor equipe, né, para a honra e glória de Deus, eu não vejo problema nenhum de ter excelência, melhor iluminação, luz, *led* essas coisas”.

Em face destas considerações, como entender a (s) diferença (s) entre culto e show? Seria possível uma substituição do objetivo/sentimento religioso, por uma busca por entretenimento puro? Bispo Gê indicou o tipo de música, o perfil dos artistas e algumas práticas religiosas, como oração e o apelo à conversão são os elementos diferenciadores;

na Marcha, explicou, o momento “show” atrai estrategicamente o público a fim de que seja realizado o apelo no seu término e, ali, então, na finalização, o show se transforma em um culto propriamente dito. Em relação à segunda questão, afirmou-se que no caso da música gospel, “não tem nenhuma outra conotação senão esse lado de louvor e adoração”, Modesto porém foi categórico: “tem pessoas que vão lá apenas por *hobbye*, para passear, para curtir, porque é ‘divertido’ [...]. tem pessoas que vão realmente apenas para um show, um show gospel”.

### **Considerações finais**

No cosmo sagrado (pós) moderno, destaca-se a crescente procura dos grupos religiosos por desenvolver mecanismos que assegurem adequação da oferta de seus bens simbólicos ao gosto dos indivíduos que por sua vez buscam um sistema que lhes ofereçam plausibilidade e sentido no contexto de transformações sociais intensas a que estão submetidos. Assim, o estabelecimento de maior diálogo com a dinâmica social vem sendo uma realidade neste universo, fato observado nas recentes transformações ocorridas no interior do pentecostalismo brasileiro, isto é, no processo de resignificação pautado no rompimento, observado em sua vertente neopentecostal, com o modelo de religiosidade fundamentado em ideais de separação social, recentemente expresso na incorporação de estilos musicais mais próximos a tendências culturais da atualidade tradicionalmente tidos como profanos. Junto a esta nova estratégia proselitista, tem-se a fundação de um novo ethos religioso em que a centralidade da música em relação à prédica é fator característico e possibilita agora a inserção de elementos até então circunscritos a shows seculares para a realidade do culto bem como a legitimação de um produto e complexo mercado mediante a promoção de mega eventos religiosos espetacularizados. O espetáculo surge, então, como símbolo desta religiosidade mais próxima aos novos tempos, compatibilidade que o ambiente cúltico agora tende a expressar. Se, por um lado, supriu-se a demandas religiosas no interior do campo evangélico brasileiro, sobretudo dos jovens, por outro não deixou de existir uma estratégia mercadológica que atendeu e atende, para além deste universo, ao interesse de diversos “stakeholders”. Assim, o fenômeno parece ser sintomático do fato que no cosmo sagrado atual, há um processo de desinstitucionalização da referência religiosa percebido na dissociação entre identidade religiosa e os gestos tradicionalmente associados a ela, isto é, uma destradicionalização intimamente ligada à individualização

e à pluralização, na medida em que dissolvem as tradições até então consideradas normativas para a orientação individual e coletiva.



## REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. “Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo”. In: GIL, Benedito M.; SIEPIERSKI, Paulo D. (organizadores). **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BARRERA, Paulo. “Matrizes protestantes do pentecostalismo” in PASSOS João (org.) **Movimentos do Espírito. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**, São Paulo: Paulinas, 2005. p. 79-114.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BIRMAN, Patrícia. “Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro” in: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. “Pentecostalismo e protestantismo histórico no Brasil: um século de conflitos, aproximação e mudanças” in **Revista Horizonte**. Ano 09, n. 22, p. 504-533, 2011. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504>>. Acesso em 16 set. 2014.

CAMARGO, Manú. “Marcha para Jesus, saiba mais sobre o maior evento cristão” in: **Portal IGospel**. 20 fev.2103. Notícia. Disponível em: <[http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=\\*A6706D05F40B95A5910EE722402A8064FEEA29B5](http://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=*A6706D05F40B95A5910EE722402A8064FEEA29B5)> Acesso em: 03 abr. 2104.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CONTRERA, Malena; MORO, Marcela. “Vertigem mediática nos megaeventos musicais” in: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**. v.11 n.1, p. 1-15, 2008. Disponível em: <

<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/221/262>> Acesso em: 04 Abr. 2014

CUNHA, Magali do Nascimento. **“Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil”**. Originalmente apresentada como tese de doutorado. Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>> Acesso em 27 Set. 2012.

DEBORT, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência *gospel* e sua influência no culto**. Originalmente apresentada como tese de doutorado. Universidade Metodista de São Paulo, 2007. Disponível em: <[http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=673](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=673)> Acesso em 02 Abr. 2014.

\_\_\_\_\_. **“O *gospel* da Renascer em Cristo e suas relações com o campo protestante brasileiro”** in: Ciências da religião – História e Sociedade. Ano 03, nº 03, p. 67-101, 2005. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/568/351>> Acesso em 02 Abr. 2014.

FOFFU, Uassyr Verotti. **Revista CCM Brasil Magazine**. São Paulo: Renascer, 1999.

GALINDO, Daniel. “O marketing da fé e a fé no marketing: a competitividade entre os evangélicos” in: **Revista Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, p. 14-34, jan./jun. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewArticle/873>> Acesso em: 02 Out. 2012.

GIARETTA, Maria J.; MACENA, Wolnei. “Planejamento e organização de eventos de dança” in: MATIAS, Marlene (org). **Planejamento, organização e sustentabilidade em eventos culturais, sociais e esportivos**. São Paulo: Manole, 2011.

KLEIN, Alberto Carlos. A. “Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa”. In: PASSOS, João Décio (org.). **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **“De bem com a vida”: o sagrado num mundo em transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea.** Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/>> Acesso em: 30 Set. 2012.

WILLAIME, Jean-Paul. “Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso”. in: **Estudos de Religião**. Ano XV, nº 23, p. 41-55, Dez. 2002. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

## **ANÁLISE SOCIOLÓGICA A PARTIR DE LEITURAS EM ÉMILE DURKHEIM, ATRAVÉS DOS RELATOS DE PARTICIPANTES DE “ENCONTRO COM DEUS” ORGANIZADO PELA IGREJA METODISTA EM BRASÍLIA/DF EM 2014.**

José Roberto Alves Loiola<sup>93</sup>(UMESP)

### **Resumo**

Em perspectiva sociológica, o artigo discute o processo de pentecostalização da igreja metodista em Brasília. Fundamenta-se em Émile Durkheim(2007) apresentando conceitos básicos sobre o ‘totemismo religioso’ enquanto identifica indícios que possam se assemelhar com a metodologia de implantação da visão da igreja metodista em ‘células’. Apesar da discussão teórica está ancorada principalmente em Durkheim, esse trabalho leva em consideração também as ideias de Berger (1985), Bourdieu (1992) e outros, numa releitura da obra “As formas elementares da vida religiosa’ de Durkheim a partir dos relatos dos participantes do “Encontro com Deus”. O conteúdo está estruturado em três capítulos; o primeiro apresenta uma fundamentação teórico-metodológica em Durkheim, o segundo, analisa o conteúdo dos dados coletados em campo e finalmente, apresenta as principais conclusões da pesquisa.

**Palavras-Chave:** Metodismo, Émile Durkheim, Totemismo, Encontro com Deus,

---

<sup>93</sup> Mestre em Ciências da Religião, Pastor Metodista, Especialista em Educação para a Diversidade e Cidadania (UFG), Especialista em Estudos Wesleyanos, Especializando do curso de História e Cultura da África(UFG), membro do CDDN-DF(Conselho de Defesa dos Negros do DF) e Professor Titular na Faculdade Evangélica de Brasília.

## **Introdução**

Este artigo propõe uma análise sociológica de relatos de participantes de uma edição do “Encontro com Deus” ocorrido em Maio de 2014, promovido por uma comunidade metodista no DF.

A propósito do segmento religioso protestante, as igrejas históricas têm diuturnamente perdido membros para as igrejas pentecostais e neopentecostais, razão de terem encontrado na ‘pentecostalização’ um jeito de ser igreja competitiva.

Destaca-se nesse cenário, a mudança radical do discurso da Igreja Metodista, que conforme documento oficial publicado em 2004 repudiava a “igreja em células, no modelo dos 12”. Segundo a ‘Carta Pastoral sobre o G12’ a “igreja em células” seria uma metodologia de discipulado com muitas “dificuldades pastorais”, “desvios doutrinários” e que semearia “divisões” no seio eclesial.

[...] Deus pode e deve ser encontrado a cada dia, por todo cristão; não depende que criemos condições especiais para encontrá-lo[...] Nada contra retiros espirituais, pois eles são bem-vindos e necessários. A distorção do Peniel está em menosprezar as experiências anteriores, e condicionar o encontro com Deus ao retiro. Seria um Deus muito pequeno! Os modelos bíblicos de encontro com Deus vão muito além de Peniel. De maneira especial rejeitamos a idéia implícita para alguns de que sem o encontro o cristão está numa categoria inferior de cristão. Isto divide a Igreja do Senhor [...] (IGREJA METODISTA, 2004).

Não obstante, a partir do concílio geral de 2011, o discurso institucional passou a defender o que negara; a “igreja em células”. Para tanto, adotou os chamados “Encontros com Deus” (ED) como forma de revitalização e expansão. A questão fundamental nesse artigo é responder como os conteúdos de coesão/coerção conforme Durkheim se relacionam na dinâmica entre esses encontros e a membresia leiga participante.

Para responder a essa questão apresento o pensamento de Durkheim sobre o totemismo para, em seguida, comparar os relatos de alguns participantes do ED com a noção

religiosa ‘totêmica’ a partir de uma breve análise de conteúdo baseada em Bardin (1977)<sup>94</sup>.

## **1. A noção de “Sagrado e Profano” em Durkheim**

A escola francesa representada por Durkheim se notabiliza pelo esforço metodológico de explicar os fenômenos sociais nos limites da racionalidade. Nesse universo, a religião é abordada não em sua dimensão interna, essencial, mas a partir de sua exterioridade. A propósito, essa opção metodológica pode ser questionada por não oferecer uma compreensão mais profunda do fenômeno religioso, como é o caso de uma perspectiva mais psicológica, como fariam Weber e Rudolf Otto. Talvez conforme Filoramo e Prandi (1999) a integração dessas duas tradições metodológicas interpretativas fosse mais adequada para o estudo da religião. Entretanto, manterei a perspectiva de Durkheim, seguindo um rumo de investigação qualitativa conforme Stake (2011). Em tempo, este trabalho ainda é de caráter exploratório, visando futuros aprofundamentos.

### **1.1 Contexto geral do pensamento de Durkheim**

Conforme Lakatos (1999, p.48) o francês Émile Durkheim, nasceu em 1858 e é considerado fundador da sociologia enquanto ciência independente. Escreveu sua primeira obra em 1893 (A divisão do trabalho social) a partir da qual “enuncia dois princípios básicos: consciência coletiva, solidariedade mecânica e solidariedade orgânica”; em 1895 escreve “As regras do método sociológico”, onde estabelece o seu método de análise dos fenômenos sociais e em 1897 escreve “Suicídio”.

A propósito, para Filoramo e Prandi (1999) uma perspectiva tipicamente cientificista determinava as explicações sociais dessa época. Portanto, em Durkheim é possível perceber a influência do evolucionismo científico na forma de uma visão linear da história. Desta forma, sua preocupação principal na época era explicar o funcionamento da sociedade industrial, identificando os elementos de coesão e coerção social entre os quais, a religião. E será em 1912 em sua obra intitulada: “As formas elementares da vida religiosa” que analisará o fenômeno religioso sob o termo ‘totemismo’.

---

<sup>94</sup> Bardin entende a análise de conteúdo como um conjunto de instrumentos metodológicos aplicados a discursos (conteúdos e continente). Ou um conjunto de técnicas múltiplas que se utilizam da inferência (dedução) para explicitar mensagens latentes, escondidas de cartas, documentos, etc.

## 1.2 Perspectiva religiosa de Durkheim

Ao buscar identificar as origens da religião a partir das várias etnias australianas classificando-as como sociedades totêmicas, sua obra “As formas elementares da vida religiosa” fornece os principais elementos teóricos sobre como a religião favorece a coesão social tornando possível o *status quo*.

Nesta obra, Durkheim toma a religião como um ‘fato social’. Vejamos o que isso significa

[...] uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, pensar e de sentir exteriores ao indivíduo e dotadas de um poder coercitivo em virtude do qual se lhe impõem [...] (DURKHEIM, 2007 p.39).

Durkheim percebeu que tanto as pessoas individualmente, quanto tribos inteiras de várias etnias se uniam em torno de um símbolo (animal ou planta) em obediência e respeito. A esse símbolo ele chamou de “Totem”. Segundo o autor, a ‘força’ totêmica unia a aldeia na simbólica dos objetos sagrados, que por sua vez mantinha vivas as representações, tanto pessoais quanto de todo o clã, gerando a confiança de que eram protegidos pelo totem. A ideia de ‘Força’ (wakan) nesse caso, perpassava todos esses elementos sem se restringir a nenhum deles e sem ter personalidade fixa.

No caso dessas etnias, cada indivíduo que nascia no clã recebia um símbolo de proteção ligado à sua identidade consanguínea. Nesse sentido, o indivíduo recebia uma identidade externa, como seu ego pessoal. Assim, Durkheim reafirma a sua tese geral do “Todo sobre as Partes”.

Nesse caso, a origem da religião não seria na consciência do indivíduo e sim na consciência coletiva. A religiosidade do sujeito seria então, um reflexo da religião estruturada e organizada. Portanto, o totemismo remontaria à organização social desde a pré-história.

Isto posto, Durkheim (2000) identifica dois princípios teológicos no processo evolutivo da experiência religiosa. O ‘wakan’, a noção de Força suprema, absoluta, comum aos povos americanos e australianos, que rege amplamente para além dos objetos, metáforas e pessoas, mas que é circunscrita à região ou ao clã. O ‘Mana’, comum aos melanésios, seria a força absoluta, abrangendo o universo como força imaterial.

A teologia ‘wakan’, pressupõe uma organização social clânica enquanto a do ‘mana’, indicaria uma organização social mais complexa. Tal força funcionaria tanto como uma moral, quanto uma crença.

Desta forma Durkheim (2000) entende que o senso comum é incapaz de explicar e perceber como cada pessoa do referido clã doa sua porção psíquica para que o totem (sociedade/estrutura/instituição) tenha o ‘wakan’ ou o ‘mana’, já que nesse caso o indivíduo tende a ver a si como vê o mundo. Durkheim (2000) ilustra esse fenômeno nas assembleias, reuniões periódicas de entidades políticas, econômicas, religiosas em que esse ‘mana’ se manifesta por meio da oratória, das confissões em comum e revigoram o sentimento de pertença ao clã social/grupo social/religião organizada.

Portanto, a religião enquanto consciência social desenvolve-se coagindo e protegendo as consciências individuais; vivificando-as e disciplinando-as sob o signo do sagrado. Em função dessa capacidade de abarcar a realidade espiritual e material, a religião é a base da indústria, do direito, e da organização social.

## **2. Durkheim e a Igreja Metodista em Brasília**

As mudanças estruturais e teológica na Igreja Metodista hoje, tem sido acossadas pelas transformações do cenário religioso brasileiro cujo epicentro é a macroestrutura social. E essa coerção, repercute em sua configuração estrutural interna, através da tensão entre a forma e o conteúdo religioso. Considerando essa lógica, pode se afirmar que não são os grupos religiosos que tem influenciado a macroestrutura social brasileira, mas o contrário.

Contudo, o foco aqui é especificamente a relação entre o fiel metodista e a estrutura da igreja metodista local, à luz das ideias de “coerção” e “coesão” de Durkheim.

Ao surgir enquanto movimento religioso fundado por John Wesley na Inglaterra no século XVIII e migrar para os Estados Unidos onde se institucionalizou, a igreja metodista chega ao Brasil como fruto da igreja metodista episcopal do sul estadunidense na segunda metade do século XIX por várias portas de entrada; Rio de Janeiro (1835), São Paulo (1867) e outras.

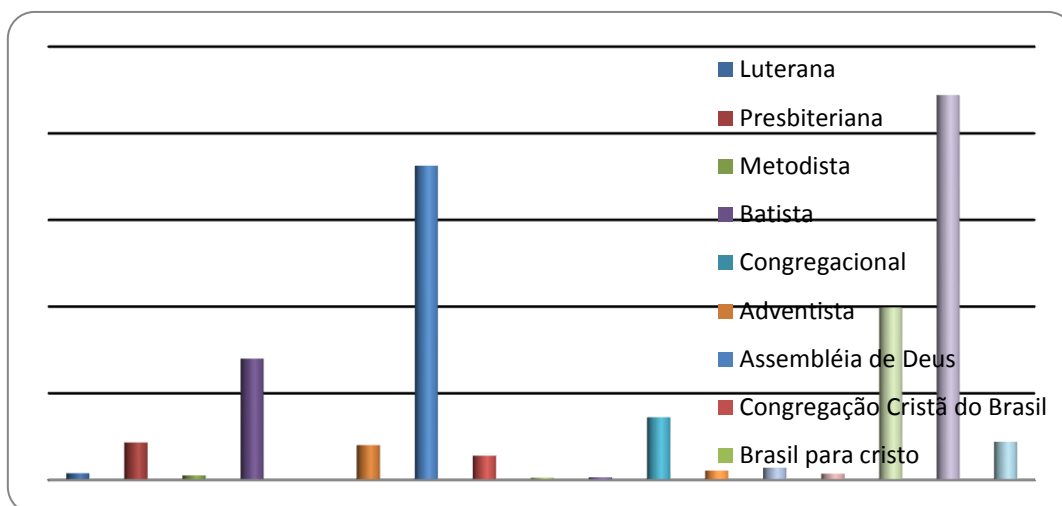
Infelizmente não será possível aqui, aprofundar sobre o tipo de protestantismo que foi transplantado para o Brasil na segunda metade do século XIX e nem sobre o tipo de metodismo que aqui chega e floresce.<sup>95</sup>

Em Brasília, o primeiro culto metodista foi celebrado em 30 de Abril de 1957 pelo Bispo Isaias Sucasas.<sup>96</sup> Depois de 58 anos a igreja metodista ainda é inexpressiva no Distrito Federal, conforme pode ser verificado no último Censo do IBGE/2010.

---

<sup>95</sup> Para mais informações consulte LOIOLA, J. R. A. Protestantismo, Escravidão e os Negros do Brasil: Metodismo de imigração e afro-brasileiros. Fonte Editorial. São Paulo. 2013.





A igreja metodista em seus últimos concílios gerais em 2006 e 2011 tem revisado o seu jeito de pensar e vivenciar a experiência religiosa. As principais razões para essa modificação parece ser a intensa disputa no campo religioso brasileiro associado à evasão de membros de suas paróquias.

Ao analisar o capital religioso das diferentes instâncias religiosas, indivíduos e instituições, Bourdieu (1992) explica como o fenômeno religioso através da concorrência pelo monopólio dos bens de salvação, inculca nos leigos um *habitus* a fim de modificar em plataforma fixa, as representações e práticas religiosas que vão ajustar objetivamente uma visão política e social.

Com efeito, pode-se inferir a partir de Bourdieu que a igreja metodista descobriu nos ED uma alternativa para aumentar o seu capital religioso captando novos membros e alterando o *habitus* religioso dos membros veteranos.

O ED que pressupõe o modelo de discipulado centrado nos doze, tem sua origem nos EUA, chegando ao Brasil a partir do pastor colombiano Cezar Castelano e sua esposa Cláudia a partir da década de 90. São organizados em locais isolados da cidade, não sendo permitido aos participantes o uso de equipamentos eletrônicos ou qualquer contato com a cidade por 3 dias, de sexta feira a domingo. São ministradas 4 palestras a título de ‘pré-encontro’ e depois no ‘encontro’ mais 4 palestras.

Tudo é preparado para oferecer ao participante introspecção, pacto de silêncio, regressão e um clima de muita afetividade. Os ED serão entendidos aqui a partir de sua funcionalidade na estrutura da igreja metodista, não é nossa intenção laborar juízo de valor. O interesse é verificar como eles têm funcionado para garantir a coesão do grupo religioso/instituição metodista, frente ao mercado religioso competitivo.

<sup>96</sup> História do Metodismo no DF disponível em <<http://metodismonodf.blogspot.com.br/2012/05/igreja-metodista-da-asa-sul-50-anos.html>> acessado em 31/05/2014.

## 2.1 As formas elementares da revitalização da vida religiosa

Comparemos agora os conceitos chaves de Durkheim com as categorias emergentes dos relatos obtidos entre os participantes de um ED em Brasília, organizado por uma comunidade metodista local. A coleta de dados foi feita por um Survey (BABBIE, 1999) em instrumento on-line, enviados para 10 pessoas (todas membros antigos da igreja), das quais 09 responderam. O questionário conteve 04 questões fechadas e 06 questões abertas, das quais, algumas delas serão adiante comentadas.

Os “pré-encontros”, “encontros” e “pós-encontros” com Deus, figuram atualmente no plano de metas da Igreja Metodista em Brasília como uma das formas elementares de revitalização da vida religiosa. Segundo o Rev. Ubiratam Silva coordenador do programa de discipulado e prática de ‘Células’ em uma igreja ministerial, “A Quinta Região, tem apontado de forma determinante que todas as igrejas locais devem implantar o discipulado o mais brevemente possível”<sup>97</sup> (IGREJA METODISTA, 2013). A seguir, algumas citações extraídas de documento norteador do referido programa que mostram indícios de afinidade com a filosofia funcionalista tão marcante no pensamento de Durkheim.

[...] A Bíblia compara a Igreja de Cristo ao corpo humano, mostrando que diversos membros compõe o mesmo corpo [...] Uma célula é um grupo pequeno de pessoas, que se reúnem semanalmente, para crescerem em santidade, servir uns aos outros e especialmente trazer pessoas para o evangelho [...] No segundo momento, a célula envia esse novo crente ao Encontro com Deus. Esse retiro é uma estratégia de impacto na vida das pessoas, visando ganhá-las e consolidar a decisão por Jesus Cristo [...] O curso de treinamento de líderes (CTL) é um espaço de formação na vida de todos aqueles/as que passaram pelas etapas do Pré-encontro, Encontro e Pós-encontro. Esse é o padrão de formação da visão do discipulado. É inegociável e as etapas não podem ser queimadas pela pressa de iniciar as células e formar de maneira inconsistente as pessoas que serão futuros líderes das células [...] nada de ajustar ou negociar para agradar as pessoas [...] (IGREJA METODISTA 2013, pp.39,56).

---

<sup>97</sup> Quinta Região - divisão administrativa e geográfica da Igreja Metodista brasileira que inclui Brasília.

### 2.1.1 Totem-eclesial

Em Durkheim o modelo de sociedade que comporta a religião totêmica é a tribal, clânica, primitiva. Uma sociedade de base econômica rudimentar, sem noção de ‘indivíduo’ ou ‘propriedade privada’, cuja representação do sagrado estava atrelada à genealogia e aos limites da geografia, como ‘deus tribal’.

Ao passo que o modelo histórico de sociedade que deu origem ao metodismo desde a Europa, passando pelos Estados Unidos até chegar ao Brasil é a urbana sociedade industrial capitalista, de classes, moderna e cuja representação do sagrado é a personificação de uma divindade universal compreendida em termos racionais. Apesar dos esforços de Wesley para laborar uma teologia prática, afetiva e do coração aquecido, seu contexto é profundamente influenciado pelo iluminismo.

[...] A mente como principal – ainda que tenha promovido o cristianismo afetivo, John Wesley raramente era dominado pelas emoções. “eu sou muito raramente levado por impressões”, ele disse, “mas geralmente pela razão e pelas Escrituras. Eu vejo muito mais abundantemente do que sinto”[...] (HEITZENRATER, 2002, p.10).

É sabido que o puritanismo inglês e o pietismo alemão impregnavam o pensamento e vida devocional do fundador do metodismo, conforme Heitzenrater (1996, p.31). Mas isso não significa que essas duas correntes sejam redutíveis ao pentecostalismo vigente. De qualquer forma, outro testemunho sobre as bases da espiritualidade wesleyana vem de Weber (2004, p.127) que destaca no metodismo a herança hernuto-luterana do sentimento como princípio ativo do processo de ‘conversão’. Mas segundo o autor, a ‘certeza’ da salvação em Wesley, que se inicia no testemunho interno (sentimento) do Espírito Santo, tende a evoluir de maneira racional para o intramundo numa perspectiva calvinista.

Com efeito, parece que uma das propostas do ED é o reencantamento tanto da instituição quanto da espiritualidade dos sujeitos, num tempo de secularização, intenso trânsito religioso. E é essa busca do “primeiro amor” que o ED propõe para a membresia supostamente secularizada das igrejas metodistas atuais.

Pois, assim como nas sociedades mais simples os ritos fortaleciam a coesão social pelo efeito revitalizante do símbolo/totem da tribo, como já foi verificado por Durkheim, nos ED se opera a revitalização da experiência religiosa do indivíduo e da instituição através da catarse emocional ritualizada sob forte impacto simbólico.

Em Durkheim, a divindade precisaria se tornar parte da tribo/instituição para que o sujeito da tribo pudesse se identificar com ela. Semelhantemente, a proposta de levar o

fiel a se encontrar com Deus em um programa especial, mostra indícios de que o aparato institucional funciona como um ‘totem’ ou seja, opera-se uma síntese simbólica entre o ‘eu individual’ e o ‘eu institucional’, em que o participante abre mão da sua individualidade para se dissolver na comunidade e em suas metas culturais, experimentando a estabilidade, a paz interior e a certeza de um propósito maior – a aprovação social na instituição.

### **2.1.2 Disciplina espiritual**

O teólogo e pastor metodista Josgrilberg (2003, p.103-105), insiste que a motivação originária da teologia wesleyana é o caminho da salvação. Advoga que as necessidades pessoais e sociais se misturam com a graça divina e que por isso, a teologia de Wesley estava entrelaçada com sua existência na medida em que se angustiava pelo caminho da salvação. Para Wesley, Deus era uma questão de vida ou morte. Continua Josgrilberg: “Wesley, antes de refletir sistematicamente a teologia, experimenta sentimentos, angústias, preocupação profunda que afeta seu projeto de vida”.

Parece que é exatamente esse tipo de experiência que os ED desejam impingir sobre os membros da igreja metodista: certeza sobre a salvação pessoal, revisão da vida devocional, caráter submisso (ao pastor e ao calendário de atividades da igreja), prática da piedade e da misericórdia, vocação religiosa, conversão, arrependimento, etc.

Vejamos abaixo respostas emblemáticas dos/das participantes do ED em questão:

#### **Q3: Por que essas atividades foram relevantes para você?**

1. a perceber e sentir o poder de Deus de uma forma próxima e forte.
2. Despertou-me que a ação de Deus depende do que sou e procurar ser uma pessoa melhor.
3. Levaram-me a encontrar novamente com Deus.
4. no jejum pela dificuldade em se manter calada, na recepção pois me senti acolhida e protegida, no mover do Espírito Santo por foi notório o encontro todo.
5. Que estar na presença de Deus é a melhor coisa que há.
6. Silencio de 24 horas para meditar é impossível ter no dia a dia. Falar do Espírito Santo e receber do Espírito Santo é muito bom.
7. O jejum pela dificuldade de parar de falar e da cura interior por lembrar de coisas antigas e amortecidas.
8. Pq falavam em coisas que pareciam direcionadas para mim

## 9. Me tocou bastante

Essas respostas indicam que a organização do encontro pressupõe disciplinar e controlar resultados. Conforme Vila Nova (2004, p.113-115) qualquer maneira de conduzir as pessoas a agirem e pensarem a partir de um paradigma considerado aprovado socialmente é controle social. Ou seja, isso ocorre toda vez que um grupo de pessoas são levadas a um tipo de socialização para fins de assimilação de crenças, valores e normas. Esse processo pode ser implícito ou explícito. E isso nos leva novamente a Durkheim (2007, p.47) com o seu conceito de fato social: “... toda a maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior...”.

Assim como no clã, na igreja a ênfase está no “Nós” (coletivo) e não no “Eu”(indivíduo). Razão porque o binômio coesão/coerção parece estar sempre presente na perspectiva dos ED.

A propósito, quando perguntados sobre a motivação para participarem do ED, suas respostas confirmaram significativamente ter havido certa coerção para aderirem ao programa. Podemos observar a proporção na Tabela 1 abaixo:

Tabela 1

Opções de resposta	Respostas
desejo de aprender mais	33,33% 3
insistência dos meus familiares	11,11% 1
pressão do meu pastor/pastora/ líder	44,44% 4
pressão das pessoas que já tinham participado	11,11% 1
Total	9

Em contrapartida a maioria demonstrou um bom nível de satisfação, conforme a tabela 2.

Tabela 2

Opções de resposta	Respostas
( ) foram satisfeitas parcialmente	33,33% 3
( ) totalmente satisfeitas	66,67% 6
( ) não foram satisfeitas	0,00% 0
Total	9

Foi verificado que os participantes mesmo que tenham ido ao ED por coerção da família, amigos ou pastores(as), uma vez socializados assimilaram a consciência do grupo organizador transformando-a em consciência própria, individual.

Durkheim estava consciente de que o senso comum nem sempre está consciente desse processo. Na tabela 3 temos uma avaliação positiva de 77,78% que não queria participar, mas que responderam afirmativamente à coação.

Tabela 3

Opções de resposta	Respostas
alguns ensinamentos não ficaram claros para mim	22,22% 2
sinto que o encontro acrescentou muito à minha vida de fé	77,78% 7
o encontro não me acrescentou muita coisa	0,00% 0
o encontro não acrescentou em nada	0,00% 0
Total	9

Contudo, observando na tabela 2, que 33,3% dos participantes de uma forma ou de outra não ficaram satisfeitos totalmente, é razoável inferir que apesar do controle social, os indivíduos podem exercer sua capacidade individual. E se somados com o percentual da tabela 3, em que 22,22% disseram que alguns ensinamentos ministrados não ficaram claros, é também razoável inferir que o conteúdo apresentado nessa edição do ED foi questionável. Confira no comentário de um dos entrevistados (Y):

[...] Uma única ministração, a última, o pastor falou ma coisa que não é verdade, mas na hora não podia comentar e atrapalhar o agir do Espírito Santo. Ele disse que quando a pessoa é batizada com o Espírito Santo, ela OBRIGATÒRIAMENTE tem que falar em linguas e isso não é verdade, não está escrito isso na palavra. Mas isso, eu sei por ter cido criado na igreja [...]

Na períclope acima, detectamos primeiro, a autoridade pastoral está sendo questionada. Segundo, o conteúdo teológico-doutrinário aprendido na tradição da instituição metodista por (Y) não se harmonizou com os ensinamentos ministrados no ED.

Há uma razoável divergência entre o participante e a liderança do programa no quesito teológico sobre a pneumatologia (estudo sobre o Espírito Santo) e finalmente, é perceptível que (Y) demonstra estar submisso ao processo de socialização, apesar de

questionar a interpretação do líder. Pode-se ainda inferir certa angústia ou tensão entre o ‘eu individual’ e o ‘eu-coletivo’.

No que tange às tensões na relação entre a igreja metodista “que se deseja” e a igreja metodista historicamente construída “que se quer modificar”, persiste o desafio da assimetria. Entretanto, para Berger (1985, p.28-29), apesar do sucesso da socialização depender de uma simetria entre mundo objetivo e mundo subjetivo, haverá sempre tensionamentos por conta de variáveis a serem consideradas. Parafraseando o autor, diríamos que tais tensões precisam ter uma média satisfatória, do contrário, a ‘igreja metodista no modelo dos doze’ não nascerá.

Outra reflexão a partir de Berger é se o indivíduo socializado no mundo desses encontros, encontra um mundo correspondente em sua paróquia de origem.

### **2.1.3 Pneu-mana-teologia**

Na teologia cristã, a doutrina que trata da natureza, dos atributos, missão, formas de atuação e outros aspectos do Espírito Santo é a ‘pneumatologia’. Na Bíblia, a palavra ‘espírito’ significa “vento” tanto no AT ‘ruach’ quanto no NT ‘pneuma’. Entre os protestantes históricos e pentecostais a divergência doutrinária está mais na forma que no conteúdo. Por vezes, o pentecostalismo tende a considerar o “Espírito Santo” como sendo uma “força” que move o cotidiano (enchendo, derramando, impulsionando) e as figuras de retórica do “Espírito”(fogo, água, vento, pomba e som) normalmente dão o tom dos ritos. As respostas abaixo indicam essa ênfase mais pentecostal.

#### **Q2: Quais as atividades do encontro que mais impactaram você?**

- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. As palestras, a fogueira simbólica o clima de amor</li><li>2. A palestra referente a manifestação do Espírito Santo.</li><li>3. o propósito do Espírito Santo em nossas vidas</li><li>4. o mover do Espírito Santo que foi tremendo.</li><li>5. O tempo de silêncio e as ministrações sobre o Espírito Santo.</li><li>6. As palestras, a fogueira simbólica o clima de amor</li></ol> |
|--|

Vimos que a religiosidade dos povos estudados por Durkheim era profundamente alimentada pela ideia de uma força absoluta e vital (Mana), que perpassava pessoas, objetos, a terra e todo o universo, podendo inclusive gerar a cura.

Logo, sendo o ‘Mana’ representado por um “totem”(estrutura social/instituição), concebido pelo indivíduo como superior a si e como força movedora de todas as formas de vida, essa tende a se perpetuar a partir da lógica de culto/serviço em que o indivíduo se vê sob o fascínio de agradar àqueles que são reconhecidamente autoridades de respeito (portadores do ‘Mana’), ainda que lhe seja requerido duros sacrifícios. Em síntese, ainda que provisória, o quadro comparativo abaixo parece ser ilustrativo:

<b>Representações/Concepções de Durkheim</b>	<b>Representações/Concepções dos Participantes Do ED</b>
<p><b>TOTEM</b></p> <p>Objeto sagrado que resume as representações tanto individuais quanto do clã. Através do qual o ‘mana’, força absoluta se manifesta cuidando e protegendo a unidade do clã.</p>	<p><b>IGREJA/INSTITUIÇÃO</b></p> <p>Lugar sagrado, onde as representações tanto individuais quanto das famílias convergem. Através da qual o “Poder do Espírito Santo”, Deus, se manifesta cuidando e protegendo a partir da comunhão fraterna.</p>
<p><b>COERÇÃO</b></p> <p>A consciência coletiva determina a consciência individual; no clã não há “Eu” somente o “Nós”.</p>	<p><b>INCENTIVO</b></p> <p>A participação no ED foi o resultado tanto da insistência dos pastores e dos familiares e pessoas que já tinham participado.</p>
<p><b>TEOLOGIA DO “MANA”</b></p> <p>Para os povos pesquisados por Durkheim, a Força absoluta era muito fluídica, perpassava os objetos, as pessoas, a terra e o universo e se manifestava de forma física.</p>	<p><b>TEOLOGIA DO “ESPIRITO”</b></p> <p>Para os pesquisados, o Espírito Santo é o Poder de Deus que flui, enche, se move com força, que nos toca e que se pode senti-lo no íntimo.</p>
<p><b>FUNÇÃO DO RITO</b></p> <p>Revitalização do senso de pertença e do senso de dever e lealdade ao clã.</p>	<p><b>FUNÇÃO DO ED</b></p> <p>Revitalização do senso de pertença à Igreja e despertar para desenvolver a vocação espiritual e maior lealdade à instituição.</p>
<p><b>TOTEMISMO AUSTRALIANO</b></p> <p>É uma forma religiosa pré-moderna em desenvolvimento para formas de culto mais racionalizadas.</p>	<p><b>METODISMO BRASILEIRO</b></p> <p>É uma forma religiosa moderna desenvolvendo elementos ‘totêmicos’ na busca de um culto mais emocionalizado.</p>



### **3. Considerações finais**

O processo de pentecostalização da Igreja Metodista brasileira, ainda está por se consolidar. E a implementação dos ED parece justificar-se por sua capacidade de potencializar a estrutura da vida e missão da igreja para o crescimento quantitativo eclesial frente à concorrência no mercado religioso atual. As metas de renovar a lealdade institucional de sua membresia e revitalizar o carisma vocacional do laicato e do corpo clerical é parte intrínseca de sua luta por não perder capital simbólico.

Em razão disso, busca-se encontrar pontos de contato entre a experiência wesleyana e o pentecostalismo vigente. Esse sincretismo aparece visivelmente nos ED. Por isso, cada vez mais seu modelo de espiritualidade e eclesialidade tendem às “formas elementares da vida religiosa” descritas por Durkheim.

Os indícios dessa aproximação tendem a se materializar na simplificação dos conteúdos da teologia wesleyana, na alteração de sua liturgia ou na instrumentalização da estrutura da Igreja pela liderança comprometida com a “Igreja Metodista no modelo dos doze”.

Os relatos dos participantes confirmaram que a forma coercitiva da revitalização da Igreja Metodista está produzindo de fato, uma nova Igreja Metodista. Portanto, a pertinência desse fenômeno com a obra de Durkheim pode ser verificada na medida em que o fiel é instado a assimilar o eu-social, ou seja, o “nós institucional” a fim de que o “eu-metodista tradicional” revitalize-se, cumprindo a função de atingir as metas missionárias e econômicas do grupo.

Contudo, uma hipótese a ser testada por futuras investigações é que, tendo a pesquisa demonstrado certa margem de incongruência doutrinária entre o conteúdo ministrado na paróquia e o conteúdo ministrado no ED, talvez seja razoável inferir que os ED tendem a ameaçar a coesão doutrinária e quiçá, administrativa da instituição. Será que o Colégio Episcopal se equivocou em 2004, quando afirmou na Pastoral do G12 que “a Igreja Metodista é absolutamente incompatível com o sistema da igreja em célula do G-12”?

## REFERÊNCIAS

BABBIE, Earl. Métodos de pesquisa de survey. Tradução de Guilherme Cezarino. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

BARDIN, Laurence. Análise de Conteúdo. Tradução de Antero Reto e Augusto Pinheiro, ISBN: 972 44 0898-1 Lisboa: Edições 70 1977.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva: São Paulo, 1992. p.57-59.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 p.187-230.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução de Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 2007.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, C. *As ciências das Religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. p.8-11.

HEITZENRATER, Richard. *Wesley e o povo chamado metodista*. Tradução de Cleide Zerlotti Wolf. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996.

HEITZENRATER, Richard. Um conto de dois irmãos *In Revista Christian History: Os irmãos Wesley*. v. XX, nº 01 p.10-18. Ed.69. CTI. 2002.

IGREJA METODISTA. *Carta Pastoral do Colégio Episcopal sobre o G12*. Disponível em: [http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/documentos-oficiais/carta\\_G12.pdf](http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/documentos-oficiais/carta_G12.pdf) acesso em 16/06/2014.

IGREJA METODISTA. *Manual Regional Do Programa De Discipulado E Prática De Células Em Uma Igreja Ministerial*. São José do Rio Preto, SP: Igreja Metodista, 5ª Região Eclesiástica, 2013.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=df&tema=censodemog2010\\_relig](http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=df&tema=censodemog2010_relig) acesso em: 31/05/2014.

JOSGRILBERG, Rui. *A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação* In Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, UMESP, Caminhando, Ano VIII, nº12 -2º Semestre de 2003.

LAKATOS, Eva Maria et al. *Sociologia Geral*. São Paulo: Atlas, 1999.

STAKE, Robert E. *Pesquisa qualitativa: estudando como as coisas funcionam*. Porto Alegre: Penso, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica e de edição de texto de Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VILA NOVA, Sebastião. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Atlas, 2004.

## ADOLESCENTES EM UM CTG ESPIRITUAL<sup>98</sup>

Luciano de Carvalho Lirio<sup>99</sup> (Faculdades EST)

### Resumo

O presente trabalho foi realizado com o apoio CAPES – Brasil e propõe uma reflexão sobre a adolescência vivida em um contexto fundamentalista pentecostal gaúcho, adotando como parâmetro a Igreja Batista Conservadora, tendo como objetivo específico conceituar o que é ser adolescente nessas igrejas que surgem em cenário pós-moderno e pluralista. Buscam-se como referencial teórico-metodológico contribuições da Psicologia e da Sociologia e sua articulação com a Teologia e a Pedagogia sob a perspectiva pós-moderna. Foi realizada uma pesquisa social de ordem qualitativa em que adolescentes membros da Igreja Batista Conservadora responderam a um questionário contendo trinta perguntas organizadas em eixos temáticos. A metodologia e procedimentos para coleta de dados, a sistematização e a análise dos dados obtidos, o questionário e os resultados da observação compõem o presente artigo.

**Palavras-chave:** Adolescentes. Evangélicos. Fundamentalismo. Pentecostalismo. Protestantismo.

---

<sup>98</sup> O presente artigo é parte da dissertação de mestrado: *Adolescer em um contexto pentecostal gaúcho* apresentada na Faculdades EST em 2013, sob a orientação da doutora Gisela I. W. Streck e foi publicada pela Editora Sinodal no mesmo ano com o título *Adolescentes Evangélicos do Século XXI*.

<sup>99</sup> Bacharel em Teologia (SETECERJ) e (Faculdades EST); Licenciado em História (UERJ); especialista em História Moderna (UFF); Mestrado em Teologia (Faculdades EST); atualmente Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Teologia ( EST ), com apoio CAPES – Brasil. E-mail: <lucianomission@yahoo.com.br>.

## Introdução

Partindo do pressuposto de que a pesquisa é produzida discursivamente e que os conjuntos e as práticas a serem analisados e problematizados perpassam o pesquisador, o presente trabalho foi capturado pela antropologia investigativa que defende que o importante é aprofundar a busca pelas particularidades e que não se estudam as aldeias, mas nas aldeias<sup>100</sup>.

João Freire Filho entende a *adolescência* como um conceito complexo e instável, definido pelas formações discursivas que circulam, colidem e se articulam num determinado tempo e espaço, produzindo conhecimentos, verdades, sobre o que constitui os adolescentes e como devemos interpretá-los e interpelá-los. Portanto, é uma construção marcada por um conjunto de condições históricas, econômicas, sociais e culturais que imprimem determinadas características, marcas e direções na produção de subjetividades adolescentes.<sup>101</sup>

Trata-se de uma série de investimentos de práticas culturais e discursivas que visam constituir os sujeitos adolescentes, interpelando-os a se produzirem conforme parâmetros de normalidade estabelecidos pelos discursos religiosos, pautados nas interpretações das Escrituras Sagradas. No entanto, há uma tensão entre a vontade disciplinante e a multiplicidade de formas de ser adolescente na contemporaneidade, permitindo que outras interpretações sobre o texto-fonte, a Bíblia, propiciem a emergência de adolescentes que escapam às tutelas institucionais.

Diante de um conceito escorregadio em que se situa o conceito/condição da adolescência em tempos de *liquidez*,<sup>102</sup> a pesquisa propõe-se a problematizar essa fase da vida nos espaços religiosos fundamentalistas, sendo mais específico, na Igreja Batista Conservadora, que evoca um pertencimento ao pentecostalismo clássico do início do século passado. O que é ser adolescente dentro de uma instituição pentecostal? Como é viver a adolescência na Igreja Batista Conservadora?

A pesquisa sobre o adolescente na Igreja Batista Conservadora foi realizada através do diálogo entre disciplinas das Ciências Humanas como a Antropologia e a Psicologia com posicionamentos da Biologia, interpretados à luz da Teologia e da Pedagogia sob uma perspectiva pós-moderna. Os resultados foram considerações sobre o conceito

---

<sup>100</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p.13.

<sup>101</sup> FREIRE FILHO, João. Formas e normas da adolescência e da juventude na mídia. In: FREIRE FILHO, João; VAZ, Paulo (orgs.). *Construções do tempo e do outro: representações e discursos midiáticos sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

<sup>102</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p.5.

adolescência que contemplam o tema sob uma ótica multidisciplinar. A proposta desde o início não foi buscar respostas definitivas sobre o assunto adolescência, mas assinalar que nenhuma definição traz em si a plenitude, ao contrário, é na interação entre os distintos saberes que se constrói um olhar mais amplo sobre a adolescência. Uma pesquisa social sobre adolescentes em um contexto fundamentalista pentecostal gaúcho possibilita a coleta de material atualizado sobre um segmento da religiosidade brasileira que vem crescendo, mas que pretende se manter na periferia da globalização, conservando seus fundamentos iniciais.

### **Metodologia e procedimentos para coleta de dados**

Esta é uma pesquisa social de ordem qualitativa. Após a aprovação do presente projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Faculdades EST, obteve-se então consentimento para dar início à pesquisa. A pesquisa teve início com visitas à Igreja Batista Conservadora, onde foi utilizado o método observação-participante no ambiente da pesquisa e limitei o meu contato com os adolescentes fieis da igreja a conversas informais, coletando artefatos circulantes, imagens de eventos e lugares relacionados aos adolescentes.

Entre os meses de novembro a março realizei observação nos espaços a serem analisados. A observação-participante é o processo pelo qual se mantém a presença do observador numa situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. Como observador, estive em relação face a face com os observados e, ao participar da vida deles, no seu cenário cultural, realizei a coleta de dados através do diário de campo e da aquisição da mídia denominacional. “Assim o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto.”<sup>103</sup>

A partir da autorização do responsável pela igreja, continuei a observação dos espaços ocupados pelos adolescentes da Igreja Batista Conservadora e a análise de material no contexto em que eles estão inseridos através de um roteiro de diário de campo. Lancei-me a observar o comportamento natural dos adolescentes e os fenômenos sociais presentes nessa realidade. De acordo com Hughes, os principais motivos para manter um diário de pesquisa são os seguintes:

- Gerar a história do projeto, o pensamento do pesquisador e o processo de pesquisa.

---

<sup>103</sup> SCHWARTZ & SCHWARTZ, 1993 apud DIAS, Cláudia. *Grupo focal: técnica de coleta de dados em pesquisas qualitativas*. Nov. 1999. 16p.

- Fornecer material para reflexão.
- Proporcionar dados para a pesquisa.
- Registrar o desenvolvimento dos conhecimentos de pesquisa adquiridos pelo investigador.<sup>104</sup>

O diário contém informações sobre o pesquisador, o que ele faz e o processo da pesquisa. É importante escrever regularmente. Vale à pena dividir o diário com diversas chamadas: Reflexão, planejamento, ação, observação, etc. Não existem normas de estilo ou linguagem. De acordo com Hughes, o diário pode incluir um resumo dos acontecimentos do dia, conversações, discussões, questões a serem aprofundadas, observações, pensamentos, planos, etc. Assim, o conteúdo do diário inclui as idéias do pesquisador e o seu desenvolvimento.<sup>105</sup>

Sobre os espaços a serem analisados e suas formas de investigação, destaquei algumas possibilidades a serem pensadas: as “Escolas Bíblicas Dominicais”, os corais, os grupos de dança e louvor, os seminários, os encontros de jovens fora da igreja, as agregações nas ruas, na Internet, nos shows de bandas.

Uma segunda coleta de dados foi realizada através de um questionário preparado inicialmente a cinquenta adolescentes entre 12 e 17 anos da Igreja Batista Conservadora, tendo sido aplicado durante os meses de novembro e dezembro, com a autorização prévia do responsável pela Igreja dos adolescentes entrevistados, para apenas dezesseis adolescentes. A ausência de adolescentes na instituição é um dado a ser coletado, assim como a indefinição do sujeito adolescente neste contexto religioso.

A convocação para a aplicação do questionário com os adolescentes da Igreja Batista Conservadora foi feita duas semana antes, no púlpito do templo pelo pastor da igreja. O questionário foi aplicado individualmente aos adolescentes após o período da Escola Bíblica Dominical com a autorização dos pais e do pastor responsável. Os critérios de escolha e de exclusão dos adolescentes foi a faixa etária: entre 12 e 17 anos; e que sejam integrantes de algum departamento da igreja, frequentem a Escola Bíblica Dominical, podendo ser batizados ou não. Adolescentes visitantes sem nenhum vínculo com a denominação não puderam fazer parte da pesquisa.

A partir da aplicação do questionário nos meses de novembro e dezembro realizei a sistematização dos dados e iniciei o terceiro capítulo do projeto que pesquisa o

---

<sup>104</sup> HUGHES, Irwing. *How to keep a research diary*. ActionResearch E-Reports, 5. Disponível em: <<http://casino.cchs.usyd.edu.au/arow/ar/report/005.htm>>. Acesso em 12 de jul. 2012.

<sup>105</sup> HUGHES, Irwing. *How to keep a research diary*. Action Research E-Reports, 5. (<http://casino.cchs.usyd.edu.au/arow/ar/report/005.htm>)

Pentecostalismo e a sua relação com o fundamentalismo e as manifestações culturais que são produzidas no contexto dos adolescentes pentecostais gaúchos. Na pesquisa, a consistência pode ser checada por meio de exame detalhado da literatura da Igreja Batista Conservadora e comparando os achados ou observações com aqueles da literatura acadêmica.

### **Sistematização e análise dos dados obtidos**

Os tipos de sistematização dos dados relacionam-se diretamente com as formas ou instrumentos/meios usados para sua obtenção. Os registros e as sistematizações dão origem à elaboração propriamente dita do diagnóstico. O delineamento esteve focado na pesquisa social. Os dados que foram obtidos por meio de questionário, que segundo Richardson cumpre duas funções: descreve características e descreve variáveis no grupo<sup>106</sup>, implicam basicamente na sua tabulação e na análise do seu conteúdo, reservando especial atenção à forma de apresentação desses dados através de tabelas. Para a sistematização, foram elaboradas tabelas por eixo conceitual na qual são aglutinadas as respostas de todos os questionários. Houve uma questão aberta no questionário a qual terá suas respostas transcritas de forma literal. A tabulação e a análise dos resultados será feita com base em dois critérios: os nascidos num lar evangélico e que os que não nasceram, mas foram trazidos posteriormente.

A análise dos dados envolve o processo de ordenação dos dados, organizando-os em padrões (adolescentes entre 12 a 17 anos membros ou congregados numa igreja batista conservadora no Estado do Rio Grande do Sul) categorias (adolescente e vida religiosa), unidades básicas descritivas (família, igreja, mídia, mundo *gospel*). A interpretação envolve a atribuição de significado à análise, explicando os padrões encontrados e procurando por relacionamentos entre as dimensões descritivas.<sup>107</sup>

A observação ocorreu seguindo o cronograma. O estabelecimento de vínculos de amizade revelou, de parte do pesquisador, interesse e respeito com a Igreja Batista Conservadora e com os membros da igreja local. A inserção do pesquisador no ambiente a ser pesquisado, disponibilizou impressões significativas sobre esse contexto. Foram coletados materiais informativos da denominação, bem como foram observadas as práticas litúrgicas, princípios doutrinários e o *modus vivendi* da comunidade. A observação revelou-se um momento rico e único na pesquisa. Não se trata apenas de

---

<sup>106</sup> RICHARDSON, Robert Jarry . *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, p.224.

<sup>107</sup> PATTON, Michael Q. *Qualitative evaluation methods*. Beverly Hills, CA: Sage, 1980. 381p.



uma decifração de símbolos e códigos de conduta, mas é se tornar um co-autor através da subjetividade do pesquisador.<sup>108</sup>

## Do questionário

Conceito 1: Você e sua família - respostas de quem nasceu num lar evangélico:

1. Você nasceu em um lar evangélico?	Sim 11	Não 0					
2. Se a resposta for afirmativa foi não, há quanto tempo você está na igreja?	1-3 anos 0	4-6 anos 0	7-9 anos 0	10-12 anos 0	13-15 anos 0		
3. Qual é a religião dos seus pais?	A mesma igreja 11	Outra Igreja Evangélica 0	Católica 0	Espírita 0	Religiões afro-brasileiras 0	Outra religião 0	Nenhuma específica 0
4. Você considera a família importante?	Sim 11	Não 0					

<sup>108</sup> BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 3.

Pergunta cinco do item um, resposta discursiva - Explique:

Entrevistado 1: Porque com eles (os pais), a gente aprende tudo. Eles nos ensinam, nos educam.

Entrevistado 2: Porque é com eles que eu vivo.

Entrevistado 3: Porque eles me ensinaram a seguir o caminho correto.

Entrevistado 4: Porque sem ela eu não teria nascido.

Entrevistado 5: Porque eles nos ensinam e nos dão educação.

Entrevistado 6: Porque a gente precisa dela.

Entrevistado 7: Porque ela é boa.

Entrevistado 8: Porque é um porto seguro, é o meu alicerce.

Entrevistado 9: Na educação, no aprendizado, para aprender os caminhos de Deus, receber conselhos.

Entrevistado 10: Porque é tudo. Existe amor, carinho, tudo.

Entrevistado 11: Só considero importante. A família é tudo.

Conceito 1: Você e sua família - respostas de quem não nasceu num lar evangélico:

1. Você nasceu em um lar evangélico ?	Sim 0	Não 5					
2. Se a resposta for afirmativa foi não, há quanto tempo você está na igreja?	1-3 anos 4	4-6 anos 1	7-9 anos 0	10-12 anos 0	13-15 anos 0		
3. Qual é a religião dos seus pais?	A mesma igreja	Outra Igreja Evangélica	Católica 0	Espírita 0	Religiões afro-brasileiras	Outra religião	Nenhuma específica 3

	2	0			0		
4. Você considera a família importante ?	Sim 5	Não 0					

Pergunta cinco do item um, resposta discursiva - Explique:

Entrevistado 1: Ela nos dá amor, carinho, atenção.

Entrevistado 2: Porque ela é boa.

Entrevistado 3: Porque ela é boa pra gente.

Entrevistado 4: Porque sem ela eu não teria nascido.

Entrevistado 5: Porque sem ela eu não existiria.

Reflexão: A maioria dos adolescentes da Igreja Batista Conservadora são nascidos em um lar evangélico, sendo majoritariamente filhos de membros da igreja. Isso revela um crescimento vegetativo da denominação por conta predominante de filhos e netos de membros da igreja. O crescimento através de novos membros oriundos de outras religiões e o aumento numérico através da rotatividade entre os evangélicos não são acentuados na Igreja Batista Conservadora. Aqueles que não nasceram em um lar de origem evangélica têm os pais também na mesma igreja ou não sabem especificar a religiosidade da família. Instituições religiosas se têm fiado apenas nas taxas de natalidade entre sua membresia, estarão comprometidas, pois atualmente o número de nascimentos entre a população brasileira não é capaz de produzir um crescimento demográfico explosivo, ao contrário, caminha para a estabilização e até no futuro para um decréscimo populacional do país.

Conceito 2: Você e sua vida denominacional - respostas de quem nasceu num lar evangélico:

4. Você se considera uma pessoa convertida ?	Sim 10	Não 0	Não soube responder 1
--	-----------	----------	--------------------------

5. Você é batizado nas águas?	Sim 6	Não 5	
6. Você é batizado com o Espírito Santo?	Sim 3	Não 8	

Conceito 2: Você e sua vida denominacional - respostas de quem não nasceu num lar evangélico:

4. Você se considera uma pessoa convertida ?	Sim 5	Não 0
5. Você é batizado nas águas?	Sim 2	Não 3
6. Você é batizado com o Espírito Santo?	Sim 2	Não 3

Reflexão: A maioria dos adolescentes da Igreja Batista Conservadora consideram-se convertidos. O batismo nas águas é praticado com mais frequência durante a adolescência entre aqueles que são nascidos num lar evangélico. O batismo assume o papel de ritual de passagem. Só a partir do batismo nas águas é que o adolescente passa a ser contado como membro da igreja. Sendo batizado ele pode votar e ser votado na comunidade para exercer alguma função na igreja. Menos da metade dos adolescentes teve a experiência do batismo com o Espírito Santo com a evidência de falar em outras línguas. Essa informação denota o processo de despentecostalização que as igrejas pentecostais clássicas vêm sofrendo desde a predominância das igrejas neopentecostais no Brasil. A maior incidência de experiências pentecostais entre jovens cuja família é oriunda de outras denominações aponta uma acomodação das famílias batistas conservadoras a respeito da doutrina pentecostal.

Conceito 3: Você e sua Vida Cristã - respostas de quem nasceu em um lar evangélico:

9. Você lê a Bíblia	Sim 11	Não 0		
10. Com que frequência?	Raramente 1	Às vezes 8	Muitas vezes 2	Sempre 0
11. Você assiste a Escola Bíblica Dominical?	Sim 9	Não 2		
12. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 4	Muitas vezes 2	Sempre 3
13. Você assiste aos cultos durante a semana?	Sim 5	Não 6		
14. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 3	Muitas vezes 1	Sempre 1
15. Você ora em casa?	Sim 10	Não 1		
16. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 6	Muitas vezes 3	Sempre 1

Conceito 3: Você e sua Vida Cristã - respostas de quem não nasceu em um lar evangélico:

9. Você lê a Bíblia	Sim 5	Não 0		
10. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 4	Muitas vezes 0	Sempre 1
11. Você assiste a Escola Bíblica Dominical?	Sim 5	Não 0		
12. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 4	Muitas vezes 0	Sempre 1
13. Você assiste aos cultos	Sim 3	Não 2		

durante a semana?				
14. Com que frequência?	Raramente 1	Às vezes 1	Muitas vezes 0	Sempre 1
15. Você ora em casa?	Sim 5	Não 0		
16. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 3	Muitas vezes 1	Sempre 1

Reflexão: Todos os adolescentes entrevistados afirmam que leem a Bíblia, mas com baixa frequência. A maioria dos entrevistados assiste à Escola Bíblica Dominical com pouca regularidade. A frequência nos cultos durante a semana é assistida apenas pela metade. Apenas um adolescente mencionou não orar em casa, a maioria conversa às vezes com Deus. A vida cristã dos adolescentes entrevistados reflete um grau de apatia com a rotina cristã propalada no púlpito da igreja. Elementos como oração, leitura da Bíblia, frequências nos cultos e reuniões são vivenciados com baixa intensidade pelos adolescentes na pesquisa.

O modelo de vida cristã idealizado pela Igreja Batista Conservadora ainda não conseguiu se tornar relevante para os adolescentes entrevistados. Os adolescentes não possuem um espaço regular no templo para que possam desenvolver uma cultura adolescente. A vida cristã é vivenciada nos moldes do mundo dos adultos. A rotina é entediante para os adolescentes.

Conceito 4: Você e a Mídia - respostas de quem nasceu em um lar evangélico:

17. Você possui celular?	Sim 9	Não 2		
18. Você assiste televisão?	Sim 7	Não 4		
19. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 5	Sempre 0
20. Você usa a internet?	Sim 5	Não 6		

21. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 3	Sempre 0
22. Você tem e usa sites de rede social?	Sim 6	Não 5		
23. Com que frequência?	Raramente 3	Às vezes 1	Muitas vezes 2	Sempre 0

Conceito 4: Você e a Mídia - respostas de quem não nasceu em um lar evangélico:

17. Você possui celular?	Sim 3	Não 2		
18. Você assiste televisão?	Sim 5	Não 0		
19. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 0	Sempre 3
20. Você usa a internet?	Sim 3	Não 2		
21. Com que frequência?	Raramente 1	Às vezes 1	Muitas vezes 0	Sempre 1
22. Você tem e usa sites de rede social?	Sim 3	Não 2		
23. Com que frequência?	Raramente 1	Às vezes 1	Muitas vezes 0	Sempre 1

Reflexão: O uso da Televisão e da internet ainda são tabus em alguns lares de membros da Igreja Batista Conservadora. A denominação inicialmente foi contrária ao uso de televisores por parte dos seus membros. Atualmente apenas os pastores são orientados a se absterem do aparelho de TV. Os adolescentes que não nasceram em lar evangélico assistem televisão; os que nasceram em lar evangélico estão praticamente divididos. A internet ainda é vista com reservas. A falta de um computador em casa é um empecilho para que alguns adolescentes tenham acesso à internet. *Lan House* é um espaço alheio ao olhar dos adultos, por isso os adolescentes são desencorajados a frequentarem, exceto

para trabalhos escolares ou questões profissionais e familiares. O celular é o aparelho de mídia majoritário entre os adolescentes na Igreja Batista Conservadora. Através dos jogos e dos aplicativos, os adolescentes conseguem experimentar o espaço virtual e compartilhar sua adolescência.

Conceito 5: Você e o mundo *gospel* - respostas de quem nasceu em um lar evangélico:

24. Você assiste a programas evangélicos pela Televisão?	Sim 4	Não 7		
25. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 2	Sempre 0
26. Você visita sites evangélicos?	Sim 2	Não 9		
27. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 0	Sempre 0
28. Você visita outras denominações?	Sim 6	Não 5		
29. Com que frequência?	Raramente 2	Às vezes 3	Muitas vezes 1	Sempre 0

Conceito 5: Você e o mundo *gospel* - respostas de quem não nasceu em um lar evangélico:

24. Você assiste a programas evangélicos pela Televisão?	Sim 3	Não 2		
25. Com que frequência ?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 1	Sempre 0
26. Você visita sites	Sim 3	Não 2		



evangélicos?				
27. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 2	Muitas vezes 0	Sempre 1
28. Você visita outras denominações?	Sim 4	Não 1		
29. Com que frequência?	Raramente 0	Às vezes 1	Muitas vezes 3	Sempre 0

Reflexão: Os adolescentes mostraram desinteresse pelo mundo midiático *gospel* o que denota falta de identificação com os movimentos evangélicos atuais. A maior incidência de adolescentes que assistem a programas evangélicos televisivos não serem de pais nascidos em lar evangélico demonstra uma maior aceitação de pregadores de outras denominações, sabendo que a Igreja Batista Conservadora não possui programa evangelístico na Televisão.

A teologia da prosperidade e a postura mercadológica da maioria dos pregadores da atualidade na televisão aberta no país são motivos de repúdio entre os líderes da Igreja Batista Conservadora. O culto à personalidade é combatido na denominação que preza pelo governo congregacional, onde a assembleia de membros e não o líder religioso é quem delibera sobre a vida da igreja local. Os adolescentes da Igreja Batista Conservadora não encontram referenciais capazes de estabelecer identificação com os pregadores televisivos.

Os adolescentes não nascidos em lar evangélico também se mostraram mais interessados em visitar sites evangélicos. A inserção do adolescente batista conservador no mundo evangélico brasileiro se dá principalmente através de visitas a igrejas de outras denominações. É através do contato pessoal que esse adolescente experimenta o conteúdo *gospel teen*. A liderança da igreja não proíbe a visitação a outras igrejas evangélicas, mas também não estimula. O controle sobre os adolescentes recai sobre os seus pais e responsáveis.

### **Da observação**

A observação nos espaços analisados pela pesquisa teve início no primeiro domingo do mês de novembro na Igreja Batista Conservadora, onde foi aplicado o método observação-participante no ambiente a ser pesquisado. Estive pela manhã na Escola

Bíblica Dominical e no Culto à noite onde foi ministrada a Santa Ceia. Limitei o meu contato com os adolescentes a conversas informais e à coleta de material devocional.

A Escola Bíblica Dominical é realizada nas Igrejas Batistas Conservadoras aos domingos pela manhã. Existe um material doutrinário que é distribuído gratuitamente aos membros e congregados da igreja. Essa revista é trimestral e é publicada pela editora da denominação com sede na cidade de Bagé no Estado do Rio Grande do Sul. Os assuntos semanais são interligados por um tema central. No primeiro trimestre do ano o tema foi “Conceitos e filosofias hostis à Igreja Cristã”.<sup>109</sup>

Semanalmente os membros da igreja compartilham comentários que abordam aquilo que a denominação considera desvios doutrinários e males da sociedade moderna: comodismo, secularismo, mundanismo. A padronização de material confessional possibilita que o membro de uma igreja local possa acompanhar sem problemas a agenda da denominação em outra igreja irmã.

Os adolescentes não dispõem de uma classe específica durante a Escola Bíblica Dominical, assistem à mesma junto com os adultos. Isso é um dos motivos de desinteresse e baixa frequência dos adolescentes. Em uma cidade vizinha, da mesma denominação, os adolescentes estão divididos em juniores e adolescentes, mas não possuem material específico para a sua idade. Os professores confeccionam material apropriado para as classes. A Igreja Batista Conservadora não dispõe de material de Escola Bíblica Dominical para adolescentes.

O indivíduo adolescente está presente aos domingos pela manhã nas Igrejas Batistas Conservadoras, mas o sujeito adolescente encontra-se ausente na literatura, nos espaços e nos departamentos da denominação. A visão naturalizada da adolescência impossibilita o reconhecimento do adolescente como um ser em transformação, capaz de produzir conhecimento e contribuir para a perpetuação do grupo. O adolescente é visto como um vir a ser.

No primeiro domingo de cada mês é celebrada a Ceia do Senhor. Cada pastor local pode ministrá-la no culto matutino ou noturno. O momento da cerimônia é simples e breve. É ministrada uma palavra ou estudo bíblico que enfatiza os membros a permanecerem fiéis à Bíblia e a cuidarem da conservação dos valores bíblicos. Não há exigência que o preletor seja o pastor ou dirigente da igreja, um pastor auxiliar ou um oficial da igreja poderá trazer a pregação, reservando ao pastor presidente a ministração do cerimonial

---

<sup>109</sup> MUNIZ, Jônatas Bezerra. *Nossa Revista*. Jan/ Fev/ Marc de 2013, nº 101.

eucarístico. Na Igreja Batista Conservadora a cerimônia recebe o nome de Santa Ceia ou Ceia do Senhor, nunca Eucaristia.

Para a realização, usa-se pão caseiro comum e suco de uva sem álcool. Não há exigência de que o pão seja sem fermento. Para iniciar o cerimonial o pastor solicita que a igreja se ponha de pé, é lida a passagem de 2 Coríntios referente à Ceia e em seguida é entoado algum hino do *Cantor Cristão*, hinário oficial da denominação. Os diáconos que estarão auxiliando na Ceia lavam as mãos, logo após é feita uma oração onde os elementos são consagrados. Em seguida os membros tomam acento e os oficiais repartem o pão. O pastor profere as palavras de Jesus: “Esse é o meu corpo que é dado por vós, tomai e comei”, os diáconos estão liberados para servirem o pão através do templo em bandejas. Não há exigência que uns devam esperar pelos outros para comer o pão. O mesmo ritual se repete com o vinho que é distribuído em cálices. Ao término é feita uma oração de agradecimento por um dos oficiais da igreja. Os elementos são vistos como símbolos do corpo e do sangue de Cristo. A cerimônia é memorial, não tem caráter sacramental.

Os adolescentes batizados participam da ceia, os que não são batizados apenas observam. Devido à matriz pentecostal, são entoados hinos referentes à Ceia, em meio à participação dos membros através de Aleluias e Glória a Deus.

No primeiro domingo de dezembro participei do batismo na igreja. Ele foi realizado na parte da tarde para que os novos batizados pudessem participar da Ceia do Senhor. Na Igreja Batista Conservadora as pessoas podem ser batizadas a partir dos doze anos, mas o pastor local pode diminuir essa idade até para os nove anos, com o consentimento dos pais. Três adolescentes foram batizados e assim inseridos na membresia da Igreja através do batismo por imersão realizado no batistério da igreja com um só mergulho em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O batismo é visto como uma ordenança de Cristo para a igreja na Terra e por isso não tem, assim como a Santa Ceia, nenhum caráter sacramental em si.

O Natal é comemorado através de um culto especial. A figura do Papai Noel é combatida desde a tenra idade, pois é considerada uma mentira. No boletim de dezembro aparece o dizer: “No Natal eu comemoro o nascimento de Jesus e não do Papai Noel”.<sup>110</sup> É realizada uma campanha para que no Natal, o nascimento de Jesus Cristo seja comemorado sem a figura do Papai Noel. Os símbolos natalinos não são

---

<sup>110</sup> SILVEIRA, Marcio. Feliz Natal. *Boletim interno mensal* de 01/12 à 31/12 – nº 35, ano 2012.

evocados, o Templo não recebe ornamentação especial nesse período. Peças e cantatas de Natal são realizadas. Assim como na maioria das denominações brasileiras, não existe um calendário litúrgico nas Igrejas Batistas Conservadoras. Natal, Ano Novo e Páscoa estão no calendário da denominação como feriados do calendário civil, dignos de uma programação especial, mas sem representar datas em um sistema de ordenamento do tempo com propósitos de observância das obrigações religiosas.

Congressos e cultos de jovens são realizados por jovens e adolescentes que encontram ali um espaço para expressarem suas identificações com o mundo adulto. É um culto adulto com um público juvenil. Os adolescentes adotam um traje esporte fino, alguns mantêm o terno e a gravata. As moças obedecem ao mesmo padrão comportamental exigido nos demais eventos da igreja. Esse é um espaço mais flexível, pois a direção fica nas mãos do líder do departamento da mocidade da igreja. Após o culto é possível encontrar adolescentes conversando de forma menos preocupada pela menor frequência dos adultos na reunião. Não há a pretensão de ser território de extravasamento para os adolescentes, antes é um ambiente que visa reproduzir nos adolescentes a identificação com os valores bíblicos adotados pela denominação.

Em todos os cultos e reuniões os adolescentes precisam manter um padrão comportamental sóbrio. Shorts e bermudas são proibidos, blusas de alça e camisetas também. Os meninos sempre devem estar de calça comprida, indumentária proibida para as meninas. As jovens não podem cortar nem aparar os cabelos, usar roupas muito justas ou sofisticadas, pinturas e brincos também não são tolerados. Essas restrições são burladas por alguns adolescentes em outros espaços além da igreja. A aceitação não é homogênea e natural em todos os adolescentes. O ator social denominado adolescente precisa nascer no consciente coletivo da Igreja Batista Conservadora.

## **Conclusão**

O objeto deste trabalho é o adolescente, mas ele está inserido em um contexto que também é alvo de estudo. Optar por um ambiente é reconhecer que existem outros territórios. Na atualidade não basta tolerar as diferenças, é necessário reconhecer as diferenças e problematizar como elas são constituídas. A cultura da paz exige que não fechemos os olhos para o outro, mas que busquemos a construção do diálogo entre os diferentes, a fim de aplacar as desigualdades. Da preocupação em contribuir com a divulgação de uma cultura da paz no país nasceu essa pesquisa sobre adolescentes em um contexto fundamentalista pentecostal gaúcho. É reconhecer que um mundo está

sendo produzido naquele cenário, em meio a outros mundos construídos antropologicamente. A Igreja Batista Conservadora não se enquadra nas duas maiores denominações batistas no país, mas ela surge como negação às práticas adotadas pelos batistas brasileiros, sejam tradicionais ou renovados. Ela carece de mais estudos como representante de um segmento de resistência. Essa realidade vivenciada por esses adolescentes é própria deles, não é compartilhada por nenhuma outra denominação, ainda que existam elementos de identificação com a cultura *teen gospel*, e a Igreja Batista Conservadora compartilhe de doutrinas comuns com outras denominações evangélicas.

A adolescência é interpretada socialmente na Igreja Batista Conservadora como uma fase intermediária entre a infância e a juventude. Não existe um programa específico para o adolescente, que é visto como um ser em formação, um vir a ser. O sujeito adolescente ainda não nasceu na Igreja Batista Conservadora. O indivíduo adolescente está ali, mas sem sua condição social. Ele é reconhecido como um ser humano incapaz de tomar suas próprias decisões, carecendo da tutela dos responsáveis e necessitado das narrativas bíblicas para a formação do seu caráter. Espera-se que o adolescente assuma a identidade de cristão batista conservador, pois a identidade em contextos fundamentalistas é interpretada como algo homogêneo, acabado e transcendente ao indivíduo. Tentativas de identificação com elementos alheios à doutrina da denominação são interpretados como desvios doutrinários e falta de fé. A rigidez doutrinária e a carência de espaços próprios para a juventude têm afastado os adolescentes da Igreja Batista Conservadora. No cenário religioso gaúcho ela é uma denominação majoritariamente de adultos. Ao término desse trabalho são comprovadas as hipóteses que instigaram a pesquisa sobre adolescentes em um contexto fundamentalista gaúcho. Os adolescentes na Igreja Batista Conservadora vivem um processo de adulez precoce. Trata-se de uma série de investimentos de práticas culturais e discursivas promovidas pela Igreja Batista Conservadora que visam constituir os sujeitos adolescentes, interpelando-os a se produzirem conforme parâmetros de normalidade estabelecidos pelos discursos religiosos, pautados nas interpretações das Escrituras Sagradas. Há uma tensão entre a vontade disciplinante e a multiplicidade de formas de ser adolescente na contemporaneidade, permitindo que outras interpretações sobre o texto-fonte, a Bíblia, propiciem a emergência de adolescências que escapam às tutelas institucionais.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FREIRE FILHO, João. Formas e normas da adolescência e da juventude na mídia. In: FREIRE FILHO, João; VAZ, Paulo (orgs.). *Construções do tempo e do outro: representações e discursos midiáticos sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.
- HUGHES, Irwing. *How to keep a research diary*. ActionResearch E-Reports, 5. Disponível em: <<http://casino.cchs.usyd.edu.au/arow/ar/report/005.htm>>. Acesso em 12 de jul. 2012.
- LIBANIO, J. B. *Jovens em Tempo de Pós-Modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MUNIZ, Jônatas Bezerra. *Nossa Revista*. Jan/ Fev/ Marc de 2013, nº 101.
- PATTON, Michael Q. *Qualitative evaluation methods*. Beverly Hills, CA: Sage, 1980.
- RICHARDSON, Robert Jarry . *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3. ed. São Paulo: Atlas.
- SCHWARTZ & SCHWARTZ, 1993 apud DIAS, Cláudia. *Grupo focal: técnica de coleta de dados em pesquisas qualitativas*. Nov. 1999.
- SILVEIRA, Marcio. Feliz Natal. *Boletim interno mensal* de 01/12 à 31/12 – nº 35, ano 2012.

## **A RELIGIÃO DA ETNIA CIGANA, OS MOVIMENTOS PENTECOSTAIS E A MISSÃO EVANGÉLICA CIGANA**

Manuel Gonçalves Martins (ULP)<sup>111</sup>

### **Resumo**

Este trabalho apresenta o impacto dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana nas características religiosas da etnia cigana. Depois de indicar a origem do povo cigano e alguns elementos sobre a sua cultura, apresenta as origens, as intervenções e os resultados das influências dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana nas características religiosas desse povo. Conclui afirmando que as intervenções desses agentes religiosos transformaram essas características religiosas e aumentaram de forma muito significativa o número de cristãos / protestantes existentes na etnia cigana.

**Palavras chave:** Ciganos; Religião; Cristianismo; Pentecostismo; Missão Evangélica Cigana

### **Abstract**

This paper presents the impact of Pentecostal movements and the Evangelical Mission Gypsy in religious characteristics of Roma. After indicating the origin of Roma and some elements of their culture, presents the origins, interventions and results of influences of Pentecostal movements and the Evangelical Mission Gypsy in religious characteristics of these people. Concludes that the activities of these religious agents turned these religious features and increased very significantly the number of Christian / Protestant existing in Roma.

**Keywords:** Gypsies; religion; Christianity; Pentecostalism; Gypsy Evangelical Missio

---

<sup>111</sup> Professor Catedrático, nomeação definitiva e tempo integral  
manuel.martins@ulp.pt

## **Introdução**

Este trabalho incide sobre a Religião da etnia cigana. Em particular, debruça-se sobre o impacto que os Movimentos Pentecostais e a Missão Evangélica Cigana tiveram sobre as características religiosas do povo cigano; e mostra que o impulso dessas influências externas foi intenso e condicionou profundamente as crenças e as intervenções religiosas de inúmeros sectores da Etnia Cigana que, por isso, passaram a possuir e a defender características religiosas bastante diferentes das características religiosas que antes professavam e defendiam. Desta forma este trabalho afirma claramente que as influências dessas instituições religiosas aumentaram de forma extraordinária o número de cristãos-protestantes existentes no povo cigano.

O esquema é o seguinte:

- 1.A Origem, o tratamento recebido na Europa e as características religiosas do povo cigano
- 2.As origens e as intervenções dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana
3. Os resultados das influências dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana

### **1. A Origem, o Tratamento Recebido na Europa e As Características Religiosas do Povo Cigano**

#### **a. A Origem da Etnia Cigana**

O “povo cigano”<sup>112</sup>, designa as populações nómadas que partiram da Índia e possuem a língua romani. De facto, segundo bastantes analistas, o “povo cigano” (subdividido em diversos grupos étnicos) é originário da civilização indiana, ou, mais exactamente, do Vale do Rio Indus, no Paquistão atual; iniciou o êxodo no século VIII; e viajou através

---

1.É difícil indicar o número de ciganos existentes na sociedade internacional. Segundo alguns autores, em 1975 existiam (sem incluir os ciganos existentes na Índia e no sudeste asiático) cerca de oito milhões. Em 2005 falou-se de 12 milhões de ciganos. Segundo o Banco Mundial, a etnia cigana possui entre sete e nove milhões de pessoas; e segundo a União Europeia, esse número varia entre 10 e 12 milhões. Em todo o caso, afirmou Maria Fernandes, em 1992, habitavam na Europa cerca de 12 milhões de ciganos: 2,5 milhões na Roménia; 1 milhão na Jugoslávia; 800.000 na Bulgária; mais de 800.000 na Rússia; 500.000 na França; 700.000 na Espanha; e 150.000 na Alemanha (FERNANDEZ, 1992: 253). Outros analistas indicaram 183.000 na Rússia; 108.193 na Sérvia; 92.500 na Eslováquia; e 48.000 na Ucrânia

Em Portugal, as primeiras referências ao povo cigano surgiram na legislação e na literatura do século XV (no “Cancioneiro Geral” de Garcia de Resende, no “Auto das Ciganas” de Gil Vicente: -1521-, etc.). As estimativas sobre o número de ciganos existentes em Portugal variaram segundo as suas fontes: 50.000 (VASCONCELOS, 1998); 30.000-92.000 (MENDES, 1998).



de Pérsia, Mesopotâmia e Ásia Menor. Durante os séculos X-XVI realizou diversas migrações e dispersou-se.

A comparação efetuada entre os dialetos existentes na língua cigana e em algumas línguas indianas (maharate, sânscrito, punjabi e pracrito) impeliu a defender a origem indiana desse povo. De facto, afirmou Maria Fernandez, a origem do povo cigano foi conhecida sobretudo através de estudos linguísticos sobre o “Romani” (a língua cigana) (FERNANDEZ, 1992: 249). Em todo o caso, insistiu Fraser, inúmeros autores defendem a origem indiana do povo cigano (FRASER, 1998: 21).

Parece que esse povo veio de Delhi ou de seus arredores, talvez de Rajastan. De este território seguiu até à Pérsia e na Pérsia separou-se. Uma parte seguiu para o Egipto, outra parte permaneceu na Arménia e outra parte seguiu para a Turquia e a Grécia. A seguir os ciganos avançaram para toda a Europa. De facto, esclareceu Sandra Martins, até 850 depois de Cristo, o povo cigano percorreu diversas regiões em direção à Europa e entrou neste Continente através de Grécia. Permaneceu na Grécia alguns séculos (MARTINS, 2002: 233).

Esse povo chegou à Europa em pequenos grupos de clãs familiares, ao menos durante os séculos XIV e XV. De facto, em 1322 foram mencionadas famílias existentes em grutas e tendas de Creta; em 1348 falou-se dos “Cingarife”, de Sérvia; e foi indicado o “Feudum Acinganorum” (feudo cigano), da ilha de Corfú. Entre 1505 (entrada na Escócia) e 1579 (entrada no País de Gales) o povo cigano entrou nas ilhas britânicas. Durante esse período, esse povo também se instalou em Rússia (1501), Dinamarca (1505), Suécia (1512) e Finlândia (1512); e durante os séculos XIX-XX, a Europa recebeu a segunda<sup>113</sup> e a terceira<sup>114</sup> vagas de migrações de ciganos. Ao princípio o povo cigano era sedentário; mas, conjunturas adversas, fizeram-no passar à condição de nómada.

### **b. O Tratamento Recebido na Europa**

Durante os primeiros tempos, o povo cigano foi bem recebido na Europa. Os papas entregaram-lhe Cartas de Recomendação e os reis facilitaram as suas permanências nos seus territórios! Mas, esta conjuntura favorável ao povo cigano, durou pouco tempo! Rapidamente, a compreensão e o favorecimento transformaram-se em incompreensão e hostilidade. Na nova conjuntura surgiram lendas e perseguições contra esse povo!

---

<sup>113</sup> . Resultado da libertação dos ciganos existentes na Roménia.

<sup>114</sup> . Anos sessenta do século vinte: ciganos provenientes da Jugoslávia.

Algumas das lendas até afirmaram que os ciganos eram descendentes de Caim e malditos (Génesis: 9, 25); que eles fabricaram os cravos que serviram para crucificar a Cristo; e que até roubaram o quarto cravo e desta forma aumentaram a dor de Jesus! Por isso, recordou Fernandez, muitos governantes apresentaram determinações contra os ciganos (FERNANDEZ: 1992: 250); e muito rapidamente, passaram das lendas e dos preconceitos à discriminação e às perseguições! O nazismo tratou-os como tratou aos judeus. Muitos ciganos foram enviados para campos de concentração e triturados<sup>115</sup>.

### **c. Traços Caraterísticos da Cultura da Etnia Cigana**

Com muitíssimas afirmações e iniciativas opostas ao povo cigano, os agentes adversos atacaram sobretudo a diferença existente entre a cultura dos povos de Europa e a cultura da etnia cigana<sup>116</sup> que, observou Manuel Martins, lamentavelmente, ainda continua a ser bastante incompreendida e atacada! (MARTINS, 2007: 290). Por isso, é necessário reflectir cuidadosamente sobre os traços caraterísticos dessa cultura e ao menos indicar alguns elementos sobre as convicções e os comportamentos do povo cigano, relativos à família, às pessoas idosas, aos mortos, ao exercício de profissões e à religião<sup>117</sup>. Seguem alguns elementos sobre estes assuntos.

**1).** O povo cigano, em geral, considera a família (constituída por marido, mulher e filhos) a base da sua organização social<sup>118</sup>. Os filhos, segundo esse povo são uma importante fonte de subsistência (através da prática de esmolar, etc.); e os filhos homens quando atingem uma certa idade devem acompanhar o pai e ajudá-lo a vender os seus produtos. De facto, afirmou Jean-Pierre Liegeois, na vida do povo cigano, tudo gira à volta da família (LIEGEOIS, 1989: 63). Os filhos também devem ser orientados para chefes de suas famílias e responsáveis pela sua alimentação; e as filhas devem ser educadas para fortalecerem a existência da espécie humana e cumprirem as obrigações do casamento<sup>119</sup>. Por isso, observou Fernandez, para continuarem com a família, os

---

<sup>115</sup>. Segundo alguns autores, a Alemanha Nazi eliminou 50.000-2.000.000 ciganos (as estimativas mais frequentes falam de 500.000) (FONTETTE, 1976: 110);

<http://www.velhosamigos.com.br/reportar/reportar6.html>; <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ciganos>;

<sup>116</sup>. Na etnia cigana existem grupos com culturas próprias. Os ciganos que se estabeleceram na Europa de Leste são designados rom; e na Europa Central são designados sinti ou manusch. Na Península Ibérica existem ciganos do grupo calon. O grupo ron existe em bastantes países e tem bastantes subgrupos (em: <http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganoshistoria>; <http://www.umbandaracional.com.br/cigano1.html>).

<sup>117</sup>. A existência de grupos e subgrupos de ciganos com tradições próprias, impossibilita que indique todos os aspetos culturais de todos os grupos e subgrupos existentes; e possibilita que alguns dos elementos indicados existam nuns grupos mas não existam noutros grupos.

<sup>118</sup>. Em geral a etnia cigana também dá muita importância à família extensa.

<sup>119</sup>. Em: COSTA, 2006: 193; HERÉDIA, 1974: 72; CASA-NOVA, 2009: 138.

ciganos preferem filhos homens; consideram a esterilidade motivo para a separação do casal; e defendem que a mulher deve ser fiel a seu homem, até após a sua morte (FERNANDEZ, 1992: 253).

2). O povo cigano, em geral, possui muito carinho e muito respeito por seus mortos. Manifesta esse carinho e esse respeito, principalmente na ocasião da morte de seus familiares! De facto, de entre outras manifestações de carinho e respeito, os ciganos, durante o período de luto, recolhidos numa habitação fechada e iluminada apenas por uma pequena lâmpada, choram o defunto, com um muito elevado grau de sofrimento; e, quando o morto é colocado na sepultura, choram desesperadamente e as mulheres rasgam os seus vestidos! Geralmente, o povo cigano também pratica rituais para diminuir e eliminar a dor de seus mortos.

3). Os ciganos, afirmou Liegeois, também defendem que o trabalho deve deixar as pessoas disponíveis para se ocuparem da vida social e sobretudo aprofundarem as suas relações humanas (visitar as famílias, participar em reuniões, etc.) (LIEGEOIS, 1989: 72).

4). Geralmente a etnia cigana, considera as pessoas idosas como pessoas detentoras de sabedoria e experiência de vida acumuladas; e escuta as suas afirmações e os seus conselhos como sendo a voz do conhecimento adquirido, na prática da vida de cada dia! As pessoas idosas até são consideradas responsáveis pela transmissão dos ensinamentos e das tradições! Algumas dessas pessoas desfrutam de prestígio particular e exercem funções especiais. É o caso de, por exemplo, o “Conselho de Anciãos”.

5). Em todo o caso, recordou Fernandez, não podem ser esquecidas a arte de viver, de gozar da música e do baile (a arte da festa) e muitas outras opiniões e atitudes incluídas na cultura do povo cigano (FERNANDEZ, 1992: 252).

#### **d. Aspetos Religiosos do Povo Cigano**

A etnia cigana, foi repetido através dos anos, não possui uma religião (de apropriação verdadeiramente dogmática) própria. Não possui nem um Deus próprio, nem um culto próprio e nem sacerdotes próprios. Geralmente, os ciganos, através dos tempos, adotaram as religiões (sobretudo os aspetos coreográficos de suas cerimónias: procissões, peregrinações, etc.) existentes nos países onde foram imigrantes (onde viveram). De facto, os ciganos, por exemplo, na sociedade bizantina foram cristãos; em Creta (no século XIV) praticaram o rito grego; nos países conquistados pelos turcos aceitaram o islamismo (muitos praticaram o cristianismo); e na Europa Ocidental,

disseram que eram cristãos e comportaram-se como peregrinos! Parece inegável, afirmou Ricardo Quaresma, que os ciganos adotaram as religiões dos países onde permaneceram<sup>120</sup>; e por isto, sob este aspeto, a religião não faz parte da tradição que deve ser aceite e respeitada como uma obrigação e a etnia cigana deve ser considerada um dos exemplos de diálogo e de convivência entre povos.

Apesar disso, observaram muitos analistas, geralmente o povo cigano acredita e defende alguns valores e entes religiosos especiais. Por exemplo, reconhece e acredita na existência de “um mundo sobrenatural especial”, no qual existem e se manifestam “uma força benéfica” (Devel ou Del), “uma força maléfica” (Beng) e “entidades espirituais”, que se manifestam sobretudo durante a noite. Geralmente, os ciganos também acreditam na existência de um deus (Dou-la ou Bel), em luta perpétua contra o demónio (Deng) e na imortalidade da alma (acreditam que a alma unicamente sai do corpo quando ele entra em decomposição e que, depois da morte, a alma passa ou ao estado de paz e felicidade ou ao estado de ódio e sofrimento)<sup>121</sup>; e defendem a importância da peregrinação a “Notre-Dame-de-la-Mer” e do culto a Santa Sara Kali, a negra (ou Santa Sara, a egipcíaca). Esta Santa, segundo a opinião dos ciganos, protege a família, os alimentos e os acampamentos; e aniquila os malefícios, surgidos contra a nação cigana<sup>122</sup>!

## **2. As Origens e as Intervenções dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana**

Sobretudo durante o século vinte, surgiram intervenções que originaram alterações profundas nas crenças e nas expressões religiosas da etnia cigana. Essas mudanças foram concretizadas sobretudo pelas influências de Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana. Por isso, urge avaliar e compreender as consequências dessas intervenções e influências religiosas. Por este motivo seguem alguns elementos sobre estes assuntos.

---

<sup>120</sup> . <http://ricardoquaresma83.blogspot.pt/2006/07/etnia-cigana-origem-lingua-e-religiao.html>

<sup>121</sup> . Muitos ciganos também acreditam na reencarnação e no destino.

<sup>122</sup> . <http://www.instintocigano.com.br/artigos-de-baralho-cigano.php?id=54>;  
<http://dancacigana.wordpress.com/religiaociganos>.

### **a. As Origens dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana**

O Movimento Pentecostal é um movimento cristão que coloca a intervenção do Espírito Santo e a praxis dos Carismas (o dom da cura, o dom da profecia, etc.)<sup>123</sup> no centro da religiosidade. A piedade pentecostal incide sobre fenómenos e experiências que possuem o carácter inter religioso (por exemplo: milagres, libertação de possessões, visões, etc.). Por isso, o Pentecostismo (ou, segundo bastantes autores, o Pentecostalismo) indica a importância dada por bastantes comunidades cristãs à vivência de fenómenos ligados ao Pentecostes. Na sua globalidade, o Pentecostalismo é um complexo de acontecimentos e expressões religiosas, centrado na profissão da fé cristã. A diferença entre as diversas expressões religiosas é clara e significativa e por isso muitos autores preferem dizer Pentecostismos ou Movimentos Pentecostais. Em geral, o Pentecostalismo é uma série de “experiências religiosas” ou, de uma forma geral, uma “espiritualidade cristã”. Trata-se de uma forma de sentir a presença ativa do Espírito Santo na comunidade dos crentes e de perceber as manifestações do poder de Deus na sociedade internacional. O ponto alto do Pentecostalismo manifestou-se nos Estados Unidos de América, entre os finais do século dezanove e princípios do século vinte. O seu crescimento rápido e a sua expansão internacional aconteceram após o “Avivamento da Rua Azusa” (Los Angeles: Abril de 1906).

Em 1950, a cura, considerada milagrosa, de um cigano em França, despertou as crenças e o fervor religioso de inúmeros ciganos. Por isso, em 1952, o Pastor Clement Le Cossec batizou os primeiros ciganos convertidos e iniciou a Missão Evangélica Cigana. Mais tarde, esse pastor afirmou que esse despertar religioso esteve marcado pelo movimento do Espírito Santo; e em 1954, a Igreja Cigana de França realizou a sua primeira Convenção ao ar livre; e desta forma apresentou aos ciganos a oportunidade de se juntarem para fortalecerem a fé e levarem os seus familiares a Cristo. Esse acontecimento repetiu-se anualmente.

### **b. As Intervenções dos Movimentos Pentecostais**

O acontecimento de Pentecostes e as manifestações do Espírito Santo, fizeram que algumas das primeiras comunidades cristãs fossem comunidades religiosas muitíssimo carismáticas. Nessa conjuntura, a expectativa do fim do mundo fortaleceu nelas a importância de fenómenos extraordinários. Nos séculos posteriores, muitíssimas

---

<sup>123</sup>. Recordar: Atos dos Apóstolos 2; e 1 Coríntios, 12-14.

peças expressaram a fé cristã de forma entusiasta e carismática. Por isso, sob este aspecto, a diferença entre as comunidades cristãs foi muito grande. De facto, por exemplo, no século segundo depois de Cristo, o “Montanismo” (na sua visão sobre o milenarismo apocalíptico) realçou as visões e as revelações; e o “Movimento Monástico” considerou os monges “os portadores do Espírito Santo”, expresso em intervenções extraordinárias.

Posteriormente, esses movimentos religiosos adquiriram e expressaram mais força e vigor. De facto, a Idade Média favoreceu a expansão do Misticismo e a multiplicação de Movimentos Espirituais ligados à “Era do Espírito”; a Reforma Protestante originou líderes e movimentos de entusiastas que realçaram de forma extraordinária a presença do Espírito Santo nas pessoas; e a partir do século XVII o Movimento Pietista reavivou a fé e a prática cristã sobretudo nos Estados Unidos de América. Esses Movimentos “Sociais e Religiosos”, intensificaram a intervenção evangelizadora, distanciaram-se do Cristianismo institucional e da teologia abstrata e regressaram à “Vida no Espírito”.

Os Movimentos Pentecostais Modernos, alicerçaram-se em manifestações extraordinárias do Espírito Santo (falar línguas, etc.), dividiram os cristãos em “cristãos comuns” e “cristãos santificados”; e, apesar de também terem encontrado campo favorável na tradição católico-romana, fortaleceram-se dentro do Protestantismo. Os contextos de oração e de ouvir a palavra de Deus, foram acompanhados de experiências sociais e religiosas entendidas como sendo a continuação dos fenómenos (falar línguas estranhas, derramar lágrimas, visões, danças, etc.) de Pentecostes.

As intervenções desses Movimentos Pentecostais dependeram dos contextos políticos e religiosos existentes. De facto, na sociedade ocidental essas intervenções e influências foram sobretudo formas de protesto contra formas racionalistas de compreensão das realidades religiosas sem mistérios, que excluíram a dimensão milagre. Para muitos indivíduos e organizações que aderiram a essas formas de expressões religiosas, essas intervenções e influências foram a procura de uma vida mais atuante e a reformulação das práticas sociais e religiosas existentes.

Geralmente a fé e a prática pentecostais foram muito bíblicistas (alicerçadas na Bíblia) e (segundo alguns autores), em alguns aspectos, bastante fundamentalistas, seguindo a infalibilidade da Sagrada Escritura e a identificação das práticas religiosas com os modelos bíblicos. No Centro da fé e da piedade pentecostais existiu e existe a experiência do Espírito Santo como Poder do Alto, que se apoderou e apodera do crente, o curou e o tornou capaz de apresentar testemunhos acompanhados de sinais, milagres e

expulsões de demónios (em: Mateus, 10,7ss). O batismo no Espírito Santo foi e é compreendido como sendo uma influência e uma experiência da graça divina, resultantes da conversão e do nascimento, que capacitaram e capacitam para testemunhar a fé cristã. Geralmente, o falar línguas foi (e é) considerado um sinal do Batismo no Espírito, que foi (e é) apreciado como sendo uma experiência individual e uma estratégia da intervenção divina, para o despertar religioso apocalíptico.

O Movimento Pentecostal moderno ou, segundo bastantes analistas, o autêntico Pentecostalismo, foi o fenómeno religioso mais revolucionário da história do Cristianismo do século XX. De facto, em poucas décadas, as Igrejas Pentecostais reuniram inúmeras pessoas em praticamente todos os continentes e romperam com inúmeros padrões que ainda caracterizavam as Igrejas Protestantes, propuseram reinterpretções radicais da teologia, do culto e da experiência religiosa e originaram mudanças profundas no Cristianismo<sup>124</sup>.

A partir dos anos cinquenta do século vinte, o Movimento Pentecostal, através da Missão Evangélica Cigana (surgida em França) influenciou intensamente nas características religiosas da etnia cigana. Mas, este é o assunto direto da alínea seguinte.

### **c. As Intervenções da Missão Evangélica Cigana**

As intervenções da Missão Evangélica Cigana foram intensificadas durante o avançar dos anos; e desta forma foram inflamados os ciganos da sociedade internacional que viu o Cristianismo aumentar e fortalecer-se em inúmeros membros da etnia cigana. De facto, em 1984 o Movimento Pentecostal francês já possuía 25.000 membros batizados (e 400 pastores) e em 1992, de entre os 500.000 ciganos existentes em França, 150.000 já cumpriam as orientações apresentadas pela Missão Internacional Cigana; em Espanha, em 1984, esse Movimento (começou em 1964) já possuía aproximadamente 20.000 membros batizados, oitocentos pastores e mais de duzentos locais de culto; e em Portugal, o mesmo Movimento (começou em 1960) experimentou um importantíssimo crescimento. Em outros Estados (por exemplo nos EUA) as Assembleias de Deus, participaram e participam nos esforços evangelizadores do Movimento Pentecostal e da Missão Evangélica Cigana.

Nos âmbitos social e político, também surgiram inúmeros esforços e intervenções, que originaram bastantes formas associativas e movimentos internacionais. De facto, por

---

<sup>124</sup> Em: <http://www.mackenzie.com.br/6982.html>.

exemplo, nos anos sessenta do século vinte, surgiu a União Internacional Romani, enriquecida e fortalecida com inúmeras Organizações Ciganas, que surgiram e atuaram durante os últimos 30 anos. Essas organizações, procuraram, segundo afirmaram, defender a Cultura da Etnia Cigana e encaminhar os ciganos para a defesa e a prática de uma religião “viva e verdadeiramente atuante”. Algumas dessas organizações receberam o apoio de ciganos e de gadjê; mas outras organizações foram geridas unicamente por membros de comunidades ciganas<sup>125</sup>.

### **3. Os Resultados das Influências dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana**

Durante muito tempo, as “igrejas históricas” consideraram os Movimentos Pentecostais divisões sectárias; e estes Movimentos consideraram essas igrejas sistemas anti-cristãos. Mas, afirmei nas páginas precedentes, com o correr dos anos, essas formas de pensar mudaram profundamente, sobretudo entre os membros da Etnia Cigana. De facto, as intervenções e as influências dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana foram intensificadas durante os anos, e desta forma inflamaram os cristãos em geral e os ciganos em particular, que viram o Cristianismo aumentar e fortalecer-se nos membros da Etnia Cigana. As convicções religiosas e o fervor existentes nos pastores dessas instituições, fizeram que eles se lançassem na evangelização intensa e atraíssem para Cristo a inúmeros ciganos que também eles, depois de reorientarem as suas crenças, se transformaram em evangelizadores dedicados de seus irmãos ciganos. De facto, em alguns países, muitos pastores pertencentes aos Movimentos Pentecostais e à Missão Evangélica Cigana mobilizaram-se para fortalecerem o processo de crescimento espiritual do povo cigano. Por isso, (relembro também os elementos muito positivos indicados nas páginas precedentes) um Relatório apresentado pela Igreja Central Cigana (existente em França e responsável pelos templos evangélicos dos ciganos brasileiros) afirmou que no Brasil existem mais de 1.400 ciganos convertidos a Cristo. Esse Documento também informou que os ciganos estão a organizar-se em Igrejas Evangélicas em trinta e seis países da sociedade internacional. De facto, exemplificaram os autores, o credo ortodoxo oriental (defendido por bastantes ciganos existentes na Roménia) está a ceder o lugar ao Pentecostalismo. Parece que a participação cigana nos segmentos pentecostais está a crescer ao ritmo de 6% ao ano<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup>. <http://pt.wikipedia.org/wiki/ciganos>; <http://www.velhosamigos.com.br/reportar/reportar6.html>.

<sup>126</sup>. Em: <http://crentassos.com.br/blog/2010>; <http://ccbsemcensuras.forumeiros.com/t176>.



Atualmente, nas Igrejas cristãs estabelecidas (igrejas católica, anglicana, metodista, luterana, etc.), os esforços para fortalecer os aspetos pentecostais atraem membros das mesmas comunidades religiosas e alimentam as crenças de grupos considerados eleitos e renovados, que possuem relações intensas com membros das mesmas comunidades antes consideradas nominais ou de cristãos não fieis. Os grupos carismáticos que continuam dentro de suas instituições, conservam elementos culturais das comunidades de origem, mas também se caracterizam pelo vigor dos elementos pentecostais. Por isso, aumentam as forças centrífugas que ameaçam a unidade das Igrejas históricas e tendem para fragmentações internas e formações de comunidades autónomas de tipo pentecostal. Parece inegável que atualmente nos movimentos de renovação carismática existentes nas igrejas cristãs estabelecidas, também se manifestam e se fortalecem tendências para reorganizações de todas as igrejas instituídas, incluindo das igrejas pentecostais. Em todo o caso, atualmente, até na Europa, através de bastantes comunidades e centros carismáticos livres e supra confessionais, é apresentada e fortalecida uma religiosidade que se enquadra na doutrina e na praxis dos movimentos pentecostais.

Por estes (e por outros) motivos, atualmente, o desafio apresentado pela religiosidade pentecostal às igrejas históricas é, sobretudo, o reavivar a fé cristã e manifestá-la sobretudo nas formas das celebrações. Não se esqueça, insistiram os analistas, que o Cristianismo unicamente crescerá nas formas de pentecostalismo universal. Por isso, unicamente se deve seguir a perspectiva ecuménica, que busca a unidade visível dos cristãos, evidente sobretudo nas celebrações. Por este motivo, também é necessário o diálogo entre as instituições cristãs tradicionais e as comunidades pentecostais existentes e concretizar o testemunho de Jesus Cristo, seguindo a fidelidade ao Evangelho.

Nos planos social e político, afirmei atrás, após as intervenções e as influências dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana também surgiram amadurecimentos que (de entre muitos outros) originaram formas associativas e “movimentos internacionais de ciganos”, muito importantes. Apesar disso, não podemos esquecer que (ao menos), após essas intervenções e influências, também aconteceram lacerações profundas no interior de muitíssimos grupos da Etnia Cigana, originadas pelas radicais alterações de costumes que as novas adesões impuseram e que geralmente se deveram à natureza ao menos tendencialmente fundamentalista desses movimentos e dessas influências religiosas. De facto, muitas vezes, essas intervenções e

influências (apesar de dependerem muito da capacidade de crítica e de discernimento de cada indivíduo) até impeliram inúmeros ciganos a recusarem as suas especificidades culturais<sup>127</sup>.

### **Conclusão**

Este trabalho mostrou que as intervenções dos Movimentos Pentecostais e da Missão Evangélica Cigana transformaram profundamente as características religiosas de inúmeros membros do Povo Cigano e aumentaram de forma muito significativa e exemplar o número de cristãos pentecostais pertencentes a esse povo.

---

<sup>127</sup>.Em: <http://ciganosopovoqueveiodooriente.blogspot.com/>

## REFERÊNCIAS

CASA-NOVA, Maria José (2009), Etnografia e produção de conhecimentos. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses, Lisboa, ACIDI

COSTA, Manuel Augusto Abrantes (2006), Ciganos: Histórias de Vidas, Coimbra, Minerva Coimbra

FERNANDEZ, Maria Dolores Fernandez, (1992) Los gitanos en Europa, em: Actas del II Congreso Cultura Europea, Pamplona, Universidad de Navarra, Aranzadi Editorial

FRASER, Angus (1998). História do povo cigano. Lisboa, Editora Teorema

HERÉDIA, Juan de Dios Ramirez (1974). Nós os ciganos. Braga, Editorial Franciscana

LIEGEOIS, Jean-Pierre (1989) Ciganos e itinerantes, Ed. Santa Casa da Misericórdia, Lisboa

MARTINS, Sandra Cristina (2002). A diferença de género na etnia cigana, em: Cadernos do Noroeste, vol. 17 (1-2), Olhares sobre mulheres, Centro de Ciências Históricas e Sociais, Universidade do Minho, Braga

MARTINS, Manuel Gonçalves (2007), A etnia cigana e a cultura, em: Reflexões, Revista Científica da Universidade Lusófona do Porto, pp. 285-301

MENDES, M.M (1998)., Etnicidade cigana, exclusão social e racismo, em: Sociologia 8

ROCHER, Guy (1977) Sociologia geral, vol. I, Editorial Presença, Lisboa

VASCONCELOS, Pedro Bacelar (1998), Racismo e xenofobia: A realidade portuguesa. A comunidade cigana em Portugal, em: H.G. de Araújo, P.M. Santos e P.C. Seixas (coords), Nós e os outros: A exclusão social em Portugal e na Europa, S.P.A.E., Porto

<http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganoshistoria.htm>

<http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganosorigens.htm>

<http://sociologos.blogspot.com/2004/07/ciganos-ii-htm1>

<http://www.umbanderacional.com.br/cigano1.htm>

<http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganossantara.htm>

<http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganos.ditados.htm>

[http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganos\\_rituais.htm](http://www.guardioesdaluz.com.br/ciganos_rituais.htm)

<http://ciganosopovoqueveiodooriente.blogspot.pt/>

<http://pt.wikipedia.org/wiki/ciganos>

<http://www.velhosamigos.com.br/reportar/reportar6.html>

<http://www.instintocigano.com.br/artigos-de-baralho-cigano.php?id=54>

<http://dancacigana.wordpress.com/religiaociganos>

<http://ricardoquaresma83.blogspot.pt/2006/07/etnia-cigana-origem-lingua-e-religiao.html>

## **PELA FÉ OU PELO SANGUE? ESTUDO E LEVANTAMENTO SOBRE, OS MINISTÉRIOS, PASTORES-PRESIDENTE E A SUCESSÃO FAMILIAR NAS IGREJAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL.**

Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa <sup>128</sup>

### **Resumo**

O presente artigo pretende apontar a importância dos pastores-presidente, seus Ministérios e a sucessão familiar. Interessante notar que antigamente o desafio de um obreiro escolhido para chegar ao cargo de pastor exigia sacrifícios, o sofrimento servia de testemunho para os novos pastores, ou seja, viver pela fé, sem remuneração e luxo. A presidência de uma igreja assembleiana votava para escolher os pastores e estes pastores que não tinham vínculos familiares. Porém, conforme apontado pelas pesquisas empíricas, atualmente, a linha de sucessão dos pastores-presidente está ligada diretamente aos familiares, a perpetuação do poder ocorre de modo hereditário e masculino, filhos, genros e netos, gerada pelas condições de estabilidade financeira alcançada pelos pastores-presidente em seus Ministérios, beneficiando não somente a estes, mas, a todos os seus descendentes. Dessa forma, a escalada para alcançar o cargo de pastor-presidente levantado na pesquisa é via cisão ou “acordos” entre os pastores.

**Palavras chave:** Pentecostalismo; Assembleias de Deus; Ministérios; Pastores-presidente; sucessão familiar.

### **Abstract**

This article points to the importance of pastors president, their Ministries and family succession. Interesting to note that once the challenge of a chosen worker to reach the office of pastor demanded sacrifices, suffering served as a witness for new pastors, that is, live by faith, without remuneration and luxury. The presidency of a assembleiana church voted to choose pastors and these pastors who had no family ties. However, as pointed out by empirical research, currently, the line of succession of pastors president is linked directly to the families, the perpetuation of power occurs in hereditary and male mode, sons, husbands and children, generated by the conditions of financial stability achieved by the shepherds -president in their ministries, benefiting not only these, but to all his descendants. Thus, the climb to reach the office of pastor-president raised in the research is via division or "agreements" between the shepherds.

**Keywords:** Pentecostalism; Assemblies of God; ministries; Pastors president; family succession

---

<sup>128</sup> CORREA, Marina A. O. S. - marinasantoscorrea@gmail.com

Pós –doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe – SE

Membro do Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo – GEPP – CNPQ - PUC-SP

Membro do RELEP – Rede Latino-Americano de Estudos Pentecostais

## **1-Introdução**

Ao longo dos últimos anos, venho estudando o pentecostalismo dentro das Igrejas Pentecostais das Assembleias de Deus no Brasil contextualizando as alterações das características das igrejas das Assembleias de Deus (ADs) frutos de constantes inquietações sobre como a(s) igreja(s) se transforma(m) frente à renovação do ambiente com dinâmicas de cultos e discursos bem atuais dos pastores, modernos acompanhando a época atual.

Temas afins foram discutidos e apresentados em meu trabalho de doutorado, *A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos Ministérios das Igrejas Pentecostais Assembleias de Deus*. A denominação teológica “ministérios” acomoda em sua dinâmica os processos internos de ramificação da igreja, bem como suas divergências e estratégias de dominação. Ambos os estudos acima citados foram realizados no Programa de Ciências da Religião da PUC-SP.

O pentecostalismo é um fenômeno que, para a maior parte das pessoas, permanece como um terreno sombreado no campo de conhecimento. A visibilidade que ele alcançou, nos últimos tempos, faz com que as pessoas em geral saibam do que se trata, mas poucos o conhecem de fato. O conhecimento que se tem das igrejas pentecostais vai muito além daquilo que a mídia secular deseja ou consegue mostrar. A consequência é que se criou, em grande medida, uma visão estereotipada do pentecostalismo e suas igrejas. Visão essa que atende a interesses alheios ao próprio campo religioso e que visa manter esses atores sociais à margem dos centros de decisão. O que o grande público sabe do pentecostalismo não condiz com a realidade dessas comunidades de fé.

Por outro lado, depois de cem anos de presença em território brasileiro, o pentecostalismo se apresenta como novidade nas formas em que se organiza na maneira como dialoga com a cultura, nas respostas que dá aos problemas colocados pelas grandes cidades. Depois de um século o pentecostalismo ainda está se inventando e se reinventando em suas práticas.

Surgiram pesquisadores empenhados em estudar as transformações e as mudanças sociais trazidas pelo pentecostalismo, analisando as múltiplas funções da vida religiosa, descrevendo as origens, o surgimento, o crescimento e as suas características. Todos eles procuram demonstrar o surgimento e crescimento dos pentecostais a partir do processo de urbanização ocorrido na América Latina e, conseqüentemente, às mudanças socioculturais e religiosas.

Nos estudos levantados até o momento apontou a importância dos pastores-presidente organizadores dos Ministérios dessas igrejas, espalhados em todo território brasileiro e no exterior e as cisões importantes em seu meio, destacando o crescimento e a autonomia de alguns ministérios que, após passar por cisões, funcionam com a mesma nomenclatura, AD. Porém atuam isoladamente, possuindo suas próprias convenções e se relacionando com outros ministérios tão somente por “laços fraternos”. Foi estudado o percurso dos ministérios, levantando a hipótese de que é possível afirmar que os inúmeros ministérios autônomos atuam de maneira isolada, comandados de diversas formas, representados por um pastor-presidente que coordena as suas redes de congregações e pontos de pregação de acordo com seus ideais, juntamente com sua própria mesa diretora, formada por um corpo de pastores administrativos em suas regiões locais, fortemente investidos do poder econômico, político e religioso.

O pastor-presidente das ADs recebe a configuração de senhor patriarcal, com o processo de institucionalização denominado pela “*rotinização do carisma*”,<sup>129</sup> quando o carisma se tradicionaliza. Se a dominação carismática é de caráter extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, a rotinização acontece quando ocorre uma relação contínua, permanente, entre o pastor das ADs e os seus servidores, seus obreiros, seus presbíteros e seus evangelistas, que vão obedecê-lo em virtude da crença na sua santidade, nas ordenações e nos seus poderes senhoriais.

Atualmente elas são extremamente racionais e concorrem em seu próprio meio, Ministério A versus Ministério B, unido ao Ministério C, ou melhor, Alencar<sup>130</sup>, classifica os Ministérios como corporações usando a teologia da competência, isto significa que os Ministérios atuam como grupos corporativistas fortalecendo a sua pirâmide de poder exclusiva e única, porém, quando deparam com a concorrência de outro Ministério no mesmo local, obrigatoriamente, eles precisam se destacar aprimorando a sua dinâmica de atuação para não perder o poder e visibilidade.

Dessa constatação histórica e empírica, emergem as questões referentes à organização da igreja em suas diversas esferas, que incluem o poder local e o poder nacional, o poder carismático e o poder racional, o poder velado e o poder propriamente dito. As sedes dos ministérios são de última geração, *top* de linha, megatemplos. As congregações dependentes, porém, são em sua maioria desprovidas de infraestrutura, e periféricas. As ADs são consideradas uma das organizações religiosas pentecostais mais

---

<sup>129</sup> M. WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 161.

<sup>130</sup> ALENCAR, G. *Assembleias de Deus. Teorização, história e tipologia – 1911-2011*, pp. 182 ss.

ricas do Brasil, com um poder econômico centralizado nas mãos de poucos. A liderança dirigente é uma elite rica, em contraste com a membresia pobre. Na esfera nacional, sua riqueza concentra-se principalmente nas convenções nacionais, que têm como uma das principais fontes financeiras as editoras, cuja arrecadação assemelha-se a de grandes editoras não-religiosas; no âmbito regional, o poder econômico é distribuído, favorecendo os pastores-presidentes responsáveis pelos ministérios e pelas convenções estaduais/ regionais, servindo de apoio às convenções nacionais. A gestão dos ministérios reproduz a administração regional, com centralização do poder e do dinheiro das igrejas.

Outra realidade importante observada pelas pesquisas empíricas é sobre a questão da sucessão dos pastores assembleianos em seus ministérios. Antigamente a presidência de uma igreja assembleiana votava em escolher os pastores e estes, não possuíam vínculos familiares. O desafio de um obreiro escolhido para chegar ao cargo de pastor exigia sacrifícios, o sofrimento servia de testemunho para os novos pastores viver a fé, sem remuneração e luxo. No primeiro momento decidi não abordar este tema de maneira mais contundente devido à complexidade dessa temática que deveria ser estudada de maneira mais aprofundada, por se tratar de um assunto delicado e devido a sua complexidade, deixei para aprofundar em estudos futuros. Porém, uma pergunta me inquietava: Como podemos pesquisar sobre este tema tão delicado da sucessão na igreja?

Atualmente, à linha de sucessão dos pastores-presidente assembleianos está ligada diretamente aos familiares, a perpetuação do poder ocorre de modo hereditário e masculino, filhos, genros e netos, gerada pelas condições de estabilidade financeira alcançada pelos pastores-presidente em seus Ministérios, beneficiando não somente a estes, mas, a todos os seus descendentes. Dessa forma, a escalada para alcançar o cargo de pastor-presidente levantado na pesquisa é via cisão ou “acordos” entre os pastores.

Diferentemente das eleições mais antigas para escolher os pastores das igrejas ADs e as sucessões mais recentes ocorrem entre os pastores assembleianos e não passam mais por eleições e sim por sucessões hereditárias masculinas. Porém, algumas perguntas me inquietam: É possível verificar-se do ponto de vista jurídico, social e administrativo, a existência de fatores que recomendam o vínculo empregatício nas relações do pastor com sua igreja? O tema da sucessão é importante para discutir em uma comunicação pentecostal, sabendo de tantas diversidades dentro das igrejas? Como podemos discutir esse tema dentro dos diversos perfis administrativos apresentados no meio



assembleiano, sabendo que essa denominação possui conforme o Censo de 2010 cerca de 12.314.410 milhões de adeptos representando 6,46% da população brasileira?

### **Carreira; sucessão familiar; religião e sociedade.**

A gestão de carreira hoje em dia é um tema atual, em especial, nas empresas que se destacam com os últimos desenvolvimentos em matéria de gestão de Recursos Humanos. Porém, esses estudos sobre carreira na área de administração são recentes. Dutra; Veloso, (2013). Em se tratando de discussão que envolve as áreas jurídicas, das ciências sociais, da administração é necessário que se mostre como se organizam as igrejas, como são administradas, como se dão a formação e a escolha de seus ministros religiosos.

Sabemos que as transições de sucessão saudáveis são vitais para a saúde contínua e crescimento de uma empresa. As empresas familiares possuem certas particularidades que as diferenciam das demais, como os valores e os laços de seus membros, e o processo sucessório. Neste último, idealmente o fundador da empresa deve contar com a elaboração cuidadosa de plano de ação que garanta preparação planejada do futuro gestor. Para Dutra; Veloso, (2013, pp. 39 ss) este assunto é um desafio para gestores e pesquisadores, diante da necessidade das organizações de formar lideranças, desenvolver gestores, atrair, reter e orientar talentos. Os autores, Elza Fátima Rosa Veloso, Célia Bueno de André Plothow, Bárbara Beatriz Freitas e Marcos Aurélio Ferreira apresentam o desafio de mapear a literatura sobre o processo sucessório e abordar conceitos que apoiam as reflexões e as práticas relativas ao assunto Dutra; Veloso, (2013, p. 39).

Um levantamento prévio sobre as sucessões mais antigas nas ADs, precisamente nas décadas de 1940-1980, foi observado que os pastores-presidente mais antigos, além de passarem por uma votação, também eram substituídos por pastores que não tinham vínculos familiares. Talvez, uma das possíveis causas era o fator econômico; nessas décadas, as dificuldades financeiras em torno das igrejas eram enormes, as igrejas em sua grande maioria eram sediadas nas periferias, com arrecadações pequenas. Certamente a chance de ascensão econômicas dentro de um ministério ainda era algo mais distante, os filhos conhecedores dessas dificuldades, talvez tenham procurado outros recursos de sobrevivência. Os pastores permaneciam anos em seus ministérios.

Nesse sentido, a tipologia de dominação de Max Weber pode oferecer elementos para compreender as sucessões dentro das ADs, como a passagem do carismático para o

tradicional e burocrático. Além disso, é possível ainda analisar as ADs do ponto de vista do tipo racional, na medida em que se observa certa racionalidade dos pastores nas práticas administrativas, juntamente com sua equipe pastores dentro dos ministérios assembleianos. Weber (2003, pp. 161 ss) nos diz que a relação de dominação não acontece, necessariamente, apenas por influência de meios econômicos, nem essencialmente para esse mesmo fim, como classicamente ela é concebida. A dominação pode se dar por interesses materiais ou por motivos ideais e também por aqueles afetivos ou racionais, e precisa ser considerada para que a relação de dominação aconteça.

Alencar (2013) realizou um levantamento dos principais líderes e o tempo da administração cada um deles em suas igrejas. Alguns líderes ficaram no poder por mais de 65 anos. Na fala de Alencar “são ministérios estamentais que duram décadas e isso vai imprimir nessas igrejas um modelo de patrimonialismo (...). O peso moral e respeitabilidade que eles tiveram em vida, se quisessem teriam, sim, colocado um dos filhos ou genros na presidência (como virou moda atualmente)” (Alencar, 2013, p. 181). É exatamente o que propõe esta comunicação, a partir dos estudos de Alencar onde o mesmo afirma que a primeira geração de pastores assembleianos não foi substituída pelos seus parentes, mas, estes passavam por votação e concorreram com outros pastores não consanguíneos.

Campos discute a “profissionalização” do pastor a luz do Código Brasileiro de Ocupações observando as questões que envolvem reivindicações salariais e participação em sindicatos:

É comum nas sociedades modernas a criação de normas que descrevem, organizam e classificam as ocupações e profissões, definindo os limites de cada uma delas, desenhando assim as profissões socialmente conhecidas. Essa é uma forma de evitar conflitos sociais, bem como lutas judiciais entre os agentes envolvidos em ocupações e em profissões, diferentes entre si, mas que as vezes se aproximam ou se interpenetram.(Campos, 2000, p. 3).

Campos nos oferece vastas pesquisas sobre a profissionalização com análises nesse processo de sucessões hereditárias assembleianas, uma vez que, a hierarquia religiosa ainda não está de certo modo, devidamente explicada e ainda teme por uma mudança na legislação que rege as relações entre pastores e igrejas. Pode-se pensar que na possibilidade de seus pastores optarem mais pela profissão e pela possibilidade de uma

carreira profissional mais promissora do que por razões tidas como origem sagrada ou subjetiva, e isto justificaria de certa maneira a sucessão familiar para resguardar o patrimônio (igrejas) obtido pelos pastores ao longo dos anos.

Jean-Paul Willaime, renomado estudioso das Ciências da Religião e da Sociologia nos oferecem estudos sobre o campo religioso visando à privatização do religioso, uma vez que “entregando a Bíblia aos fiéis, constitui uma etapa essencial no processamento de privatização da religião”(WILLAIME, 2003, p. 52). Em sua análise, os meios de difusão e audiovisuais oferecem novas oportunidades à privatização do sentimento religioso, uma vez que, esses meios representam, com efeito, a possibilidade de uma ligação com a religião, mediatizada única e principalmente técnica, sem laços comunitários e institucionais, de uma vida religiosa sem relações sociais aferentes a essa vida.

Interessante pensar no cargo de pastor como uma carreira profissional como outra qualquer, uma vez que, quando se pensa em pastores, padres logo, nos vêm à mente como um chamado, uma vocação e não como uma profissão. Dentro dessa temática, pode-se evocar uma questão fundamental sobre o lugar e a função da teologia na sociedade contemporânea e também pensar em uma adequação da habilitação científica que o serviço teológico exige atualmente. Outra questão importante: como recolocar um questionamento sobre a sociologia das profissões, das organizações, interpretar o reconhecimento da sociedade em geral às pessoas que desenvolvem este serviço.

Vale notar que antigamente o desafio de um obreiro escolhido para chegar ao cargo de pastor exigia sacrifícios. Muitos deles se casavam cedo para se preservar dos desejos mundanos, eram transferidos de suas cidades para outras ou até de estado para suprir as necessidades das igrejas locais pertencentes aos seus ministérios. Como explicou o pastor Libório, pastor-presidente do Ministério de Caxias, RJ, no início de sua caminhada para formação ministerial, ele se casou cedo e foi transferido para o interior do Rio de Janeiro. Depois de se mudar para o interior, trabalhou por lá dois anos e, como exercia a profissão de construtor civil (mestre de obras anteriormente), reconstruiu pessoalmente a igreja. Na verdade, o pastor declarou que foi enviado exatamente para construir a igreja e lá permaneceu por muito tempo (Isael de Araújo, entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, 16/10/09, Rio de Janeiro).

A presidência de uma igreja assembleiana votava em escolher os pastores. Conforme alguns Estatutos internos das ADs, um pastor-presidente somente é substituído definitivamente em seu cargo por alguns poucos motivos: doença incurável que o incapacite para o exercício das funções; a seu pedido pessoal; em caso de jubilação; por

transgressão dos princípios bíblicos, confessada e/ou comprovada documental e testemunhalmente por no mínimo duas pessoas; por morte (Correa, 2013, pp. 143-144). As igrejas ADs faziam a separação de obreiros, e tal decisão era publicada, conforme exemplo, no jornal *Mensageiro da Paz* (jornal interno das ADs de circulação nacional):

A separação de obreiros, quando se trata de pastores e de evangelistas, deve ser feita numa reunião de obreiros, e isto depois que os futuros ministros se achem perfeitamente provados e habilitados para desempenhar suas funções, e tenham sido aprovados, após serem examinados, e pelo consentimento unânime, se for possível, dos obreiros presentes à reunião (Correa, 2013, p. 168).

As igrejas assembleianas nas décadas de 1930-40 do século passado estavam em expansão geográfica, mas, todavia, existia uma falta de recursos financeiros para sustentar os pastores com bons salários. Mesmo porque, eles estavam a serviço da obra de Deus e não do homem, portanto, eles ainda eram considerados nômades, andavam de lugares em lugares, ou permaneciam anos cuidando da mesma igreja passando por privações materiais, tendo que trabalhar durante o dia em outro serviço e à noite zelar pela obra missionária da igreja.

Porém, se antes uma carreira pastoral exigia, sacrifícios e inseguranças, atualmente com a autonomia local dos pastores-presidente, a profissionalização passou a ser percebida pelos filhos, netos e genros, como uma carreira de sucesso. Talvez, isto esteja gerando a necessidade de profissionalização imediata de parentes em ocuparem cargos de chefia para desempenhar um resultado ainda melhor dentro da administração em seus Ministérios regionais e Convenções Estaduais/Nacionais.

A partir do exposto acima, pode-se levantar algumas indagações: estamos diante de um novo modelo de ADs? Não seria uma “refundação” seguindo o exemplo das primeiras igrejas ADs, porém, sem perder os recursos da tecnologia atual? Outros pastores-presidente dentro de outras ADs também estão apresentando seus filhos diante de seu público. Será que teremos novas renúncias de pastores-presidente em prol de seus rebentos diminuindo assim o longo tempo dedicado aos seus ministérios? Ou será que estamos diante de novas estratégias das ADs para o futuro? Pode-se pensar ainda que lidar com “o moderno” gera algumas dificuldades até mesmo para as gerações mais novas de pastores que trazem consigo traços “conservadores” herdados de seus pais que no passado disputavam “a pureza doutrinária” dentro daquelas ADs. Uma coisa é certa,

as ADs ainda insistem em celebrar a sua “tradição” para se diferenciar das outras denominações em seu meio, afinal são cem anos de história a tradição sempre foi apontado como um grande pilar dessa denominação.

E ainda pensar, que os Ministérios ADs administrados pelos pastores jovens trabalham com foco na realidade local de suas diversas regiões; de acordo com o seu público alvo, desenha-se sua própria ideologia teológica, social e política, pois é através das práticas do compromisso social que se reconhece, em primeiro lugar, o progresso promissor de cada Ministério. Nessa linha de raciocínio, cada Ministério é dono de sua própria organização social por meio dos departamentos.

Na fala de Campos “esse ator religioso faz da comunidade e da instituição a qual presta o seu serviço não somente o contexto de sua ação, mas a fonte para o sustento próprio e familiar” (Campos, 2000, p. 1) Além desse estudo, Campos (2000, p. 1) aponta “as dificuldades existentes na formação de pastores e pastoras protestantes, a uma forte crise na definição dos papéis que a sociedade e a cultura atual lhes reservam”.

Nas palavras de Campos:

O ponto de partida as Ciências Sociais para estas reflexões situa-se nos limites de saberes como as sociologias das profissões, da religião e das organizações, além da psicologia das ocupações ou da própria teologia (...). Pressupomos ser a sociedade de hoje uma “sociedade do espetáculo” que privilegia muito mais o líder religioso cuja dominação está lastreada em sua própria atuação e não no capital acumulado pela organização a qual ele serve e dela se serve (...) (Campos 2000, p. 2)

Alencar (2013, pp. 182-183) aponta o mandato de alguns pastores-presidente em seus ministérios: pastor Alfredo Reikdal (ministério Ipiranga), consagrado aos 24 anos, viveu 95 anos ficando 71 anos no poder; Anselmo Silvestre da Silva (BH), consagrado aos 34 anos, viveu 96 anos pastoreou por 59 anos e renunciou o poder aos 93 anos em prol do seu neto; Antonio Lemos (Blumenau – SC) consagrado pastor aos 34 anos viveu 84 anos, pastoreou por 53 anos e assim sucessivamente existiram outros mandatos com pastores que não foram citados aqui.

Analisando as sucessões dentro das ADs atualmente pode-se notar uma mudança bem significativa na questão da sucessão dos pastores.

Algumas sucessões na linha hereditária dentro das ADs levantadas recentemente:

Na esfera nacional nas duas grandes convenções:

**CONAMAD:**

Bispo Manoel Ferreira, pastor-presidente vitalício da CONAMAD – (Convenção Nacional de Madureira).

Filhos:

Pr. Samuel Cássio Ferreira: Presidente da AD Brás (Sede estadual de Madureira em São Paulo) e 1º vice-presidente da CONAMAD;

Pr. Abner de Cássio Ferreira: Presidente da AD em Madureira/RJ e 3º vice-presidente da CONAMAD;

Pr. Magner Ferreira: Presidente do campo da AD Madureira em Marechal Hermes (RJ)  
Neto:

Pr. Manoel Ferreira Neto (Filho do Pr. Samuel Ferreira): Presidente da AD Madureira em Campinas/SP.

**CGADB:**

Pr. José Wellington Bezerra da Costa: pastor- presidente da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) desde 1989 e AD Belém desde 1980;

Filhos:

Pr. José Wellington Bezerra da Costa Junior: pastor setorial da AD em Guarulhos, vice - presidente do Ministério Belém - SP, da CONFRADESP e possível candidato a presidente da CGADB na próxima eleição;

Pr. Paulo Freire da Costa: presidente da AD Belém em Campinas/SP e 1º secretário da CONFRADESP;

Pr. Joel Freire da Costa: presidente da AD Belém nos EUA.

Concentrando a hereditariedade de poder nos Ministérios regionais:

**Estado de São Paulo**

No Campo de Presidente Prudente:

ex-pastor-presidente Carlos Padilha, filho: pastor-presidente atual João Carlos Padilha;

No campo de Indaiatuba:

Pastor-presidente é Raimundo Soares de Lima, que tem como vice-presidente e sucessor estatutário o próprio filho, pastor Rubeneuton de Lima, conhecido como

Newton Lima.

No Campo de Araçatuba:

Pastor-presidente Emanuel Barbosa Martins e o vice-presidente é seu filho, Emanuel Barbosa Martins Filho.

No Campo de Limeira:

Ex-pastor-presidente Joel Amâncio de Souza, fez como seu sucessor o seu filho, pastor Levy Ferreira de Souza;

No campo de Santos:

Presidida por décadas pelo Pr. João Alves Corrêa (falecido). Hoje dirigida pelo seu filho Pr. Paulo Corrêa.

**Fortaleza/CE:**

Assembleia de Deus – Ministério Bela Vista –

Campo fundado na década de 1960 pelo Pr. Luiz Bezerra da Costa (irmão do Pr. José Wellington), que era genro do Pr. José Teixeira do Rego, então presidente da AD Ministério Templo Central. Hoje o Ministério Bela Vista é dirigido pelo Apóstolo José Teixeira Rego Neto (filho do Pr. Luiz Bezerra, já falecido) – os dois ministérios são ligados à CGADB.

**Minas Gerais**

Assembleia de Deus em Belo Horizonte

Campo dirigido por décadas pelo Pr. Anselmo Silvestre (que já foi 1ºvice-presidente da CGADB) que alguns anos antes de falecer passou a presidência para seu neto, Pr. Moisés Silvestre.

**Rio de Janeiro:**

Assembleia de Deus – Penha

Campo dirigido desde a década de 1960 pelo Pr. José Santos. Ao falecer, a presidência foi transferida para o Pr. Silas Malafaia (seu genro) que a transformou em AD Vitória em Cristo.

Assembleia de Deus em Jacarepaguá – IADJ

Campo dirigido pelo Pr. Gilberto Malafaia jubila depois de 41 anos no poder passa presidência, ao neto Pr. Silas Malafaia Filho.

**Belém do Pará**

Assembleia de Deus em Belém

Campo dirigido pelo pastor-presidente Samuel Câmara. Seu filho, Pr. André Câmara, preside um campo AD de São José dos Campos/SP;

### **Goiás**

Assembleia de Deus em Caldas Novas

Campo presidido pelo Pr. André Macalão, neto do Pr. Paulo Leivas Macalão.

### **Considerações finais**

Temos aqui um conflito pensar que um religioso pode usufruir de uma posição para se sustentar financeiramente. Será que a posição de “pastor” pode ser pensada como profissão? Mais ainda: pensando no cargo de “pastor” como uma vocação, um chamado Como pode-se pensar em uma sucessão familiar ministerial dentro das ADs? Todos os filhos, genros, netos de pastores são vocacionados? Ou estamos diante de uma nova profissionalização levando em conta os ganhos como os demais cargos já existentes dentro do mercado financeiro?

Na verdade, conjugando os significados explorados, tem-se que igreja se divide em dois aspectos: o visível e o invisível. O primeiro, representado pela igreja local, o tempo físico, palpável, existente no mundo natural como manifestação da Igreja Universal (Xavier, 1997, p. 51) sendo juridicamente reconhecido como “entidade religiosa”, sujeito de direitos, deveres e obrigações.

Quanto ao aspecto invisível, este é representado pela Igreja Universal, existente no mundo espiritual, conforme Cartas aos Hebreus (12:22) entendível para os homens como Assembleia dos Santos, coluna e baluarte da verdade, casa de Deus, corpo de Cristo, esposa do Cordeiro etc. Para o presente estudo interessa a primeira classificação, a da igreja visível, reconhecida, sob o aspecto jurídico, como pessoa jurídica de direito privado.

O Código Civil de 1916 classificava a igreja como pessoa jurídica de direito privado, organizada sob a forma de sociedade religiosa, porque, quando tratou do capítulo das sociedades, alcançou tanto as sociedades com fins econômicos quanto aquelas que não visavam às atividades econômicas, como é o caso da igreja (art. 16, I, CC. art. 1363 (atual) do CC de 1916).

As alterações no Código Civil de 2002 simplesmente excluíram as sociedades sem fins econômicos (arts. 40, 43 e 981 do CC de 2002), não fazendo sequer referência ao caso específico da igreja, deixando os brasileiros em um Estado arreligioso, conforme



expressão de Roberto Brasileiro, o autor do artigo O Novo Código Civil e as Igrejas, já que não se definiu a figura da associação religiosa.

Dessa forma, a partir da vigência do novo Código Civil, a igreja, assim como as demais associações sem fins econômicos, à luz do art. 2.031 das disposições finais e transitórias, foi obrigada a se transformar em associações ou fundações, o que trouxe sérios prejuízos às igrejas, sobretudo aquelas com forma de governo episcopal (como modelo das ADs) ou presbiteriano, uma vez que a igreja, como associação, seria regulamentada pela legislação que regula as associações de modo geral e, de forma subsidiária, até pela legislação das sociedades, agora com fins econômicos.

Para a Doutrina e para a Jurisprudência, o ministro religioso não tem vínculo empregatício com sua entidade. Para elas, o trabalhador da igreja desenvolve um trabalho de cunho espiritual, sem as características do trabalho celetista. A esse respeito, vislumbram-se alguns fatores, bastante relevantes, influenciadores de tal entendimento, a exemplo do voto de pobreza da Igreja Católica, muito difundido no meio secular. (<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> acesso em 29-09-2014).

Doutrina e a Jurisprudência brasileira têm entendido que os serviços de cunho religioso prestado pelo ministro à sua igreja, por ser de ordem espiritual, não decorrem de profissão de ofício, mas de vocação, ou seja, que o pastor tem uma vocação divina, um chamado de Deus para fazer a obra deste aqui na terra, e, portanto, incompatível com a profissão de ofício secular. (<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> acesso em 29-09-2014).

O legislador pátrio, no entanto, quando enquadrou o ministro religioso como trabalhador autônomo, para fins de contribuição da Previdência Social, enquadrou suas atividades como profissão secular, o que fez corretamente, porque, na verdade, todo trabalhador deveria escolher uma profissão por vocação, por dom, por afinidade com o ofício, como é o que se pode dizer seguramente dos pastores. Afinal, vocação nada mais é do que escolha, talento, aptidão. Tanto é verdade que as escolas modernas adotam testes vocacionais para os alunos escolherem os cursos correspondentes às profissões que melhor se identificarem.

(<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> acesso em 29-09-2014).

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, G. F. Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010

\_\_\_\_\_Matriz Pentecostal Brasileira: assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro, Ed. Novos Diálogos, 2011.

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2010.

\_\_\_\_\_Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Leonildo. Destino pessoal e organização religiosa: um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa, Dissertação de Mestrado, Umesp, 1986.

\_\_\_\_\_As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante – Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

\_\_\_\_\_Cultura, liderança e recrutamento em organizações religiosas – o caso da Igreja Universal do Reino de Deus.

\_\_\_\_\_Clérigos em contexto de mudanças – uma visão sociológica do papel do pastor protestante brasileiro e dos desafios de sua formação em seminários teológicos no início do século XXI

CHANLAT, Jean-Françoise. Quais carreiras para qual sociedade?, Revista de Administração de Empresa, FGV, v.35, n.6, dezembro de 1995.

CORREA M. A. O. S. Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus: Um estudo a partir do bairro Bom Retiro em São Paulo. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PUC/SP, São Paulo. 2006.

\_\_\_\_\_A OPERAÇÃO DO CARISMA E O EXERCÍCIO DO PODER: A lógica dos Ministérios das Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil. São Paulo. Tese de doutorado em Ciências da Religião – PUC/SP. 2012.

\_\_\_\_\_Assembleia de Deus: Ministérios, Carisma e Exercício de Poder. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

DUTRA, J. S.; VELOSO, E.F.R. (organizadores) Desafios da gestão de carreira. São Paulo: Editora Atlas.

GOMES, J.O. Educação Teológica no Pentecostalismo Brasileiro: a política Eclesiástica da Assembleia de Deus com Respeito ao Ensino Formal (1943-1983). São Paulo, Ed. Fonte Editorial, 2013.

MINISTÉRIO DO TRABALHO, Código Brasileiro de Ocupação (descrição de carreira de pastor).

NOVO CÓDIGO CIVIL COMPARADO, Lei n. 10.406, de 10 janeiro de 2002.

WEBER, M. Economia e Sociedade. Brasília: UnB, 2003.

WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo, Estudos de Religião, n.25, ano XVII, dezembro de 2003.

XAVIER, João Leão S. Passo a passo com Cristo. Base doutrinária para os seus primeiros passos na vida cristã. Minas Gerais: Lerban, 1997.

### **Sites**

<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> (consultado em 29-09-2014).

<http://www.pointrhema.com.br/2014/07/pr-gilberto-malafaia-jubila-e-passa.html>.  
Acesso em 12/07/2014.

<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> (consultado em 29-09-2014).

<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/616.pdf> (consultado em 29-09-2014).

# DO PRETO-VELHO A ZUMBI: REFLEXÕES SOBRE A NOÇÃO DO ‘GUERREIRO’ NAS CANÇÕES DOS RAPPERS EVANGÉLICOS DO GRUPO REALIDADE NEGRA DO QUILOMBO DO CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA EM PARATY-RJ

Renata Câmara Spinelli<sup>131</sup> (FEUSP)

## Resumo

Este artigo procura refletir sobre pesquisa com o grupo de rappers do Campinho a partir da análise de trechos de suas músicas. Entendemos que o guerreiro Zumbi surge como uma proposta de herói negro em oposição ao pacífico preto-velho, e tal deslocamento surge como referência para a construção de um novo sujeito político. O guerreiro evangélico busca apresentar um modelo para a validação da luta do jovem pobre e negro no enfrentamento do racismo. O difícil diálogo com a tradição afro-brasileira revela cisões nos modos de viver mas também continuidades das heranças culturais. A participação social tem sido a principal conquista. A problemática se apresenta em questões: Como a imagem do “guerreiro” contribui para a compreensão das novas ideologias jovens? As instituições religiosas apresentam-se como ordenadoras e quais arranjos os quilombolas conseguem orquestrar em suas vidas?

**Palavras-chave:** evangélicos, cultura jovem, quilombolas, identidade.

## Abstract

This article aims to reflect about a research undergoing with the rappers from the “Quilombo” by means of analyzing some of their songs. We understand that the warrior “Zumbi” comes up as a new model of a negro hero in opposition to the pacific “preto-velho” (old-black-man), and this dislocation appears as a reference to build up a new political citizen. The Evangelical warrior seeks to introduce a new model to validate the struggle by the poor and black youth facing racism. The difficult dialogue among evangelicals with the Afro-Brazilian tradition reveals ruptures in the ways of living but mostly continuities. Social participation has been the major conquest. The problem is shown in questions: How can the “warrior” image contribute to understand the new youth ideologies? Do the religious institutions present themselves as disciplinary and what arrangements can the quilombolas make in their lives?

**Key-words:** evangelics, youth cultura, quilombolas, identity.

---

<sup>131</sup> Renata Câmara Spinelli, psicóloga clínica e professora autônoma, formação, aperfeiçoamento e especialização lato sensu em Psicanálise pela PUC-SP, mestranda na linha Psicologia e Educação na FEUSP, São Paulo, Brasil. E-mail: [renata-spinelli@hotmail.com](mailto:renata-spinelli@hotmail.com)

A intenção deste trabalho é compartilhar algumas reflexões a partir de uma pesquisa de campo com os rappers do Grupo Realidade Negra (RN) do Quilombo do Campinho da Independência (Campinho), desde 2012, que busca compreender aspectos da cultura jovem, seus modos de viver e de se organizarem em torno do rap, numa comunidade rural, com características turísticas, para entrever suas contribuições à subjetividade jovem e, principalmente, se marcas ancestrais poderiam ser entrevistadas em suas músicas. Uma das fundamentais características que nos deparamos foi sua religiosidade evangélica. Assim, segue-se abaixo uma discussão breve sobre a identidade jovem, negra e o papel político do negro evangélico. Em seguida apresentamos o RN, o Campinho e seu contexto periférico de Paraty. Fazemos alguma discussão sobre a formação dos quilombolas, os modelos mencionados no título e a análise de alguns trechos de canções.

Na dimensão psicanalítica, entendemos que marcas ancestrais em suas músicas são observadas como pegadas que dão suporte ao momento adolescente de reedição edípica (FERRARI, 1996) ou desorganização temporária (JEAMMET, 2005), servindo, então, de sustentação para facilitar a inevitável passagem neste período de metamorfose do estado infantil ao adulto. No campo psicanalítico, segundo Jeammet, a ausência de ritos configura as relações expressas pelos jovens nos dias de hoje, e “a função do rito se assemelharia à do mito e seria uma maneira de uma dada cultura prestar contas das relações paradoxais de realidade, feitas de contradições situadas em planos diferentes” (2005, p.36). Entendemos a produção de rap destes jovens como um modo de fazer uma constituição estética de seu rito de passagem pela ausência de ritos em nossa sociedade esgarçada.

Somam-se à identidade jovem e contemporânea (HALL, 2006) os aspectos da identidade negra que tem se congregado nos espaços religiosos para a busca de direitos, uma luta étnico-racial principalmente baseada nas ações afirmativas nos moldes americanos. Bento; Carone, 2009 e Souza, 2014 nos esclarecem sobre a dificuldade de nossa sociedade ver o negro como igual e o racismo como um modo naturalizado, uma continuidade da forma escravista de se relacionar com o negro.

Desconstruindo argumentos que impedem a relação da magia com a modernidade, Montero (1994) apresenta o paradoxo de que “as religiões que mais cresceram nestes últimos vinte anos têm um caráter acentuadamente mágico” e são, ao mesmo tempo, formadora de sujeitos políticos. (p.1) O Movimento Negro Evangélico tem colaborado para o endereçamento da causa negra. Silva (2011) nos esclarece: “O recém criado

MNE – Movimento Negro Evangélico (...) representa uma ação de pastores negros que inspirado no modelo norte-americano de ação política procura negar a necessidade de relacionar identidade negra com as religiões afro-brasileiras ou as tradições populares do catolicismo” (p.298). Deste modo, “parece que o Brasil de hoje vive um dilema entre convicções religiosas e políticas de apelo étnico”, em que “os grupos (...) por ainda se encontrarem em situação de desvantagem social e econômica, se questionam qual deve ser o melhor caminho a seguir nesta encruzilhada de valores religiosos e ações políticas”. Segundo Montes (1998), “o crescimento dos evangélicos [...] procura, e agressivamente, marcar sua presença na cena pública, valendo-se da participação política” (p.88). Pensando, portanto, em modelos evangélicos com conquistas políticas encontramos Benedita da Silva, que se autodenomina evangélica e quando ex-governadora do Rio de Janeiro assinou a titulação do Campinho, constituindo-se em um dos modelos de guerreira evangélica em justaposição a Dandara (filha de Zumbi), o próprio Zumbi, Luther King e as vovós e tias que lutaram pela terra, um símbolo de luta: “mulher guerreira, símbolo de vitória, em 99 mudou a nossa história” (canção “Terra de Quilombo”<sup>132</sup>). Assim, as diversas formas de agrupamento protestante têm endereçado os direitos sociais e fortalecido o ambiente político.

Se os jovens procuram promover, em geral, rupturas como se pudessem inaugurar algo completamente novo, entendemos que os modelos que lhe servem de suporte também estão sofrendo mixagens para atender à demanda de direitos político-sociais. Neste contexto, compreendemos o difícil diálogo dos evangélicos com as religiões afro-brasileiras, já que o “guerreiro” protestante, jovem, com sede de mudanças, procura se apresentar numa posição diametralmente oposta e superior ao “preto-velho” da umbanda (ou ao de São Benedito do catolicismo) e próximo de Zumbi.

Entretanto, como nos demonstra Silva (2007), esteticamente observamos mais continuidades do que rupturas, mais pontos de contato do que ícones ou símbolos inaugurais. A própria cultura negra formadora do brasileiro encontra-se indissociada da religião, pois para o negro o sagrado se revela em expressões práticas no cotidiano. Ainda que em trânsito para os espaços religiosos evangélicos, as permanências se apresentam e asseguram continuidades simbólicas que não permitem ser vista sob os moldes acadêmicos europeus de separação entre religião e cultura, nos moldes do racionalismo.

---

<sup>132</sup> Terra de Quilombo, disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Q\\_BhtNzi-PE](https://www.youtube.com/watch?v=Q_BhtNzi-PE), acesso em 31 Jan, 2015.

Montes (1998), ao pensar a forma em que o neopentecostalismo se apropriou da proposta de Max Weber, escreve que “a teologia neopentecostal incorporou o espírito do capitalismo, mas fazendo a economia da ética protestante do trabalho”, em que “a mediação do trabalho desapareceu, tanto no plano material como espiritual”. Segundo esta autora, “materialmente, ele deixou de ser o elemento fundamental por meio do qual se conquista a prosperidade, sendo a fé algo mais próximo à ‘força do pensamento positivo’”. (p. 120-121).

A intenção aqui não é transpor o modo neopentecostal para os rappers evangélicos, que além disso pertencem a uma igreja batista cuja formação teológica clássica não estamos colocando em questão. A discussão se apresenta como uma forma de compreensão do protestantismo (clássico ou em outras versões) como um modo de tracejar uma oposição aos moldes católicos, e os novos modelos a serem seguidos são uma forma de realizar tal transição. Estes modelos também surgem em atendimento a uma proposta de modernidade.

Paraty foi uma extensão histórica do porto do Rio de Janeiro - portos recebedores de um grande contingente de negros nos ciclos econômicos do café e do ouro, uma população que até o presente momento não se encontra devidamente incluída na sociedade, sofrendo segregação. A luta aparentemente antiga ainda ocorre para que esta população seja incluída na modernidade. No início do século XX, buscando fazer oposição ao Império, a modernidade chegou ao Rio de Janeiro que será seu polo difusor – como até hoje ocorre a partir da centralidade regional carioca da Rede Globo -, levando os brasileiros a usarem suas artimanhas para fazer arranjos com os bens simbólicos. O progresso tecnológico, a eletricidade, a velocidade e a pressa, a ampliação do consumo e dos mercados, o movimento da ruralidade à urbanização, os veículos, as multidões nas metrópoles incrementando os quilombos urbanos, as publicidades, a introdução do raciocínio sanitário: saúde, remédios e esportes, a estrondosa expansão do rádio e conexão pelos recursos áudio-visuais se tornaram “índices de modernidade” (SEVCENKO, 1998) cujas tentativas de alcance se estendem até o presente momento. Assim nos esclarece Sevcenko (1998):

A modernidade, afinal de contas, chegava diferente, em proporções imensamente desiguais [no Brasil], mas atingia a todos. O que cada um faria com o que obtivesse era um novo fator aleatório e estranhamente imprevisível. Os perfis começam a ficar enevoados e os papéis a se

embaralhar. O fato é que as populações excluídas aos poucos vão se apercebendo de que é possível dispor de elementos dessa modernidade para reforçar as características de infixidez, jogo e reajustamentos constantes, que sempre lhes garantiram maiores oportunidade no confronto social, mas que precisamente as novas políticas de controle, segregação e cerceamento das cidades planejadas procuravam tolher. Havia portanto elementos nessa modernidade que depunham contra, mas outros que poderiam ser aproveitados na sua gestão por melhores oportunidades e recursos. (p. 611)

Entendemos que o contexto religioso não está apartado deste fenômeno, suas mudanças a ele responde, e os modelos contribuem a ambos. É neste cenário em transformação que compreendemos o modelo do guerreiro, aquele que faz arranjos para sobreviver e que promove o pensamento positivo e auto-estima lutando pelo alcance da modernidade. Segundo Abumansur (2011), “ninguém se torna pentecostal à toa. Na transição do tradicional para o moderno, o pentecostalismo serve de guia, conforto e porto seguro para as populações que vêm o mundo ao redor se derretendo.” (p.414)

Na verdade, o pentecostalismo se apresenta como uma religião maleável, plástica e em conformação com as formas populares e tradicionais de leitura da realidade. Ele se sobrepõe ao catolicismo à medida que formas mais afeitas à racionalidade moderna nas relações de produção vão se instaurando, quer nas zonas urbanas ou nos grotões desse Brasil. (p. 413)

De sinais de telefone celular que não chegavam a quase lugar nenhum em 2012, início da pesquisa de campo no Campinho à crise na Europa e América Latina que hoje deságua grandes contingentes de estrangeiros na cidade de Paraty (2014), além dos migrantes usuais, segue-se a instalação de grandes supermercados, de pousadas e prestação de serviços. Junto com este aumento dos mercados, a explosão turística encaminha turistas e traficantes de drogas para o novo mercado em expansão na mesma medida. Encontramos em Abumansur (2011), a respeito de uma pequena vila onde observou o progresso:

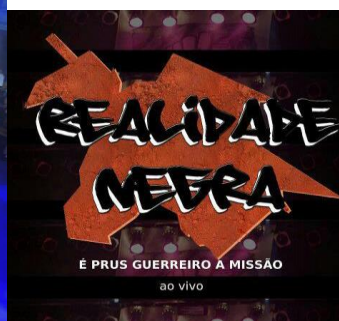
“O Ariri, hoje, é um lugar com várias pousadas, restaurantes e passeios turísticos programados. Sua proximidade com a vila do Marujá, na Ilha do Cardoso, tem atraído muitos turistas, para alegria dos moradores e tristeza dos saudosistas. Na esteira do “progresso” vêm também os problemas



(drogas, bebidas e adolescentes grávidas) e, na esteira dos problemas, vêm os pentecostais com as soluções.” (p.398),

O mesmo se dá em Paraty, ao longo da rodovi,a e no Campinho – a localização periférica do Campinho o mantém na periferia, com a oferta principalmente de subempregos nos condomínios, construção civil, e drogas sob o controle de facções. O círculo vicioso de vida reta e drogas ajuda a pensar o mundo em polaridades, nos moldes da rigidez das novas igrejas.

### Apresentação do Grupo Realidade Negra



Quanto ao nome do grupo, “Realidade Negra”, Romero e Nélio, os dois MCs (mestres de cerimônia), contam que “realidade é o que a gente fala e negra é a nossa comunidade”, em entrevista em 2012.<sup>133</sup> No período da pesquisa a banda possuía 8 (oito) componentes: Mano Romero, Nelhão, Negro Naldo, B2, Daw, Rafael, AKS e Fabio, entre 23 e 35 anos de idade, e atualmente houve saída de um dos membros. O grupo expõe suas opiniões com muita propriedade nos diferentes campos, mas

<sup>133</sup> O grupo apresenta sua proposta com o rap através da música “Realidade Negra”, disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=CBpVTRmY6yA>. Acesso em 03 Out, 2013.

principalmente no que se refere à organização social do Quilombo, nas lutas em prol de sua comunidade, suas considerações políticas. Trabalham muito e muitas horas em diferentes atividades com pouca exigência de qualificação (pedreiros, garçons, fiscal do meio ambiente, e um na gestão pública). A maioria interrompeu seus estudos por volta da 4ª. série – o que estão buscando retomar, um concluiu o colegial e outro graduou-se no ensino superior, em Cinema, no Rio de Janeiro. Entendemos os modos de se organizarem em torno do rap como estratégia de reconhecimento social, étnico e de mudança de vida. Gravaram seu CD “É prus Guerreiro a Missão” em 2008, cujos trechos de canções mencionamos ao longo do presente artigo.

O rap é uma versão jovem de expressão musical, mas não exclusiva no endereçamento de questões sociais – muitos dos cantores brasileiros que procuraram homenagear a religiosidade afrobrasileira, como descrito por Amaral e Silva (2004) em seu texto “Foi conta pra todo canto”, também endereçaram questões sociais de onde podemos pensar que todo o conteúdo cultural-religioso negro se expressa nas canções brasileiras. Será que esta versão jovem e importada de expressão musical veio junto com a MTV, com os seriados enlatados americanos e/ou com as igrejas?

### **Quilombo do Campinho da Independência**

O Campinho<sup>134</sup>, a aproximadamente 10 quilômetros da cidade de Paraty, no Rio de Janeiro, se situa na Rodovia Rio-Santos, km 584. Sendo um quilombo com características turísticas, cujo investimento lhes ajuda em sua sobrevivência, há visitas programadas em que os moradores se organizam para apresentações de jongo, contação de histórias pelos griots (conhecidos contadores de histórias do povo), visita à roça, venda de artesanato. Contam que a formação do quilombo foi marcada por três mulheres: “Vovó Antonica, tia Marcelina e Tia Luiza, que com base no regime matriarcal, conduziram o processo de desenvolvimento local” (cf. o folder “Roteiro etno-ecológico, Turismo Cultural de Base Comunitária, s/data).<sup>135</sup> Como podemos observar, sejam os griots ou as vovós e titias, a ancestralidade é marcante no espaço

---

<sup>134</sup> Um site com o mapa da comunidade montado pelas crianças da escola (SIC) e contendo entrevistas, elaborado por Fabio Black (um dos rappers) e outros, faz com que o próprio quilombo se apresente. Neste site, encontramos a música “Quilombo do Campinho”, apresentada na festa da Consciência Negra de 2009 e que fez parte da gravação ao vivo do CD “É prus guerreiro a missão”, Disponível em: <http://fronteirasimaginarias.org/node/158>, acesso em 13 de dezembro de 2014. Clique nas bolinhas do mapa para que os links e gravações se iniciem.

<sup>135</sup> A recuperação histórica do Quilombo, baseada na história oral, contou com a ajuda de antropólogos que argumentam ter auxiliado na conquista da titulação pelo campinho.

quilombola e vai encontrar continuidades ao absorver a homenagem aos pretos e pretas-velhas. Nos arranjos brasileiros a benção ainda está na ancestralidade.

No espaço do quilombo há uma escola que atende aos moradores do Campinho e da região, e só segue até a 4ª. Série. Há ainda três igrejas – uma Católica (“onde vão os mais velhos, né?” diz em entrevista um jovem quilombola), uma Batista e a Assembléia de Deus, sendo que nestas últimas observamos um trânsito contínuo<sup>136</sup>.

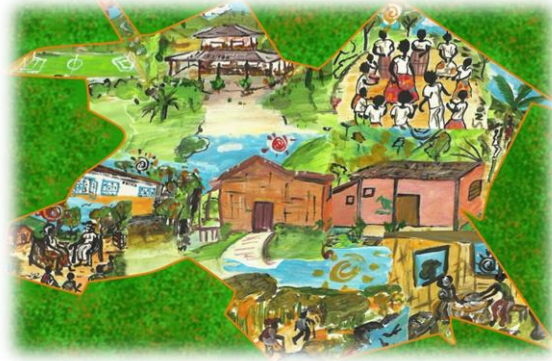
Conquistaram o “título de propriedade definitiva das terras, pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro, no dia 21 de março de 1999 (dia Internacional de Luta pela Eliminação da Discriminação Racial)”, e lá “vivem cerca de 150 famílias em 287 hectares de terras organizados em 13 núcleos familiares”, conforme extraído do panfleto que divulga seu “Roteiro Etno-ecológico – Turismo Cultural de Base Comunitária”, s/d. Pessoas simples, boas, agradáveis, pobres mas não miseráveis. Em documento emitido pelo Fundo de Populações das Nações Unidas<sup>137</sup> sobre os quilombolas, encontramos que

até dezembro de 2013, foram identificadas no Cadastro Único Para Programas Sociais do Governo Federal cerca de 107 mil famílias quilombolas [no Brasil] – e que aproximadamente  $\frac{3}{4}$  [três quartos] das famílias se encontram em situação de extrema pobreza.



<sup>136</sup> Sobre as contradições da religiosidade no quilombo do campinho, vale consultar um debate público que ocorreu na internet em 2008 a partir da proibição do jongo pelo pastor de uma das igrejas do Campinho. Disponível em <http://cnnca.blogspot.com.br/2008/05/quilombo-evangelizao-e-contradio.html>, acesso em 29 Jan, 2015.

<sup>137</sup> Documento do Fundo de Populações das Nações Unidas solicitando candidatos para um estudo sobre o andamento das políticas de incentivo na saúde para comunidades quilombolas, divulgado em outubro de 2014.



No mapa abaixo encontramos a localização dos quilombos no Estado do Rio de Janeiro:



Na ponta esquerda, inferior, o trecho em forma de anzol ou gancho refere-se à cidade de Paraty, onde se localiza o Campinho e, como periferia de Paraty e do Rio de Janeiro, cabe alguma consideração sobre o contexto de violência na cidade, drenadas para a constituição de uma vida reta sob o controle das inúmeras igrejas de seu entorno.



## Sobre Paraty



Paraty é uma cidade com características turísticas localizada na Costa Verde, região sul do Estado do Rio de Janeiro. As cidades desta costa são atravessadas pela Rodovia Rio-Santos, e ao longo dela encontramos diversas comunidades tradicionais de quilombolas, indígenas e caiçaras (pescadores). Próximas às comunidades sempre encontramos igrejas evangélicas. Paraty possui parte da cidade tombada como patrimônio histórico por sua preservação de casarões da época do império. À época da escravidão, serviu como porto de desembarque clandestino de negros escravizados, como mencionamos<sup>138</sup>. O índice de criminalidade no município tem crescido vertiginosamente – são inúmeras as notícias a respeito<sup>139</sup>. Dizem todos por lá que isto está diretamente relacionado ao tráfico de drogas, e que os grandes tráficos da cidade do Rio de Janeiro se expandiram com sua cultura para o sul, dirigindo-se à disputa dos novos mercados. Tal indignação com a violência decorrida das drogas levou um jornalista a lançar uma página no facebook “Contador de Homicídios em Paraty”<sup>140</sup>. Em aula, Paixão (2013) informa que a criminalidade também é corolario das toxicodependências, bem como o gangsterismo. A dimensão econômica do tráfico e a empregabilidade informal e sazonal, usual na região, também são importantes aspectos para pensarmos sobre os espaços que

---

<sup>138</sup> Para não estender-me sobre a história da cidade, recomendo o site disponível em: [www.paraty.com.br/](http://www.paraty.com.br/), acesso em 03 Out, 2013. Ainda, vide informações detalhadas no seguinte arquivo, disponível em [www.unacoop.org.br/docs/diag\\_municipais.pdf](http://www.unacoop.org.br/docs/diag_municipais.pdf). Acesso em 03 Out, 2013.

<sup>139</sup> recomendo entrar no “google” com a expressão “criminalidade em Paraty”, para ver sua associação com as drogas, a formação de gangsterismo com a cooptação de menores de idade. Acesso em 03 Out, 2013.

<sup>140</sup> O autor escreve na página inicial: “Esta página é um indicador do número expressivo de assassinatos na cidade de Paraty, modo este de refletirmos sobre a alta taxa de homicídios na cidade, como também pensarmos sobre possíveis soluções para a diminuição da violência.” Disponível em: <https://www.facebook.com/ContadorDeHomicidioDeParaty>, acesso em 03 Out 2013. Vide em especial a entrevista do psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa e do médico Drauzio Varella em 15 de abril de 2013.

preparamos para a inserção de nossos jovens.<sup>141</sup> Vários seriam, portanto, os motivos para a proliferação de novos centros de culto que também acompanham o enorme movimento migratório e turístico à cidade, uma ampliação do leque de opções.

### **Sobre a formação dos quilombolas**

A pesquisa de campo com os quilombolas revela uma difícil compreensão sobre sua formação – o que poderíamos considerar composta de aspectos da herança negra, do contexto comunitário e rural, da breve passagem pela escola até a quarta série e do espaço institucional religioso, aparentemente a única instituição regularmente no local para a continuidade da formação do espírito – assim, um aprendizado que flutua entre o ensinamento dos valores na comunidade e o espaço da igreja.

O tema aqui se pretende para o que segue: o que podemos esperar como resultado das seguintes combinações: 1) grande aderência às novas tecnologias principalmente pelos jovens; 2) a mídia televisiva, atores, cenários, no cotidiano de uma cidade pequena e um quilombo; 3) baixa perspectiva educacional, escola distante 4) empregos sazonais vantajosos para jovens; 5) mercado consumidor de turismo em expansão, mas também de drogas 6) espaços religiosos com propostas de recuperação de auto estima, de integração de seus modos de viver, catarse de seus afetos, encontros de jovens, ensino de instrumentos musicais, ordenação pessoal e conquistas de direitos, isto é, fazendo o papel que a educação, teoricamente, deveria fazer através do Estado. Estas igrejas oferecem também, localmente, líderes a serem imitados e reproduzidos em seus comportamentos empreendedores para o enfrentamento da desempregabilidade geral. Esta questão faz levantar a hipótese de que a formação da população nas cidades ao longo da Rio-Santos, não só no quilombo, têm sido realizada pelas igrejas que ali se instalam na mesma medida da expansão dos cartéis de drogas.

---

<sup>141</sup> Por coincidências que nos permitem coletar dados para nossos estudos, em atendimento a um Congresso sobre saúde, em 21 de setembro de 2013 pp, tivemos a oportunidade de assistir um médico, Secretário da Saúde de Ubatuba, Dr. Catalino Los Reis, que nos apresentou estatísticas sobre a situação da saúde na região de Ubatuba, cidade também ao longo da Rodovia Rio-Santos, só que no Estado de São Paulo. Em conversa após a palestra, informou-me que a situação na cidade de Paraty é praticamente a mesma: por volta de 51% da demanda por serviços de saúde no município se referem ao consumo de alguma substância psicoativa ou depressora, álcool ou drogas. XI Colóquio Internacional NUPSI/USP e XI Colóquio do Curso de Psicopatologia e Saúde Pública: “Invenções Democráticas: Construções da Felicidade”, realizado de 19 a 22 de setembro de 2013. O secretário da saúde mencionado compôs a Mesa 5 cujo tema era: “O Centro de Atenção Psicossocial como dispositivo de atenção à crise: em defesa de uma certa (in)felicidade inventiva”. Disponível em: <http://nupsi.org/coloquios/coloquio-internacional-nupsi-usp-invencoes-democraticas-construcoes-da-felicidade/>. Acesso em 03 Out, 2013.

Observa-se uma forte característica educadora, formadora, nos raps da banda RN. Orientar e resgatar aqueles que optam pelo “caminho errado” é a proposta de suas composições – e por isso são guerreiros. Algumas parecem enfatizar o contorno moral a partir dos liames da comunidade e do relacionamento com os amigos, e outros pelo apelo religioso. Entre os 12 raps do CD “É prus guerreiro a missão”, quatro deles, isto é, um terço, apresenta explicitamente a questão religiosa como fundamental para a ordenação do espírito. Nos demais há a menção, mas não há ênfase, com a intenção formadora e de divulgação do modo evangélico de viver como organizador da vida, tal qual os rappers tomam para si mesmos.

É de consenso em nossa sociedade ocidental que a regulação da conduta de crianças e jovens deve ser executada pela escola, em meio a disciplinas expositivas, trabalhos grupais, atenção concentrada, perguntas em sala. A escola também encaminha para os espaços de empregabilidade melhor remunerados. Encontramos, nos rappers, o papel de educadores num ambiente onde a escola é descontinuada, restando aos próprios jovens propagar e multiplicar códigos simbólicos para ordenar o comportamento humano na absoluta falta de instituições que instaurem alguma ordem em meio ao desamparo.

Sobre a influência ordenadora da Igreja, entendemos em Weber (1904-5):

fato muitas vezes esquecido, a Reforma não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que era muito frouxo e, na época praticamente imperceptível, pouco mais que formal, em favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta. (p.12-13)

Quando jovens são deixados para regular a conduta de um grupo social, para além de isto poder ser entendido como uma denúncia do esvaziamento das relações e da recusa das instituições de fazê-la, podemos entender como a revelação da violência que a sociedade comete ao solicitar a estes jovens que resolvam as contradições sociais e não lhes ofereça instituições educacionais. Ainda que os rappers expressem sua regulação por modos de expressão que lhes aprazem, via produção do rap, estão assumindo a tarefa de líderes, reguladores de conduta, no momento em que deveriam estar nos espaços da educação. Assim, uma vez que toma a tarefa aquele que se responsabiliza

por alguma ordem –, os rappers compreendem que as ordens que receberam devem ser repassadas, e portanto educam.

Encontramos em Souza (2012) sobre a situação no contexto escolar:

As ideias difundidas pelas escolas alternativas alargaram, para o aluno, aparentemente, o campo expressivo da subjetividade. Mas a partir dos anos 80 se multiplicaram os dispositivos da regulação da conduta. Não mais feito de repressão, da proibição, como se pensava, mas, nos termos de Foucault, na propagação dos códigos simbólicos que operam sobre o comportamento humano. Códigos que se multiplicaram de tal maneira e em tal profusão que acabaram por perder sua eficácia simbólica.

Nessa sociedade em que todos são convidados a se portarem como adolescentes, onde ser jovem e manter a espontaneidade e o egoísmo infantil tornou-se um imperativo categórico, resta ao educador a sina de assumir o papel de único adulto de plantão – medíocre, anacrônico –, vigiado por psicanalistas e psicólogos, todos prontos a apontar abusos arbitrários e sinais de despotismo. (2012, p.51)

Uma das principais concentrações das contradições da sociedade estão na vida vulnerável do jovem negro, destinado a viver o círculo “crime-presídio-drogas-ilegalidade”, em jogo de falsa oposição mas continuidade no círculo de solução, “lei-policia-propina-drogas-igreja”, cuja violência se expressa nas canções do RN – “Só que eu olho a maioria é minha raça que tá no presídio / Morto por tiro maior parte parece comigo / A vida me ensinou partir pra cima nego / Não pela emoção e sim pelo amor”<sup>142</sup> (Canção: 100% negro, RN). A letra da música explicita que o jovem tem a consciência do problema – e se não sabe ainda com que instrumentos enfrentá-lo, além de denunciá-lo diz como tem feito este enfrentamento: “partir pra cima... não pela emoção e sim pelo amor”, amor religioso.

Alguns raps apresentam o caráter formador e disciplinar com conteúdos evangélicos oferecendo as “pegadas moral-religiosas” ao jovem em seu momento de ‘soltura’, tais como: “Violência Social”, “É prus Guerreiro a missão”, “Primeiro Deus depois os Guerreiros”, onde a figura do “guerreiro” é mencionada e nos permite compreender semelhanças estruturais quanto à importância de modelos heroicos para o período jovem e o novo papel do paciente preto-velho, sobre quem abordaremos abaixo.

---

<sup>142</sup> Canção 100% negro: disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=15HAEExZwJ2k>, acesso em 31 Jan, 2015.



## Sobre modelos

Os pretos-velhos são “cultuados como antepassados míticos”, e celebrados em 13 de maio, “fazem parte de uma compreensão de mundo que adquire maior inteligibilidade quando olhamos a galeria de outros ‘vultos’ com os quais dialogam: Zumbi dos Palmares, Chica da Silva, Escravo Desconhecido, etc”, segundo Silva, (2007, p.8) que esclarece:

o preto velho, lendária entidade das giras de umbanda, representa o espírito do escravo alquebrado pelo jugo desumano do trabalho no eito. Tido como depositários de uma sabedoria milenar e de uma moralidade exemplar, o preto-velho foi visto como modelo de escravo obediente e conciliador... [...] uma das figuras presentes no mito fundador da umbanda, pode apontar para a servilidade como forma de cooptação, mas também para sabedoria como estratégia de luta do fraco contra o forte...

Nas canções encontramos a justaposição de imagens da sabedoria, como mencionamos, que abrangem o ancião do quilombo, os griots, as senhoras cuja luta garantiu a titulação, na construção da ancestralidade real e simbólica em continuidade aos valores do preto-velho. Com o protestantismo, esta imagem aparentemente passiva não foi suplantada, mas a sabedoria foi deslocada. Imersos na realidade, os jovens guerreiros negros parecem manter as semelhanças estruturais para a bênção de seus ancestrais, verdadeiros, inclusive a quem dedicam o CD: “A família RN dedica esse trabalho à Vô Adelaide (em memória) e ao Vô Bié... ” (encarte do CD – É prus guerreiro a missão, Nov/2009), o que pode ser entendido como um novo modo de pedir a bênção para sua caminhada, para a missão deste guerreiro herdeiro do ancião, a quem homenageiam na canção “Quilombo do Campinho”<sup>143</sup>: “Senta com os mais velhos e tira lição de vida / Histórias que por eles mesmos foram vividas / Do tempo que passou e não volta jamais”.

Monica Dias de Souza, em seu artigo “Escrava Anastácia e pretos velhos: a rebelião silenciosa da memória popular”, escreve que identidade étnica tem se beneficiado da “imagem de um povo aguerrido, rebelde, [que] passou a ser o lócus preferencial na construção de uma identidade comum”. Além da aguerrida Anastácia, esta autora apresenta outro “parceiro do cativo”, os pretos-velhos, que levou ao surgimento de

---

<sup>143</sup> Quilombo do Campinho – disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bw8gelPII7I>, acesso em 31 Jan, 2015.

diferentes “pais” (Pai João, Pai do Congo, etc), que coexistem se apresentando como “espíritos de escravos”, e sua característica está “vinculada à imagem de respeitabilidade e humildade”. “Os artefatos que manipula – o fumo e a bebida<sup>144</sup>, por exemplo – estão vinculados à magia, sendo manuseados para a conquista dos desejos de seus consulentes” e estabelecem “uma relação familiar ou fraternal” com seus fieis. Souza (2007) escreve: “entre negociação e conflito, o imaginário popular elegeu os pretos-velhos como representantes da paz negociada”, um “caráter conciliador” e reconhece a existência da “demanda dos movimentos sociais por garantir modelos revolucionários que simbolizem seus anseios”. (p.16-27)

Zumbi dos Palmares, por sua vez, líder do Quilombo do Palmares que abrigou muitos escravos fugidios, é um símbolo da resistência negra. Sua história, contada em livros e filmes e hoje muito divulgada, revela a força política deste quilombo nas mãos deste líder que resistiu até morrer de emboscada. O dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra, homenageia Zumbi e é motivo de grande festa no Campinho, quando os rappers se apresentam em um show. Este modelo é uma representação da luta genuína contra a opressão, contra a repressão de manifestações culturais, e a festa homenageia o povo negro e sua força por terem sobrevivido às condições hostis da escravidão.

No campo político, de acesso a direitos, podemos assim compreender que tais modelos tem servido para a “construção de uma memória negra”, segundo Souza (2007), em que, “como macroprojeto, a construção de uma memória comum passava pela exaltação de personalidades ‘negras’ relevantes”, e “ao menor sinal de simpatia por ações avaliadas como ‘mais conservadoras’ ou ‘conciliatórias’, pode-se correr o risco de ganhar rótulo de traidor da ‘causa negra’”. (p.30-36) A isto respondem os rappers em sua canção: 100% Negro “Que o negro da favela se erga seja lícito, Moral para os mais velhos que não tem culpa disso”.

Se estendermos esta reflexão para o guerreiro evangélico das nossas canções, ele se espelha em imagens que justapõem o americano Martin Luther King, o próprio avô, Zumbi e Benedita da Silva, como podemos ver em suas canções. Entretanto, o guerreiro é ele, concretamente, é este rapper que se mantém na vida certa e representa esta subjetividade negra religiosa que está aderida ao trabalho, à luta pela terra, seu povo,

---

<sup>144</sup> Neste movimento de pouco simbolismo e procura por símbolos ancorados na realidade, encontramos o fumo e a bebida nas mãos dos jovens, em forma de cachimbo de crack e alteração de consciência. Isto nos faz supor o resultado da transição de símbolos para enquadres diferenciados aderidos à realidade – o fumo e o álcool não mais como um poder transformador no campo do sagrado, tal qual realizado pelo preto-velho, mas nas mãos de um modo de pensar centrado no racionalismo, individualismo e narcisismo – hedonismo e vertigem.

outros povos, ao cotidiano árduo, e principalmente à autovalorização, a partir da verdade religiosa por eles já conhecidas.

### **Canção Violência Social<sup>145</sup>**

Um pequeno trecho desta canção nos permite refletir sobre a “missão” dos rappers no cuidado dos jovens para o resgate das drogas:

“Não me leve a mal, não me leve a mal  
só peço que pare com a violência social” (RN, música Violência Social)

Podemos entender neste trecho inicial um pedido por excelência, um grito do fundo do peito - “Amigos que convivem na mesma sociedade, matando seus irmãos por causa do crack” – contra os assassinatos por dívida de drogas que ocorrem cotidianamente nos diferentes contextos. Após descrever outras violências, propõem como enfrentar a situação: “Mas em nome de Jesus nós venceremos essa parada, chega de violência em nossa quebrada”.

Continuam sobre Jesus: “Ele quer te libertar, te dar a vida eterna, [...] Confie no criador que fez o céu e a terra, rejeite o caminho errado, é necessário mudar de vida, mudar de lado, sem atraso, sem desunião” quando as dualidades são expostas de modo radical em polaridades – certo ou errado. A função dos rappers aqui é de instrutores morais buscando trazer consciência àquele que deve apostar no poder superior de Jesus (“Jesus tá na frente, ele é nosso general, amor, união, é isso que vence o mal”). O pensamento positivo se expressa para garantir a confiança em sua palavra pelo ouvinte: “mas eu tenho certeza que um dia vai acabar a violência social”, o que os empodera para portar a mensagem.

### **Sobre o guerreiro em algumas canções:**

A luta destes guerreiros se dá sob a argumentação da emancipação de um povo, que se revela com os jovens compondo um ritual, através de seu rap, da impotência à importância: assegurando a potência de construção de sua história e identidade. O herói (ou heroína) da epopeia<sup>146</sup>, como entendemos a saga do guerreiro que encontramos aqui,

---

<sup>145</sup> Violência social, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Na9RkKjUDF4>. Acesso em 31 Jan, 2015.

<sup>146</sup> A epopeia é um conjunto de acontecimentos históricos narrados em verso e que podem não representar os acontecimentos com fidelidade, porém, apresenta fatos com relevante conceito moral e atos

não se pretende ressurgir como vantagem individualizada de destaque mas como ações em prol do povo. É um herói coletivo, guerreiro da identidade negra e não se pretende destacar para fora do grupo – mas em ações para este. Na epopeia, o guerreiro possui características que ultrapassam o herói trágico.

Na canção “**Deus primeiro, depois os guerreiros**” iniciam reconhecendo-se como guerreiros, assumindo-se como quilombolas e hip hoppers. “É muita treta quando os guerreiros se une”. Treta<sup>147</sup> é luta, batalha, briga, segundo o MC Nélio, “pra junto evoluirmos e fazer revolução”. São guiados por Deus, que os dirige, e assim sua luta se justifica: “Deus é primeiro, quem vai nos impedir”. Saúdam os Guerreiros e guerreiras que já estão na missão. Resgatar faz surgir a ideia do resgate religioso, cuja nova posição de pertencimento provoca a necessidade de aumento de adeptos, retorno à vida reta, crescimento: “me resgataram, eu to aqui pra resgatar”.

O exército de calça larga e pele preta / Vixi é muita treta, vixi é muita treta<sup>148</sup>.

Porque o povo unido estremece o sistema / Se juntos bater de frente, vai causar muito problema

Se quer melhoras, só depende de você / Descruzar os braços e fazer acontecer

A vida é louca, eu ouço isso o tempo inteiro / Eu e você, você e eu, “nóis” é guerreiro’

O exército de calça larga e pele preta são os guerreiros, soldados (de Deus?) que avançam, crescendo (evoluindo e resgatando). “É deus primeiro” permite uma reflexão sobre o controle da hybris do herói da epopeia – é deus primeiro (não você), não seu ego, seu narcisismo que tem que fazer avançar. É aqui que a saga do herói trágico se diferencia do herói epopeico, mais próximo da noção de comunidade e de tantos mitos afrobrasileiros.

---

heróicos, por exemplo, transcorridos durante guerras, ou relativo a fenômenos históricos, lendários ou míticos e que são representantes de uma determinada cultura.. Disponível em <http://www.significados.com.br/epopeia/>. Acesso em 08 Feb 2014.

<sup>147</sup> Treta: Ainda que aqui nossa interpretação privilegie batalha, conspiração, armação, uma discussão interessante sobre a justaposição de sentidos na palavra – sua multiplicidade, sentido plural, tão comum em várias palavras de origem africana, está disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/treta/>. Acesso em 08 Feb, 2014.

<sup>148</sup> Os Racionais MC's gravaram uma música com o refrão “vixi, é muita treta”, chamada “Apocalipse 16”, gravada em 2000 e que pode ter servido de inspiração para esta canção: Disponível em: <http://www.radio.uol.com.br/#letras-e-musicas/racionais-mcs/muita-treta/1698801>. Acesso em 08 Feb, 2014.

O exército de calça larga e bombeta  
Vixi é muita treta, vixi é muita treta  
É Deus primeiro parceiro, não se esqueça  
Vixi é muita treta, vixi é muita treta

Numa linguagem justaposta, aqui o exército é, ao mesmo tempo, o grupo de guerreiros negros que vão avançando e aquilo que o negro observa da polícia sobre ele – calça larga e bombeta chegando para prendê-lo, arrastá-lo. Essa possibilidade de justaposição de ideias, quando a mesma sentença propicia a imagem de algo e seu avesso é uma das características ricas do pensamento africano em tantas expressões. Esta riqueza polissêmica da linguagem é o oposto da linguagem descritiva. Dominador e dominado se apresentam na mesma sentença. Poderíamos chamar de paradoxo (como um exército pode ser um grupo e seu grupo opressor ao mesmo tempo?) Vixi é uma corruptela de “Virgem”, evocação de proteção à Virgem Maria nas entrelinhas – surpreenderam-se alguns rappers quando lhes contei que estavam invocando a santa. Relata que com seu “chamado” para ser um guerreiro, entregou-se por inteiro: “eis-me aqui”. E ainda que assista outros caindo, desistindo da luta, erguer a cabeça é a recomendação “mesmo que caia mil ao seu lado e dez mil à sua direita”. É a constatação de um caminho de luta e força para ficar em pé. Informam que não basta ir pela emoção, de embalo (tem que ser “firme e constante, se for pela emoção, nem adianta, nem vai”).

Na canção **É prus guerreiro a missão**<sup>149</sup>, autodenominam-se guerreiros e com uma missão a cumprir (“é ‘prus’ guerreiro a missão”). Passam a mensagem: “Ligando os manos / Dizendo pra eles Jesus está voltando”. A volta de Jesus revela que ela deve servir como ordenadora moral do comportamento e atitudes atuais.

Apresentam a lista dos problemas: “O crime está a cada dia crescendo / O mundo tá louco e os irmãos tão morrendo / E no governo tá cheio de crocodilagem / Um querendo ganhar mais que o outro / Tantos candidatos que parece ser bom / De repente ele é preso por corrupção” – Demonstram consciência das violências e desvirtudes - em quem confiar, então? “Você não sabe em quem vai acreditar ‘morô’ / Dá vontade de rasgar seu título de eleitor”

---

<sup>149</sup> É prus guerreiro a missão. Música disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Wn3mI2mKp-E>. Acesso em 08 Fev, 2014.

Não vamos rebaixar a isso aí / Se é pra lutar siga exemplo de Zumbi  
Que lutou pra ganhar a liberdade / Para que meu povo vivesse a vontade

Recuperam um guerreiro a ser imitado, Zumbi, como guerreiro negro de seu povo (epopeico, e não de si mesmo).

[...] Viemos do Quilombo pra passar informação, não desiste porque / é  
'prus' guerreiro a missão  
Viemos do Quilombo pra passar informação se liga Jão / é 'prus' guerreiro a  
missão

Entendem-se como guerreiros com a missão de informar, solicitar a atenção (se liga) dos irmãos (“Jão”), para que não desistam e abracem a missão. Nesta missão está sustentado por outros guerreiros (“nunca estou sozinho”) e com fé em Deus (“que ilumina o caminho”): “Não deixa eu parar nem desistir / Não posso desanimar pois minha fé está em ti.”

Retomando as dificuldades, não negam sentir revolta: “Sem emprego, sem dinheiro é daquele jeito/ Revolta bate num instante / Guerreiro que é guerreiro não vai se entregar”. Sugerem então a saída para o guerreiro não se entregar. Desejando felicidade para os irmãos se coaduna com o sucesso da missão da irmandade – pela primeira vez agora incluindo o rap como veículo de compromisso para esta missão que cumpre o desejo de Jesus “O rap é compromisso não é viagem / Eu tenho a certeza e a convicção / Jesus quer os guerreiros, é ‘prus’ guerreiros a missão.”

Em seguida referem-se à cena da última ceia, quando alguém traiu Jesus (“tem covarde sentado à mesa”), o oposto do guerreiro, que está com Jesus e os discípulos que comunicaram as palavras de Jesus mesmo com perseguição e apedrejamento. “Deus escolhe só os fortes / Não chama os capacitados / Mas capacita seus chamados / Tudo depende da sua força de vontade / Tanto pra bondade como pra maldade”. Capacitar os chamados, no caso da frequência à sua igreja, é o que lhes acontece, quando são capacitados com habilidades musicais, de discurso e ensinamento bíblico, capacitando-se como guerreiros.

Oh, se liga só / Veja realmente quem te quer numa pior  
Não entra nessa parada de fazer parada errada / Tem que ser guerreiro e  
seguir uma nova estrada

Aquí no RN eu sou mais um guerreiro / Não estou sozinho pois conto com os meus parceiros  
E a força maior que vem de Deus / Senhor abençoe esse humilde filho seu  
Enquanto deixar vou trilhando meu caminho / É estreito mas eu vou prosseguindo  
Me livra da malícia desse mundo / Não deixa que o barco da minha vida de afunde  
E me livra da ambição / É 'prus' guerreiro a missão

Dando continuidade ao que acabamos de compreender, pede atenção ao inimigo que pode querê-lo numa pior, propõe que siga uma nova estrada (“não a errada”), não está sozinho, “pois conto com meus parceiros”, sustentando-se com a força de Deus (“E a força maior vem de Deus, Senhor abençoe esse humilde filho seu”) em nome de quem o guerreiro avança. Terminando a oração do guerreiro, eu diria, reconhece-se humilde, coloca-se na mão de deus que é senhor de seu destino, pede a benção para continuar seu caminho (mesmo estreito), livrá-lo da malícia, reforçando seu compromisso de realizar sua missão como guerreiro que é.

O novo herói, guerreiro, configurado aos moldes das canções do RN, assim, com a força da identidade negra, das reivindicações históricas por direitos negados, e com o suporte protestante de que o trabalho e as conquistas estão no plano terreno, sai em marcha para a luta diária, pela defesa de seu território, seu pedaço de chão, sua liberdade e sua família, quando novas virtudes ganham proeminência. Ele tem Deus lhes guiando e legitimando sua luta, pertence a um grupo e luta pela união, assumem-se como guerreiros, tais como arautos ou cruzadistas, trabalham e lutam cotidianamente, e foram chamados especialmente para a missão, têm algo e alguém a ser combatido, os problemas e os inimigos, têm sua saga como uma missão de resgate, em que via rap procuram apresentar soluções. Afirmam-se, acreditam que possuem o poder da mudança. Não têm dúvida, utilizam de medidas de proteção do que pode atrapalhar sua missão e entendem-se como uma “evolução” dos modos de viver e dos modelos anteriores, buscando uma “revolução”.

Nossa análise nos encaminhou a categorias de modelos que justapõem-se, sobrepõem-se para montar este guerreiro:

**1) o modelo do pai**, numa continuidade à tarefa edipiana da infância, ou parentes da comunidade, personalidades provindas da sociedade, sejam da história oficial ou

fictícia de pessoas do entorno, o irmão, o vizinho, o tio, o avô; este imaginário modela as atitudes jovens em seu processo indeciso de formação. Servem como uma boia em alto mar, um alento de ter onde apoiar temporariamente, até que seja um sobrevivente de sua tarefa de construção da própria identidade. Ele enfrenta desafios para conquistar o valor de si mesmo, mas que precisa mesmo é experimentar – a experimentação é seu veículo de aprendizagem de si mesmo. Normalmente o jovem sabe a quem imitar, compreende que é um suporte simbólico para seu comportamento social, ainda em desalinho; Ele age, neste processo imitativo, baseado no que acha que é.

2) em continuidade ao anterior, **modelos de heróis**, da ficção, distantes da realidade, o herói da experiência, que precisa correr riscos e; Zumbi como modelo se mescla com Luther King, com a governadora Benedita e com um ancestral desconhecido do quilombo. Ele age e se espelha nesta forma onipotente para entender o que é e para acreditar-se ser.

3) a imagem do **guerreiro da epopeia** – que traça sua saga porque pertence a um povo – sua saga individual não existe senão pela comunidade pela qual luta; No caso da identidade negra, como estamos vendo - ele age em nome do grupo, que o legitima, ele é o povo. Ele age para pertencer.

4) A imagem do **guerreiro protestante**, que é composta por aspectos das anteriores, mas que revela que o mote, o motivo pelo qual sua luta é inquestionável é porque possui a verdade consigo e portanto já sabe quem é, e esta está sintetizada em Jesus, herói cujo sofrimento serve para fortalecer a luta. Ele age sem dúvidas e não se dobra no caminho, sempre em movimento crescente, como um exército que busca aumentar.

Talvez possamos encontrar até mais, além destas que se sobressaíram - em todos os modelos o guerreiro está realizando um movimento que compõe um arco – da impotência à conquista da potência, que pode ser entendido como uma trajetória que se move do desamparo (do jovem, do negro) para a busca de uma nova face do sagrado – isto é, a validação da sua vida e, portanto, o sagrado. O guerreiro realiza, assim, uma trajetória de emancipação de si e de seu povo, da impotência do desamparo em direção à potência no sagrado, trajeto no qual surgem momentos de prepotência do herói, pois todo herói possui uma hybris que o move adiante, e surgem momentos de onipotência (momentos rígidos, falseadores e idealizados para suportar a passagem).



## Considerações

A grande riqueza formadora dos raps do grupo RN expressando mais continuidades do que rupturas com os símbolos e o modo de viver afro brasileiros, apresentam-se na verdade como reposicionamentos de modelos e tem auxiliado as congregações religiosas a reunirem as pessoas em torno de propostas para o acesso a direitos. Há símbolos que eventualmente se desintegram a busca integradora faz prevalecer as continuidades – deste modo, mesmo resistindo à passividade ajustam-se a novos modos para o acesso à modernidade com comportamentos resilientes, ou melhor, fazendo arranjos para a sobrevivência.

Em momento de pensar sobre a intolerância religiosa, qualquer forma de dicotomia que gere polaridades extremas, dualidades em que o bem e o mal sejam categorias absolutas e impossibilitadas de múltiplas interpretações referem-se a enquadramentos onipotentes que aparentemente são empoderadoras mas são aprisionantes. As categorias que podem servir como modelos de transição sempre estarão constituindo um campo de radicalismos caso se afastem das condições e possibilidades humanas.

Gostaríamos que nossas considerações fossem a construção da própria história por um dos rappers, demonstrando as noções de continuidade na formação dos modelos, tais como “tipos” que podemos encontrar em nossa sociedade. Estes textos compõem o caráter educador e de consciência dos rappers em sua observação da realidade. O primeiro texto<sup>150</sup> foi publicado no facebook do MC Nelhão em 17 de dezembro de 2013:

Palmares era assim, um lugar bem sossegado Os preto lado a lado, tudo aliado A mística, o sonho de rever nossa mãe África Angola, Nigéria, zimbábue, arábia Tudo acorrentado dentro de um navio Tomando chibatada até chegar no Brasil Mais de 500 anos depois pouco mudou Ligou? Na verdade só o tempo passou Naquele tempo tinha o capitão do mato Que era o mó traíra, tremendo atrás lado Ficava na espreita, pra ver quem fugia Muito parecido com quem hoje é a polícia Se liga, muitos morreram pra você viver Orgulho tem que ter, responsa e proceder Vai vendo, curte pois você ainda é pequeno Ainda é criança e não sabe do veneno Menino, você é o futuro desse jogo Pra resgatar de novo, a honra desse povo Quando fizer 18 você vai se alistar E vai se preparar para guerra enfrentar Então se liga.

---

<sup>150</sup> Publicado no facebook do Realidade Negra rap quilombola em 17 de dezembro de 2013.

Este segundo texto foi publicado em 08 de janeiro de 2015, na página do próprio MC, demonstrando que o racismo como continuidade das relações escravistas, bem como a possibilidade de apresentar continuidades entre os modelos da história está no espírito do rapper:

Senhor de escravos virou patrão, capitão do mato virou polícia, homem branco virou playboy, escravo virou cidadão de renda modesta; casa grande virou mansão; senzala virou favela; tronco e pelourinho se transformaram em sistema carcerário e navio negreiro se transformou em viaturas da polícia.

## REFERÊNCIAS

- ABUMANSUR, E.S. “A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais”. In: **Dossiê: Pentecostalismo no Brasil**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n.22, p. 396-415, jul./set.2011 – ISSN: 2175-5841.
- AMARAL, R. & SILVA, V.G. – Foi conta pra todo canto. As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. In: **Afro-Ásia**, Salvador, UFBA, n. 34, pp 189-235, 2004. Disponível em [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34\\_pp189\\_235\\_Amaral\\_Vagner.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp189_235_Amaral_Vagner.pdf).
- BENTO, M. A. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. (orgs.) **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FERRARI, A.B. **Adolescência, o Segundo Desafio: considerações psicanalíticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996. 228p.
- Folder “Roteiro Etno-Ecológico”, Turismo Cultural de Base Comunitária, s/d
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro-11. Ed.- Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 97p.
- JEAMMET, P. **Novas Problemáticas da Adolescência: evolução e manejo da dependência**, São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006. 142p.
- MONTERO, P. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 26, 1994. Disponível em [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_26/rbcs26\\_06.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm), acesso em 29 de janeiro de 2015.
- MONTES, M.L. – “Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado”. In: **História da vida privada no Brasil**. Vol 4, São Paulo, Companhia das Letras, 1998. P.63-170
- PAIXÃO, R. “Vulnerabilidade, proteção, resistência e traumatismo”. In: **Psicopatologia Infantil e Juvenil**, Cap. V., pp. 151-164, 2002 e Aulas.

SEVCENKO, N. A Capital Irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: NOVAIS, Fernando A. (coord. Geral); SEVCENKO, Nicolau (Org.). **História da Vida privada no Brasil: república**. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 513 - 619.

SILVA, V.G. “Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais”. In: **Revista Cadernos de Campo**. São Paulo. Departamento de Antropologia da USP, v. 20, jan-dez, 2011.

SILVA, V.G. “Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras” In: SILVA, V.G. (org.) - **Intolerância religiosa**. São Paulo, EDUSP. pp 191-260

SOUZA, M. C. C. C. O medo de que os negros entrem na escola: a recusa do direito à educação no Brasil. **Revista da ABPN**, América do Norte, 6, fev. 2014. 20p. Disponível em: [HTTP://WWW.ABPN.ORG.BR/REVISTA/INDEX/EDICOES/ARTICLE/VIEW/414/288](http://www.abpn.org.br/revista/index/edicoes/article/view/414/288). Acesso em: 11 Mar. 2014.

SOUZA, M. C. C. C. de; SILVA, P. N. Juventude, Consumismo e Preconceito. In AMARAL, M. do; CORTEZ, M. C. C. C. de. orgs. **Educação Pública nas Metrôpoles Brasileiras**. Jundiaí:SP. Paco Editorial; São Paulo: Edusp, 2011.

SOUZA, M.D. de. “Escrava Anastácia e pretos velhos: a rebelião silenciosa da memória popular”, In: **Imaginário, Cotidiano e Poder** . Org. Silva, Vagner Gonçalves. Coleção Memória Afro-brasileira. Vol III. São Paulo. Summus/Selo Negro, 2007 (208 pp.)

Weber, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 1904.

### **Referência de áudio**

REALIDADE NEGRA, CD “É prus guerreiro a missão” ao vivo, novembro de 2009

# ARENA SIMBÓLICA: A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E VIOLÊNCIA A PARTIR DO CASO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS DOS ÚLTIMOS DIAS

Ricardo Bitun\*

## Resumo

A partir de um estudo de caso procuramos analisar neste artigo a (re)construção dos símbolos religiosos e de uma gramática religiosa (neo)pentecostal num contexto de violência. Para tanto, levantamos um breve histórico da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD) e de seu carismático líder, pastor Marcos Pereira, bem como sua atuação e relações num território de extrema violência, com objetivo de contextualizar sua trajetória. A narrativa que o pastor faz de si mesmo – em termos de “testemunho” – mostra uma gramática simbólica que diz respeito ao universo de experiências entre religião e violência. Esta (re)construção acontece numa arena simbólica em torno dos discursos e dos rituais implicados nas relações entre as noções de religião e violência, tomando como modelo empírico a trajetória e discursos do pastor Marcos Pereira, pastor-presidente da igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD). O argumento é de que a construção de uma *gramática religiosa*, embora pareça sempre estar em oposição à *gramática da violência*, mantém certas relações numa arena simbólica (chegando por vezes às vias da prática). Não se trata, portanto, de esferas distintas, como no caso da trajetória ambígua do pastor Marcos Pereira, mas de esferas cujas fronteiras são móveis.

**Palavras-chave:** Religião e violência

## Abstract

Starting from a case study, in this article we seek to analyse the (re)construction of religious symbols and of a religious (neo)pentecostal grammar in a context of violence. To do so, we trace a brief history of the Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD) and its charismatic leader, pastor Marcos Pereira, together with his work and relations in a place of extreme violence, with the purpose of contextualizing its trajectory. The narrative that the pastor develops about himself - defined as a "testimony" - reveals a symbolic grammar that pertains to the world of liminal experiences between religion and violence. This (re)construction occurs in a symbolic arena around discourses and rites connecting the notions of religion and violence. It is argued that the construction of a religious grammar, while seemingly in opposition to the grammar of violence, maintains certain relations in a symbolic arena (sometimes manifested in practice). These are therefore not strictly distinct spheres, but of spheres with moveable frontiers

**Keywords:** Religion, violence

---

\* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

*Por isso, é tão difícil entender a violência e lidar com ela: ela esta em toda parte, ela não tem nem atores sociais permanentemente reconhecíveis, nem “causas” facilmente delimitáveis e inteligíveis.*  
Alba Zaluar

## **Introdução**

O protagonismo que os pentecostais e neopentecostais vêm exercendo nos últimos 20 anos no cenário brasileiro tem chamado atenção de alguns pesquisadores, configurando-se como um elemento importante para pensar a configuração do espaço urbano e a relação com a violência (enquanto preocupação pública) neste contexto. É o caso, por exemplo, de trabalhos que se dedicaram a interpretar as trajetórias de traficantes e bandidos, que, convertidos ao pentecostalismo, criaram novas trajetórias como pregadores ou pastores (ZALUAR, 1994; CÔRTEZ, 2007; DIAS, 2008). Uma atenção especial tem sido dada à construção das subjetividades levando-se em conta as trajetórias destes atores sociais e o modo como narram suas experiências.

Na maioria das análises, a noção de conversão aparecia como principal chave interpretativa para captar os discursos que os atores sociais narravam sobre si mesmos. Como bem notado por Ronaldo Almeida e Paula Montero acerca do *trânsito religioso*, o conceito weberiano de *conversão*, que pressupunha “um processo subjetivo de adesão a um novo credo” (2001, p. 92), não é mais suficiente para explicar a dinâmica do fluxo religioso, pois implica na mudança cultural pela internalização dos valores. Partindo do pressuposto de que a adesão a um novo sistema de crenças implicaria num processo de substituição “racional” por outro, o modelo weberiano não seria suficiente para explicar a nova configuração da “conversão” ou a interpenetração de práticas e crenças, que aparentemente não apresentam aos religiosos problemas “cognitivos”, isto é, problemas em torno da ideia de “contradição”. Dito de outro modo, esta nova configuração e interpenetração de crenças, muitas vezes díspares entre si, não acusaria “incongruências cognitivas”, segundo os autores. Ou seja, aparentemente, os atores religiosos não as conceberiam como contraditórias, sendo, portanto, impossível distingui-las no plano das práticas.

A pesquisa de Christina Vital da Cunha (2008) fornece um novo fôlego para questão ao apresentar o que até então parecia impossível (talvez pelo fato da naturalização da noção de conversão como alternativa para saída do tráfico), a saber, o caso dos

“traficantes evangélicos” e o novo modo de conceber a religião, utilizando-se de uma gramática simbólica (evangélica) que interliga religião e crime. Estendendo o problema à esfera pública, Patrícia Birman e Carly Machado (2012) investiram na análise da trajetória do pastor Marcos Pereira e as atividades de sua igreja, com objetivo de compreender como estes atores sociais mediam conflitos em contextos de violência.

Neste artigo, procuro de uma maneira muito breve levantar um pequeno histórico acerca da igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD) e de seu carismático líder, pastor Marcos Pereira, bem como sua atuação e relações num território de extrema violência, com objetivo de contextualizar sua trajetória. A narrativa que o pastor faz de si mesmo – em termos de “testemunho” – mostra uma gramática simbólica que diz respeito ao universo de experiências entre religião e violência.

Como os símbolos religiosos<sup>151</sup> são reconstruídos num contexto de violência? Christina Vital da Cunha (2008) também chama atenção para uma *gramática pentecostal* utilizada por traficantes construída a partir da cosmologia evangélica. Nessa direção, o objetivo desse artigo é analisar a construção de uma arena simbólica em torno dos discursos e dos rituais implicados nas relações entre as noções de *religião* e *violência*, tomando como modelo empírico a trajetória e discursos do pastor Marcos Pereira, pastor-presidente da igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD). O argumento é de que a construção de uma *gramática religiosa*, embora pareça sempre estar em oposição à *gramática da violência*, mantém certas relações numa arena simbólica (chegando por vezes às vias da prática). Não se trata, portanto, de esferas distintas, como no caso da trajetória ambígua do pastor Marcos Pereira, mas de esferas cujas fronteiras são móveis.

### **Um breve histórico: trajetórias e identidades**

Nos últimos meses voltou às manchetes dos jornais o controverso pastor Marcos Pereira, alvo de diversos inquéritos policiais. A maneira como este pastor – conhecido como o “pastor dos bandidos” ou “guia espiritual dos bandidos” – desenvolvia suas atividades de evangelização, subindo os morros cariocas e resgatando supostos “condenados” pelo *tribunal do tráfico*,<sup>152</sup> chamou a atenção das mídias nacionais e

---

<sup>151</sup> Segundo Severino Croatto, “o símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência religiosa. Assim como a experiência da realidade transcendente (o Mistério ou qualquer que seja o seu nome) é o núcleo do fato religioso, o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais” (CROATTO, 2001, p. 81).

<sup>152</sup> De acordo com a definição de Patrícia Birman e Carly Machado (2012, p. 54), trata-se de “um grupo de traficantes de drogas que castiga e/ou mata supostos traidores em lugares da periferia sobre seu ‘controle’”.

internacionais, além de cientistas sociais. Suas incursões no submundo violento do tráfico de drogas, o respeito que ele tem conquistado entre os traficantes e suas relações num contexto de violência urbana suscitam muitas perguntas, além de variadas análises e diferentes abordagens.

Quanto à noção de *violência*, Yves Michaud, ao descrever acerca da complexidade e sobre aquilo que é indispensável para a devida definição do termo “violência”, afirma:

É preciso estar pronto para admitir que não há discurso nem saber universal sobre a violência: cada sociedade está às voltas com sua própria violência segundo seus próprios critérios e trata seus próprios problemas com maior ou menor êxito. Às grandes questões filosóficas e às grandes respostas se substituíram e se substituem, cada vez mais, as ações através das quais as sociedades se administram (MICHAUD, 1989, p. 14).

No ano de 1990,<sup>153</sup> o carioca Marcos Pereira,<sup>154</sup> terceiro filho de oito irmãos, tem – conforme categorias nativas – uma “experiência muito forte com as hostes espirituais da maldade” resultando em sua conversão<sup>155</sup> à igreja pentecostal Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD),<sup>156</sup> fundada na década de 80, no bairro do Éden, Baixada fluminense, onde dá início à sua missão pacificadora junto às cadeias e presídios do Rio de Janeiro.

No discurso que faz sobre a própria trajetória, o pastor Marcos Pereira afirma que:

---

<sup>153</sup> No Rio de Janeiro, nos anos 90, as igrejas pentecostais e neopentecostais chegaram a impressionante marca de cinco igrejas novas por semana na região (FERNANDES, 1996).

<sup>154</sup> Marcos Pereira da Silva é natural do Rio de Janeiro, nascido no meio de uma família de classe média em 29 de novembro de 1956. Terceiro de oito irmãos, foi criado na religião espírita. Trabalhou por muito tempo como *maitre* em um restaurante na Zona Sul Carioca, adquirindo depois seu próprio restaurante na Baixada Fluminense. Em 1974 conheceu sua atual mulher e em 1982 teve sua primeira filha, cantora oficial da igreja, Nívea Silva.

<sup>155</sup> “Aos seus 33 anos, Marcos teve uma experiência muito forte com o as hostes espirituais da maldade, sendo revelado por Deus que Satanás se apresentaria para ele. Muitos acharam que era loucura, mas como os espirituais a tudo discernem, seu amigo Araújo foi usado por Deus para efetuar uma oração e, então, o diabo foi embora. A partir daí, aquele que não acreditava em Deus passou a buscar conhecê-lo”. Retirado do site oficial da ADUD, <http://www.adud.com.br/content/o-pastor-pr-marcos-pereira> em 20/08/2010.

<sup>156</sup> A denominação fundada em 1989 por Araújo de Carvalho se localiza na zona metropolitana do Estado do Rio de Janeiro mais precisamente na Avenida Doutor Délio Guaraná, 353 em São João de Meriti, Baixada Fluminense, no bairro Éden. Araújo de Carvalho trabalhou com Marcos Pereira em um restaurante da Zona Sul carioca. Após sete anos de tentativas, Araújo conduziu Marcos Pereira à conversão religiosa em uma igreja evangélica. Quanto à saída e paradeiro de Araújo, o atual vice-presidente da ADUD, Luis Carlos (Genro de Marcos Pereira) informou em entrevista ao pesquisador Marcio Malcher que “Araújo não quis continuar o trabalho” da ADUD, assumindo então a presidência da igreja o Pr. Marcos Pereira. O site da igreja relata à ascensão de Marcos Pereira: “Em muito pouco tempo, foi eleito por Deus e por todos os membros da igreja como Pastor Presidente da Assembleia de Deus dos Últimos Dias” (<http://www.adud.com.br/content/o-pastor-pr-marcos-pereira>, acesso em 10/10/10).



O desejo de pregar para estes menos favorecidos sempre houve desde o dia que aceitei a Jesus, mas certa vez uma irmã de minha igreja convidou-me para fazer uma visita a seu irmão que estava preso na 54ª Delegacia de Polícia. Estive lá uma vez e depois seu irmão foi transferido para o Presídio da Ilha Grande, onde tive a oportunidade de visitá-lo pela segunda vez. Quando lá cheguei, vi a realidade do submundo. Ali existiam pessoas totalmente desesperançosas e sem perspectiva alguma de vida. Foi quando meu coração se aqueceu para lhes trazer uma palavra de alento e vi que Deus me queria ali para mostrá-los que existe uma segunda chance para todo aquele que se arrepende.<sup>157</sup>

Marcos Pereira rapidamente chega ao cargo mais alto da hierarquia da igreja,<sup>158</sup> assumindo não só o pastorado como a presidência da própria igreja. Seu trabalho alcançou projeção nacional quando chamado em caráter de urgência pelo então secretário de Segurança Pública do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho a fim de ajudar nas negociações de uma violenta rebelião que acontecia na Casa de Custódia de Benfica em Junho de 2004.

Eu fui chamado já no terceiro dia de rebelião. E nesse terceiro dia, já havia mortos. Já estava dominada, posso dizer assim, por aqueles que participam de facções opostas. Havia muitas pessoas mortas e mutiladas. Fui requisitado pelo secretário Anthony Garotinho. Ele me ligou às 15h, perguntando se eu tinha condições de chegar até aquele local e ajudar, para que pudesse haver um fim, um basta naquela rebelião. Chegando à porta do presídio, em frente mesmo, já havia três reféns amarrados em um botijão, outros com facas nas costas, outros amarrados no chão. E ali eu efetuei uma oração. Através daquela oração alguns internos caíram possessos com espíritos e foram expulsos aqueles espíritos.<sup>159</sup>

Com performances e carisma<sup>160</sup> que lhe confere legitimidade construída socialmente como *homem de Deus*<sup>161</sup> (BIRMAN, 2012), o pastor Marcos Pereira alcança êxito nas

---

<sup>157</sup> <http://www.revistacrista.com.br/paginas/secao.php?codigo=42>. Na mesma reportagem ele enfatiza sua missão: “Minha missão é libertar os oprimidos das mãos de Satanás”.

<sup>158</sup> Marcos Pereira dos Santos Silva entra para a igreja ADUD em 1989. Neste mesmo ano é ordenado evangelista, assumindo o cargo de vice-presidente da ADUD. Em pouco de tempo Marcos Pereira passou a presidir a igreja.

<sup>159</sup> <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0MUL691695-15605.00.html>

<sup>160</sup> Segundo Max Weber a característica principal do carisma é o ser extraordinário. A dominação carismática é uma relação social especificamente extracotidiana e puramente pessoal (1991. p. 208).

negociações e finalmente depois de cinco horas de exaustiva negociação, evita aquela que seria mais uma tragédia no frágil e violento sistema penitenciário brasileiro. Antes de sua prisão, Marcos Pereira era chamado com frequência para mediar situações de conflito não só dentro das penitenciárias como também para resgatar supostos condenados pelo chamado *tribunal do tráfico*. Este papel de destaque e proximidade para com estes “dois mundos” – religião e traficantes tem rendido ao pastor sucessivas investigações por parte do poder público.<sup>162</sup>

Marina Maggessi,<sup>163</sup> então inspetora de polícia, declarou que por muito tempo tentou encontrar provas que ligassem o pastor Marcos Pereira ao tráfico de drogas, mas nada encontrou. Quando à frente do comando da POLINTER em 2004<sup>164</sup> reuniu-se com os presos ouvindo dos mesmos três reivindicações: água potável, ventiladores e a presença semanal do pastor Marcos Pereira. Segundo a inspetora,

Foi inédito: presos das diferentes facções sentaram-se juntos no pátio da cadeia e choraram copiosamente no primeiro culto. Passei a permitir a entrada do pastor toda semana. Consegui segurar a Polinter sem rebeliões por um ano e dois meses graças a ele. Foi a única opção que vi nos presídios nos meus 18 anos de polícia.<sup>165</sup>

Em recente entrevista à revista evangélica, Revista Cristã, o pastor Marcos Pereira declara sua percepção em relação ao trabalho que realiza junto aos encarcerados e traficantes,<sup>166</sup> bem como a desconfiança por parte de alguns setores da sociedade em relação ao modo como tem atuado, principalmente por policiais:

---

<sup>161</sup> De acordo com o promotor Rogério Lima, da 8ª Promotoria de Investigação Penal do Ministério Público do Rio de Janeiro, que redigiu as duas denúncias que embasaram o pedido de [prisão preventiva de Marcos Pereira](#): "o relato das mulheres é estarrecedor. Revela de forma clara que o denunciado é maquiavélico, de uma pobreza de espírito sem tamanho, só para conseguir dar vazão aos seus instintos sexuais. Se identificando com um "**Homem de Deus**"(grifo nosso), (Marcos Pereira) praticou uma série de crimes sexuais contra aquelas que procuraram a sua igreja em busca de ajuda espiritual.

<sup>162</sup> Para o pastor, é comum a visita na igreja de agentes do Bope disfarçados de evangélicos para investigá-lo. No site globo.com, o pastor é citado num dossiê da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN), relativo à movimentação da principal facção criminosa do Rio de Janeiro. [http://www.oglobo.globo.com/rio/mat/2008/02/14/saiba\\_quem\\_o\\_lider\\_evangelico\\_marcos\\_pereira\\_da\\_silva\\_como\\_ele\\_virou\\_guiia\\_espiritual\\_dos\\_bandidos\\_mais\\_afamados\\_do\\_rio-425656368.asp](http://www.oglobo.globo.com/rio/mat/2008/02/14/saiba_quem_o_lider_evangelico_marcos_pereira_da_silva_como_ele_virou_guiia_espiritual_dos_bandidos_mais_afamados_do_rio-425656368.asp)

<sup>163</sup> Assumiu em 2004 a gestão da POLINTER (RJ) e depois foi eleita deputada federal pelo PPS no Estado do Rio de Janeiro. Exerceu seu mandato de 2006 a 2010.

<sup>164</sup> Em entrevista ao jornal *O GLOBO*, publicada em 16/02/2008, relata que ao assumir em 2004 a gestão da Polinter, desativada dois anos mais tarde, resolveu reunir os detentos, mil e oitocentos presos ocupavam um espaço para 400 pessoas, e ouvir suas sugestões.

<sup>165</sup> *O GLOBO*, 16/02/2010

<sup>166</sup> Apesar do forte rejeição do mundo exterior, a ADUD se preocupa com a transformação da sociedade com trabalhos sociais, diferentemente da Assembleia de Deus clássica. Parece que a igreja tem buscado

Os policiais, quando não têm acesso direto à minha pessoa, não conseguem entender como um homem se aproxima de detentos e traficantes só com o objetivo de ver suas vidas transformadas pelo poder de Deus. Mas quando me conhecem pessoalmente, admitem que é um trabalho sério e que merece respeito. Tenho exemplo de muitos policiais que vieram para investigar minha vida a fim de descobrir qualquer tipo de envolvimento com o tráfico, e os mesmos tiveram que confessar que verdadeiramente eu sou um homem de Deus.<sup>167</sup>

Cabe lembrar que, segundo Weber, nas relações onde predomina a dominação carismática,<sup>168</sup> o portador do carisma necessita “fazer-se acreditar: o senhor carismático tem de se fazer acreditar como senhor pela ‘graça de Deus’, por meio de milagres, êxitos e prosperidade do séquito e dos súditos. Se lhe falha o êxito, seu domínio oscila” (WEBER, 1991. p. 209). Assim, Marcos Pereira se faz reconhecer até mesmo por seus supostos desafetos que confessam após examinarem seus feitos: “verdadeiramente” ele é um “homem de Deus”.

Entre as dezenas de traficantes “recuperados” em sua igreja, segundo o site oficial da mesma, o pastor Marcos Pereira sempre que pode faz questão de mencionar alguns dos ex-chefes do tráfico de drogas, como por exemplo, Márcio dos Santos Nepomuceno (vulgo Marquinho VP), e sua irmã Silvana dos Santos Silva, José Amarildo da Costa, o Maílson do Dendê, seu irmão Milton Romildo Souza da Costa, o Miltinho do Dendê, chefe do crime organizado na Ilha do Governador nos anos 90; Alberico de Azevedo Medeiros, o Derico; O traficante Uê convertido pelo pastor, em 2001, em Bangu I, e Washington Rimas, o Feijão de Acari, preso em 2006, na Bahia, entre tantos outros. O discurso é acompanhado por demonstrações de eficácia das atividades de evangelização da igreja.

José Claudio Souza Alves identifica que para os “jovens solteiros, o pentecostalismo

---

visibilidade pública e respeitabilidade social por meio de suas obras sociais e do ingresso na política. A igreja ADUD tem um trabalho de atendimento à população carente, principalmente na ressocialização dos marginalizados. Uma das áreas de atuação da instituição religiosa é o apoio aos encarcerados. O pouco interesse de outras instituições neste público faz com que a ADUD tenha um diferencial importante na cidade. O atendimento compreende apoio psicológico, jurídico, espiritual e material. Além de a ADUD atuar nos presídios do estado do Rio de Janeiro, a mesma também se encontra presente nos estados do Paraná, Maranhão e Minas Gerais.

<sup>167</sup> <http://revistacrista.com.br/paginas/secao.php?codigo=42>, acesso em 15/09/2010.

<sup>168</sup> Dominação carismática em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. (WEBER, 1979, p. 78).

possibilita uma ruptura com a tradição familiar e social, permitindo a superação dos conflitos familiares e a autonomia” (ALVES, 2002, p. 73). Segundo Cesar Pinheiro Teixeira (2008, p. 183), a conversão religiosa ao pentecostalismo, em nosso caso à ADUD, pode ser pensada “enquanto uma alternativa para se viver num contexto que envolve a presença autoritária e violenta do narcotráfico e todos os riscos daí decorrentes”. Apesar disso, as relações entre ambos os mundos conectam-se pela construção de uma gramática comum no plano das subjetividades.

Quanto à igreja enquanto lugar de sociabilidade e construção de identidades, pode-se notar que a doutrina da ADUD é extremamente rígida, especialmente em relação à indumentária de suas “obreiras”. As mulheres que trabalham na igreja, ou obreiras como são conhecidas devem trajar pesados roupões (vestidos longos de mangas largas e cumpridas, fechados até o pescoço, revelados ao pastor pelo próprio Deus)<sup>169</sup> 24h por dia, submissão ao pastor e ao marido sendo vetado o uso de métodos anticoncepcionais. Os cabelos devem estar sempre presos em forma de coques, e o uso de maquiagens e adereços não são aceitos pela igreja. Aos fiéis reside a proibição tanto da compra como do uso de TV,<sup>170</sup> estendendo-se a proibição à leitura de jornais ou revistas. Paradoxalmente, o meio utilizado pela igreja na divulgação de suas frentes e conquista de novos adeptos são: TV, revistas e jornais.

Constata-se no cotidiano evidências claras do rigor ascético pentecostal: a busca incessante pela santificação, a responsabilidade da salvação individual e da família, ênfase emocional na liturgia, glossolalia, valorização do livro sagrado e a veemente condenação das práticas sexuais fora do casamento e do homossexualismo (MACHADO, 1994). Segundo Zaluar (1997), no plano das subjetividades, essas marcas seriam a individualização crescente em que a possibilidade de escolha tornaria o indivíduo mais responsável pela sua própria biografia e por suas identidades (já que elas

---

<sup>169</sup> Conforme o site da igreja: “em nosso caso são usados os chamados “roupões” (vestidos longos que não delinham o corpo feminino) revelados pelo Espírito Santo de Deus e aprovado pelas santas do Senhor. Ficam de fora os tecidos brilhantes, os maleáveis demais, as cores muito extravagantes juntamente com o preto e o vermelho. Usamos combinação, peças íntimas, shorts ou bermuda. Tudo como convém a santas, nos diferenciando dos costumes mundanos. Excluindo sempre e em tudo o preto, o vermelho e as imagens. Andamos assim em qualquer lugar, em qualquer hora ou ocasião”. <http://www.adud.com.br/doutrinas>.

<sup>170</sup> “Sabemos que hoje a televisão é um dos maiores meios de comunicação que temos, porém destrói vidas, tanto crentes quanto não crentes. Pois vemos que através dela somos cercados de mentiras e heresias, por exemplo: ela ensina o casal a trair, os jovens se viciarem, as crianças a serem desobedientes os seus pais, ao adolescente achar que já é dono de seu nariz, ao homem seguir após outros deuses e não ao verdadeiro Deus, ao homem e a mulher trocarem de sexo, o desejo e ação de matar e a homens corretos serem corruptos. Por isso não assistimos. Claro que usamos a televisão para alcançar vidas, mas não nos contaminamos com a tal”. <http://www.adud.com.br/doutrinas>, acesso em 20/08/2010.

deixam de ser inteiramente prescritas), fazendo da crítica um passo necessário para a participação societária e política.

### **Arena simbólica: gramática religiosa e violência**

A radicalidade em sua doutrina é enfatizada constantemente pelo discurso ostensivo de seu líder quanto às coisas que são do “mundo” (profanas) e as que são de “Deus” (sagradas). Quando em visita aos bailes funks realizados no morro a fim de evangelizar o pastor declara ao chegar na porta de entrada que não pagará o ingresso pois ele é homem de Deus e está ali para realizar sua missão. Assim que avistado pelo DJ, este faz um breve intervalo com o som e anuncia a chegada do pastor ao baile. Sua missão e logo declarada: “retirar as almas que ali estão se perdendo nos vícios, prostituição e drogas”. Neste cenário, Cesar Pinheiro Teixeira (2008) aponta para um dualismo construído entre a igreja e o tráfico:

Tráfico e igreja seriam duas esferas de ação que não se cruzam. Representam a batalha entre Deus e o Diabo na terra; a disputa entre a salvação e a perdição das almas; estabelecem entre si uma guerra de movimentos... Enquanto a igreja evangeliza, o tráfico vicia; a igreja da à vida nova, o tráfico mata; a igreja representa a salvação; o tráfico, a perdição. (TEIXEIRA, 2008, p. 183/4).

Segundo Alba Zaluar (1997), o pentecostalismo de uma maneira geral identifica o tráfico e seus agentes como representantes do mal que estão a serviço deste mundo dominado pelas hostes demoníacas. Os crentes orientam-se então por uma lógica, a lógica da Batalha Espiritual,

(os pentecostais) visam cooptar mais homens para o exército de Deus, livrando-os da perdição e da morte, por meio do proselitismo e da oração. Por meio desta Batalha Espiritual, traficantes e pentecostais travam uma guerra, que para eles, é a guerra entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo (TEIXEIRA, 2008, p. 185).

Neste cenário, constrói-se uma *arena simbólica*, onde de um lado está o bem, representado pelos fiéis da ADUD e do outro o mal, encarnado nos chefes do crime organizado. Entretanto, ao invés de pensar num dualismo rígido onde as “esferas que não se cruzam”, talvez seja pertinente pensar em esferas, que apesar da aparente

oposição absoluta, se relacionam e cujas *gramaticas* são cada vez mais fluídas. A partir desta e outras interpretações e práticas ascéticas, a ADUD mostra um caminho de superação frente aos problemas e embates recorrentes de um contexto de violência.

Corroborando com esta ideia de esferas que constantemente se interpenetram em uma arena simbólica comum, constata-se a recente prisão do pastor Marcos Pereira, denunciado por abusar sexualmente de algumas “irmãs” que moravam nos alojamentos da igreja.<sup>171</sup> Neste ponto, as acusações tomam um novo rumo que vai da ambígua relação com o tráfico de drogas para o campo da sexualidade. Ainda conforme as denúncias, “para aquelas que se recusavam a ceder aos seus instintos bestiais, o denunciado as ameaçava de despejo, (e) de morte fora da igreja”.<sup>172</sup>

As “representações do bem” seguem o mesmo *modus operandi* do tráfico (homicídios, esquemas de lavagem de dinheiro e organização de orgias com menores de idade) representantes das hostes infernais, reproduzindo-se mais uma vez a violência. Cabe aqui lembrar a metáfora de Brecht : “a um rio que tudo arrasta, se diz que é violento. Mas ninguém chama de violentas as margens que o aprisionam”.

Neste cruzamento de representações: sagrado x profano, bem x mal, tráfico x religião (ADUD), num contexto comum de violência, o mal, que num primeiro momento reside no tráfico, acaba migrando para a religião, tornando por vezes imperceptível a fronteira que os separa. Buscamos aqui o apoio de Roger Callois que sugere que o mal extremo (como no caso dos abusos sexuais e homicídios que o Pr Marcos Pereira esta sendo acusado) termina por ser tão *sagrado* quanto o bem, fazendo daquele que entrou em contato com o mesmo ou foi tocado por ele um ser especial (CAILLOIS, 1988, p. 48). Em outras palavras, a transgressão horroriza e fascina.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> O pastor Marcos Pereira foi preso na noite da terça-feira (7.5.2013), suspeito de estuprar seis mulheres no Rio de Janeiro. Uma das vítimas já foi casada com o pastor e teria sido abusada enquanto ainda era mulher do suspeito. Ele é investigado ainda pela suposta participação em quatro homicídios, esquemas de lavagem de dinheiro e organização de orgias com menores de idade em um apartamento em Copacabana avaliado em R\$ 8 milhões e registrado em nome da Assembleia de Deus dos Últimos Dias. As pessoas eram chamadas para cultos, mas Pereira as forçava a participar da orgia para “serem purificadas”, segundo o delegado. O policial disse ainda que o pastor costumava agir com violência, e que obrigava mulheres a fazer sexo com mulheres e homens a transar com homens. UOL 08/05/201302h43

<sup>172</sup> Site UOL. 09/05/2013 - 15h11.

<sup>173</sup> Segundo Eliane Tânia Freitas, “Caillois opera com a dicotomia sagrado/profano e apresenta a noção de impureza como um equivalente religioso do que o mal seria no domínio moral. Para ele, o impuro (a mácula) também é parte do que uma sociedade define como sagrado e, enquanto tal, oferece risco e exige cuidado em qualquer aproximação a seus domínios. Tanto o excesso de honra como a indignidade ocupam um lugar à parte na vida social, furtados ao uso comum e à ordem da vida cotidiana. Qualquer dos dois estados (puro X impuro [ambos sagrados] ou sagrado X profano) pode ser revertido no outro. O extremamente impuro, perigoso como é por sua enorme eficácia, pode ser tornado fonte de bênçãos e de purificação, desde que tratado da forma adequada por especialistas em lidar com a esfera sagrada. (sacerdotes, xamãs). .’.. a santidade do culpado aumenta o peso da falta do mesmo modo que a grandeza

Cabe neste momento também, o conceito trabalhado por alguns estudiosos do assunto chamado *bandido social* (HOBSBAWN, 1975; SOUZA, 1973; DA MATTA, 1979), isto é, alguém que insurge contra a ordem social dominante e a recusa, um *renunciante* segundo Louis Dumont (1981).

Não desejamos nos aprofundar muito neste conceito, mas utilizá-lo para que de alguma maneira venhamos a compreender melhor a construção destas esferas que não mais são exclusividade de elementos católicos e afro, mas concorrem com “novos” elementos religiosos como a fé evangélica, com seus símbolos e rituais particulares. Da Matta sugere que este suposto *bandido* está preso à ordem porque está preso ao seu passado pela necessidade de empreender uma vingança, geralmente vinculada na sociedade tradicional. Identidade ambígua, que se encaixaria muito bem à figura polêmica de Marcos Pereira. Aliás, como o próprio Da Matta afirma, a construção deste conceito reserva uma estreita ligação entre os renunciantes nordestinos (bandidos, ou líderes messiânicos) e elementos da fé católica<sup>174</sup>. Ou seja, “um renunciador é sempre, em algum grau, um santo em potencial, ainda que seja um bandido” (FREITAS, 2000).

Em suma, muitas são as possíveis respostas para as relações existentes entre a religião e a violência. Procuramos ressaltar algumas destas possíveis relações entre uma igreja neopentecostal e a violência do tráfico de drogas na Baixada Fluminense/RJ. O crescimento neopentecostal pode, de fato, estar associado ao tráfico e a violência como um movimento de resistência, assim como uma saída, através da imposição de sua autoridade moral e ascese rígida, promovendo através da conversão religiosa, o caminho para uma vida mais estável e segura num contexto de extrema violência.

---

dos pecados dá por vezes a medida da santidade futura. (...) É que a sua impureza intrínseca torna o crimino - só sagrado.” (1988: 49).

<sup>174</sup> DaMatta entende que o modelo básico do renunciante no Ocidente foi fornecido pela Igreja Católica (1979, p. 219, 221).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo & MONTERO, Paula. “Trânsito religioso no Brasil”. In: *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15(1), 2001.

ALVES, José Claudio Souza. “Violência e religião na Baixada Fluminense: uma proposta teórico-metodológica”. *Revista Rio de Janeiro*, n.8, p.59-82, set/dez 2002.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. “A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferia da metrópole”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS Vol. 27 n° 80 outubro/2012*

BIRMAN, Patrícia. “O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamentos de fronteiras sociais”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 133-153, jan./jun. 2012.

CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001

CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregador*. São Paulo: Anpocs, 2007.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1979.

DUMONT, Louis. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1981.

FERREIRA, Ignez Barbosa; PENNA, Nelba Azevedo; VASCONCELOS, Ana Maria Nogales. Violência urbana: a vulnerabilidade dos jovens da periferia das cidades. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008. Esse trabalho foi desenvolvido no âmbito do projeto de pesquisa “Territórios de Risco no Distrito Federal”, com apoio da FAP-DF.

FREITAS, Eliane Tânia Martins de. *Violência e Sagrado: O que no criminosos anuncia o santo? Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n.2, p. 191-203, set 2000



DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas, 2008.

FERNANDES, R. C. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Iser, 1996 (mimeo).

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Sociologia. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1994.

MICHAUD, Yves. *A violência*. São Paulo: Ática, 1989.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *O Pentecostalismo em contextos de violência: Uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé*. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 10, n.10, p.181-205, outubro de 2008.

VITAL DA CUNHA, Christina. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. In: *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.15, 2008, pp.23-46.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília. UnB, 1979.

\_\_\_\_\_. “Os três tipos puros de dominação legítimas”. In: *Cohn, Gabriel. Max Weber – Sociologia*. Rio de Janeiro. Ática, 1991.

ZALUAR, Alba. “Violência, crime organizado e poder: a tragédia brasileira e seus desafios”. In: Velloso (org.) *Fórum Nacional: A construção da modernidade econômico-social. Governabilidade, sistema político e violência Urbana*. José Olympio Editora. Rio de Janeiro. 1994.

\_\_\_\_\_. “O crime e a não-cidadania: os males do Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Org.) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p.109-134.

\_\_\_\_\_. “Para não dizer que não falei de samba. In: *História da vida privada no Brasil*.

São Paulo: Cia. das Letras, 1998. v.IV.

## AS NOVAS COMUNIDADES PENTECOSTAIS: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A MUDANÇA NO PERFIL DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO A PARTIR DE ESTUDOS DE CASOS EM FORTALEZA – CE

Victor Breno Farias Barrozo<sup>175</sup> (PUC MINAS)

### Resumo

Nosso objetivo na presente comunicação é compreender que afinidades eletivas – ou para utilizarmos de cumplicidade terminológica com o tema do projeto deste livro: *afinidades dialógicas* – existem entre aquilo que chamaremos de *nova ética* pentecostal e o “*espírito*” da modernidade religiosa. Para tanto, buscaremos delinear alguns aspectos e características da conduta ético-religiosa das *comunidades pentecostais emergentes* que nos permitam traçar seu perfil sociorreligioso, desde uma problematização metaempírica, e oferecer alguns apontamentos conceituais a partir da teoria sociológica da pensadora francesa Danièle Hervieu-Léger que nos auxiliem na elucidação de um pentecostalismo *à la modernité*.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo Brasileiro; Novas Comunidades Pentecostais; Modernidade Religiosa; Danièle Hervieu-Léger.

### Abstract

Our aim in this communication is to understand that elective affinities - or we use terminology complicity with the theme of this book project: dialogic affinities - there are between what we will call the new Pentecostal ethics and the "spirit" of religious modernity. Therefore, we will seek to outline some aspects and features of the ethical-religious conduct of the emerging Pentecostal communities that allow us to trace your socioreligious profile from a metaempirical questioning, and offer some conceptual notes from the sociological theory of the French thinker Danièle Hervieu-Léger we assist in the elucidation of a Pentecostalism *à la modernity*.

**Keywords:** Brazilian Pentecostalism; New Pentecostal Communities; Religious modernity; Danièle Hervieu-Léger.

---

<sup>175</sup> Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, por onde também é especialista. Pós-graduado em Sociologia pela UGF, graduado em Ciências Teológicas pela FBN. Professor de pós-graduação no Instituto Superior de Teologia Aplicada (INTA). Membro da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL-B), da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP). Email: victorbrenofb@gmail.com.

## **1 Introdução**

Sem nenhuma outra pretensão que não seja a de oferecer um conjunto introdutório de observações pontuais, nosso objetivo na presente comunicação é compreender que afinidades eletivas – ou para utilizarmos de cumplicidade terminológica com o tema do projeto deste livro: *afinidades dialógicas* – existem entre aquilo que chamaremos de *nova ética* pentecostal e o “*espírito*” da modernidade religiosa. Para tanto, buscaremos delinear alguns aspectos e características da conduta ético-religiosa das *comunidades pentecostais emergentes* que nos permitam traçar seu perfil sociorreligioso, desde uma problematização metaempírica, e oferecer alguns apontamentos conceituais a partir da teoria sociológica da pensadora francesa Danièle Hervieu-Léger que nos auxiliem na elucidação de um pentecostalismo *à la modernité*.

Preliminarmente, necessitamos precisar a natureza deste texto: ele reproduz de forma parcial algumas considerações de estudos pessoais, por ocasião de pesquisas para doutoramento. Dado isto, constitui-se de um trabalho em vias de realização, reconhecendo seu caráter provisoriamente ensaístico, devendo segui-lo às críticas e apreciações da comunidade acadêmica especializada. Sendo assim, nos deteremos na problematização teórica do objeto em questão, alegando, para um momento posterior ao texto, as devidas explicitações gerais dos grupos empíricos, ao qual, a pesquisa de campo fará referência. Postas estas notas, passaremos agora ao incurso expositivo de nossa proposta temática.

## **2 Da Diversificação E Complexificação à Emergência de um Novo Sub-Campo Pentecostal**

O panorama religioso brasileiro nos últimos 30 anos – na esteira da crescente secularização do Estado, das liberdades e do pluralismo – vem passando por um processo de profundas mudanças e transformações. Se tomarmos comparativamente os dados da amostra sobre religião no Censo Demográfico do IBGE, para citarmos apenas um órgão estatístico, entre os anos de 1980 e 2010, poderemos notar o desenvolvimento de uma *diversificação e complexificação* no quadro religioso nacional. Os dados que mais evidenciam este aspecto dizem respeito ao 1) decréscimo vertiginoso do catolicismo (1980: 89% - 2010: 64,6%) , 2) o crescimento ascendente dos grupos pentecostais (1980: 6,6% - 2010: 22,2%) e 3) o aumento expressivo dos “sem-religião” (1980: 1,9% - 2010: 8%).

Entretanto, estes dados não representam apenas uma mutação quantitativa dos números da pertença religiosa no Brasil, se não, e, principalmente, na substância da composição das formas de subjetivação e sociabilidades religiosas. Estamos a ver descortinar um campo religioso marcado pela *fragmentação* e *reelaboração* das práticas e crenças tradicionais em modalidades inéditas. Estas alterações inauguram um cenário de novas relações entre os diversos imaginários sociais e as representações que os indivíduos fazem de si, por intermédio de uma visão religiosa do mundo, e que afeta particularmente a paisagem social do Brasil contemporâneo.

Uma das expressões religiosas que, de maneira mais densa e representativa, faz alusão a este fenômeno anteriormente descrito, é o *Pentecostalismo*. Convencionalmente, a história e a sociologia da religião no Brasil tem se valido da contribuição desenvolvida, principalmente, por Freston (1993) e Mariano (1999), para descrever as diferentes fases de implantação dos pentecostalismos ao longo de seu estabelecimento em pouco mais de um século no território nacional, por meio de uma tipologização tripla. A periodização do estabelecimento destas igrejas pentecostais está classificada a partir da “teoria das ondas”: *primeira onda* – pentecostalismo clássico (década de 10), *segunda onda* – dêutero-pentecostalismo (década de 50) e *terceira onda* – *neopentecostalismo* (década de 80).

Todavia, os anos que se seguiram à década de 90 acentuaram ainda mais uma significativa *dissolução* e *pluralização* desse campo pentecostal, fazendo emergir, neste contexto, *novas comunidades pentecostais* (grupos, movimentos e igrejas). Nas malhas desta intensa atomização, o pentecostalismo vai tornado-se cada vez mais polissêmico e suas tipologias clássicas lidam com certa imperícia no diagnóstico dos contornos tomados pelas suas manifestações contemporâneas. Para alguns autores como Berkenbrock (2010), Ribeiro (2012), Passos (2014), mas, até antes, para o próprio Freston (1999), parece haverem rudimentos elementares para se afirma o surgimento de uma possível “quarta onda” do pentecostalismo.

Entendemos que estas *comunidades pentecostais emergentes* configuram, em nossa compreensão, um pentecostalismo *sui generis*. As novas comunidades pentecostais não se deixam captar pela lente tradicional de análise que, por um lado, possuem elementos de cada uma das “ondas” anteriores, sem precisamente identificar-se com qualquer uma delas e, por outro, demarcam um novo *ethos* pentecostal característico destes diferentes grupos. Fazendo alusão ao francês Roger Bastide, teríamos um pentecostalismo de um *sagrado selvagem* (*le sacré sauvage*).

Entretanto, o que definiremos mais a frente por “espírito” da modernidade religiosa, orienta, de modo transversal e variante, não apenas o atual senso socioreligioso destas comunidades pentecostais emergentes, mas, também, de toda uma gama de grupos de diferentes confissões e tradições religiosas. Assim, parece-nos ser mais sensato pensar que essa *nova configuração pentecostal* não compõem uma “quarta onda” pentecostalizante e, sim, seja preferível falarmos de uma “maré” modernizante por entre os agrupamentos religiosos como substrato dinamizador do cenário contemporâneo.

### **3 A Nova Ética das Comunidades Pentecostais Emergentes e o “Espírito” da Modernidade Religiosa: Um Pentecostalismo à *La Modernité***

Chamaremos de “nova ética pentecostal” um conjunto de comportamentos institucionais e condutas pessoais que orientam o *ethos* das comunidades pentecostais emergentes a constituírem-se, principalmente, como grupos organizados em torno da lógica de *segmentos*<sup>176</sup> de afinidades. Esta “nova ética” estrutura novos modos de comunalização pentecostais formadas em torno de grupos de interesses. As comunidades pentecostais emergentes são ajuntamentos voltados para segmentos específicos do público religioso. Esse novo *ethos* compõe uma tendência na construção das sociabilidades religiosas no cenário pentecostal atual em plena expansão.

Esta “nova ética” se contrapõe ao *ethos* dos pentecostalismos das “ondas” anteriores. Fazendo uso da tipologia weberiana das éticas econômicas das religiões, assim as caracterizamos: no pentecostalismo clássico e no dêutero-pentecostalismo prevalece uma moral de ascese extra-mundana; no neopentecostalismo teríamos uma ascese intra-mundana; e, para as *comunidades pentecostais emergentes*, observamos o desenvolvimento de uma nova moral, a *ascese trans-mundana*. Esta defini-se por regular uma conduta *trans* (“além”, “de uma lado para o outro”) que está em movimento de articuladas negociações estratégicas de adaptação e rejeição do mundo de forma dinâmica.

As comunidades pentecostais emergentes inserem-se no quadro de uma religião pós-tradicional, marcadas fortemente pela desinstitucionalização e pela recomposição das crenças afeitas sobre a dinâmica da bricolagem. Nestes grupos, a transmissão geracional da memória religiosa dilui-se pelos efeitos secularizantes da modernidade, que por um lado, fragmenta as identidades religiosas herdadas e, por outro, processa uma

---

<sup>176</sup> Absorvermos aqui, por empréstimo, o conceito de *segmentação*, trabalhado por Berkenbrock (2010).

diversificação e pluralização das trajetórias de identificação a uma linhagem religiosa. Temos assim, a passagem do registro da *identidade* para a *identificação* à uma crença religiosa. Diante desse quadro, projeta-se a tendência cadê vez maior da dissolução da imagem do crente “praticante” e do surgimento de sujeitos religiosos orientados pela lógica do “peregrino” ou do “convertido”.

Nestas novas comunidades, segue-se uma especialização da oferta religiosa adaptada a grupos de afinidades. Este cenário só se torna possível com o estabelecimento de um campo religioso cada vez mais marcado pela lógica de mercado, onde as disputas institucionais e a concorrência religiosa levam iminentemente aos grupos desenvolverem de forma sempre renovada suas ofertas de bens de salvação, cada vez mais de forma especializada e “ao gosto” do cliente-fiel.

Algumas características são comuns, em graus diferentes, a esta ética das novas comunidades pentecostais: agrupamentos fluidos, comunidades organizadas em lógica de “redes”, regularmente composta por pessoas da classe média, seu caráter urbano, maciça preponderância de jovens, segmentações não-convecionais, readaptação do discurso, religiosidade marcada pelo tom afetual e emocional, lideranças carismáticas, cultos-espetáculos, performance corporal, cuidado de si, entre outros.

Entendemos que essa “nova ética pentecostal” encontra-se correlacionada à cultura epocal daquilo que se tem, de formas diversas, chamado de modernidade líquida (Bauman), hipermodernidade (Lipovestky), modernidade tardia (Giddens), ultramodernidade (Willaime), entre outras. Entretanto, a melhor caracterização, a nosso propósito, parece ser oferecida pela socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ao desenvolver o termo *modernité religieuse* para explicitar que, ao contrário das prospectivas clássicas da secularização que ovacionavam o fim iminente da religião com o avanço das sociedades modernas, a modernidade – como projeção utópica da ideia de progresso, para a qual não pode satisfazer de forma plena, gerando vazios sociais e culturais –, por consequência, abre espaços para aquilo que a autora chama de “produções religiosas da modernidade”.

Seguindo a teoria sociológica hervieu-légeriana, o “espírito” (nossa utilização do termo) da *modernidade religiosa* precisa ser entendido como um *processo e tendência* de individualização e diversificação dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem crente particular que, faz surgir uma pluralização das modalidades de sociabilidade, possibilitando rearranjos complexos da crença e da comunalização na realidade religiosa contemporânea. É precisamente a modernidade religiosa que oferece

o “solo” propício e orienta a lógica necessária para constituição de grupos segmentados por afinidades na emergência das novas comunidades pentecostais.

Nossa hipótese de trabalho é que haveriam *affinites electives* entre a nova ética pentecostal e o “espírito” da modernidade religiosa. Reconhecemos nessa nova ética das comunidades pentecostais emergentes uma expressão representativa daquilo que Hervieu-Léger chamou de *produções religiosas da modernidade* ou, como também caracterizou Jean-Paul Willaime, as *recomposições ultramodernas da religião*. Não estamos a tratar de um pentecostalismo *modernizado*, ou seja, um pentecostalismo clássico que assimilou ou aderiu a certos traços presentes no *ethos* moderno, mas, de um pentecostalismo *à la modernité* que, reproduz uma nova conduta religiosa, a *sui generis*, produto mesma do “espírito” da modernidade religiosa.

#### **4 Breves Considerações sobre um Microcampo de Análise: Um Ensaio Tipológico das Segmentações por Afinidades**

Na cidade de Fortaleza, os pentecostais representam aproximadamente 60% (315,242 mil) dos que se identificam como evangélicos (523,456 mil), segundo a amostra da religião no Censo Demográfico do IBGE 2010, constituindo, assim, a segunda frente religiosa da capital cearense – atrás somente da Igreja Católica Romana. Entretanto, é preciso lembrar que os pentecostais são formados por uma série de denominações distintas para as quais gostaríamos de chamar à atenção a uma em particular: se observarmos a distribuição das igrejas evangélicas de origem pentecostal do grupo “outras” – ou seja, àquelas que não se identificam com as grandes denominações e organizam-se em torno de ministérios menores – teremos representados cerca de 71.472 fiéis, algo em torno de 22,6% da população pentecostal de Fortaleza.

Os dados referentes a este grupo são parcialmente limitados, visto que dizem respeito a números sobre um campo religioso amplo e diversificado de denominações pentecostais, deixando assim, um “vácuo” de informações sobre si. Se considerarmos esse percentual, em comparação com o restante das igrejas evangélicas de origem pentecostal, poderemos afirmar que estamos assistindo o desenvolvimento de um subcampo pentecostal consideravelmente expressivo que, estruturam um novo cenário religioso na cidade de Fortaleza, e, em nossa compreensão, ainda não satisfatoriamente problematizado.

Nota-se que, numa revisão bibliográfica sobre as pesquisas que tematizam – de forma explícita ou semi-implícita – estas comunidades pentecostais emergentes, ainda existem

poucos trabalhos específicos (do gênero de dissertações e teses) que, em nossa apreciação, abordem satisfatoriamente o assunto. Parte dessa lacuna deve-se, entre outras, ao fato de que a maior parte dos estudos acerca do pentecostalismo no Brasil direciona-se à investigação das grandes denominações instituídas ou, variantes destas dentro de seus respectivos campos. Com a falta de referenciais teóricos adequados e do número restrito de dados preliminares alavancados sobre algumas comunidades representativas desse sub-campo, adia-se tornarmos a nova ética destas comunidades um problema extremamente pertinente na elucidação do complexo pentecostal.

Para efeitos de exemplificação, nos propomos a investigar o *ethos* e o perfil sociorreligioso de três destas comunidades pentecostais emergentes, no contexto da modernidade religiosa, que são, a nosso propósito, representativas de um pentecostalismo *à la modernité*. Esta exposição se dará apenas a título de uma breve descrição, visto que a pesquisa e a construção dos dados empíricos ainda estão em fase de coleta e processamento. O microcampo onde esse estudo se realiza é a cidade de Fortaleza, capital do estado do Ceará, onde resido e realizo minhas pesquisas para doutoramento. Dentre os diferentes agrupamentos religiosos que poderiam ser selecionados, fazemos a opção metodológica de tratarmos de grupos que, orientados pela lógica da segmentação por afinidades, expressam modalidades distintas de comunalização dentro dessa mesma lógica. Assim sendo tomamos as comunidades: 1) Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), 2) Bola de Neve *Church* (BNC) e 3) Comunidade Cristã Videira (CCV).

O primeiro grupo, a ICM de Fortaleza, autodefini-se como uma igreja “radicalmente inclusiva”, marcada pelo valor da “fé cristã pura” e pela experiência de uma “vivência pentecostal” voltada – de forma especial, mas não exclusiva – a comunidade LGBTTS (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e simpatizantes). Esta denominação nasce em 1968, na cidade americana de Nova Iorque, fundada pelo reverendo Troy Perry. Está presente em torno de 56 países, tendo aproximadamente cerca de 80.000 mil membros pelo mundo. Em Fortaleza, foi criada no ano de 2007 pelo reverendo Igor Simões, localizada no bairro do Benfica e que, segundo estimativas dela mesma, já recebeu cerca de 500 participantes em seu tempo de existência. Em vista ao caráter de inclusividade adotado pela igreja, seus discursos e ritos, em especial sobre as questões doutrinárias relacionadas ao gênero e sexualidade, passam por resignificações e adaptações, a partir de onde se orientam os estratagemas comunitários da oferta



religiosa. Tipificamos este grupo dentro do que chamaremos de *segmentação por gênero*.

A segunda comunidade é a Igreja Evangélica Bola de Neve, mas conhecida pelo nome “Bola de Neve Church”. Esta igreja, a diferença das demais, possui um número mais significativo de estudos e trabalhos a seu respeito, sem que, entretanto, deixe de carecer de mais pesquisas. Foi fundada em 1999 na cidade de São Paulo, pelo empresário Rinaldo Luiz de Seixas Pereira que, autodenomina-se de “Apóstolo Rina”. Na cidade de Fortaleza, foi iniciada em 2007 em reuniões religiosas numa barraca de praia e, hoje, conta com uma sede fixa no bairro Edson Queiroz com cerca de, aproximadamente, 500 membros. Hoje, a denominação conta com 220 igrejas espalhadas por todo o Brasil e diversos países. Sua composição sociorreligiosa é distintamente formada pelas novas gerações de jovens. Voltada a um público geracional interessado nas diversas expressões da cultura emergente, possuem, entre seus frequentadores, esportistas, apreciadores do reggae e do rock n’ roll, com forte presença de marketing no ciberespaço e com ascendências de classes médias urbanas e de regiões litorâneas. Alocamos esta comunidade no tipo-ideal que caracterizaremos de *segmentação etária*.

O terceiro e último grupo é a CCV, criada em 2001 na capital do Ceará pelo pastor Costa Neto. Conta hoje, com um público estimado de 5.000 mil pessoas semanalmente entre a igreja sede e as filiais, também presente em outras cidades. Sua contextura comunitária é formada majoritariamente por parcelas da classe média alta e juventudes. Sua ritualística é marcada fortemente pela utilização da música como elemento performático da sua expressão religiosa, o caráter “racionalizado” do gerenciamento do empreendimento denominacional, do culto-espetáculo, do discurso “positivo” de orientação prática sobre o bem viver no mundo e o forte consumo da cultura *gospel*, entre outros. Possui “ministérios” específicos, com programações diferenciadas para demandas sociorreligiosas como: casais, adultos solteiros, adolescentes, entre outros. Classificaremos tal comunidade pela tipologia da *segmentação por estamento*.

Essa breve tipologização em torno de modalidades distintas de segmentação afinitária – gênero, etária e estamento – nas comunidades pentecostais emergentes, que tomam forma no contexto da modernidade religiosa, é um primeiro ensaio do que vem a se tornar a frente um estudo cartográfico dos modos de segmentação deste pentecostalismo *à la modernité*. Mas, para tanto, precisamos oferecer chaves de leitura interpretativa que nos auxilie na compreensão deste fenômeno sociorreligioso.

## 5 Apontamentos Teóricos para a Problematização de um Objeto em Construção

Sendo assim, nos colocamos as seguintes questões: que aspectos da conduta ético-religiosa estas comunidades pentecostais emergentes estabelecem em afinidades com o “espírito” da modernidade religiosa? Quais elementos caracterizam os perfis sociorreligiosos dos comportamentos religiosamente motivados pelo *ethos* de um pentecostalismo *à la modernite*? Para subsidiar o aporte teórico destas questões, recorreremos ao pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger<sup>177</sup>, em especial, as análises que faz sobre as formas de comunalização religiosa no contexto da modernidade religiosa. Queremos fazer uso, daqui em diante, das categorias oferecidas pela sociologia hervieu-légeriana como um tipo de “bússola” que nos aponte alguns elementos que favoreçam uma elucidação do objeto proposto.

O intenso movimento observado hoje em relação à expansão de inúmeras correntes de renovação carismática, no interior das confissões histórico-tradicionais e dos novos movimentos religiosos, aponta para a proliferação no campo religioso daquilo que Hervieu-Léger (1987, p. 220) chamou de uma *religiosidade de comunidades emocionais*. Em seu livro *Economia e Sociedade* (2004), na seção dedicada à análise dos “tipos de relações comunitárias religiosas”, o sociólogo alemão Max Weber utiliza-se do conceito de *comunidades emocionais* para se referir às associações religiosas que se estabeleciam em torno da figura do *profeta* – aquele que era portador do carisma profético ao qual agregava grupos de discípulos e adeptos.

Valendo-se da descrição terminológica weberiana desenvolvida acerca dos grupos constituídos em torno de uma personalidade carismática, Hervieu-Léger (1997, p. 33) cunhará reflexivamente a expressão *religião de comunidades emocionais* ou *religiosidade de comunidades emocionais* para se referir às “formas de comunalização religiosa nas quais a expressão individual e coletiva dos afetos é central e constitutiva do grupo”. Em nossa compreensão, esta *religiosidade de comunidades emocionais* traça um perfil de afinidade com aquilo que estamos chamando de nova ética das comunidades pentecostais emergentes. Sendo assim, nos apropriaremos da descrição geral destas para uma maior apreciação do nosso objeto de pesquisa. Esta religiosidade

---

<sup>177</sup>Nossa utilização da teoria hervieu-légeriana na investigação do cenário pentecostal brasileiro é consciente de seus alcances e limitações, reconhecendo os cuidados de indeferirmos as diferenças de contexto da produção sociológica e de não subjulgarmos os fenômenos de nossa realidade às categorias conceituais elaborados para o campo religioso francês. Mesmo assim, julgamos que, parte do instrumental analítico oferecido por Hervieu-Léger é potencialmente válido para o estudo das questões levantadas por nós.

de comunidades emocionais presente também no *ethos* do pentecostalismo *à la modernité* define-se por alguns elementos. Existem determinados traços comuns que marcam essas *comunidades emocionais*: adesão voluntária mantida por laços emotivos entre o indivíduo e o grupo, porosidade de fronteiras, desconfiança em relação ao dogmático e doutrinal, tendência ao “bairrismo”, o caráter exclusivamente espiritual dos propósitos religiosos dos aderentes.

## **6 Considerações Finais**

Procuramos ao longo do presente texto desenvolver a hipótese de que a diversificação e complexificação do cenário pentecostal brasileiro está configurando a formação de um novo sub-campo. Este, por sua vez, é caracterizado pelo que chamamos de um pentecostalismo *à la modernité* que constitui-se de uma produção religiosa elaborada como resultante das relações de afinidade entre uma *nova ética* pentecostal e o “*espírito*” da modernidade religiosa. A característica mais expressiva dessas relações dialógicas é o surgimento de grupos orientados pela lógica da *segmentação por afinidades*. Caracterizamos, depois, uma tipologização tripla de comunidades pesquisadas em um microcampo, a partir de observações preliminares e metaempíricas. Por fim, oferecermos um aporte analítico a partir da teoria sociológica hervieu-légeriana que nos possibilitasse delinear alguns traços sociorreligiosos dos agrupamentos no contexto da modernidade religiosa que fossem aplicáveis na compreensão das comunidades pentecostais emergentes.

Diante da complexidade da nossa problemática em questão, não nos é possível, num texto de caráter introdutório como este, chegar a respostas conclusivas. Entretanto, esperamos que o levantamento da temática e as tentativas de construção do objeto de investigação possam sinalizar horizontes e perspectivas teóricas no seu enfrentamento. O desafio que se segue é a de um esforço na direção da verificação e quantificação dos dados em pesquisas empíricas sobre a viabilidade de concebermos compreensivamente este pentecostalismo *à la modernité*.

## REFERÊNCIAS

ARENARI, Brand; JÚNIOR, Roberto Dutra Torres. Intersubjetividade, socialização religiosa e aprendizado político: esboço de uma interpretação sociológica do pentecostalismo no Brasil. In: SOUZA, Jessé. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 197-237.

BARROZO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BERKENBROCK, Volney. **Pentecostalismo no Brasil – fenômeno e história**. Disponível em: <[http://volneyberkenbrock.com/site/index.php?view=article&catid=53%3Aevangelizacao-e-dialogo-inter-religioso-e-ecumenic&id=183%3Apentecostalismo-no-brasil-fenomeno-e-historia&format=pdf&option=com\\_content&Itemid=82](http://volneyberkenbrock.com/site/index.php?view=article&catid=53%3Aevangelizacao-e-dialogo-inter-religioso-e-ecumenic&id=183%3Apentecostalismo-no-brasil-fenomeno-e-historia&format=pdf&option=com_content&Itemid=82)>. pp. 1-62, 2010. Acesso em: 16 de jul. 2014.

COMUNIDADE CRISTÃ VIDEIRA. Disponível em: <<http://www.ccvideira.com.br/home>>. Acesso em 15 de out. 2014.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauá/Instituto Mysterium, 2007.

FRESTON, Paul. “Neo-Pentecostalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, v. 105, n. 1, p. 145-162, 1999.

\_\_\_\_\_. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, A. et alii. **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

\_\_\_\_\_. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. Tese (Doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *Protestantismo e democracia no Brasil*. **Lusotopie**, 1999, pp. 329-340.

GENDRON, Pierre. **La modernité religieuse dans la pensée sociologique**: Ernst Troeltsch et Max Weber. Paris : Presses de l'Université Laval – Le Cerf, 2006.

HERVIEU-LÉGER Danièle; CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 2008.

\_\_\_\_\_ ; **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

\_\_\_\_\_ ; **La religion en mouvement: le pèlerin et le converti**, Paris: Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_ ; **La religion pour mémoire**. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_ ; Les manifestations contemporaines du chistianisme et la modernité. In: DUCRET, Roland; HERVIEU-LEGER, Danièle et LADRIÈRE, Paul. **Christianisme et Modernité**. Paris: CERF, 1990.

\_\_\_\_\_ ; Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In : CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

\_\_\_\_\_ ; Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología**, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.

IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE FORTALEZA. Disponível em: <<http://www.icmfortaleza.tk/>>. Acesso em: 14 de out. 2014.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **A grande onda vai te pegar: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MARIANO, Ricardo. Efeitos de secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**. Porto Alegre, 3, 1: p. 111-125, junho de 2003.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro: comentários ao prof. Mendonça. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij;

JARDILINO, José Rubens Lima (org.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC, 1998.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (org.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC, 1998.

\_\_\_\_\_ ; VELASQUES, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues. **A quarta onda pentecostal e os batalhadores no Brasil**: o reencantamento do mundo pela via do consumo. Brasil: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto; CUNHA, Danilo da Silva. “Bola de Neve”: um fenômeno pentecostal contemporâneo. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 500-521, abr./jun. 2012.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbora e Karen Elsabe Barbosa ; Rev. Téc. Gabriel Cohn, 4<sup>a</sup> ed. 3<sup>a</sup> reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.