

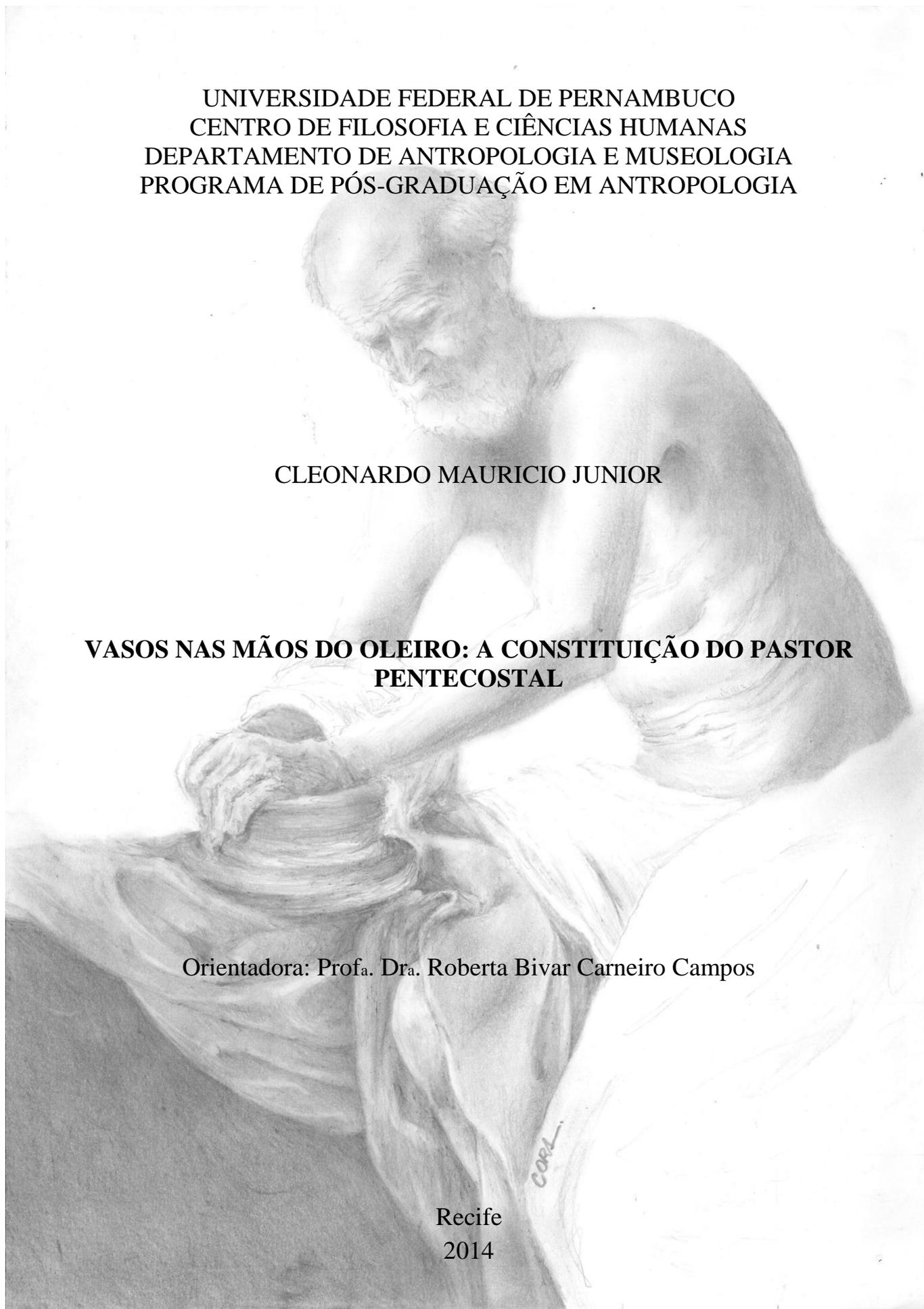
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLEONARDO MAURICIO JUNIOR

**VASOS NAS MÃOS DO OLEIRO: A CONSTITUIÇÃO DO PASTOR  
PENTECOSTAL**

Orientadora: Prof.a. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife  
2014



CLEONARDO GIL DE BARROS MAURICIO JUNIOR

**VASOS NAS MÃOS DO OLEIRO: A CONSTITUIÇÃO DO PASTOR  
PENTECOSTAL**

Dissertação orientada pela Profa. Dra. Roberta Campos e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como parte das exigências para obtenção do título de Mestre.

Recife  
2014

Catálogo na fonte

Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291

M455v Maurício Júnior, Cleonardo Gil de Barros.

Vasos nas mãos do oleiro : a constituição do pastor pentecostal / Cleonardo Gil de Barros Maurício Júnior. – Recife: O autor, 2014.

126 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Carneiro Campos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Pentecostalismo. 3. Igrejas pentecostais. 4. Liderança – Aspectos religiosos. 5. União. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2014-128)

**Cleonardo Gil de Barros Maurício Júnior**

**“Vasos nas mãos do Oleiro: A Constituição do Pastor Pentecostal”**

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

Aprovado em: 26/02/2014

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Roberto Mauro Cortêz Motta (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

---

Profa. Dra. Claudia Wolff Swatowski (Examinadora Titular Externa)  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

À minha avó Alice, que me ensinou a cantar as palavras  
(*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

À minha vó Alice, a quem dedico este trabalho. Quando tinha uns doze anos, fui até ela dizendo que não conseguia entender de jeito nenhum a classificação das palavras de acordo com a sílaba tônica: Oxítona, paroxítona, proparoxítona, enfim, não tinha jeito de acertar e uma prova de português vinha pela frente. Vovó, com sua experiência de ter alfabetizado centenas de pessoas (fundou e dirigiu duas escolas em Camaragibe), me disse: - Você fala guaRãna, ou guaraNÁ? – Cante comigo: GuaraNÁÁÁ, beBIIIIIda, sorVEEEEte. E assim, eu e ela ficamos ali uma tarde inteira, cantando as palavras. Ela se balançava naquela cadeira de balanço - que fazia um barulhinho servindo como a música de nossas palavras cantadas – fazendo a segunda voz. E eu, de tão empolgado, devo ter cantado quase um dicionário inteiro junto com ela. Vó, se ainda erro não é culpa sua. Onde estiver, muito obrigado por ter me ensinado a cantar as palavras. Há mais de 46.000 delas neste trabalho, todas dedicadas a você (P.S: Não precisei cantar todas elas).

Aos meus pais, como se dissesse água (Estou copiando uma dedicatória de Saramago a Pilar, eu sei, mas eu não poderia dizer melhor).

À minha orientadora, a professora Roberta Campos. Ela foi o oleiro que moldou este vaso. Foi a responsável por eu ter escolhido a Antropologia como carreira (com a contribuição do meu eterno tutor do PET – Ciências Sociais, Peter Schröder). Mas Roberta é a grande responsável por minha formação. Minhas falhas, porém, não são culpa dela. Trago-as de muito antes.

A Tiago e Ivan, líderes dos jovens da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (na filial da Caxangá e na sede pernambucana, respectivamente). As conversas que tivemos ultrapassaram a formalidade de uma entrevista e acredito ter feito novos amigos. Também agradeço ao pastor Rafael, líder da ADVEC em Pernambuco, pela acolhida que me proporcionou em sua igreja no período de meu trabalho de campo.

À Cora Sales, artista que desenhou a capa deste trabalho.

Ao CNPq, por ter me concedido a bolsa de estudos que possibilitou a realização deste trabalho e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, onde me sinto em casa.

E a Gabriela, meu amor, que guarda no seu sorriso o poder de me fazer sorrir também.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo entender a formação dos pastores pentecostais: o processo da constituição de suas subjetividades, bem como as práticas e representações envolvidas na definição daqueles que seguirão a carreira de pastor pentecostal. Apresentarei dois processos que entendo serem essenciais para a formação do pastor: o primeiro é a construção da narrativa do chamado, na qual o líder pentecostal consolida sua vocação e mostra que foi escolhido por Deus para exercer um ministério específico no mundo. O segundo processo consiste na necessidade – e obrigação - que os vocacionados têm de serem “usados por Deus”, ou seja, agirem direcionados pela unção de Deus, termo por eles designado para representar o poder transcendental, especial e principalmente, na performance da prédica direcionada ao restante dos fieis. As análises aqui apresentadas baseiam-se em trabalho de campo conduzido, primeiramente, na Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo (ESLAVEC), realizada na cidade de Águas de Lindóia, em São Paulo, em dezembro de 2012. Após o congresso, acompanhei jovens pastores e candidatos ao pastorado pentecostal em algumas igrejas, principalmente nas filiais da Assembleia de Deus Vitória em Cristo no Recife, nos bairros de Boa Viagem (a sede pernambucana) e Cordeiro. Tendo percebido a dimensão interdenominacional da ESLAVEC, também acompanhei e entrevistei jovens pastores pentecostais das igrejas Vida e Paz, na cidade de Camaragibe (PE), e a Igreja Batista Missionária Palavra Viva, no bairro da Várzea, em Recife, como contraponto reflexivo, no intuito de testar os limites de minhas generalizações no campo pentecostal a respeito da constituição do líder pentecostal.

### **Palavras Chaves:**

Pentecostalismo, liderança pentecostal, pastores, chamado, unção, poder transcendental, performance, experiência.

## ABSTRACT

This study aims to understand the formation of the Pentecostal pastors: the process of formation of their subjectivities, as well as the practices and representations involved in the definition of those who will follow the career of a Pentecostal pastor. I will present two processes that are essential to understand the formation of the pastor: the first is the construction of the narrative of the calling, in which the Pentecostal leader consolidates his vocation showing that he was chosen by God to exercise a particular ministry in the world. The second process is the need - and obligation - of being "used by God", ie, to act driven by the anointing of God, a term designated by them to represent the transcendental power, especially the preaching performance displayed to the rest of the faithful. The analysis presented here is based on fieldwork conducted primarily at the School of Leaders Association Victory in Christ (ESLAVEC), held in the town of Aguas de Lindóia, in São Paulo, in December 2012. After the conference, I followed young pastors and pastor candidates in some churches, especially in branches of Assembly of God Victory in Christ church, in Recife, in the districts of Boa Viagem and Cordeiro. Having realized the interdenominational of ESLAVEC, I also followed and interviewed young Pentecostal pastors from Life and Peace church, in the city of Camaragibe (PE), and the Living Word Missionary Baptist Church, in the Várzea neighborhood, in Recife, pursuing a reflective counterpoint in order to test the limits of my generalizations concerning the formation of leaders in the Pentecostal field.

**Keywords:** Pentecostalism, Pentecostal leadership, pastors, calling, anointing, transcendental power, performance, experience

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>Cap. 1: “O crescimento mais explosivo da história das religiões”.....</b>	<b>28</b>
1.1 Os evangélicos e seus números no panorama religioso brasileiro.....	30
1.2 E por que tanto crescem os pentecostais?.....	34
1.3 O pentecostalismo e sua intensa atividade ritual.....	41
1.4 Unindo os pontos.....	43
<b>Cap. 2: Ser Chamado por Deus.....</b>	<b>47</b>
2.1 Outros elementos constitutivos do chamado.....	52
2.2 O chamado e a Mitopraxis das narrativas bíblicas.....	55
2.3 A construção da narrativa do chamado como performance, e como mitopraxis.....	61
<b>Cap. 3: Ser Usado por Deus.....</b>	<b>69</b>
3.1 Uma pequena introdução à prédica pentecostal.....	72
3.2 O ritual da prédica como performance.....	74
3.3 Uma tentativa de construção da Tipologia da Prédica pentecostal.....	76
3.4 A estrutura da performance da prédica pentecostal.....	79
3.5 Tanto oleiro quanto vaso.....	89
<b>Cap. 4: Perspectiva e Consonância: Ensaio sobre as fontes do poder.....</b>	<b>93</b>
4.1 Mary Douglas e o poder da estrutura.....	94
4.2 Émile Durkheim e o poder da sociedade.....	96

4.3 Victor Turner, liminaridade e o extra-cotidiano.....	99
4.4 Durkheim, Turner e o Poder da Consonância entre Liminaridade, Dinamogenia e Communitas.....	102
4.5 Mary Douglas e a liminaridade de uma boa piada.....	106
4.6 O ponto para o qual o transcendente converge.....	110
4.7 A perspectiva e a consonância na constituição da liderança pentecostal.....	111
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>116</b>
<b>Referências .....</b>	<b>122</b>

## Introdução

“De tudo o que você puder pedir a Deus durante estes dias, peça somente uma experiência com Ele”. Esta foi a frase em tom de conselho solene que ouvi de um participante da ESLAVEC (Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo) enquanto nos dirigíamos ao local onde seria dado início à programação. Já havíamos nos apresentado assim que cheguei ao quarto do hotel (reservado somente para participantes do Congresso) que dividiríamos, ao longo daquela semana, com mais dois jovens vindos de diferentes estados do país. Àquela altura também já dissera estar ali no intuito de fazer o trabalho de campo para minha dissertação de mestrado (comuniquei minhas intenções assim que cheguei). Durante aquela semana, nós (os quatro jovens) participamos juntos da programação e tivemos a oportunidade de conversar sobre cada momento dos (muitos) cultos voltados especialmente para os líderes pentecostais. Compartilhando com eles desde a intensa programação do Congresso até as refeições, pude conversar sobre suas expectativas com relação aos seus ministérios (a forma como os pentecostais nomeiam o trabalho pelo qual foram designados por Deus para exercerem no mundo, sua vocação). Fiz inúmeras perguntas sobre suas vidas nas suas respectivas igrejas e respondi muitas mais sobre o meu trabalho. Tanto despejei arguições a torto e a direito quanto fui alvo de debates que varavam a noite quando eles, no intuito de me evangelizarem, revezavam-se horas tentando me convencer da necessidade urgente de minha conversão. Gravei horas de conversa, recebi orações, empunhei o gravador na direção deles, tive mãos impostas sobre minha cabeça (é assim que eles oram por alguém), pedi para repetir entrevistas, pediram-me para que me ajoelha-se, perguntei como aquelas coisas nas histórias por eles contadas podiam realmente acontecer, e perguntaram-me de volta: como não poderiam?

O conselho que recebi (peça a Deus uma experiência) foi relegado por mim, em um primeiro momento, a somente mais uma tentativa de proselitismo (ao qual já estava acostumado por ter feito, desde a iniciação científica, trabalho de campo entre os pentecostais<sup>1</sup>). Uma semana de intensa convivência, no entanto, seria responsável por me

---

<sup>1</sup>Particpei como aluno de graduação do projeto “Textualidade e Oralidade da Bíblia”, coordenado pela professora Roberta Campos (PPGA - UFPE) e financiado pelo CNPq. Da participação neste projeto originou-se meu Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação.; **“Da Cultura Pentecostal ao Líder Carismático: Os Crentes da Assembléia de Deus e a Performance do Pastor Silas Malafaia”**. Continuei participando do projeto como aluno de mestrado, resultando daí a publicação de dois artigos em parceria com a prof. Roberta

fazer compreender a significância daquela declaração para os crentes pentecostais, e, conseqüentemente, para o meu trabalho. Antes, a frase inaugural do primeiro preletor da semana, o próprio pastor Malafaia, líder do evento, foi significativa para dar início à forma como, hoje, entendo a constituição do líder pentecostal: “Eu quero que você me encontre um dia e diga ‘aquela semana mudou a minha vida’”. Era exatamente isto o que as pessoas procuravam ali. Uma experiência inesquecível que se erguesse portentosamente do fluxo de suas vidas cotidianas dividindo-as entre antes e depois do que ali acontecesse. É verdade que estavam ali também procurando dicas de administração eclesial, de resolução de conflitos, melhores formas de aconselhar seus liderados, etc. No entanto, a forma como compreendo os eventos a serem analisados neste trabalho derivou-se, acima de tudo, do mergulho naquela atmosfera embebida de uma expectativa crescente, real e iminente de que algo extraordinário, a cada culto, fosse acontecer. Atmosfera que, de tão densa, era quase passível de ser tocada. Vi, então, ao longo dos cultos, lágrimas, abraços, cânticos realizados em um nível de contrição difícil de ser presenciado, arroubos de risos e prantos, palmas e danças, brados e murmúrios, pedidos e agradecimentos. Quando, no clímax de toda a programação, presenciei bem ao meu lado um rapaz retornar da convocação feita pelo pregador da noite (para que todos os jovens - e eram inúmeros - fossem à frente a fim de receberem uma oração) e abraçar fortemente aquele que me pareceu ser seu pai enquanto dizia: “agora eu sei, agora eu tenho a resposta”, entendi o conselho que recebi no começo da semana e baseei nele minhas análises.

Este trabalho tem como objetivo entender a constituição dos pastores pentecostais: o processo de construção de suas subjetividades, bem como as práticas e representações envolvidas na definição daqueles que seguirão a carreira de pastor pentecostal. Apresentarei dois processos que entendo serem essenciais para a formação do pastor: O primeiro é a construção da narrativa do **chamado**, na qual o líder pentecostal consolida sua vocação e mostra que foi escolhido por Deus para exercer um ministério específico no mundo. Quando perguntados sobre o porquê de terem se tornado pastores, os crentes pentecostais prontamente afirmavam que tinham certeza de terem sido chamados por Deus para este ministério. E como tinham certeza? Para responder (mais) esta pergunta narravam, geralmente, uma história

---

Campos (CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012, 2013), bem como a participação em vários eventos acadêmicos, dentre eles a Reunião Brasileira de Antropologia (2012) e o Congresso da Associação Latino Americana de Sociologia (ALAS, 2013), onde discutimos versões preliminares destes artigos. Esta dissertação de mestrado também é fruto do mesmo projeto.

permeada de encontros extraordinários, os quais me levaram a entender que tais narrativas eram informadas pelo que chamei de **doutrina do eleito misticamente escolhido**.

O segundo processo consiste na necessidade – e obrigação - que os vocacionados têm de serem “usados por Deus”, ou seja, agirem direcionados pela **unção** de Deus, termo por eles designado para representar o poder transcendental, especial e principalmente, na ocasião da prédica direcionada ao restante dos fieis. A prédica representa a culminância da busca pela “forma perfeita” dos vocacionados, líderes e pastores compartilharem suas experiências (*the perfect expressive form for their experience*, TURNER, 1982, p. 15), consideradas “formativas e transformativas” (TURNER, 2005, p 178, 179). Quando estão no púlpito, pregando, os líderes carismáticos exercem a atividade mais importante do seu ministério. Ali pretendem compartilhar as experiências que tiveram com Deus, e, acima de tudo, promovê-las entre seus ouvintes, conduzindo-os a partir das estruturas (cognitivas, afetivas, volitivas e corporais) autorizadas na comunidade de significação (*sensational forms*, MEYER 2010) para construir o sentido da presença do transcendente, produzindo a imanência (no corpo do fiel) desta transcendência.

Ser **chamado por Deus** e ser **usado por Deus**, portanto, são premissas indispensáveis a todo líder pentecostal. É importante ressaltar a relação intrínseca que tais processos têm com a experiência pentecostal. Depois do episódio no qual vi o rapaz chorando abraçado ao seu pai, dirigi-me até ele para fazer algumas perguntas. Afirmei tê-lo ouvido afirmar que “agora sabia”. “O que você, agora, sabe?”, perguntei. – “Deus quer que eu seja pastor, como meu pai, tenho certeza”. É somente porque obtive “a resposta”, nesta experiência vivenciada na ESLAVEC, que este jovem pode contar a história de seu chamado quando perguntado, e desenvolver um sentido de *self* empoderado para promover os mesmos tipos de experiências entre seus ouvintes nas suas futuras prédicas. Entendo que o foco na experiência, como afirma Mellor (2010), pode iluminar “a natureza incorporada (*embodied*) das crenças e práticas”, evitando as limitações de um esforço interpretativo que se resume a descrever cosmologias e cosmogonias de um grupo religioso. Esta preocupação é posta, por exemplo, por Montero (2012) quando afirma que “grande parte dos estudos antropológicos sobre os fenômenos religiosos ainda permanece demasiadamente voltada para o esforço de leitura e decodificação das cosmologias e universos simbólicos (Montero 2012, p. 167)”. O problema aí seria, para a autora, “o fascínio pela retórica da experiência” e o foco nela (na experiência), faria com que os antropólogos se preocupassem exclusivamente com a experiência do transcendente, e se

limitassem a traduzi-lo, ficando satisfeitos em terem exclusividade nesta capacidade de tradução. A consequência, no entanto, seria tão somente proceder com a “reificação ontológica das visões de mundo que descreviam e analisavam” (p. 168).

Concordo com Montero a respeito do perigo de reificação das visões de mundo estudadas. Discordo, porém, que se incorra neste erro devido ao foco na experiência religiosa. Montero quer transferir o foco “das instituições para as práticas”, deixando de lado “os modelos fundados nos comportamentos e nas crenças” em direção aquilo que “efetivamente fazem os indivíduos” (p: 170). Também pretendo focar naquilo que efetivamente os indivíduos fazem, porém entendo, juntamente com Mellor (2010), que a religião é um “*embodied phenomenon*” e, portanto, a dimensão da experiência não pode ser negligenciada. De forma oposta ao que entende Montero, o foco na experiência pode ajudar a iluminar a natureza incorporada (*embodied*) das crenças e práticas, não somente descrevê-las, traduzi-las, e, muito menos, reificá-las. A dimensão da experiência pode ser entendida como um intermediário entre crenças e práticas, ajudando-nos a compreender como estas últimas são incorporadas (*embodied*) nos, e pelos fiéis. Voltando a Mellor (2010), os aspectos da crença, das práticas e da experiência, abrangendo, os três, todos os aspectos do que é ser religioso são “intimamente e inextricavelmente relacionados às capacidades e potencialidades dos corpos, e aos variados padrões de modelagem social e cultural aos quais estes são necessariamente sujeitos” (p: 587, tradução nossa)<sup>2</sup>.

É a partir, principalmente, da Antropologia da Experiência de Victor Turner (1982, 2005; TURNER & BRUNER 1986), preocupada em entender “como os indivíduos realmente experienciam sua cultura, ou seja, como os eventos são recebidos pela consciência”, que pretendo analisar as experiências, práticas e representações pentecostais acerca da constituição do líder carismático. Por experiência, é importante lembrar, Turner e seus discípulos, como Bruner (1986), não querem dizer “apenas sentido, dados, cognição, ou, nos dizeres de Dilthey, ‘o suco diluído da razão’, mas também afetos e expectativas” (p. 04, tradução nossa)<sup>3</sup>. “A cognição, obviamente, é um aspecto, faceta ou ‘dimensão’ importante da estrutura de qualquer experiência”, afirma Turner. “O pensamento esclarece e generaliza a

---

<sup>2</sup> “intimately, and inextricably, related to the inherent capacities and potentialities of bodies, and the varied patterns of social and cultural shaping to which they are necessarily subject (MELLOR, 2010, p. 587)”.

<sup>3</sup> The anthropology of experience deals with how individuals actually experience their culture, that is, how events are received by consciousness. By experience we mean not just sense, data, cognition, or, in Dilthey’s phrase, “the diluted juice of reason”, but also feelings and expectations (BRUNER, 1986, p. 04).

experiência vivida”, mas é necessário enfatizar que “a experiência também é carregada de emoção e volição” (TURNER, 1982, p 13, tradução nossa)<sup>4</sup>. Experiência opõe-se aqui, portanto, a comportamento (BRUNER, 1986). Enquanto este se refere a um observador descrevendo a ação de outrem e implica somente em engajar-se num comportamento rotineiro, aquela exige um *self* ativo que não somente vivencia, mas tenta dar seus próprios contornos a uma ação. Pode-se até descrever o comportamento de outros, mas quando se trata de experiências, só é possível tê-las (p. 05)

Se podemos experienciar apenas nossas próprias vidas, ou seja, aquilo que recebemos através de nossas próprias consciências, evidencia-se aí um impasse epistemológico. Como falar, então, das experiências dos candidatos a líderes pentecostais? Bruner nos lembra a resposta de Dilthey para tal questionamento: “Nós transcendemos a esfera restrita da experiência a partir da interpretação das expressões”. Estas são consideradas como um “encapsulamento da experiência dos outros” (*encapsulations of experience of others*). Por “expressões”, Bruner continua, “Dilthey quis dizer representações, performances, objetivções ou textos” (BRUNER, 1986, p. 05, tradução nossa)<sup>5</sup>. Turner (2005) nos lembra, ainda, que “a experiência incita a expressão”. Com isso, ele continua, “os significados obtidos às duras penas devem ser ditos, pintados, dançados, dramatizados, enfim, colocados em circulação” (p. 180). Uma experiência, assim, “é, em si mesmo, um processo que pressiona por uma expressão que a complete” (TURNER, 1982, p. 13, tradução nossa)<sup>6</sup>. Entendo que o chamado e a prédica pentecostal (mais esta do que aquela) são performances narrativas (AUSTIN, [1962]1990; BAUMAN, 1975; TURNER, 1982, 1988, 2005) que completam apropriadamente as experiências que acompanharemos aos longe deste trabalho.

## **O Trabalho de Campo e as Estratégias Metodológicas**

As análises aqui apresentadas baseiam-se em trabalho de campo conduzido, primeiramente, na Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo (ESLAVEC), realizada

---

<sup>4</sup> Cognition is, of course, an important aspect, facet or “dimension” of any structure of experience. Thought clarifies and generalizes lived experience, but experience is charged with emotion and volition, sources respectively of value judgments and precepts. (TURNER, 1982, p 13).

<sup>5</sup> “we transcend the narrow sphere of experience by interpreting expressions... by expressions he meant representations, performances, objectifications, or texts” (BRUNER, 1986, p. 05)

<sup>6</sup> An experience is itself a process which “presses out” to an “expression” which completes it (TURNER, 1982, p. 13)

na cidade de Águas de Lindóia, em São Paulo, em dezembro de 2012. Após o congresso, acompanhei jovens pastores e candidatos ao pastorado pentecostal em algumas igrejas, principalmente nas filiais da *Assembleia de Deus Vitória em Cristo* (a igreja do organizador do evento) no Recife, nos bairros de Boa Viagem (a sede pernambucana) e Cordeiro. Depois de perceber a dimensão interdenominacional da ESLAVEC (falaremos disso mais adiante), também acompanhei e entrevistei jovens pastores pentecostais das igrejas *Vida e Paz*, na cidade de Camaragibe (PE), e da *Igreja Batista Missionária Palavra Viva*, no bairro da Várzea, em Recife, como contraponto reflexivo, no intuito de testar os limites de minhas generalizações no campo pentecostal a respeito da constituição do líder carismático.

Decidi voltar-me exclusivamente para o acompanhamento de jovens candidatos a pastor e jovens pastores (com pouco tempo de ministério) por entender que, entre eles, as subjetividades requeridas para a carreira pastoral ainda estariam em construção e, portanto, mais sujeitas à observação. O processo de confirmação da vocação ainda estaria em andamento, enfim. Os jovens pentecostais vocacionados, além disso, se mostraram mais dispostos (até mesmo empolgados) a conversar sobre o tema. O contato com os que ainda não se tornaram líderes de grandes igrejas mostrou-se bem mais acessível, em comparação aos líderes de igrejas de alcance nacional, sem mencionar os pastores-celebridade. Em contrapartida, a observação do segundo processo que entendo ser essencial para a constituição do pastor, o ritual da prédica pentecostal, mostrou-se mais difícil no caso dos jovens candidatos ao pastorado pentecostal. Como estes não possuem uma agenda fixa de pregações, foram raros os momentos em que foi possível observá-los em ação.

#### *A ESLAVEC e a Associação Vitória em Cristo*

A 4<sup>o</sup> *Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo* aconteceu, como disse anteriormente, em Águas de Lindóia - SP<sup>7</sup> (a 180 km de São Paulo capital, 65 km de Campinas), de 11 a 15 de dezembro de 2012. O evento é direcionado para a formação de líderes evangélicos e tem como intento promover “o preparo e ensino das pessoas que vão lidar com o povo”, visando o “crescimento com qualidade”, segundo o próprio Silas Malafaia, líder do evento, na sua fala de abertura do Congresso. Malafaia nos conta, em um dos vários momentos em que assumiu o púlpito no congresso, como a ESLAVEC surgiu: a partir de sua

---

<sup>7</sup> O evento costuma acontecer em Águas de Lindóia, com exceção da terceira edição, que se deu em Foz do Iguaçu (PR), e da quinta edição, que ocorrerá em Fortaleza (CE)

participação em uma escola de líderes nos Estados Unidos, promovida pelo Pr. Morris Cerullo<sup>8</sup>, a *School of Ministry* (e que contou, segundo ele, com a participação de seis mil inscritos). Lá, Malafaia afirma que o Espírito Santo o teria convocado para fazer uma escola de líderes semelhante, no Brasil. Assim, a primeira edição da ESLAVEC aconteceu em 2009, contou com mil participantes e foi sediada em um hotel<sup>9</sup>. A edição onde iniciei meu trabalho de campo, por sua vez, já contava com cinco mil inscritos e acontecia na praça central da cidade, em duas tendas gigantes com ar refrigerado<sup>10</sup>, e com vários hotéis fechados exclusivamente para participantes do evento. O sonho de Malafaia, segundo o próprio, é realizar uma escola com vinte mil participantes dentre líderes e candidatos à liderança.

O evento teve início na terça à noite com uma pregação do Pr. Silas Malafaia. A partir daí, até a sexta-feira, a programação constou de três cultos diários. Dois acontecendo pela manhã, sendo que em um deles, no primeiro horário (08:30h às 10:30h), homens e mulheres ficavam em lugares separados com uma programação específica para cada grupo<sup>11</sup>. No segundo horário matinal (10:30h às 12:30h), todos se encontravam. O outro culto acontecia à noite (19:30h às 21:30h), totalizando dez cultos durante toda a programação, sendo as tardes livres<sup>12</sup>. Em cada encontro, vários cantores e cantoras pertencentes à Central Gospel (gravadora de Malafaia) eram responsáveis pelo louvor (momento musical do culto), que era seguido de uma pregação, a conferência. Malafaia foi conferencista por duas vezes. Outros

---

<sup>8</sup> Cerullo é um dos principais tele-evangelistas americanos e divulgadores da Teologia da Prosperidade. Seu ministério, o Morris Cerullo World Evangelism (MCWE), é sediado em San Diego, California, e se caracteriza por promover eventos evangelísticos em todo o globo. Para mais detalhes: [www.mcwe.com](http://www.mcwe.com)

<sup>9</sup> A segunda edição, em 2010, contou com 4.000 participantes. A terceira edição, em 2011, teve 4.500 inscritos.

<sup>10</sup> As tendas em forma de galpão se comunicavam internamente. Em uma delas funcionava a secretaria do evento, onde recolhemos o material do congresso no primeiro dia e onde pegamos nossos certificados, no último. Aí também, durante a programação, estavam à venda os materiais da Editora e Gravadora Central Gospel. Mesmo não tendo livros, Cds ou Dvds da Editora, os conferencistas do evento também expunham seus materiais nos seus respectivos estandes. No último dia do evento, os Dvds das conferências já estavam todos disponíveis para compra. Na outra tenda, um palco gigante, ladeado por dois telões imensos, estava de frente para as filas de cadeiras (com um grande corredor no centro, e dois corredores laterais), dispostas da mesma forma que em uma igreja. No meio desta tenda, mais dois telões transmitindo o que acontecia no palco.

<sup>11</sup> Os homens se reuniam na tenda principal e assistiam conferências com temática voltada para a vida familiar. As mulheres se reuniam no auditório de um dos hotéis. A programação voltada especificamente para elas recebeu o nome de *Congresso das Mulheres Vitoriosas*, com preletoras como Elizete Malafaia, esposa do Pr. Silas Malafaia e a missionária Edméia Williams.

<sup>12</sup> Na verdade, o segundo culto da manhã nunca acabava às 12:30h, mas se estendia após as 13h. Era o tempo de voltar aos hotéis, almoçar, descansar um pouco, jantar (as três refeições estavam inclusas na estadia) e voltar para a programação. Um esquema de logística funcionava com ônibus pegando os congressistas nos hotéis mais distantes para levá-los à tenda e trazê-los de volta aos hotéis. Fiquei hospedado em um local onde podíamos caminhar até o local dos cultos.

pastores de diferentes igrejas foram convidados (cada um ministrando uma conferência). Foram eles: Pr. Coty, presidente da ONG cristã *Jovens com uma Missão*, no Paraná; Pr. Marco Antônio, da igreja *Comunidade Internacional da Zona Sul*, no Rio de Janeiro; Pr. Silmar Coelho, da *Igreja Viva*, no Rio de Janeiro; Pr. Walmir Cohen, da igreja evangélica *Fé para Todos*, também do Rio de Janeiro.

O principal conferencista, porém, não foi o pastor Silas Malafaia. Este papel coube ao Reverendo Thomas Dexter Jakes (chamado de T. D. Jakes), pastor americano da mega-igreja *The Potter's House* (com mais de 30.000 membros segundo seu *website* oficial, em Dallas, EUA<sup>13</sup>). Couberam a ele as quatro últimas conferências, bem como o clímax do congresso. Foi T. D. Jakes quem pediu para que os jovens saíssem de seus lugares e se aproximassem do púlpito, ocasião descrita anteriormente, estando entre eles o jovem que afirmara ter recebido seu chamado justamente ali. A tradução de suas mensagens ficava a cargo do pastor Gidalte Alencar, membro da equipe do pr. Malafaia. Jakes, além de comandar sua igreja, também é escritor de diversos livros e produtor de filmes voltados para o público evangélico nos Estados Unidos. Em 2001, foi eleito pela revista *Time Magazine*, o melhor pregador americano<sup>14</sup>, sendo comparado por esta publicação ao maior fenômeno tele-evangélico da história americana, Billy Graham. Seu ministério, *T. D. Jakes Ministries*, promove grandes eventos que lotam estádios por todo os EUA<sup>15</sup>.

Vê-se que os pastores midiáticos, além de presidirem igrejas com várias filiais, possuem seus “ministérios”<sup>16</sup>, ou seja, agências que cuidam de suas imagens, produzem os programas de televisão e promovem os eventos onde quem está evidência é o pastor e não a instituição (a igreja) que coordena. Malafaia, como Morris Cerullo e T.D. Jakes, tem o seu ministério pessoal gerenciado pela *Associação Vitória em Cristo* (AVEC). Esta agência cuida da arrecadação de fundos e produz o programa de TV de Silas Malafaia (o *Vitória em Cristo*, veiculado na Bandeirantes e Rede TV), além de promover os mega-eventos liderados pelo pastor. A partir da *Associação* busca-se a formação de uma rede inter-denominacional de

---

<sup>13</sup> Para mais informações sobre a igreja de T. D. Jakes, consultar: [www.thepottershouse.org](http://www.thepottershouse.org)

<sup>14</sup> *Time*, 17 de setembro de 2001, vol. 158, n. 11. A capa deste número trazia uma foto de T.D. Jakes acompanhada dos dizeres “Is this man the next Billy Graham?” (“Este homem é o próximo Billy Graham?”, tradução livre).

<sup>15</sup> Para mais informações sobre o ministério pessoal de T. D. Jakes, consultar: [www.tdjakes.org](http://www.tdjakes.org)

<sup>16</sup> Coloco aqui entre aspas para diferenciar do outro significado dado ao mesmo termo, como sinônimo de vocação e trabalho “na obra de Deus”, conforme mostrei anteriormente.

relações, capitaneada obviamente por seu líder maior, o próprio Malafaia, haja vista a participação de pastores de várias denominações na ESLAVEC, como mostrei anteriormente (e também nos outros eventos que apresentarei a seguir). Empunhando a bandeira do interdenominacionalismo (o que Malafaia afirma ser uma preocupação com o “Reino de Deus” e não somente com sua igreja), todos os eventos e congressos realizados pela *Associação* têm o intuito ou de “alcançar” os não-crentes, ou de “abençoar” os fiéis quaisquer que sejam suas denominações.

Além da *ESLAVEC*, a *Associação* promove outros eventos (todos com a participação de Malafaia como pregador principal, ou concedendo este lugar para um tele-evangelista americano, acrescida da participação de pastores de diferentes igrejas nacionais). A *Cruzada Vida Vitoriosa para Você*, um evento itinerante, realizado geralmente em praça pública, é voltado para a conversão de não-crentes. Os últimos aconteceram em Recife e São Luis, atraindo centenas de pessoas. O *Congresso de Avivamento Despertaí (CAD)* e o *Congresso Pentecostal Fogo para o Brasil* assemelham-se no objetivo de atrair os crentes e promover o “despertamento espiritual”, ou seja, o convite a um envolvimento mais intenso com a visão de mundo pentecostal. A diferença é que o primeiro acontece geralmente em Recife, para atender a região Nordeste do Brasil, e o segundo em Brasília, para alcançar o eixo Sudeste-Sul. A *ESLAVEC* por sua vez, como vimos, é voltada exclusivamente para o desenvolvimento da liderança pentecostal: pastores e jovens vocacionados candidatos ao pastorado pentecostal.

Além da observação participante nos cultos, realizei dez entrevistas com congressistas da *ESLAVEC* (destas, sete entrevistas semi-estruturadas e três em profundidade). Uma das características deste evento, desde a terceira edição, é financiar a participação de jovens vocacionados. Para tanto, estes precisam participar de uma seleção, enviando para o endereço eletrônico da *AVEC* uma carta de intenção e outra de recomendação do pastor de sua igreja local. Consegui conversar com vários destes jovens sobre suas vocações. Também entrevistei pastores, em sua maioria pessoas mais jovens com pouco tempo de comando de uma igreja.

Uma semana imerso no congresso ainda não me proporcionaria, no meu entendimento, dados suficientes para cumprir meu objetivo: investigar a constituição das subjetividades dos pastores e candidatos a pastor pentecostal. Queria vê-los em ação, como desempenhavam sua vocação em suas respectivas igrejas, quais anseios os acometiam e que categorias definiam um jovem como “separado por Deus para ser pastor”. Decidi fazer trabalho de campo nas

filiais da *Assembleia de Deus Vitória em Cristo* (ADVEC), no Recife. Meu intento, inicialmente, era acompanhar pessoas que tivessem frequentado a ESLAVEC. Conversei com alguns jovens que estavam no mesmo Congresso do qual participei. Posteriormente, no entanto, a abrangência do campo foi ampliada no intuito de alcançar igrejas de outras denominações, na busca de pessoas que não necessariamente houvessem participado da ESLAVEC, como veremos mais adiante. Antes, falarei da ADVEC e da sua contextualização no campo institucional das Assembleias de Deus.

### *As Assembleias de Deus e a ADVEC*

Sempre que mencionarmos as Assembleias de Deus no Brasil, deveríamos fazê-lo assim, com o termo no plural. No meu trabalho de conclusão de curso (MAURICIO JUNIOR, 2011) já havia enfatizado a heterogeneidade das ADs no Brasil, chamando esta denominação de “a igreja dos ministérios”<sup>17</sup>. Desde sua fundação realizada por dois missionários suecos, em Belém do Pará, nos idos de 1910, a AD tem se dividido em várias redes de igrejas (os ditos ministérios) que possuem, cada uma delas, seus próprios líderes, correspondendo na maioria das vezes a convenções estaduais ou regionais, tendo algumas delas, também, alcance nacional, podendo ou não estar ligadas ao órgão maior das ADs no Brasil, a CGADB (Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil).

Esta fragmentação assembleiana já foi alvo de análise de Freston (1994). Por ser extremamente descentralizada nas suas deliberações, proporcionando autonomia às igrejas locais, a AD possibilitaria o surgimento de caudilhos, os líderes regionais dos ministérios, muitas vezes mais fortes que a própria CGADB (FRESTON, 1994). Este caudilhismo seria apontado ainda como o fator responsável pelos cismas ocorridos no governo da AD, formadores, a cada cisão, de novos ministérios com seus respectivos novos líderes. O grande racha, ocorrido em 1989, entre o ministério *Missão*, descendente direto da missão sueca que fundou a igreja em Belém, e o ministério *Madureira*, cujo líder se desligou da CGADB no momento em que atingiu um número de filiais tal a ponto de não fazer mais sentido a subordinação a outro órgão, é o maior exemplo elencado por Freston para afirmar que este

---

<sup>17</sup> Mais uma utilização do termo ministério, desta feita significando as subdivisões institucionais da Assembleia de Deus. Além disso, departamentos de uma igreja local também são chamados de ministérios, por exemplo, o ministério de louvor ou o ministério com jovens, responsáveis pela música nos cultos e por cuidar dos membros da igreja pertencentes à esta faixa etária, respectivamente.

modelo de governança levaria à falência da AD. *Madureira* formou sua própria convenção nacional (CONAMAD) e adquiriu gráfica e editora próprias, confirmando, para Freston, que a AD estaria “cada vez mais fora de sintonia com a moderna sociedade urbana” (p. 88). A questão dos “usos e costumes” seria mais um sinal da crise na AD para este autor, já que muitos adeptos estariam trocando de denominação por não mais desejarem se adequar à rigidez ascética desta igreja (FRESTON, 1994).

Se Freston viu as constantes cisões como um indicador de crise, Ronaldo Almeida (2009) apresenta a mesma questão como a principal causa da expansão institucional<sup>18</sup> do pentecostalismo. Os quinze anos que separam as duas obras permitiram a Almeida perceber que o pentecostalismo se expandiu institucionalmente justamente através da dissidência e da diversificação, possibilitando o alcance de um escopo maior de perfis e demandas religiosas “na medida em que consegue atingir cada vez mais os diferentes grupos que convivem numa realidade complexa como a das grandes sociedades brasileiras” (ALMEIDA, 2009, p. 36). É sabido que Almeida se referia ao pentecostalismo em geral ao tratar de suas dissidências e a consequente diversificação do movimento como fator de expansão. Ele se referia ao surgimento de novas denominações. Há uma característica peculiar dos rachas na AD: deles não se originam novas denominações, mas novos ministérios. No entanto, podemos entender estas novas redes oriundas das cisões como (sub) denominações independentes que preferiram manter o carisma do nome da instituição. Com isso, o modelo de Almeida, de expansão pela dissidência e diversificação, pode enquadrar-se à dinâmica de cisões assembleianas. Assim, é importante observar que, se em Freston a AD está inadaptada à modernidade, utilizando-se do modelo proposto por Almeida vemos exatamente o contrário: essa multiplicidade de ministérios teria possibilitado a acomodação, sob um mesmo rótulo denominacional, de demandas religiosas as mais díspares possíveis presentes nas grandes cidades brasileiras.

A ADVEC originou-se justamente de mais um racha entre as Assembleias de Deus. Era conhecida anteriormente por *Ministério Penha* e, sob a liderança do pastor José Santos, contava com 85 igrejas espalhadas exclusivamente pelo estado do Rio de Janeiro. Após o falecimento de José Santos, seu genro, o pastor Silas Malafaia, assume o Ministério Penha, separa-se da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) e muda o nome de sua igreja para *Vitória em Cristo*, mesmo nome do programa televisivo que comandava há

---

<sup>18</sup> Em sua obra Almeida divide a expansão pentecostal nas suas dimensões “institucional”, “(das) relações sociais”, e “simbólica”. Utilizo-me aqui apenas da primeira.

anos. Desde que transformou o *Ministério Penha* em *Vitória em Cristo*, em 2010, Malafaia elevou para 92 o número de suas igrejas no Rio de Janeiro e deu início ao objetivo de nacionalizar sua denominação: foram seis templos inaugurados em Pernambuco<sup>19</sup>, quatro no Paraná, três em Santa Catarina e um templo no Rio Grande do Norte, Minas Gerais e Espírito Santo, respectivamente. Pernambuco, portanto, é o segundo estado em importância para a ADVEC, considerando o número de templos aí inaugurados. Seu templo-sede em Pernambuco está localizado em Recife, no bairro de Boa Viagem, sob a liderança do Pastor Rafael, coordenador (pastor-regional) da ADVEC em Pernambuco.

A ADVEC também serve de resposta à segunda colocação de Freston sobre a sangria que a questão dos “usos e costumes” seria responsável por provocar nas fileiras de adeptos da AD, já que surgiu justamente para responder às demandas por relaxamento nos usos e costumes. No contexto pernambucano, podemos comparar a ADVEC ao ministério *Campo do Recife*, o maior das ADs em Pernambuco, ligado à CGADB e descendente direto da missão sueca surgida em Belém. A CONADEPE (Convenção da Assembleia de Deus em Pernambuco), instituição que abrange as igrejas formadas pelo *Campo do Recife*, segundo seu *website* oficial<sup>20</sup>, tem mais de 3.000 igrejas em todo o estado, reconhecidas pelas suas cores cinza e azul e tendo por sede o enorme templo na Avenida Cruz Cabugá<sup>21</sup>, no Recife. Ali chegou em 1918 (sete anos após a fundação em Belém) sendo criada também por missionários suecos. O *Campo do Recife* caracteriza-se pelo seu forte rigor ascético contra-cultural e seus membros podem ser considerados os “típicos” crentes da Assembleia de Deus: Os homens sempre se dirigindo aos cultos trajando terno e gravata, as mulheres sempre usando longos cabelos soltos ou presos em coques no alto da cabeça e saias abaixo do joelho (MAURICIO JUNIOR, 2011). Ao entrar em um culto da ADVEC, por sua vez, este estereótipo cai por terra. Entre os membros masculinos comuns os ternos são dispensados (obreiros e pastores ainda mantêm a indumentária), e as mulheres não mais estão submetidas à obrigação de usar saias e não cortar o cabelo, adotando o padrão de beleza comumente aceito na sociedade mais ampla. Um dos fiéis da ADVEC por mim entrevistados afirma que saiu de uma igreja pertencente ao *Campo*

---

<sup>19</sup> São três igrejas em Recife, nos bairros de Boa Viagem, Imbiribeira e Cordeiro. Além das igrejas nas cidades de Moreno, Escada e Caruaru.

<sup>20</sup> Para maiores informações, consultar [www.ieadpe.org.br](http://www.ieadpe.org.br)

<sup>21</sup> Esta avenida consiste em um caso interessante, pois se trata de um tipo de “corredor pentecostal” da capital pernambucana. O templo-sede da *Assembleia de Deus Campo do Recife* é vizinho do templo-sede estadual da *Igreja Universal do Reino de Deus*. Um pouco mais à frente, parede com parede, estão os templos-sede no estado das igrejas *Internacional da Graça de Deus* e *Mundial do Poder de Deus*.

do Recife a pedido de sua esposa, que não mais se adequava ao rigor ascético, principalmente estético, exigido pela igreja.

Assim, de março a setembro de 2013, frequentei os cultos da ADVEC em Recife. Durante este período, revezei minhas idas a duas filiais: A sede pernambucana, no bairro de Boa Viagem (600 membros), e a filial do bairro do Cordeiro, na Avenida Caxangá (800 membros)<sup>22</sup>. Estes mesmos templos, no segundo semestre de 2011, foram o foco de minha pesquisa na ocasião de meu trabalho de conclusão de curso (MAURICIO JUNIOR, 2011). Além da observação participante nos cultos, entrevistei e acompanhei, principalmente, os líderes dos departamentos de jovens e adolescentes destas igrejas, além do pastor-regional (pastor da sede em Boa Viagem). A maioria das igrejas evangélicas descentraliza suas ações a partir do que chamam de departamentos. Há desde os departamentos que cuidam dos jovens e adolescentes da igreja, até o ministério com casais, crianças, educação religiosa, ação social, etc. Na ADVEC, os departamentos dos jovens e dos adolescentes são chamados de *JVC* (Juventude Vitória em Cristo) e *Interligados*, respectivamente, e promovem uma programação específica para o seu público alvo. Funcionam como se fossem, de acordo com a palavra de um dos líderes, “uma igreja dentro de outra”, porque obrigam, segundo este mesmo líder (da JVC – Boa Viagem), seus coordenadores a preocuparem-se desde o aconselhamento dos jovens e adolescentes à administração das finanças. Estes departamentos também são entregues, na maioria das vezes, aos jovens com vocação pastoral, sendo entendido, este período no qual atuam como líderes dos jovens e adolescentes (a liderança dos jovens ainda é considerada de mais prestígio que a dos adolescentes), como preparação para os seus futuros trabalhos como pastores. Foi justamente com os líderes da JVC das filiais de Boa Viagem e do Cordeiro – todos<sup>23</sup> participaram também da ESLAVEC na qual fiz trabalho de campo - que mais conversei sobre suas expectativas e anseios com relação ao futuro como pastores (todos já tem certeza que o serão), sobre os detalhes de suas vocações, além de acompanhar suas performances na direção do culto dos jovens, desde a organização da programação às pregações que os mesmos faziam nestes momentos.

---

<sup>22</sup> A informação acerca da quantidade de membros de ambas as igrejas, bem como das igrejas por mencionar, advém de conversas informais com seus líderes. Não foi realizada por mim uma contagem oficial, nem tive acesso direto aos dados de contagem de membros realizada pelas respectivas igrejas.

<sup>23</sup> São quatro líderes, já que este departamento, a JVC, tem líder e vice-líder.

## Ampliando o campo

Voltando à ESLAVEC, é necessário falar de minha surpresa ao chegar neste evento, no que diz respeito ao seu alcance inter-denominacional. Desde minha chegada ao hotel e dos primeiros momentos dos cultos, percebi que não se tratava de um evento voltado para a ADVEC, como havia imaginado antes. Durante uma de suas falas, Silas Malafaia, apresentando os números do evento, afirmou estarem ali presentes cerca de 500 denominações diferentes. De acordo com estes dados, teríamos uma igreja para cada dez participantes do congresso (com cinco mil inscritos no total, também de acordo com a organização do evento). Se não é possível confirmar as informações de Malafaia, uma vez que não tive acesso aos números oficiais - aos dados das inscrições - posso, por outro lado, fazer uma comparação com minha amostra do evento: Os dez congressistas por mim entrevistados pertenciam a oito igrejas diferentes<sup>24</sup>. Diante desta constatação, vislumbrei a possibilidade de construir um modelo analítico acerca da constituição do pastor pentecostal com um alcance mais amplo, ou seja, que contemplasse não apenas a ADVEC, como era meu objetivo inicial, mas que abrangesse o campo pentecostal em geral.

Para tanto, paralelamente à observação participante nos cultos da ADVEC em Recife, fiz trabalho de campo em mais duas igrejas de diferentes denominações. Participei do *Congresso de Homens* da Igreja *Vida e Paz* (200 membros), em Camaragibe, e entrevistei o pastor (um dos pregadores do evento) que tinha deixado há pouco a liderança dos jovens desta igreja já que, recém-ordenado<sup>25</sup>, acabara de assumir uma congregação (filial) aberta pela *Vida e Paz* no bairro da UR-07, em Recife. Também frequentei alguns cultos da *Igreja Batista Missionária Palavra Viva* (60 membros), no bairro da Várzea, em Recife, e entrevistei o líder desta igreja, um jovem também recém-ordenado pastor e que estava assumindo a primeira igreja de sua carreira. Assim, pude acompanhar, conversar, entrevistar e observar pastores e candidatos a pastores pentecostais pertencentes desde às igrejas pentecostais clássicas até igrejas protestantes “pentecostalizadas”, ou protestantes renovadas (esclarecei estes rótulos a seguir), que estiveram ou não na ESLAVEC, conforme tabela abaixo:

---

<sup>24</sup> Aqui estou considerando diferentes ministérios da AD como diferentes “igrejas” (no caso, o ministério *Belém*, com dois entrevistados, e o ministério *Madureira* e a própria *ADVEC*, com um entrevistado cada). As outras igrejas foram: Igreja do *Evangelho Quadrangular*, Igreja *Batista Renovada* (2), Igreja *Peniel*, *Projeto Amar* e *Presbiteriana Renovada*.

<sup>25</sup> Ao assumir o cargo de pastor o vocacionado passa pelo ritual da ordenação, onde é ungido com óleo e recebe uma oração dos líderes da igreja

Denominações dos Entrevistados*							
Igrejas Pentecostais				/			
Nome	Denominação	Foi à ESLAVEC		Nome	Denominação	Foi à ESLAVEC	
		S	N			S	N
Ivan	ADVEC Boa Viagem	X		Pr. Ítalo	Presbiteriana Renovada	X	
Pr. Rafael	ADVEC Boa Viagem	X		Pr. Bartolomeu	Batista Renovada		X
Florêncio	ADVEC Boa Viagem	X					
Tiago	ADVEC Caxangá	X					
Gabriel	Igreja do Evangelho Quadrangular	X					
Pr. Renato	Vida e Paz		X				

\* Refiro-me aqui somente aos entrevistados que têm suas falas reproduzidas ao longo do texto<sup>26</sup>

É necessário, no entanto, estabelecer desde já os limites de minhas generalizações. Chamo de pentecostais, neste trabalho, os fiéis que participam das denominações que Mariano (2005) classificou como representando as duas primeiras “ondas” do pentecostalismo no Brasil<sup>27</sup>, as quais tem a AD e a Igreja do Evangelho Quadrangular como igrejas-ícone, respectivamente, além das igrejas históricas (ou protestantes) “pentecostalizadas”, conhecidas como “protestantes renovadas”. Estes segmentos, juntamente com as igrejas neo-pentecostais, estariam contidos no que chamo de campo pentecostal mais amplo; Já este último, por sua vez, formaria o campo evangélico juntamente com os protestantes históricos (batistas, congregacionais, presbiterianos, etc; ver figura abaixo).

<sup>26</sup> Foram dez entrevistas realizadas na ESLAVEC e mais 07 entrevistas realizadas com líderes das igrejas em Recife e Camaragibe (17 no total).

<sup>27</sup> Mariano (2005) apresenta a história do pentecostalismo no Brasil em três ondas: o pentecostalismo clássico, oriundo dos anos 1910 (AD e Congregação Cristã no Brasil); o deuteropentecostalismo, dos anos 1950 (Igreja do Evangelho Quadrangular, principalmente), que seria diferente da primeira onda por enfatizar os dons de cura ao invés da glossolalia; e o neo-pentecostalismo, a terceira onda, dos anos 1970, que introduziu a teologia da prosperidade e a ênfase na doutrina da batalha espiritual, ou seja, a luta entre Deus e o diabo como tendo influência direta na vida dos fiéis (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, etc).

# Evangélicos

Campo pentecostal mais amplo

Protestantes

1.  
Pentecostais

2.  
Protestantes  
Renovados

Neo-  
Pentecostais

Assim, minhas análises sobre a constituição do pastor pentecostal a partir da construção narrativa do chamado baseada na doutrina do eleito misticamente escolhido, e a partir, também, da performance ritual da prédica, são aplicáveis aos pentecostais e protestantes renovados (representados pelos números 1 e 2 na figura acima), com algumas diferenças de grau que veremos nos capítulos a seguir (não tanto no que diz respeito à questão do chamado, e mais na performance da prédica). Não anularia a possibilidade de minhas conclusões serem generalizadas a ponto de alcançar o segmento neo-pentecostal dando conta, por conseguinte, do campo pentecostal mais amplo. No entanto, não tenho dados para embasar esta afirmação, uma vez que foi, enfim, nas igrejas pertencentes aos grupos 1 e 2 onde fiz trabalho de campo.

Alguns fatores promovem a unificação de práticas e representações permitindo elencarmos algumas características, tanto institucionais quanto culturais (relativas ao seu sistema simbólico), que pertenceriam ao campo pentecostal mais amplo e não somente a algumas igrejas específicas. Dentre estas características comuns poderíamos citar a existência da conversão individual com ênfase na subjetividade e emotividade, o batismo no Espírito Santo, a explicação de parte substancial da vida a partir do acionamento de elementos sobrenaturais, o entendimento da conversão como ruptura com uma vida passada, o crescimento “na fé” como dever de cada crente, entre outras. Como fatores unificadores, poderíamos citar a Bíblia como elemento cultural que normatiza práticas e representações

fornecendo os mitos que serão revividos pelos crentes pentecostais (como veremos no capítulo II), bem como a noção do Espírito Santo como potência geradora (exclusiva) de atitudes divinamente inspiradas, além da necessidade desta potência ser absorvida pelo fiel, internalizado em seu corpo, através das disciplinas espirituais (oração, jejuns, leitura da Bíblia) e do ouvir das prédicas.

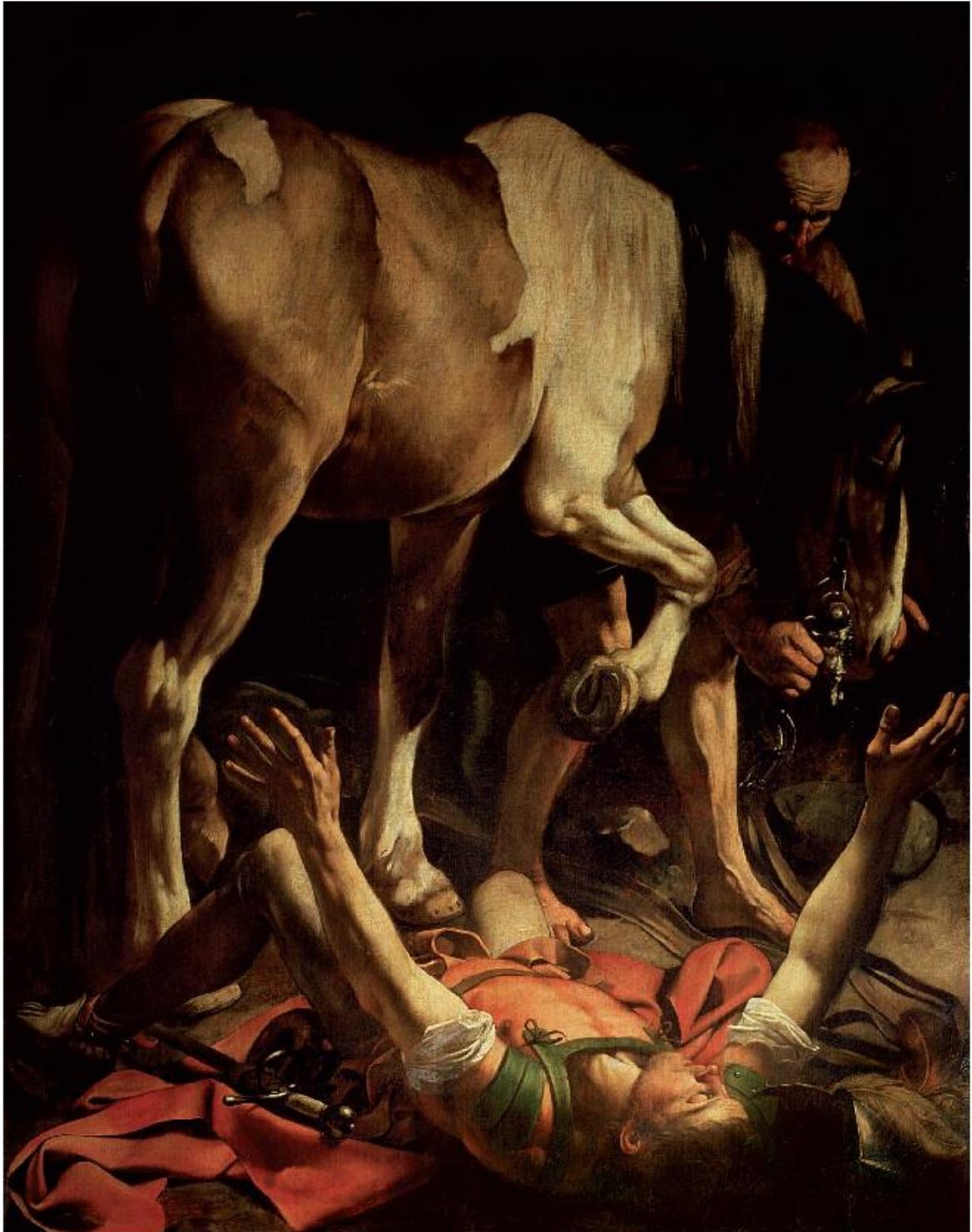
Se estas práticas e representações pentecostais não são de todo intercambiáveis, tais elementos unificadores possibilitam, pelo menos, uma comunicação que se intensifica em momentos como os congressos de alcance inter-denominacional, como a ESLAVEC, e devido ao trânsito existente entre fiéis das igrejas evangélicas, comum, sobretudo, entre os pentecostais. Sem esquecer do intercâmbio de práticas engendrado pelos meios de comunicação de massa. Entendo, ainda, que as igrejas da AD, tanto pela sua dimensão no que diz respeito ao número de fiéis (como veremos no próximo capítulo), quanto por sua tradição na história do pentecostalismo (é a primeira igreja a ser fundada no Brasil neste segmento), funcionam como disseminadoras de práticas e representações no campo pentecostal. A igreja *Vida e Paz* onde fiz trabalho de campo, por exemplo, foi fundada por um ex-pastor da Assembleia de Deus. É comum ver ex-membros das ADs no inúmero contingente de igrejas pentecostais que surgem no cenário brasileiro. Assim, a estas práticas e representações comuns ao campo pentecostal (nos limites apresentados anteriormente) pretendo acrescentar, embasado nas análises que veremos nos capítulos seguintes, a forma como são moldadas as subjetividades dos líderes pentecostais. Como um líder se levanta acima dos crentes comuns para se tornar pastor? Como se estabelece a convicção de ter sido chamado por Deus? Quais os requisitos para que a prédica pentecostal sirva como sinal diacrítico para que a comunidade confirme que o poder de Deus tem sido derramado naquele “vaso”?

## **Os capítulos**

Para responder estas perguntas percorreremos o seguinte caminho: No **capítulo I**, *O Crescimento Mais Explosivo da História das Religiões*, ao tomar como ponto de partida os dados dos últimos Censos, ofereço uma reflexão sobre as razões do crescimento vertiginoso do pentecostalismo. O **capítulo II**, *Ser Chamado por Deus*, lança luz sobre o primeiro fator indispensável para a constituição do pastor pentecostal, a narrativa do Chamado. No **capítulo III**, *Ser Usado por Deus*, trago o segundo elemento sem o qual um crente pentecostal não

pode ser líder, o domínio das nuances do ritual da prédica pentecostal. O quarto e **último capítulo** apresenta, primeiro, um *Ensaio sobre as Fontes do Poder* que consiste em uma análise eminentemente teórica sobre as dimensões da experiência pentecostal, tentando compreender o que acontece quando, em seus rituais, os grupos entendem estarem diante, ou recebendo, ou sendo preenchidos em seus corpos com poder transcendental, espiritual ou místico. Em seguida, ainda neste capítulo, faço uma tentativa de aplicar as construções teóricas do ensaio ao caso pentecostal. Apresento nas *Considerações Finais* tão somente uma recapitulação de minhas conclusões, já que não as guardarei para este momento, mas as apresentarei paulatinamente ao longo de todo o trabalho. Antes de tudo, porém, tentemos contribuir com a resposta de uma pergunta que acomete tantos estudiosos do assunto: Por que tanto crescem as igrejas pentecostais?

**CAPÍTULO I - “O crescimento mais explosivo da história das religiões”**



*The Conversion of Saint Paul, 1601.*  
Oil on canvas, 230 x 175 cm

Por que cresce o pentecostalismo? E por que o faz tão rapidamente a ponto de se tornar, quando se fala de crescimento, o maior fenômeno religioso brasileiro? Por que tantas pessoas têm escolhido o pentecostalismo como opção em meio ao pluralismo religioso? Tentativas de resposta a estas perguntas se multiplicam quase que acompanhando a velocidade dos índices de crescimento da religião pentecostal não só no Brasil, mas ao longo de todo o globo. Apresentarei neste capítulo algumas delas, cujos conteúdos, assim entendo, representam equações demasiado simplificadas (pentecostalismo igual à pobreza, ao imperialismo, à modernização, etc) e, ao mesmo tempo, relegam ao segundo plano (alguns sequer consideram) os fatores propriamente religiosos do sistema pentecostal, ou seja, a eficácia de seu sistema simbólico. Logo depois, apresentarei algumas de minhas reflexões sobre o tema.

Não pretendo dar respostas definitivas aqui a respeito das razões para o vertiginoso crescimento pentecostal. Desejo tão somente chamar atenção para a especificidade do seu sistema simbólico - e a forma como este é perito em modelar subjetividades – como um dos motivos, se não o principal, pelos quais os fiéis vêm a abraçar esta opção religiosa. Afinal, é através da conversão de fiéis que as fileiras das igrejas pentecostais são engrossadas. Sigo, principalmente, as colocações de Joel Robbins (2004, 2008, 2009) sobre o tema. Em seus últimos trabalhos, este era exatamente seu objetivo: chamar atenção para a própria vida ritual pentecostal como um dos principais fatores de seu crescimento. Digo “um dos principais” porque não estou excluindo, por exemplo, o uso extensivo da mídia e o poderio econômico de algumas das igrejas pentecostais como fatores importantes para seu crescimento. Entendo, porém, que sem um sistema simbólico internalizado pelos fiéis a partir de atividades rituais de alta intensidade, sistema que responde eficazmente a ansiedades típicas de nossa época, estes outros fatores que certamente compõem o sucesso pentecostal poderiam ser, e certamente seriam, inócuos.

Tento, porém, com relação aos trabalhos de Robbins, avançar em algumas questões. A síntese de minha reflexão se dá na percepção do pentecostalismo como uma resposta, eficiente e eficaz, ao déficit simbólico da *surmodernité*<sup>28</sup> (Augé, [1994] 1997, [1992] 2012). As figuras de excesso que caracterizariam a contemporaneidade, na visão de Augé, seriam, no meu entendimento, contra-atacadas pelo pentecostalismo com uma rara eficácia. Às

---

<sup>28</sup> Mantenho o termo no original por entender que a tradução para o português, sobre-modernidade, não contemplaria o sentido do autor. Com o prefixo *sur-*, no original em francês, Augé pretende falar de um exagero das características da modernidade, o que em inglês seria representado pelo termo *overmodernity*.

superabundâncias fatural e espacial, e à individualização das referências (as tais figuras de excesso de Augé), somente um sistema simbólico que se caracteriza por uma superabundância mítico-ritual e de experiência poderia servir como contrapartida.

Antes, porém, para embasar minha afirmação sobre o crescimento vertiginoso do pentecostalismo no Brasil, apresentarei alguns dados do Censo 2010, contrastados com censos anteriores. Vejamos:

### **Os evangélicos e seus números no panorama religioso brasileiro**

No país mais populoso da América Latina, os evangélicos passaram a representar mais de vinte por cento (22,16%) dos brasileiros no final da primeira década do século XXI, de acordo com o Censo 2010 (IBGE). Estes dados confirmam uma tendência de crescimento dos evangélicos e, paralelamente, a constante diminuição do contingente católico no país, que vem ocorrendo a passos largos desde a década de 1980. Naquele momento, os católicos representavam 89% da população, ao passo que os evangélicos somavam pouco mais de seis pontos percentuais. Os dados atuais nos mostram um decréscimo de filiação católica para 64,6%, enquanto que o montante evangélico do país, desde então, somente cresceu, e vertiginosamente (ver tabela abaixo).

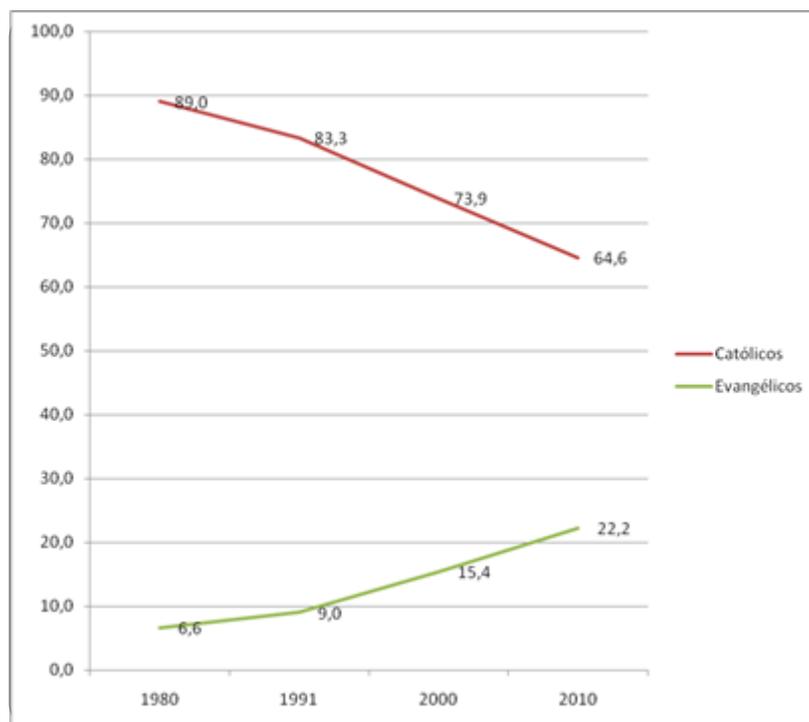
**Tabela 1**

<b>Percentual de católicos e evangélicos em relação ao total da população brasileira 1980-2010</b>		
<b>Censo (de)</b>	<b>Católicos (%)</b>	<b>Evangélicos (%)</b>
1980	89,0	6,6
1991	83,3	9,0
2000	73,9	15,4
2010	64,6	22,2

Fonte: IBGE

Este declínio acentuado da religião católica, bem como o concomitante crescimento dos evangélicos, pode ser visualizado mais detidamente no gráfico a seguir:

**Gráfico 1**



Fonte: IBGE

É difícil observar este gráfico sem imaginar as curvas que representam os contingentes católico e evangélico da população se tocando no futuro. De fato, Faustino Teixeira (2012, p. 15) nos lembra de previsões estatísticas que calculam um empate entre os evangélicos e católicos em 2040, sendo que, já em 2030, os católicos passariam a representar menos de 50% da população. Obviamente, tratam-se de previsões que só se confirmarão ao se manterem estas taxas de (de)crescimento de ambas as religiões.

O crescimento evangélico não é homogêneo, no entanto. É necessário analisar, ainda, a diversidade interna deste segmento para entendermos os fatores mais importantes do seu crescimento no cenário religioso brasileiro. Em 1980, por exemplo, os Evangélicos de Missão<sup>29</sup> representavam a maioria do segmento, 3,38% da população brasileira (ver tabela 2). A partir daí, é o crescimento vertiginoso pentecostal que aparece. Se na década 1980-1991 os evangélicos de missão perderam adeptos (apenas - 0,4%), recuperando-se na década seguinte, mas voltando a perder adeptos na década 2000-2010 (- 0,05%), o que significa a manutenção

<sup>29</sup> As igrejas evangélicas de missão recebem esta denominação por se originarem de missões estrangeiras. São conhecidas também como evangélicas tradicionais ou protestantes históricas. No Censo 2010, são discriminadas como evangélicas de missão as igrejas Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional e Adventista.

de uma média de 3,62% da população brasileira entre 1981-2010, a população pentecostal, por sua vez, praticamente dobrou a cada década (ainda tabela 2).

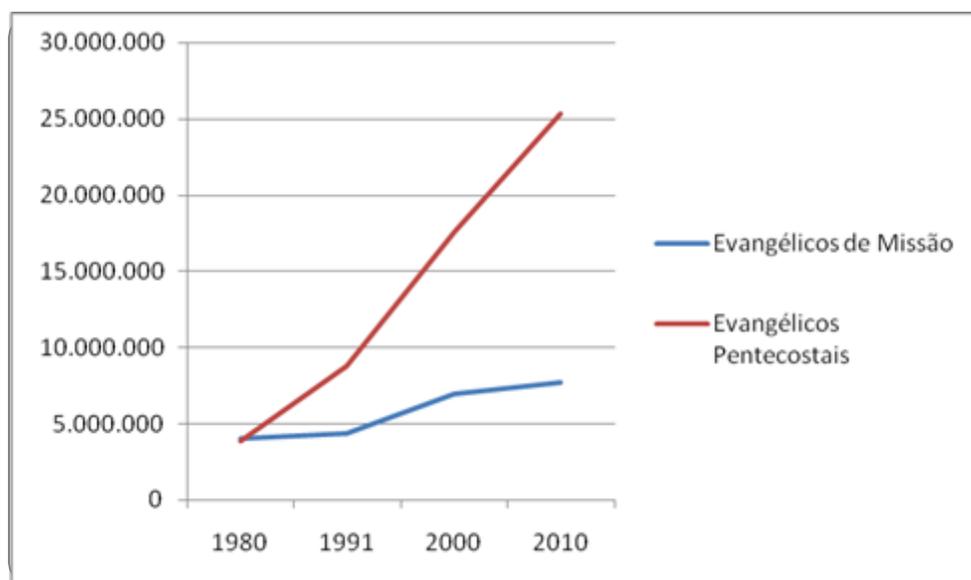
**Tabela 2**

Censo	População total	Evangélicos de Missão	% em relação ao total da população	Evangélicos Pentecostais	% em relação ao total da população
1980	119.009.778	4.022.330	3,38	3.863.320	3,25
1991	146.814.061	4.388.165	2,99	8.768.929	5,97
2000	169.870.803	6.930.765	4,08	17.617.307	10,37
2010	190.755.799	7.686.827	4,03	25.370.484	13,30

Fonte: IBGE, Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil

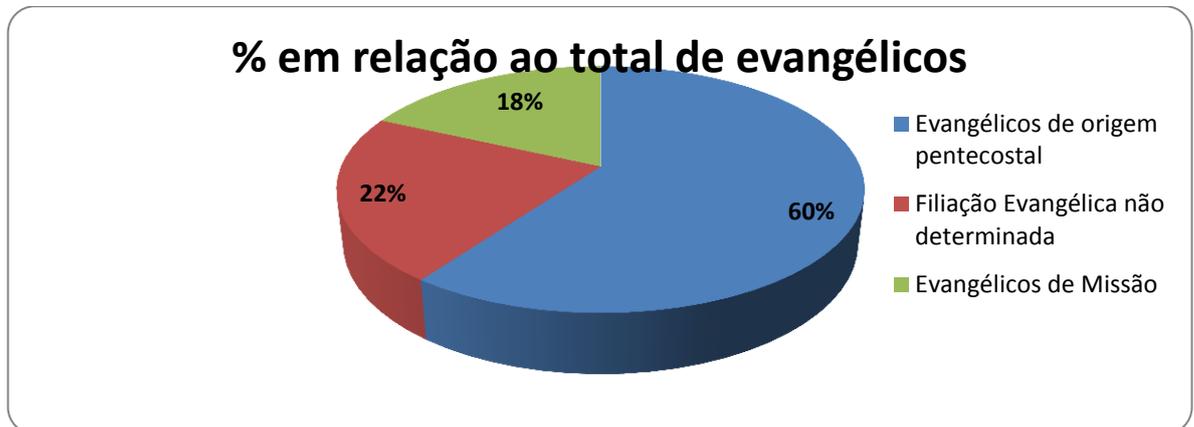
Assim, e sem dúvida, o carro-chefe da mudança significativa no panorama religioso brasileiro em direção a um país que parece deixar para trás, ou pelo menos desafiar, seu *ethos* católico é o pentecostalismo. Pode-se visualizar melhor seu crescimento meteórico em comparação aos evangélicos de missão no gráfico abaixo (Gráfico 2). Atualmente (Censo 2010), os pentecostais são a esmagadora maioria dos evangélicos, chegando a representar mais de 60% deste segmento (gráfico 3, abaixo) e mais de 13% da população brasileira (tabela 2 acima).

**Gráfico 2**



Fonte: IBGE, Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil

Gráfico 3



Fonte: IBGE (Censo 2010)

Levando em consideração que o IBGE não esclareceu a contento se a categoria “filiação evangélica não determinada” é resultado da não explicitação, por opção, do entrevistado, ou se foi problema do recenseador (ver gráfico 3 - com 22% os “não-determinados” representam uma porcentagem do total de evangélicos maior até que o montante dos evangélicos de missão), o crescimento pentecostal pode ter sido ainda maior. Entendo que a hipótese mais plausível para o número expressivo desta categoria tenha sido um problema na coleta dos dados. Como as denominações pentecostais proliferam quase que diariamente, pode ter havido uma dificuldade por parte dos recenseadores em reconhecer as respostas como denominações pentecostais. Entendo que esta situação é factível mesmo com a existência da categoria “outras igrejas evangélicas de origem pentecostal”. Aumenta a possibilidade de o pentecostalismo ter uma dimensão ainda maior quando se percebe que as igrejas renovadas, ou seja, as igrejas de missão que se “pentecostalizaram” e se separaram de suas convenções originais, estão, na minha opinião, sub-representadas. Consta no Censo 2010 tão somente a categoria “evangélica renovada não determinada”, sem nenhum tipo de discriminação que contemple a diversidade deste segmento (ver Almeida, 2009, p. 42, tabela 3, onde o autor discrimina este segmento sob a rubrica “protestantes carismáticos”).

Entre os pentecostais também se deve evitar cair numa análise homogênea. As igrejas que compõem o segmento evangélico pentecostal não crescem em bloco, sendo necessário, portanto, analisar sua diversidade interna. A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo,

perdeu adeptos ao longo da última década (de 2.101.887 para 1.873.243 filiados - 11% de seus fiéis). Entre as igrejas que mais cresceram, de acordo com o último censo, estão a Assembleia de Deus, 46,4%; a Igreja do Evangelho Quadrangular, 38,5%; e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, 9,2%. A Assembleia de Deus é a maior igreja evangélica brasileira, com mais de doze milhões de adeptos; 6,46% do total da população brasileira; 29,3% dos evangélicos. Leonildo Campos (2012) nos lembra que a Assembleia de Deus ganhou 3,8 milhões de novos fiéis na década, o que representa um total de 1.082 novos fiéis por dia, durante 10 anos (p. 24), ratificando a dimensão de sua pujança.

Com isso espero ter chegado ao meu objetivo ao apresentar os números do crescimento evangélico desde a década de 1980. Primeiro, o pluralismo religioso cristão se estabelece no Brasil com os evangélicos desafiando a relação direta entre brasilidade e catolicismo. Em segundo lugar, quem comanda este crescimento vertiginoso é o segmento pentecostal. Podemos afirmar, enfim, que a face da população evangélica brasileira é pentecostal e, sobretudo, assembleiana. Os números que atestam a Assembleia de Deus como a maior igreja evangélica do Brasil, no meu entendimento, confirmam o que disse anteriormente sobre o papel desta igreja como disseminadora de práticas e representações entre os pentecostais, não só por sua importância numérica, mas também por ser uma instituição doadora de fiéis, quando falamos da circulação de fiéis entre as igrejas pentecostais, fenômeno comum neste segmento. Como também já afirmei, é comum ver ex-fiéis assembleianos na infinidade de igrejas pentecostais menores que surgem a cada dia no cenário religioso brasileiro.

### **E por que tanto crescem os pentecostais?**

Uma vasta bibliografia já se formou no rastro dos que buscam a resposta a esta pergunta, reunindo alguns trabalhos que já podem ser chamados de clássicos. As primeiras reflexões apresentavam a privação social e a situação de anomia como os fatores que explicariam o sucesso da mensagem pentecostal (Willems 1967; D'Épinay 1970; Procópio Camargo 1973). Christian Lelive D'Épinay, por exemplo, definiu o pentecostalismo como o refúgio das massas: uma religião de migrantes advindos de áreas rurais, que abraçavam a fé pentecostal diante das agruras da adaptação ao mundo urbano moderno. Baseados claramente nas teorias de secularização, o problema nestes trabalhos é entender o pentecostalismo como resquício

pré-moderno que se desvaneceria quando estes segmentos de população estivessem plenamente adaptados à modernização das cidades. Procópio Camargo (1973) chegou a afirmar que o pentecostalismo desapareceria com a chegada da modernidade. Viu-se que este não foi o caso. Pelo contrário. Passada a grande onda de migração das décadas 1960/1970, o pentecostalismo somente cresceu.

Outros estudos, principalmente os originados a partir de trabalho de campo realizado no continente africano por autores como Comaroff & Comaroff (1992), entendiam o pentecostalismo como um tipo evidente de “colonização das consciências”. Ou seja, é o imperialismo capitalista que empurraria o pentecostalismo “goela abaixo” mundo afora. A população local, no entanto, segundo estes autores, resistia, mostrando-se capaz de reinventar a tradição cristã a ela apresentada à sua maneira, de modo a não se modificar culturalmente. Estudos mais recentes se afastaram desta equação que iguala o pentecostalismo ao imperialismo tentando, como Csordas (2009), ao invés de afirmar taxativamente a existência de um vetor unidirecional de imperialismo cultural, ressaltar a multiplicidade dos canais globais, entendendo que o fluxo de fenômenos religiosos é no mínimo bidirecional, e muito provavelmente multidirecional.

Alguns, ainda, entendem o pentecostalismo como a religião dos rejeitados e pobres (Corten 1996; Campos, L. 2005). Nestas análises, as igrejas que promovem a cura substituiriam os hospitais, os transe entrariam no lugar da terapia e a teologia da prosperidade seria praticamente uma cartilha para prestar consultoria de empreendedorismo na pós-modernidade. Em suma, por compensar a falta de acesso a vários recursos, o pentecostalismo floresceria entre os mais pobres. Esta relação entre religião e classe complexificou-se em trabalhos mais recentes, mas não abandonou o entendimento do pentecostalismo como religião dos pobres. Em um *paper* apresentado recentemente no último congresso da Associação Latino Americana de Sociologia (ALAS), por exemplo, Arenari (2013) apresentou esta relação direta entre pentecostalismo e classe social. Segundo o autor, ele deixa de lado o que chama de funcionalismo dos trabalhos anteriormente citados e segue com o objetivo de mostrar, a partir do paradigma dos estudos culturais, que “o pentecostalismo tornou-se a expressão religiosa por excelência de uma classe social com maior presença numérica em sociedades periféricas”, ou seja, “a massa de trabalhadores excluídos da expansão capitalista na periferia de seu sistema” (p. 07). Portanto, assim como o

calvinismo teria sido a religião dos protestantes, e o metodismo, do proletariado, o pentecostalismo para Arenari seria a religião das massas sub-integradas na periferia do sistema capitalista. Por haver se originado nos Estados Unidos, o pentecostalismo seria apto para integrar à modernidade as massas sub-integradas. Mas não somente no sentido do déficit de serviços públicos como outrora (por isso o autor afirma estar se afastando do funcionalismo), mas no campo das subjetividades. A integração viria a partir de uma “promessa religiosa baseada na ascensão social” levada para os países onde os grupos sociais estariam sub-integrados à dinâmica da sociedade. Enfim, o pentecostalismo levaria o ideal do *self made man* americano para a periferia do sistema.

Diferentemente de Arenari, Gracino Junior (2008) escolhe outra classe social para relacionar com o pentecostalismo. Segundo ele, este fenômeno religioso afinar-se-ia com os anseios dos estratos médios urbanos da população brasileira, em seus dizeres, “empresários, profissionais liberais e universitários” (p. 63) por ensinar, principalmente através da Teologia da Prosperidade, como se comportar em uma sociedade de risco. Ele nos traz um exemplo de uma profissional liberal, odontologista, convertida à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que, nos cultos, e principalmente e na *Corrente dos Empresários* (culto da IURD voltado para empreendedores e profissionais liberais), apreende mecanismos subjetivos para não ficar à deriva na sociedade de risco. Gracino Junior afirma que “a maioria das universidades brasileiras não tem como mote principal preparar seus alunos para o puro risco do mercado. Na sociedade brasileira contemporânea quem cumpre este papel são os livros de auto-ajuda, os cursos MBA e, agora, as igrejas neopentecostais” (p. 61). O que o pentecostalismo oferece, em suma, para este autor, é uma solução biográfica (Bauman, 2005) que ajuda o fiel a sobreviver no capitalismo flexível. Ou seja, não se buscam mais soluções coletivas porque não se acredita mais na sociedade, mas na força do indivíduo para superar o problema. Assim, o pentecostalismo ofereceria uma narrativa que não possui um caráter social, fazendo com que seus adeptos não se vejam conectados a outras pessoas, dependendo delas para produzir eventos (p. 62)

Esta outra equação que iguala, primeiro, o pentecostalismo a uma pedagogia da modernidade, principalmente do individualismo, e depois elege uma classe social para definir como alvo da afinidade eletiva com o espírito do novo capitalismo, também precisa ser analisada mais detidamente. Em primeiro lugar, entendo ser inconsistente atrelar o

pentecostalismo a uma classe específica, apesar de reconhecer que os dados ratificam a presença deste segmento majoritariamente entre as camadas menos abastadas. Estudiosos como Marion Aubré<sup>30</sup>, por exemplo, já chamam atenção para a superação do que ela chamou de “abrangência tão somente geográfica” da expansão pentecostal, ou seja, os pentecostais não estão somente a desbravar novos países a cada dia. Já é possível verificar também uma expansão interna, no que diz respeito às relações entre classes sociais, da periferia ao centro, e uma abertura maior da população francesa (seu campo de estudo) ao pentecostalismo. A observação de Aubré é confirmada em meu trabalho de campo na Assembleia de Deus Vitória em Cristo, no Recife. Lá pude conviver tanto com crentes estabelecidos nas classes média e média-alta, no caso da igreja sede em Boa Viagem (bairro nobre do Recife), quanto com estratos mais baixos da estratificação social na filial da igreja situada no bairro da Caxangá, zona oeste da capital pernambucana. Parece-me que a resistência momentânea (no passado) de alguns estratos sociais ao pentecostalismo deu-se principalmente devido a uma questão de estigma, do entendimento da religião pentecostal como uma religião dos pobres. Com o crescimento e diversificação das igrejas pentecostais, os estratos médios, como nos mostrou Gracino Junior, aderiram a este fenômeno religioso. Parece nos restar agora tão somente esperar as análises que explicarão a adesão das classes mais altas ao pentecostalismo. Não estou afirmando que diferentes classes sociais freqüentam necessariamente a mesma denominação pentecostal (apesar de poderem fazê-lo) e nem sequer o mesmo templo (no mesmo bairro) quando se trata da mesma denominação, mas aposto na grande diversidade de igrejas pentecostais para afirmar que todos os estratos sociais podem ser encontrados em suas fileiras. Como exemplo, a Igreja Renascer em Cristo, em São Paulo, ou a igreja Sara Nossa Terra, congregando dos estratos médios à classe alta, inclusive celebridades artísticas e esportivas; e a Igreja Assembleia de Deus Campo do Recife, recebendo estratos de médios a mais baixos da população.

Além disso, é preciso relativizar esta afinidade eletiva estabelecida sem maiores critérios nos trabalhos citados anteriormente (Gracino Junior 2008, Arenari 2013) entre o pentecostalismo de um lado, e o capitalismo pós-fordista atrelado à sua ideologia individualista do outro lado. Robbins (2008) nos lembra que, se por um lado podemos falar de uma relação

---

<sup>30</sup> Comunicação proferida no ciclo de palestras sobre “Crenças no Mundo Globalizado”, realizado na Fundação Joaquim Nabuco – PE, 08 a 10 de Agosto de 2011.

entre o pentecostalismo e a participação individual no mercado capitalista, por outro lado, algumas interpretações não somente relacionam o fenômeno pentecostal, e sua teologia da prosperidade, “a formas não capitalistas de troca”, como também mostram como este fenômeno religioso pode ir na direção contrária ao individualismo capitalista. (p. 1150, tradução nossa)<sup>31</sup>.

Simon Coleman (2006), por exemplo, relaciona com uma troca dadivosa, uma economia da dádiva, a forma como os pentecostais colocam em circulação tanto palavras quanto finanças. Direcionar uma profecia a alguém, nos diz Coleman, é uma forma de entrar em uma cadeia de circulação verbal onde a identidade pentecostal é construída. No ato de expressar-se a outrem através de palavras sagradas, a *persona* do falante, enfim, um aspecto de seu *self*, também é estendido ao recipiente da fala, na medida em que, exatamente neste ato, o crente pentecostal coloca sob avaliação seu status de pessoa pentecostal (para mais detalhes ver Campos & Mauricio Junior 2012, 2013). Aquele que entrega, a um ouvinte qualquer, palavras inspiradas por Deus, está externalizando o poder do Espírito Santo outrora internalizado em seu corpo (considerado templo do Espírito Santo) e espera uma reciprocidade que o autor chama de “reabsorção” deste poder, ou seja, quando palavras inspiradas por Deus retornarão ao doador da mensagem, não necessariamente provenientes do seu interlocutor imediato. De forma similar, afirma o autor,

a doação de recursos financeiros por fieis pentecostais é uma externalização do *self*, e, claro, existe a expectativa de que aconteça sua reabsorção: se as palavras, quando reabsorvidas, retornam na forma de declarações consideradas como inspiradas por Deus, o sinal e a medida da inspiração divina da doação financeira é a sua [re]aquisição posterior... Uma estética constate de movimento é comum a ambos, uma vez que a doação de dinheiro e a transmissão do *self* a partir da linguagem extraem a “essência” espiritual da pessoa pentecostal e torna esta essência avaliável e aberta ao escrutínio dos outros crentes e de si mesmo (Coleman 2006, p. 178-179, tradução nossa)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> “...These observations not only problematize the notion that Protestantism more often than not runs contrary to the existing networks of social obligation; by illustrating the capacity of Christianity to work against capitalism individualism, such interpretations also relate the prosperity gospel to non-capitalist forms of exchange” (ROBBINS, 2008, p. 1150).

<sup>32</sup> the giving of money by Faith Christians is an externalization of the self, and of course it is expected that reabsorption will take place: if words when reabsorbed come back in living and inspired form, the sign and measure of money’s inspiration is the interest it has acquired... An aesthetic of constant movement is common to both, as the giving of money and the broadcasting of the self in language extract the spiritual “essence” of the person and render it available to and open to scrutiny by others and oneself (Coleman 2006, p. 178-179).

O próprio Coleman conta como foi alvo desta troca que visa a reciprocidade ao chegar a um dos cultos na *Word of Life*, em Uppsala – na Suécia, onde realizou trabalho de campo - e receber de uma fiel uma quantia em dinheiro. Mesmo tentando recusar, Coleman foi instado pela mulher a receber o dinheiro por que, segundo ela, Deus havia ordenado que o entregasse a primeira pessoa que ela visse no culto. O autor nos explica que aquela mulher não estava necessariamente criando um vínculo duradouro com ele a partir desta atitude: “ela estava estendendo sua dádiva ao mundo onde o outro desconhecido poderia ser o aparente recipiente de sua doação, mas onde o maior beneficiário seria ela mesma” (Coleman 2006, p. 180, tradução nossa)<sup>33</sup>. Isto por esperar que, de alguma forma, ela fosse abençoada nos mesmos moldes em outras situações. Esta constatação torna a relação entre pentecostalismo e individualismo não tão óbvia assim. Pelo menos a torna mais complexa, na medida em que implica ser o *self* espiritual constituído, necessariamente, na relação com os outros (*reaching out to others*, p. 180). De fato, a equação pentecostalismo igual a individualismo é desafiada ao observarmos como “tanto o interesse próprio quanto o ‘fazer o bem aos outros’ (ainda que a um desconhecido) não são vistos como questões mutuamente excludentes, mas, de fato, como dependendo um do outro” (p. 181, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Enfim, o pentecostalismo, aponta Robbins (2008), pode ser tanto dínamo de relações modernizantess quanto apresentar características e promover relações anti-modernas (como acabamos de ver). Para ele, a plasticidade do pentecostalismo faz com que este fenômeno religioso se comporte de uma maneira onde os aspectos da modernidade, e o próprio Cristianismo, já estão estabelecidos desde sempre, neste caso, opondo-se a forças geralmente reconhecidas como modernas; e de outra maneira nas “culturas de conversão” (Robbins 2007), ou seja, onde o Cristianismo é considerado um sistema estrangeiro, agindo, aí sim, como força modernizante, mormente individualizadora (Robbins, 2008, p. 1151). Como exemplo do pentecostalismo agindo em uma cultura de conversão, podemos ver o trabalho de Van den Kamp (2012), em coletânea recente sobre transnacionalização religiosa, o qual

---

<sup>33</sup> “she was extending her gift into a world where the Unknown other could be the apparent recipient of the donation, but where the greatest beneficiary would be herself” (Coleman 2006, p. 180)

<sup>34</sup> “self-interest and benefit (even unknown) others are not seen as mutually exclusive, indeed are made dependent upon each other” (ibid, p. 181)

aborda a conversão de mulheres moçambicanas. A atração pelo pentecostalismo brasileiro dar-se-ia, segundo a autora, devido à ascensão econômica destas mulheres a partir do contato com a nova igreja, uma vez que a adesão à mobilidade transnacional oferecida pela IURD promoveria a superação da imobilidade encontrada no espaço urbano de Maputo. Este deslocamento é subjetivo. As mulheres moçambicanas assumem o que a autora chama de “posicionamentos transnacionais” quando rompem com a cultura moçambicana no que diz respeito, principalmente, à rejeição aos espíritos locais (declarados como malignos e responsáveis por prováveis insucessos nos negócios) e à forma de gerir seus afetos (os pastores brasileiros incentivam demonstrações públicas de afeto, reprovadas na cultura local).

Mas se em Moçambique aderir ao pentecostalismo é converter-se ao “Espírito Santo transnacional” (KAMP, 2012, p. 74), nas currutelas amazônicas (pequenas comunidades próximas às minas de garimpo), por sua vez, esta relação mobilidade versus imobilidade aparece invertida. Marjo De Theije (et al, 2012), na mesma coletânea sobre transnacionalização religiosa, mostra como, nas regiões de garimpo, converter-se ao pentecostalismo é aderir à fixidez. É abandonar o consumo conspícuo relacionado à aquisição de prestígio entre as mulheres, deixando a vida nômade de garimpo a garimpo em busca de riqueza, e fixando-se na currutela constituindo família. A força modernizadora que insere o convertido à flexibilidade, à movimentação constante e ao consumo da modernidade aparece invertida aqui, fortalecendo o caráter duplo do pentecostalismo colocado por Robbins: ao mesmo tempo moderno e contra-moderno.

O que pretendo enfatizar é que, ao assumir o papel de força modernizadora nas culturas de conversão, como vimos acontecendo em Moçambique, o pentecostalismo o faz a partir de características peculiares ao seu próprio sistema simbólico e não, como diz Arenari (2013) devido à sua origem norte-americana, ou como Gracino Junior (2008), por seu discurso empreendedor tão somente. As mulheres de Maputo vêem a religião pentecostal como uma religião brasileira (trata-se da IURD) e, arrisco, não se vêem freqüentando a igreja como um curso de MBA. É necessário prestar atenção nas peculiaridades do sistema simbólico pentecostal. Robbins (2004) sugere que a ênfase dada pelo pentecostalismo à descontinuidade consiste em uma chave importante para entendermos sua expansão. Se todas as religiões conversionistas compartilham desta ênfase na descontinuidade de alguma forma, Robbins sugere quatro maneiras pelas quais esta abordagem seria distinta no pentecostalismo: A

religião pentecostal se distinguiria por ritualizar esta descontinuidade cotidianamente; mantendo-a através de um código ascético embebido num profundo dualismo (Deus x diabo) de grande força hermenêutica; Além disso, preserva o que ao mesmo tempo quebra, na medida em que mantém, mas demoniza a cultura local; providenciando através deste dualismo uma linguagem extremamente sensível às vicissitudes locais. Assim, parece-me que a plasticidade pentecostal é um fator mais importante do que propriamente sua força “modernizante”, caracterizando-se assim, por ser uma “cultura contra a cultura”, realizando o que Robbins chama de “demonização” dos símbolos locais (ROBBINS, 2004), onde quer que se instale. Com isso, entendo, o pentecostalismo pode “viajar bem” (CSORDAS, 2009), uma vez que sempre é bem sucedido em alcançar um significado local, significando coisas diferentes em locais diferentes.

### **O pentecostalismo e sua intensa atividade ritual**

Mas não para por aí. É indispensável enfatizar neste *modus operandi* do pentecostalismo a ritualização cotidiana do embate contra os espíritos locais, que Meyer (1998) chama de *remembering*. A intensa atividade ritual do pentecostalismo renova cotidianamente esta dualidade entre o bem o mal, sendo daí que advém sua força hermenêutica. O que nos leva a entender o pentecostalismo como sendo mais eficaz que outras instituições da modernidade para internalizar em seus fieis os preceitos de seu sistema simbólico, gerando práticas, afetos e imagens coerentes a partir do momento em que se mergulha nele. Cheguei a presenciar quase que uma presunção entre os crentes pentecostais em relação à eficácia de seu sistema simbólico. Ao ser apresentado por um dos meus primeiros contatos ao pastor de uma das igrejas em que fiz trabalho de campo, aquele emendou: “Este aqui está nos estudando, mas com essa convivência conosco logo-logo se converte”. O trabalho mais recente de Robbins (2009) na tentativa de decifrar o fenômeno das conversões em massa ao pentecostalismo segue esta linha. Ele vê no que chama de produtividade social das igrejas pentecostais, ou seja, sua capacidade de serem bem sucedidas como instituições, o verdadeiro motivo de seu sucesso. Esta “institution-building ability” acontece, por sua vez, devido ao papel fundamental que o ritual ocupa entre os pentecostais. Para explicar como isto acontece, Robbins toma emprestada de Randall Collins a noção de interação ritual. Collins generaliza o conceito durkheimiano de efervescência coletiva e explica que toda interação bem sucedida

produz um tipo de efervescência que ele chama de **energia emocional**. Ainda mais, todo indivíduo busca interações onde possa obter esta energia emocional, mudando de interação em interação até que possa encontrá-la, criando o que Collins chama de uma **cadeia de interações rituais** que dá forma à sociedade. Robbins, utilizando-se das ideias de Collins, argumenta que o sucesso pentecostal se dá por este movimento ser especialista em produzir interações rituais bem sucedidas, ou seja, fornecedoras de energia emocional (ROBBINS, 2009).

Ainda na trilha dos conceitos de Collins, Robbins explica o que exatamente deve haver na interação para que ela se configure como produtora de energia emocional. São dois os aspectos: Primeiro, é necessário haver foco mútuo de atenção, “uma consciência por parte dos participantes que eles compartilham intersubjetivamente uma definição comum do que eles estão fazendo juntos”<sup>35</sup> (ROBBINS, 2009, p. 61, tradução nossa). Em segundo lugar, é necessário um alto grau de “emotional entrainment”<sup>36</sup>, ou seja, a noção de que os participantes estão, de forma coordenada, entrando numa corrente emocional. E isso se daria, principalmente, através da sincronia corporal. Robbins acrescenta, ainda, que o pentecostalismo é especialmente adequado para lançar mão destes dois aspectos da interação ritual bem sucedida. O conhecimento compartilhado de seus rituais, tais como o louvor, oração, cânticos e cura, assegura o foco mútuo de atenção e “uma vez que os pentecostais estejam juntos em uma estrutura de interação eles estão preparados para gerar ‘emotional entrainment’ através da sincronia corporal, o segundo constituinte de uma interação ritual bem sucedida”<sup>37</sup> (ROBBINS, 2009, p. 61, tradução nossa).

---

<sup>35</sup> “a sense on the part of participants that they intersubjectively share a common definition of what they are doing together”

<sup>36</sup> “Entrainment” pode ser traduzido como “embarque em trem” ou “carreamento”. Na falta de um termo em português que reúna o sentido desta ação de embarcar num “trem” de emoções, mantenho o termo em inglês (ROBBINS, 2009, p. 61).

<sup>37</sup> “once pentecostals are in a interational frame together, they are well prepared to generate emotional entrainment through bodily sincronization, the second constituent of a successfull interaction ritual”. (ROBBINS, 2009, p. 61).

## Unindo os pontos

Após apresentar as peculiaridades do sistema simbólico e da vida social pentecostal baseada em uma intensa atividade ritual, entendo já ser possível relacionar o pentecostalismo com alguns aspectos característicos da contemporaneidade sem cair no tipo de análise que, segundo Geertz (2001), faz da religião a variável dependente preferida dos pesquisadores (característica, no meu entendimento, dos tipos de análise até aqui descritos). Se é verdade, como próprio Robbins afirma, que o pentecostalismo tem progredido na ordem neoliberal enquanto outras instituições – sejam políticas, econômicas ou sociais - têm sucumbido em meio a esta mesma ordem (ROBBINS, 2009, p. 55-56), é porque ele teria respostas mais eficazes às exigências da época. Mas quais seriam estas exigências? E por que a atividade ritual pentecostal parece ser especialmente eficaz em responder às vicissitudes da época em que vivemos?

Para responder a primeira pergunta acompanho Marc Augé (2012), para quem o mundo contemporâneo se caracteriza por três figuras de excesso. Primeiro, a superabundância fatural. A “aceleração da história” e o “encurtamento das distâncias” – engendrados tanto pelas novas tecnologias quanto pela maior interdependência entre os sistemas-mundo – exigiriam um tipo de “superinvestimento de sentido”. Ou seja, multiplicam-se os fatos históricos que cruzam nossas vidas e, de alguma maneira, têm influência sobre elas, exigindo de nós a necessidade de conferir sentido a eventos que se repetem numa velocidade nunca vista. Além disso, tornou-se necessário conferir sentido não somente a eventos que se restringem ao âmbito da comunidade, da cidade, até mesmo de um país, mas ao mundo inteiro (p. 31-32). A outra figura de excesso é a superabundância de espaço. Na *surmodernité* multiplicam-se o que Augé define como *não-lugares*, que, em contraposição aos lugares, carecem de uma relação identitária, histórica e relacional com aqueles que nele transitam (como *shopping centers*, estações de trem, aeroportos, etc) (p. 33-36, 51-53). Por fim, e também conseqüentemente, percebe-se na *surmodernité* uma individualização das referências. Neste mundo onde fatos e imagens superabundam, escasseiam as referências que possam dar conta deste superinvestimento de sentido: “nunca as histórias individuais foram tão explicitamente referidas pela história coletiva, mas nunca, também, os pontos de identificação coletiva foram tão flutuantes. A produção individual de sentido é, portanto, mais do que nunca necessária” (p. 39). É daí que Augé afirma, em *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*

(1997), que o mal estar do mundo contemporâneo é essencialmente um mal-estar simbólico, na forma de um enfraquecimento das cosmologias intermediárias, ou seja, das cosmologias que constituem identidade e alteridade. Uma das principais características de nossa época seria, então, um déficit simbólico que relega ao indivíduo a tarefa solitária de preenchê-lo criando, sozinho, “os modos de relação com o outro, suscetíveis de lhe permitir viver” (p. 98).

Este déficit simbólico colocado por Augé pode ser percebido na contemporaneidade, em geral, de três maneiras. E é justamente sobre estes três (sub)aspectos do déficit simbólico que vejo (contra)atuar o pentecostalismo:

(1) **Déficit Mítico** - Lévi-Strauss, em *Mito e Significado* (1978), afirma que o pensamento ocidental da Renascença e do séc. XVIII, ao trazer para o primeiro plano o pensamento científico em detrimento do pensamento mítico, teria forçado regiões do cérebro somente utilizadas por este último a buscarem uma nova expressão. É justamente nesta época que surgem os grandes estilos musicais característicos do séc. XVIII, com Bach, e que chegaram ao seu apogeu com Mozart, Beethoven e Wagner, nos séculos XVII e XIX. Foi, então, este estilo musical específico que teria substituído a função tradicional da linguagem mitológica, segundo Lévi-Strauss: “Foi como se a música mudasse completamente a sua forma tradicional para se apossar da função – função intelectual e também emotiva - que o pensamento mitológico abandonou mais ou menos nessa época” (p. 67). A música (no caso, este estilo específico de música) teria, segundo o autor, somente redescoberto “estruturas que já existiam a nível mitológico” (p. 72). Esta tentativa de compensar um déficit mítico também acontece, nos mostra Augé (1997), no que ele chama de “dispositivo ritual político ampliado”. As transmissões de declarações oficiais dirigidas às nações pelos seus presidentes se enquadrariam neste tipo de ritual, que é chamado de “ampliado” porque mediatizado. Pretende-se que seus efeitos excedam o espaço-tempo onde acontece, mas ele só seria capaz de fazê-lo a partir de um mito que o estendesse para além do espaço restrito de sua realização. Com o déficit mítico da contemporaneidade, no entanto, não é possível convencer os ouvintes (quando estes são espectadores, e não militantes) baseando-se somente em um discurso técnico (econômico) incapaz de invocar uma identidade coletiva fruto de uma relação unificada com a memória da nação (p. 119-125).

(2) **Déficit de Experiência** e (3) **Déficit Expressivo** – Para Walter Benjamin (2012), a arte de narrar está em vias de extinção. “São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar

devidamente”, ele nos diz. Passamos, com isso, a sermos privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: “a arte de intercambiar experiências” (p. 213). As causas deste fenômeno são evidentes, completa Benjamin: “as ações da experiência estão em baixa”. O exemplo perfeito da experiência nos moldes de Benjamin é aquela derivada das relações existentes nos sistemas corporativos medievais – que reuniam a tradição dos camponeses e o conhecimento do mundo dos marinheiros viajantes. Às voltas com trabalhos manuais enquanto compartilhavam os conhecimentos da tradição e de lugares longínquos, formaram-se os decanos da narrativa, segundo este autor. Eu pretendo, no entanto, ressaltar outro aspecto da experiência, precisamente nos termos que Turner (2005), acompanhando Dilthey, a coloca. Turner fala de experiências como choques (de prazer ou dor) que, como “uma pedra no jardim de areia zen” (p. 178), irrompem nos interstícios do cotidiano interrompendo o movimento rotinizado e repetitivo da vida comum. Elas acontecem no modo subjuntivo da vida, em contraposição ao modo indicativo que abrangeria “a expectativa invariante de causa e efeito, do senso comum e da racionalidade” (p. 183). E justamente por acontecerem no modo subjuntivo da vida possuem um caráter “formativo e transformativo” (p. 179). Porém, para que estas experiências não se percam num emaranhado ininteligível e se limitem a um arroubo que nos toma momentaneamente (e que, neste caso, Dilthey chama de “valor”) precisa haver uma “relação musical” com experiências passadas. Somente quando esta relação acontece (reunido assim, desejo, afetos e cognição), tem-se o que Dilthey contrapõe ao valor, o “significado”. Nas sociedades pré-industriais havia o suporte dos valores culturais coletivos nesta “busca árdua pelo significado” (idem). Já no mundo contemporâneo, ressalta Turner, “devemos assumir o fardo pós-renascentista de elaborar cada significado por nós mesmos” (idem). E, ainda que experiências como estas irrompam do cotidiano, faltam muitas vezes, ressalta Bruner (1986, p. 6-7) os recursos performativos e expressivos para torná-las narráveis, ou simplesmente não há um vocabulário que delas dê conta. Sem estes recursos expressivos não se pode completar a experiência. Esta, lembra Turner, “incita a expressão, ou seja, a comunicação com os outros”: “Os significados obtidos às duras penas devem ser ditos, pintados, dançados, dramatizados, enfim, colocados em circulação” (TURNER, 2005, p. 180).

Já é possível, então, responder a segunda pergunta (por que a atividade ritual pentecostal parece ser especialmente capaz de responder às vicissitudes da época em que vivemos?). Em um mundo caracterizado a partir das figuras de excesso colocadas por Augé (lembrando:

superabundância fatural, superabundância de imagens, individualização das referências) somente um sistema simbólico que apresentasse uma superabundância de experiência, mítica e de ritual, poderia servir como contrapartida.

Se procurarmos nos capítulos a seguir as respostas para entendermos como os pentecostais preenchem, na prática, os *déficits* apresentado acima, o próximo capítulo (**Capítulo II**) mostrará como os pentecostais atualizam cotidianamente os seus mitos bíblicos. Estes servem como formas culturais que modelam subjetividades e informam modos culturalmente aceitos de afetos, desejos e aspirações. Para serem considerados líderes, os candidatos a pastores pentecostais aprendem a construir um mito de si mesmos, realizando uma mitopraxis no processo de construção da narrativa do chamado. Parece-me que Benjamin poderia encontrar entre os líderes pentecostais os narradores que, segundo ele, estão em extinção na modernidade. No **Capítulo III**, apresentarei o que chamo de “a forma expressiva perfeita” (TURNER, 1982, p. 15) da experiência pentecostal, qual seja, a prédica inspirada por Deus. Como vimos, uma experiência só é completa no momento em que é partilhada, posta em circulação. Os candidatos a líderes pentecostais aprendem a dar uma forma expressiva apropriada à experiência que obtiveram com Deus a partir dos recursos culturais internalizados nos rituais pentecostais. A busca pelo tipo de experiência descrito anteriormente, e o constante refinamento da estética da expressão desta experiência, são fatores primordiais na constituição do líder carismático. Por fim, no **Capítulo IV**, poderemos vislumbrar em que consiste esta experiência pentecostal e porque os que dela participam constroem o sentido de estarem empoderados espiritualmente.

Assim, espero ter mostrado a grandeza do fenômeno pentecostal no cenário religioso brasileiro. Como também creio ter deixado claras minhas ideias sobre os motivos pelos quais o pentecostalismo apresentou nas últimas décadas, nas palavras de Peter Berger<sup>38</sup>, o mais explosivo crescimento na história dos fenômenos religiosos.

---

<sup>38</sup> Comunicação proferida na conferência *Toward a theory of religious pluralism*, realizada em 05 de fevereiro de 2012 na Gerorgetown University. Disponível em [www.youtube.com/watch?v=KT2-79M6Ko](http://www.youtube.com/watch?v=KT2-79M6Ko)

## CAPÍTULO II – Ser Chamado por Deus



*The Calling of Saint Matthew, 1599-1600.  
Oil on canvas, 322 x 340 cm*

Por “chamado” os pentecostais entendem aquilo pelo qual foram designados por Deus para fazerem no mundo, sua participação direta no que chamam de “a obra de Deus” (“Eu tenho um chamado para...”, “Meu chamado é para...”). Podem referir-se a este chamado também como “o ministério de Deus (determinado por Deus) para as suas vidas” (“Meu ministério é...”, “O ministério de Deus para minha vida é...”)<sup>39</sup>. Quanto ao chamado para o pastorado pentecostal, foco deste trabalho, entendo caracterizar-se necessariamente pela **doutrina do eleito misticamente escolhido**. Ao ser perguntado como se deu a ocasião de seu “chamado” para pastor, o vocacionado, em geral, relata uma experiência mística que define o momento no qual foi separado, chamado por Deus para a carreira pastoral, conforme Ivan (26 anos, ADVEC), por exemplo, me relatou:

- *Qual é o teu chamado?*

- Ser um pastor que as pessoas chamam de Evangelista. Que seria ir para os lugares, pregar a palavra, implantar uma igreja, deixar a igreja lá andando sozinha e ir para outro lugar pregar a palavra... Deus me chamou pra isso: Pra fazer o que costumamos chamar aqui no meio pentecostal de pastor-missionário. Desde os meus doze anos de idade... Mas o chamado ficou muito forte a partir dos 16 anos. Foi quando Ele foi claro.

- *Claro? De que forma?*

- Foi quando Deus usou uma irmã... Ela me parou na rua e disse o seguinte: - ‘Ivan, sabe o que Deus está me mostrando? Que você vai ser enviado, você e sua família, para o campo missionário’. E aquilo ardia muito forte no meu coração desde pequeno, mas não era claro. Mas só que nesse período, entre 16 e 18 anos, quando a irmã Gorete falou que Deus iria me enviar [junto com minha família] para o campo missionário eu não estava sequer namorando...

... E o lugar que Deus me mostrava era um só, o Egito. Eu sou apaixonado pelo Egito. Eu não entendia. Hoje entendo porque desde pequeno eu era apaixonado pelas coisas do Egito. Estudei as pirâmides. Estudei a história do lugar. As dinastias dos faraós. Estudei tudo. E eu não entendia porque eu era tão apaixonado por isso. Era por causa do chamado de Deus na minha vida e eu não entendia ainda...

É possível perceber, nesta conversa com Ivan, pelo menos duas etapas no processo de construção da narrativa do eleito misticamente escolhido por Deus, condição necessária para que o crente seja confirmado como vocacionado à carreira pastoral. Primeiramente o que chamo de “**desejo no coração**”, representado pela seguinte declaração de Ivan em relação ao seu chamado: “aquilo [o desejo de seguir para o campo missionário] ardia muito forte no meu

---

<sup>39</sup> Em outras entrevistas, ouvi crentes pentecostais relatando “chamados” que variavam desde a visita a hospitais e presídios visando o proselitismo, quanto o ministério de louvor (a banda de música *gospel*) das igrejas.

coração desde pequeno, mas não era claro”. Assim como no momento em que ele conta ter demonstrado interesse desde cedo pelas coisas concernentes ao Egito, sem entender “porque era tão apaixonado por isso”. A segunda etapa poderia ser confundida com o chamado em si mesmo, se não entendêssemos que se trata de um processo de construção de uma narrativa. Podemos classificar este momento como um **primeiro contato**, ou **convocação**. Nele o crente é, podemos assim dizer, avisado, convocado para assumir uma tarefa especial na obra de Deus. Nos casos específicos que ora analisamos, a posição de pastor. Na trajetória de Ivan, a convocação se deu quando uma irmã o abordou afirmando que Deus queria enviá-lo para o campo missionário. Ainda que esta experiência possa ser considerada mística: uma “profecia” (declaração de acontecimentos futuros), ou uma “revelação de Deus” proferida por um irmão “ungido”, o convocado ainda não entende necessariamente a dimensão do que está acontecendo, ou melhor, está por acontecer.

Acontecimentos semelhantes se deram com Renato (30 anos, Igreja Vida e Paz). Ele recebe uma profecia quando saía de casa para trabalhar (Renato acumula a função de pastor recém-ordenado com um cargo administrativo em um supermercado). Um irmão se aproxima dele e decreta: “Deus está me dizendo que você tem o dom da Palavra”. Renato nos conta os desdobramentos deste episódio:

Daquele dia em diante eu comecei a pensar um pouco mais nisso... Eu me lembro que muitas das vezes eu me senti incomodado pra ler a Bíblia, eu ficava inquieto para ler a Bíblia, e quando todo mundo ia dormir lá em casa... Eu dividia o quarto com meu irmão, então eu tinha que ler a Bíblia com uma lanterna pra não incomodar... Eu ficava inquieto, eu queria conhecer, eu queria ler. E eu não sabia ainda que no futuro eu fosse precisar muito disso... A partir daquele dia eu comecei a pensar: ‘Eu tenho o dom da palavra?’ ... Desse dia em diante eu pensei [mais nisso], mas não se manifestou nada em mim que [alguém] pudesse dizer: ‘Eita, esse cabra aí vai pregar em cima de um altar’. Porque eu era muito tímido, né.

Enquanto Ivan já mostrava desde cedo o **desejo no coração** pelas coisas do Egito, Renato, por sua vez, conta sua motivação incomum pelo conhecimento da Palavra (sentia-se “incomodado para ler a Bíblia”, “ficava inquieto”, “queria conhecer”). Este desejo, sem motivo aparente inicial, faz parte da narrativa do eleito misticamente escolhido, na medida em que o que está em jogo é a declaração latente de que ele foi colocado lá, no coração, pelo próprio Deus. A partir daí, a **convocação** surge como um chamado a uma preparação mais intensa, o início de um caminho em busca do virtuosismo espiritual. Este, por hora, não pode se concretizar dadas as imperfeições dos vocacionados, como a timidez de Renato e o fato de

Ivan ainda não estar casado, e nem sequer namorando, ainda que a profecia a ele direcionada mencionasse sua ida ao campo missionário juntamente com sua família. Este reconhecimento da falta de preparo necessário para a concretização do chamado, quando do momento da convocação, não gera desconfiança em relação à sua veracidade. Ao contrário, é parte essencial na construção da plausibilidade da narrativa que visa mostrar o vocacionado como escolhido, e posteriormente preparado por Deus, não importando as condições (sociais, intelectuais, psicológicas) nas quais ele se encontrava.

As narrativas de convocações místicas tornavam-se o centro das entrevistas a partir do momento em que questionava como havia se dado o chamado daqueles jovens pastores, ou candidatos a pastor. Tiago (22 anos, ADVEC) ainda fazia parte de uma igreja protestante histórica, em seus dizeres ‘tradicional’, quando foi convidado a participar de um acampamento organizado por uma denominação pentecostal (igreja evangélica Kaleo, em Olinda - PE). No evento, após uma dinâmica de grupo na qual lhe foi requisitado escrever em um papel (que não seria visto por ninguém, mas guardado por cada participante) seus sonhos a respeito do seu ministério, Tiago sai à procura do amigo responsável por fazer-lhe o convite para ir ao evento. Nem chega a encontrá-lo, pois, antes, é abordado por um membro da igreja que orava em “línguas estranhas” (glossolalia). Este rapaz começa a orar por ele citando, e confirmando que aconteceriam, todos os sonhos escritos no papel de Tiago, que diz ter certeza: era Deus quem falava com ele. “O que aconteceu lá não deu brecha para eu imaginar outra coisa”, afirma.

Já o Pr. Bartolomeu (34 anos, Batista Missionária Palavra Viva) conta que logo após sua conversão se interessou pela leitura do livro *Uma Vida com Propósitos*, de Rick Warren (americano, conhecido autor de livros evangélicos). Sua oração cotidiana passou a demonstrar um desejo intenso de saber qual seria o propósito de Deus para sua vida. Na época (e até o presente momento), Bartolomeu trabalhava como despachante no DETRAN. Em um dia, chegando ao trabalho e estacionando seu carro, ora “ardentemente” a Deus pedindo para saber do tal propósito: “O que o Senhor tem para minha vida?”. No DETRAN havia ainda um colega, um “irmão em Cristo”, que desconfiava da real conversão de Bartolomeu, segundo este, devido à sua “vida pregressa”. Para o espanto do hoje pastor, é justamente este irmão que dele se aproxima naquele momento em que, ainda no carro, clamava a Deus buscando saber qual seria o sentido de sua vida. O irmão diz: “Deus está ouvindo tua oração. Você vai servi-lo e irá pregar para muitos”. Bartolomeu afirma não ser possível que aquele acontecimento

não fosse obra de Deus, pois o irmão não sabia sobre o que ele estava orando, não sabia que ele estava lendo o tal livro e, principalmente, ainda desconfiava de sua real conversão: “só podia ser Deus”. Pr. Ítalo (24 anos, Presbiteriana Renovada), por sua vez, tinha o desejo de ser enviado para uma nova congregação que sua igreja abriria na cidade de Milhã, no interior do Ceará. O que não era possível, pois não era casado e sua denominação, segundo ele, não costuma enviar ao campo pastores solteiros. Ítalo, na ocasião, permanece quieto e não revela o desejo de ser ele o enviado àquele local. O líder de sua denominação faz o convite a vários pastores que, um a um, rejeitam a missão. “Eu sabia que as possibilidades para mim eram muito escassas, quase zero, mas eu senti no meu coração Deus falando comigo dizendo: ‘É você que irá a esta cidade’. E não me expus, não mostrei o desejo de ir e esperei que o meu pastor viesse a mim e me chamasse e foi justamente o que aconteceu”. Para ele, seu envio ao campo teria acontecido “contra todas as probabilidades”. “Só podia ser Deus”, conclui.

Embora os relatos possam apresentar uma variação entre acontecimentos mais ou menos espetaculares, a narrativa continua baseada na escolha mística do vocacionado para realizar a obra de Deus. Independentemente das denominações eclesiais dos entrevistados, o objetivo da narrativa é mostrar, ou mais ainda, provar, que as situações nas quais se deram as convocações foram providenciadas por Deus, dentro da trama traçada por este para tornar os convocados pastores e líderes. Enfim, o interesse do vocacionado é mostrar que foi Deus quem o chamou, mesmo contrariando todas as probabilidades, como disse Ítalo. É a construção deste critério de plausibilidade (Foi obra de Deus) que fica visível quando Tiago afirma, por exemplo, que “o que aconteceu lá”, no culto acima descrito, “não deu brecha para eu imaginar outra coisa”. E quando Bartolomeu e Ítalo, quase em uníssono, declaram: “Só podia ser Deus”.

Esta busca por enquadrar-se neste critério de plausibilidade nos leva a mais uma etapa da construção da narrativa do eleito misticamente escolhido: as **confirmações**. Pode ser considerada a última fase na construção do chamado se interrompêssemos a análise da carreira do vocacionado no momento em que ele é ordenado pastor. Mas as confirmações na vida do (agora) líder pentecostal nunca cessam. Há sempre “promessas” maiores a serem alcançadas, bem como objetivos cada vez maiores a serem cumpridos. Se o vocacionado tornou-se pastor, por exemplo, podem surgir promessas (vindas à tona a partir de profecias semelhantes às que vimos no momento da convocação, ou a partir de sonhos, entre outros fenômenos), para que este seja “pastor de multidões”, viaje pelo mundo inteiro, pregue na

televisão, etc. Enfim, por confirmação refiro-me à busca de evidências para que a vocação seja, obviamente, confirmada. É quando o propósito de Deus para a vida dos envolvidos torna-se mais uma certeza do que um conjunto indefinido de possibilidades. Mais uma vez, destaca-se aí uma ocasião mística, desta feita que não deixa dúvidas tanto no vocacionado, quanto na comunidade da qual faz parte, de que se trata de alguém escolhido por Deus para realizar a sua obra. Vejamos:

Em outubro de 2012, ano passado, no congresso de juventude da ADVEC Natal, Deus tornou público aquilo que ele havia falado pra mim. Estava acontecendo um culto na igreja onde o pastor Alex Moreno estava pregando. E ele parou a ministração e falou assim: ‘Está aqui no meio de nós – e havia cerca de 450 jovens – o líder da juventude da igreja de lá do Recife. Ele está aqui’. Estava escuro, estava com jogo de luz e tudo. Então, [ele pediu] que [esta pessoa] se identificasse e eu não me manifestei, porque até então éramos cinco líderes. Era uma comissão de liderança que tinha cinco líderes e eu estava no meio. Mas aí ele foi específico: ‘Ele estava em uma reunião lá na sala junto com os pastores. Estavam todos os pastores e só ele de jovem tava lá dentro’. Só tinha eu mesmo, não tinha como escapar. Então eu levantei a mão e me identifiquei. Ele falou: ‘Assim diz o Senhor’. [E depois] começou a falar: ‘Deus tem visto a dedicação que você tem tido à obra dEle. Ele tem te visto no serviço da casa do Senhor, como você tem cuidado dos pastores. Do jeito que você tem feito, Deus vai fazer com você. Deus vai levantar você com muita pressa para pastorear as ovelhas’. E começou a dizer tudo o que Deus faria na minha vida, tornando público o chamado que Deus havia entregue a mim ainda pequeno.

(Ivan, 26 anos, ADVEC).

Eu sonhei que estava em uma grande piscina, uma piscina muito grande de água muito limpa, mas eu não estava sozinho. Muitas pessoas cercavam aquela piscina, e todas, iguais a mim, com vara na mão, pescando. Todos. Mas, o que era estranho? A piscina era mais comprida do que larga e eu estava em uma das extremidades [do comprimento] e as outras pessoas cercavam a piscina e eu me lembro que eu estava pescando e eu achei estranho como os peixes começaram a vir até mim. Os peixes iam pegar a isca dos pescadores que estavam ali, mas não iam até eles, pegavam a isca [mas não eram fígados], desviavam a direção e vinham todos pra mim. E como a água da piscina era muito limpa, muito clara, dava pra ver aquele cardume na minha frente, esperando que eu pescasse. E interessante ainda foi que todos que estavam na piscina se revoltavam contra mim. Se chateavam porque eu estava pescando. Eles não entendiam porque os peixes não iam até eles, mas estavam vindo até mim. Naquela noite o sonho foi muito evidente, muito forte, muito nítido. Uma coisa que eu não tive mais... E eu me lembro que no outro dia eu fiquei muito chocado com aquilo, muito impactado. Aí eu comecei a associar as coisas. Eu já tinha um pouco mais de entendimento e associei: Pescaria, chamado, água, pescando, complicações...

porque você vai acabar fazendo coisas que vai incomodar muita gente. E aí começou. Daquele dia em diante eu vi que o negócio era muito sério.

(Renato, 33 anos, Vida e Paz).

Aqui já não restam mais dúvidas a Ivan e Renato de que Deus teria um chamado para suas vidas. A doutrina do eleito misticamente escolhido parece ficar mais clara diante destes episódios. Dentre os 450 jovens participantes do congresso em Natal, Ivan é escolhido para receber a profecia que revelava a todos, em suas palavras, “tornava público”, o seu chamado. Renato, na ocasião do sonho relatado, sobre o qual – como que “negociando verdades” comigo (CAMPOS, 2009) - faz questão de afirmar não ter acontecido nada que o induzisse a tê-lo naquele dia, percebe que “o negócio era muito sério”. As confirmações, portanto, parecem representar o clímax na narrativa de construção do sentido do vocacionado como pessoa escolhida por Deus para seguir a carreira pastoral.

Este processo, da convocação às confirmações, vai moldando as subjetividades dos candidatos, preparando-os para essa carreira, movendo-os de incertezas envolvidas em um conjunto de eventos confusos em um primeiro instante, em direção à construção de uma narrativa plena de significado, onde os pontos, outrora desconexos, já estão perfeitamente amarrados. Ou seja, que o vocacionado foi eleito, sem dúvida alguma, por Deus, para seguir o ministério de pregador da Palavra.

### **Outros elementos constitutivos do chamado**

Um dos elementos importantes para o reconhecimento do vocacionado como chamado por Deus para o ministério de pastor, é o que podemos chamar de **hiper-socialização**. Em todas as vezes que fui às igrejas onde fiz trabalho de campo, os candidatos a pastor por mim entrevistados, se não estavam exercendo uma função no culto (como a de obreiro, por exemplo), encontravam-se, mais raramente, participando como espectadores. Na maioria das igrejas pentecostais, o cargo de obreiro é o primeiro da linha de cargos que se percorre até chegar a pastor<sup>40</sup>. Renato (30 anos, pastor da Vida e Paz) afirma que “o obreiro é identificado

---

<sup>40</sup> A estrutura hierárquica que leva até o cargo de pastor pode variar entre as igrejas pentecostais mas, em geral, consiste nos cargos de obreiro, diácono, evangelista e, por fim, pastor. O obreiro, cargo inferior na hierarquia, é o primeiro a ser concedido aos fieis que se destacam na comunidade. Os diáconos cuidam da administração da igreja, e lideram os obreiros. O evangelista, por sua vez, é enviado para pregar nas demais filiais abertas pela igreja-sede. Nas denominações onde consta este cargo, ele é dado geralmente como última etapa antes de se

pelo seu amor à obra [de Deus]”, em outras palavras, pela participação intensa nas atividades da igreja. Aquele, portanto, que pretende ascender ao cargo de pastor precisa mostrar um desejo ainda mais vigoroso de realizar a obra de Deus, o que implica necessariamente numa participação ativa e intensa nas programações da igreja.

Os exemplos se multiplicam. Pr. Rafael, hoje pastor regional da ADVEC, ainda como diácono<sup>41</sup> passou a se dedicar integralmente à igreja. Ivan, hoje, é diácono, líder do louvor, vice-líder dos jovens e também tem dedicação exclusiva à igreja. Tiago, por sua vez, é obreiro e líder dos jovens da ADVEC Caxangá. Para dar um exemplo de seu intenso envolvimento nas programações da igreja, além de ir aos cultos nas quartas e domingos (sem falar dos encontros quinzenais dos jovens, cuja programação organiza), participa de um evangelismo semanal na FUNASE<sup>42</sup> e de um encontro de oração antes deste evangelismo, o chamado culto de consagração (e Tiago faz faculdade de engenharia e tem um estágio na área). Pastor Renato, que durante um tempo morou na igreja Vida e Paz desempenhando o papel de caseiro, também fez parte do grupo de teatro, liderou os jovens, foi enviado como Evangelista<sup>43</sup> a uma filial aberta na periferia de Camaragibe e hoje é pastor da filial na Várzea, Recife. Entendo que Florencio (34, anos ADVEC Boa Viagem), diácono e líder da juventude das ADVECs em Pernambuco, é um caso emblemático neste sentido. Com apenas quatro anos de convertido já liderou uma filial da ADVEC (que fechou), e conduziu os departamentos de casais e de acompanhamento dos novos convertidos. Ele afirma: “nesses quatro anos pode-se contar nos dedos as vezes que eu faltei na igreja. Eu sou uma pessoa que estou na obra, trabalhando mesmo”.

Esta hiper-socialização também se configura como um treino para as atividades futuras como pastor. O próprio Florêncio afirma que “o líder dos jovens está a um passo de ser pastor, porque dirige uma igreja dentro de outra”, referindo-se ao fato de que o departamento responsável pelos jovens, além de ter um culto próprio, reproduz em seu organograma os departamentos da igreja como um todo: aconselhamento, evangelismo, louvor, etc. Pastor Renato diz que começou a pregar em cultos jovens: “Eu era praticamente

---

tornar pastor. Na *Assembleia de Deus Vitória Em Cristo*, por exemplo, não há evangelistas e o pastor, na maioria das vezes, foi obreiro e diácono anteriormente.

<sup>41</sup> Ver nota anterior

<sup>42</sup> Fundação de Atendimento Sócio-educativo. Antiga FUNDAC E FEBEM, presta assistência ao adolescente em situação de vulnerabilidade pessoal e social no estado de Pernambuco

<sup>43</sup> Ver nota 2

impedido de faltar um culto jovem [porque] eu era o único da mocidade da igreja que ministrava uma palavra. Aí foi aflorando. Cada dia mais foi acontecendo, até que o pastor me separou pra evangelista”. Ivan também conta que um momento ideal para se começar a pregar (e não ficar nervoso) é nos cultos de oração que acontecem diariamente à tarde na ADVEC Boa Viagem. Pelo mesmo motivo, ou seja, por ter uma frequência menor, Tiago prega no culto semanal destinado aos jovens nos sábados pela manhã (o culto de consagração) e confessa não estar preparado ainda para pregar no culto principal dos jovens da ADVEC Caxangá, mesmo sendo líder.

Enfim, a hiper-socialização e as instâncias facilitadoras para que as habilidades dos jovens candidatos a pastor sejam postas em ação também são elementos constituidores do chamado para pastor. A comunidade reconhece seus vocacionados quando os vê dedicando-se à obra de Deus ao mesmo tempo em que eles, neste exercício constante e intenso, estão burilando suas capacidades para exercer o ministério designado por Deus para suas vidas.

### **O chamado e a Mitopraxis das narrativas bíblicas**

Um aspecto indispensável no processo de construção da narrativa do chamado é a mitopraxis (SAHLINS, 2011) dos dramas bíblicos. Até então vimos como se estrutura a **doutrina do eleito misticamente escolhido**. Veremos agora como a mitopraxis dos dramas bíblicos perpassa a composição da narrativa em suas etapas. Antes, relembro o conceito de Sahlins e seus usos.

Entendendo a *praxis* como uma “sociologia situacional do significado” (SAHLINS, 2011, p. 17), o que Sahlins chama de Mitopraxis, de forma simplificada, consiste na recriação de mitos em circunstâncias contemporâneas<sup>44</sup>. Ao fazer uso deste conceito entre os polinésios, Sahlins afirma não haver nada mais apropriado, já que eles convivem com seus personagens míticos cotidianamente, estabelecendo, assim, uma recriação mais intensa dos mesmos. Na verdade, o que há no esquema conceitual polinésio é mais do que uma proximidade fora do comum entre os mitos e as pessoas. Para eles, nos diz este autor, “o universo é uma genealogia” (p. 36). E nesta genealogia, conceitos abstratos de geração, os chamados “conceitos primordiais”, como o *Nada*, a *Gravidez*, ou a *Mente*, criam uma descendência que

---

<sup>44</sup> ver a seção *Mitopraxis* no capítulo “Outra época, outros costumes: a antropologia da história”, em *Ilhas de História* (Sahlins, 2011, pp. 80-98).

passa pelo firmamento, pela Terra, entre outros elementos naturais, chegando até os clãs, às famílias e, o mais importante, até os polinésios comuns. Existe, portanto, uma “continuidade de descendência entre o natural, o sobrenatural e os seres humanos” (Sahlins, 2011, p. 37)<sup>45</sup>. Mais ainda, Sahlins afirma que esta continuidade engendra relações na forma de uma verdadeira ontologia, na medida em que, em um movimento que vai “do cósmico ao histórico”, “as relações e as façanhas dos conceitos primordiais, do modo como estão representadas nos mitos, tornam-se, para as pessoas que deles descendem, os paradigmas de suas próprias ações históricas (SAHLINS, 2011, pp 37-38). Com Sahlins vemos o mito deixando de ser apenas uma forma de os nativos filosofarem sobre a origem das coisas, como em Lévi-Strauss, para ser também filosofia da história (KUPER, 2002).

Em outras palavras, Sahlins nos mostra como “as pessoas estabelecem novos eventos em tramas já estabelecidas em sua mitologia” (KUPER, 2002, p. 227). Os personagens míticos servem como padrões de comportamento para os vivos. Pode-se dizer que a mitologia para Sahlins tem a mesma função da Religião para Geertz: ser um ‘modelo de’ e um ‘modelo para’ a ação. É possível entender com mais clareza como o mito serve de modelo de ação entre os polinésios quando Sahlins descreve, por exemplo, como *Rou*, um pai que perdeu seu filho na guerra, protesta junto aos anciãos contra o fato de não poder consumir os inimigos tomados por vingança, por conta de estes serem parentes. É recorrendo ao mito da origem do canibalismo que *Rou* justifica seu desejo, afirmando: “Se os deuses, então, comem-se uns aos outros e eram irmãos, por que não me foi permitido comer aqueles que mataram meu filho?” (SAHLINS, 2011, p. 83). O mesmo se dá quando o autor cita uma carta, sob forma de canção de amor, enviada de um chefe a outro, a qual na verdade é uma declaração de guerra. A provocação não é de maneira alguma velada (a não ser para os que não conhecem os mitos polinésios), pois os chefes são capazes de reconhecer imediatamente a ameaça contida no refrão que faz alusão ao mito de origem do sexo: uma batalha na qual as mulheres vencem, transformando a morte do homem (a desintumescência do pênis) em vida (a criança) (SAHLINS, 2011, p. 81). O mito também é o padrão de ação para *Honeheke* tomar de assalto o maior assentamento inglês no Havaí, apenas como uma estratégia para desviar a atenção dos britânicos de seu principal objetivo: retirar o mastro da bandeira inglesa da praia. Erguer um mastro no solo polinésio significava reviver o mito de separação entre céu e terra realizada

---

<sup>45</sup> É aí que reside, conforme nos lembra Sahlins, a diferença entre o totemismo e o esquema conceitual polinésio, na opinião de Lévi-Strauss. (Sahlins, 2001, p. 37)

pelo deus *Tane* (representado pelo mastro), recriando assim o ato que permitiu a humanidade herdar a terra, sendo o *Mana* da terra transferido a quem o realiza. E por fim, com o convite realizado por *Kamehameha* ao missionário que tentava convertê-lo para juntos pularem de cima da cachoeira, é possível perceber ainda melhor “como a forma final do mito cósmico é o acontecimento corrente” (p. 84), e ainda, porque “... os maori pensam o futuro como estando já às suas costas e encontram no maravilhoso passado a medida das demandas feitas às suas existências atuais” (p. 81). Para *Kamehameha*, o Deus que salvasse seu súdito da queda seria o mais poderoso. Dava-se ali tão somente uma tentativa do rei havaiano de reeditar o mito de *Paa*, de quem ele afirmava ser descendente (*Paa* havia dito a vários deuses que só se submeteria àquele que conseguisse voar do despenhadeiro, até um deles fazê-lo; SAHLINS, 2008, p. 29, 30). E assim, a história havaiana se repete: primeiro como mito, depois como evento. Com isso, “as pessoas comuns podem se comportar como se elas mesmas fossem personagens mitológicos” (KUPER, 2002, p. 228). As experiências de protagonistas míticos famosos passam a ser vivenciadas novamente pelos vivos em situações análogas. Mais ainda, os vivos têm a possibilidade de se tornarem heróis míticos.

Realizar trabalho de campo entre os pentecostais é, muitas vezes, encontrar-se na mesma situação que Sahlins conta ter sido vivenciada por Sir George Grey, autor de *Polynesian Mythology* (citado em SAHLINS, 2011), e governador da Polinésia nomeado pelo colonizador em meio à insurreição maori. Para ele, afirma Sahlins, tornou-se impossível lidar com os maori sem entender sua mitologia, já que em cada contato multiplicavam-se alusões ao sistema mitológico (SAHLINS, 2011, p. 80,81). Em meio aos crentes pentecostais é preciso entender que, ao se ouvir alguém fazer alusão ao “deserto” pelo qual se está passando na vida, por exemplo, dá-se aí uma referência ao livro bíblico de Êxodo, quando o povo de Israel, liberto do cativeiro no Egito, perambula 40 anos no deserto até chegar à “terra prometida”. Além de situações mais obscuras (para o antropólogo não acostumado com estas alusões, é claro), como quando ouvi um crente afirmar que esperava “o quarto homem na fornalha” para dar fim ao seu sofrimento fazendo, com isso, referência aos amigos de Daniel (no livro bíblico homônimo), os quais foram punidos pelo rei Nabucodonosor sendo lançados em uma fornalha. Eles foram salvos, porém, por um quarto homem, celestial, que não era atingido pelas chamas. Para os maori, enfim, como para os pentecostais, a ontogenia recapitula a cosmogonia.

Os crentes pentecostais evocam o texto bíblico para suas vidas cotidianas, realizando a mitopraxis dos mesmos, ou seja, tomando-os como “modelos de” e “modelos para” a ação. No caso específico dos vocacionados, é possível perceber ainda com mais nitidez a tentativa de uma criação do **mito de si mesmos** a partir dos mitos bíblicos. Entender a indignação de *Rou*, a declaração de guerra a um rei a partir de uma carta de amor, ou a intrepidez contida no desafio de *Kamehameha* ao missionário faz parte do mesmo exercício de compreender Ivan e Renato descrevendo a forma como foram chamados. Para adequarem-se à exigência da doutrina do eleito misticamente escolhido é necessário proceder com a mitopraxis dos dramas bíblicos, inserindo-se nestes dramas como personagens, ou melhor, também como mitos. Quando perguntei a Ivan sobre a possibilidade de existirem dúvidas em relação à sua vocação obtive resposta na qual este processo salta aos olhos:

A gente, como ser humano, não é que a gente duvide da bíblia, mas a gente acaba lembrando que Deus nos prometeu algo que não chegou até agora. Foi o que aconteceu com Calebe. Já tinham se passado 45 anos de quando ele recebeu a promessa de herdar a terra de Hebrom [ou Canaã, a terra prometida], e nada ainda. Mas veja o que Calebe falou para Josué: ‘Josué, eu quero a minha herança. Porque eu estou forte do mesmo jeito que há 45 anos atrás. Eu quero a minha herança’. E durante estes 45 anos você acha que Calebe não duvidou? Duvidou, sim! Muitas vezes. Mas acabou voltando para o foco. Esse é o diferencial entre quem duvida e quem desiste. Duvidar? Todo mundo vai passar por isso. Desistir é outra coisa. Porque [você] vai acabar lembrando do que Deus fez na vida das pessoas, do que Deus fez através de sua Palavra. Deus prometeu a Abraão um filho! Abraão tinha 75 anos. Era velhinho. Já tava falhando (risos). E Sara, além de ser velha, era estéril. Ela já estava com 65 anos. Mas Deus falou que [ela] ia ter [um filho]... e veio Isaque. A dúvida vai vir. Vai vir, vai vir. Mas a diferença é quando a dúvida vir, a gente se lembrar de que Deus não mente, que Deus não volta atrás naquilo que prometeu. Então, se nós desistirmos, a bíblia fala que ‘Deus não tem prazer na nossa alma’. Porque a bíblia fala que ‘quem tem posto a mão no arado, não pode olhar para trás’. Porque quem ara a terra, não é? Falando de agricultura... Porque quem ara a terra, se não prestar atenção sempre na frente, vai errar o traçado. Então ele não pode olhar para trás. Enquanto ele está arando a terra ele tem que estar prestando atenção para fazer de forma correta, para que as sementes venham a germinar da maneira correta. Se não a semente vai ficar do lado de fora e as aves vêm e comem.

Ivan vai da narrativa de Calebe (um dos protagonistas, juntamente com Josué, da chegada de Israel à terra prometida, descrita no livro bíblico de Josué, após a libertação do Egito), passando pela história do patriarca Abraão e sua esposa Sara (contida no livro bíblico de Gênesis), até as palavras de exortação de Jesus a um de seus discípulos sobre a impossibilidade de desistir do chamado de Deus (“Ninguém que lança mão do arado e olha para trás é apto para o reino de Deus”, no livro de Lucas), além de referências à parábola do

semeador (descrita nos evangelhos sinóticos). A espera de Ivan para que as promessas de Deus aconteçam em sua vida é a mesma espera de Calebe e Abraão. A conduta e os afetos dos personagens míticos, o foco, a confiança, a esperança e a fé, são as mesmas, ou pelo menos devem ser as mesmas de Ivan.

A mitopraxis também acontece na conversa com Renato. Quando perguntado sobre o tempo transcorrido entre o momento em que se tem consciência do chamado, o primeiro contato, até sua plena realização, a resposta é baseada no mito do chamado de Davi:

O profeta Samuel sai da terra dele e vai lá sacrificar na terra de Jessé, em Belém. Quando [Samuel] chegou na casa de Jessé... então Jessé, o pai de Davi, diz assim a ele: ‘O que é que tu quer?’ – ‘Eu vim aqui porque eu quero ir na tua casa, teus filhos tão lá?’ [Anteriormente, Deus havia dito a Samuel que o novo rei de Israel estaria entre os filhos de Jessé]. Chegando lá [Samuel afirma querer ver os filhos de Jessé] e começa a passar filho por filho, filho por filho, e Samuel faz assim: ‘Esse aqui não, esse aqui não’... ‘Vai ser esse aqui [pensa Samuel]’. Mas Deus diz: ‘Não, Samuel. Não é esse aqui’. Aí passa outro e Deus diz: ‘Esse aqui não, Samuel’. Cada um que passava e Deus sempre dizendo que não era. Chega ao final de todos, Samuel diz assim: ‘Tem mais algum?’. Aí Jessé diz assim: ‘Ainda tem um menor, que está pastoreando as ovelhas’... E era justamente aquele que estava cuidando das ovelhas, e que não tinha nem sido chamado por Jessé, que foi ungido rei de Israel. E foi o que aconteceu comigo... Davi recebeu aquela unção ali, mas Davi não foi rei [imediatamente] a partir dali. Ele tinha a unção de rei, mas não foi [coroad] rei [naquele instante]... Eu fui chamado naquele dia, fui alertado naquele dia, mas eu não sabia como isto iria acontecer.

Renato é como Davi. Espera ser honrado como Davi o foi, ainda que Jessé, seu pai, ou quem quer que seja, não acreditasse na possibilidade dele ser escolhido por Deus (lembramos das pessoas irritadas com Renato em seu sonho pelo fato dos peixes se dirigirem a ele e não aos outros). Renato foi alertado de seu chamado da mesma forma que Davi, e como ele, espera ser “ungido rei”. É interessante pontuar aqui a diferença que Sahlins apresenta entre *habitus* e *mitopraxis* (SAHLINS, 2011, p. 79, 80). O conceito bourdiano diria respeito, segundo Sahlins, a estruturas que são praticadas através do subconsciente individual. Ao contrário de estruturas que organizam a ação histórica de forma explícita, na forma de projeções das relações míticas (a mitopraxis), como Renato parece fazer quando projeta em sua vida as ações, afetos e expectativas de Davi.

Renato é como Davi, mas não é Davi. Aqui o contraste com o que Campos (2003, 2009) percebe entre os *Ave de Jesus*, grupo de penitentes do Juazeiro do Norte, pode ser esclarecedor. Para os *Ave de Jesus*, “Padre Cícero é Jesus” (e não como Jesus), assim como “Juazeiro é Jerusalém” e “o sol é o Deus impiedoso, e a estrela-d’alva, Nossa Senhora”

(CAMPOS, 2003, p. 54). O contraste entre os dois sistemas de interpretações, o dos penitentes e o sistema pertencente ao que a autora chama de racionalidade hegemônica (ibid, p. 53, ver nota 5), não é tão gritante como no caso dos pentecostais. Pode-se dizer que estes estão mais próximos de uma racionalidade ocidental e moderna, apesar de, por acreditarem em profecias, encontros místicos, curas, entre outros, os pentecostais podem ser tanto motivos de chacota quanto são os *Ave de Jesus* em Juazeiro. Com um agravante: pode ser que, por transitar entre dois subuniversos (SCHUTZ 1979), o bíblico e racional-ocidental-moderno, mais do que os *Ave de Jesus* o fazem, os pentecostais sejam vistos como figuras liminares (confiantes de que a “semente” do dízimo pode trazer prosperidade, ao mesmo tempo em que o doam nas maquinas de cartão de crédito que circulam pelo culto) e, portanto, tratados com mais hostilidade.

É importante acrescentar ainda que, ao realizarem a mitopraxis dos dramas bíblicos em suas narrativas do chamado, os vocacionados (como os polinésios) utilizam como modelo de ação não apenas os personagens míticos da Bíblia como Davi, Samuel, Calebe, Josué, Abraão e Sara, mas também personagens históricos como Silas Malafaia, Valdemiro Santiago, Davi Miranda, etc. Todos, líderes carismáticos consagrados que consolidaram a construção do mito de si mesmos. Campos & Mauricio Junior (2013) mostram como Valdemiro Santiago, em suas mensagens, refere-se a si mesmo como um “simples comedor de angu”, oriundo da roça, tornado agora apóstolo, líder da *Igreja Mundial do Poder de Deus*. Bem como Silas Malafaia denomina-se, quando do início de sua carreira, como um mero “batedor de bombo”, já que esta era a sua tarefa nos desfiles organizados pela igreja de seu sogro, a então *Assembleia de Deus Ministério Penha*, hoje *Assembleia de Deus Vitória em Cristo* (ADVEC), presidida pelo próprio Malafaia. Não é surpresa, portanto, ouvir Renato tentar construir um mito de si mesmo referindo-se à sua condição no início de carreira como “um jovem tímido”, “incapaz”, e “ainda muito pequeno para se encaixar neste cargo [de pastor]”, não tendo ainda “palavra nem sequer para dez minutos de pregação, por falta de experiência”. Mas que, todavia,

quando largava [do trabalho]... chegava durante o culto e ficava na janela vendo as pessoas pregarem. Absorvendo informação da janelinha da igreja, sujo, fedendo a charque ainda [já que trabalhava, e ainda trabalha, em um frigorífico] e ficava ouvindo as pessoas pregarem, os pregadores de fora [ou seja, pregadores de outras igrejas convidados especialmente para a ocasião].

Até chegar o momento em que, segundo ele mesmo, sua carreira “toma a proporção que tem hoje”, referindo-se ao fato de ter sido designado para pastorear uma congregação (filial) da igreja *Vida e Paz* no bairro da Várzea, em Recife, além de ter sido escolhido como pregador na noite de abertura do *Congresso de Homens* de sua igreja. Renato já não seria, em seus termos, rei como Davi?

É indispensável afirmar, ainda, que a mitopraxis dos dramas bíblicos está presente no processo da construção da narrativa do chamado mesmo que os personagens destes dramas não sejam citados diretamente. As convocações e confirmações narradas pelos vocacionados até aqui podem ser consideradas versões atualizadas de diversos mitos bíblicos que apresentam as façanhas dos patriarcas, profetas, reis, apóstolos, etc. Os vocacionados querem ser como Abraão, Isaque, Jacó, Ezequiel, Davi, Isaías, Pedro, Paulo, entre outros. A mitologia bíblica é o pano de fundo que informa estas narrativas, ainda que indiretamente. Poderia dizer que todo o processo de construção da narrativa do chamado pode ser considerado como uma versão do acontecido ao profeta Jeremias<sup>46</sup> que é levado por Deus a uma olaria e vê um vaso quebrado feito pelas mãos do oleiro. Cada vocacionado quer ser este vaso, nas mãos de Deus, o Oleiro.

### **A construção da narrativa do chamado como performance, e como mitopraxis**

Até aqui apresentei primeiro a estrutura da narrativa do chamado, constituída pelas etapas do “desejo no coração”, o “primeiro contato” e as “confirmações”. Em seguida, afirmei que a mitopraxis dos dramas bíblicos perpassa e informa estes eventos, na medida em que estes dramas são revividos, servindo de modelos de subjetividade e conduta. Pretendo, agora, evidenciar o aspecto performático da doutrina do eleito misticamente escolhido. Estando ciente de que o entendimento mais amplamente disseminado destas categorias, mitopraxis e performance, sugere duas lógicas que contrastam entre si, peço licença para mostrar como vejo estas lógicas se complementando ao invés de entendê-las como proposições mutuamente excludentes. Afirmo desde já que reivindico a complementaridade destas categorias somente no âmbito específico do pentecostalismo em que fiz trabalho de campo. Vejamos:

---

<sup>46</sup> Livro de Jeremias, Capítulo 08, versículos de 01 ao 06

Em seu artigo sobre a fixação da narrativa, Ester Jean Langdon (1999) declara, desde o título por ela escolhido, que estaria tratando ali de uma passagem do “mito” em direção à “poética de literatura oral”, com esta última superando a primeira abordagem. A autora se coloca, assim entendo, entre os que compreendem a análise de mitos e a performance como categorias que se anulam. Para Langdon, a análise dos mitos limitou-se a um foco nos textos fixos, nos conteúdos que revelariam ao pesquisador as características de uma cultura particular. Já os estudos de narrativa, diz ela, vão além das preocupações da forma de análise anterior e “já concebe[m] que a narrativa, como expressão oral, faz parte dos gêneros dramáticos e performativos marcados por qualidades estéticas e emergentes através da interação social” (LANGDON 1999, p. 14).

Quando Langdon enumera os paradigmas que se limitaram a um enfoque no texto fixo, cita primeiramente o que chama de abordagem *mentalista*, sobretudo o estruturalismo de Lévi-Strauss para o qual os mitos são um caminho para entender a mentalidade primitiva; e a abordagem *culturalista*, da escola boasiana, preocupada em coletar a versão verdadeira dos mitos (LANGDON, 1999, p. 14-18). Saindo destas abordagens em direção àquelas baseadas na performance narrativa, tem-se realmente, concordo com Langdon, uma mudança de foco na relação entre cultura e mito para a relação entre mito e forma oral (LANGDON, 1999, p. 19), ou seja, do mito como veículo para entender a cultura – ou o pensamento selvagem - para o mito como narratividade e performance (foco no evento, ao invés do foco no conteúdo). O que entendo faltar nesta trajetória, no entanto, são as abordagens que tratariam da relação entre mito e prática, principalmente o estruturalismo culturalista de Marshall Sahlins ([1981] 2008; [1987]2011) que estaria no meio do caminho entre as abordagens citadas anteriormente:

**Cultura e Mito → Mito e Prática → Mito e Forma Oral**

Sherry Ortner considera Sahlins, e o seu *Metáforas Históricas e Realidades Míticas* ([1981] 2008), um dos fundadores do que chama de Teoria da Prática (ORTNER, 2007, 2011), já que ele poderia ser colocado, ao lado de Bourdieu e Giddens, entre os intelectuais que buscaram “explicar o(s) vínculo(s) estabelecido(s) entre a ação humana, por um lado, e alguma entidade global que poderíamos chamar de ‘sistema’, por outro” (Ortner, 2011, p. 444). Estes teóricos, afirma ainda Ortner, “devolveram o ator ao processo social”, considerando um contraste principalmente com o Estruturalismo, “sem perder de vista a estrutura mais ampla que exerce coerção sobre a ação - mas também a possibilita” (ORTNER,

2007, p. 21). A relação entre os atores e as estruturas mais amplas passou a ser vista de forma dialética, já que, em última instância, estas poderiam ser transformadas pelos primeiros (ORTNER, 2007, 2011). A relação dialética entre sistema e ação humana encontrada na obra de Sahlins citada por Ortner, e desenvolvida mais amplamente depois, em *Ilhas de História* ([1987] 2011), é aquela entre Mito e Práxis. Já apresentei anteriormente como Sahlins mostra os dramas cosmológicos polinésios informando a ação, mais especificamente nos eventos do debate entre *Rou* e seus patrícios sobre o canibalismo; *Honeheke* e sua luta pelo mastro; bem como o astucioso desafio de *Kamehameha* ao missionário cristão. Não vejo este autor sendo enquadrado, portanto, nas abordagens apontadas por Langdon como limitadas ao “texto fixo”, fazendo uma análise meramente de conteúdo, ou não se preocupando com a contextualização de sua produção.

Na declaração de Langdon a respeito de que “a narrativa é o resultado do evento de sua narração num contexto cultural particular”, e que é necessário preocupar-se com o caminho de volta, ou seja, “as implicações deste evento para o texto” (LANGDON 1999: 15), se substituirmos o termo “narrativa” por “categorias culturais”, tem-se praticamente o conceito de Sahlins de *estrutura da conjuntura*<sup>47</sup>, momento em que a virtualidade, ou, se preferir, “o texto fixo”, se encontra com a realidade e a convenção dá as mãos à ação. “Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais”, afirma Sahlins, “informados por significados de coisas e de pessoas submetem as categorias culturais a riscos empíricos” (SAHLINS, 2011, p. 9). O risco advém deste mundo refratário às concepções culturais vigentes, já que não se sente “obrigado a obedecer à lógica pelo qual é concebido” (p. 141), o que torna as categorias culturais passíveis de revisão e reavaliação (ORTNER, 2007, p. 30). Enfim, cada evento traz implicações para o texto, diria Langdon.

Este dinamismo da relação entre as categorias culturais e sua aplicação na prática chega a ser tão intenso que, na ótica de Ortner, representa uma falha na teoria de Sahlins. “Pode-se sugerir que Sahlins faz com que a mudança pareça um pouco fácil demais” (ORTNER, 2011, p. 454), diz ela. Esta opinião, no entanto, não está entre as mais amplamente aceitas. Ao contrário, Sahlins é mais conhecido como inspiração para o conceito de “indigenização”, quando os nativos fazem uso de suas categorias para, culturalmente,

---

<sup>47</sup> Estrutura da conjuntura é “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação” (SAHLINS, 2011, p. 16).

permanecerem os mesmos, à revelia de sistemas culturais “estranhos”. Mas, independentemente de Sahlins ser considerado um teórico da reprodução, ainda que no sentido inverso da reprodução bourdiana, uma vez que, nos lembra Viveiros de Castro (2012), os nativos habitantes das *Ilhas de História* são des-vitimizados; ou um teórico da mudança estrutural, como em Ortner (2007, 2011)<sup>48</sup>, é certo que este aspecto pioneiramente dinâmico da análise de Sahlins aplica-se apenas ao contexto de mudança cultural na ocasião do encontro colonial, quando o Capitão Cook e seus marujos encontraram-se com os havaianos<sup>49</sup>. “Sahlins insiste em encarar a mudança histórica como resultado da articulação entre as dinâmicas de poder locais e translocais”, afirma Ortner. (ORTNER, 2007, p. 30). Assim, o mundo só se revela “teimoso” quando se trata do encontro entre os nativos e os seus imperialistas, o que, assim entendo, dificulta a aplicação do lado dinâmico da análise de Sahlins a situações sob o mesmo universo cultural. E este é justamente o caso sobre o qual me debruço: jovens que decidiram seguir a carreira de pastor pentecostal projetando categorias culturais pentecostais em suas práticas cotidianas. Restar-me-ia somente, se insistisse em uma análise exclusivamente estrutural-culturalista, sublinhar as práticas “conservadoras” que operam dentro de um marco existente de significado (normalmente reproduzindo esse marco), ou seja, operacionalizar o conceito de mitopraxis. Fica difícil, porém, visualizar tais significados sendo modificados, burilados e até criados na prática, ou seja, na estrutura da conjuntura, já que não se trata de mudança cultural, de um encontro de universos culturais distintos em um nível macro, objeto do estudo de Sahlins. E o necessário passo adiante em

---

<sup>48</sup> Uma dinâmica de transformação da transformação - *plus ça change plus c'est la meme chose* – da forma como Viveiros de Castro vê; e uma dinâmica da mudança estrutural, nos moldes de Heráclito e seu rio onde não podemos entrar duas vezes, como Ortner vê.

<sup>49</sup> Considerar Sahlins como teórico da reprodução ou da mudança estrutural não são as únicas opções, no entanto. Robbins (2004, p. 6-11), por exemplo, vê três modelos possíveis de mudança cultural no trabalho de Sahlins e os nomeia por assimilação, transformação e adoção. No primeiro, “as pessoas são capazes de encaixar circunstâncias novas em categorias velhas” (*people are able to fit new circumstances into old categories*, p. 10), como fizeram os havaianos quando Cook foi categorizado como o Deus Lono. Na transformação, ou reprodução transformativa, “os esforços das pessoas em pôr suas categorias tradicionais em relação com o mundo resulta em uma transformação das relações entre essas categorias” (*people's efforts to bring their traditional categories into relation with the world eventuate in a transformation of the relations between those categories*, p. 10), e o exemplo é a mudança nas regras dos tabus a respeito da comensalidade entre homens e mulheres após a chegada de Cook no Havaí. E, por fim, a adoção, modelo de mudança que Robbins retira dos trabalhos mais recentes de Sahlins, no qual “as pessoas assumem uma cultura inteiramente nova em seus próprios termos, renunciando qualquer esforço consciente para trabalhar os elementos desta nova cultura nas suas categorias de entendimento tradicionais” (*people take on an entirely new culture on its own terms, forgoing any conscious effort to work its elements into the categories of their traditional understandings*, p. 10, 11).

direção a análise da criatividade, geração de narrativas e, principalmente, dos aspectos estéticos e imaginativos da vida cultural, fica comprometido.

Para entender a dimensão estética da constituição do pastor pentecostal, manifesta através do uso da linguagem e emergente através da interação (BAUMAN, 1975, p. 290; LANGDON, 1999, p. 14), portanto, farei uso do conceito de performance. Em termos gerais, meu objetivo ao trazer o conceito de performance para a análise é sublinhar tanto (i) a função poética como (ii) a experiência emergente do ato de fala. Quando falo de função poética tenho em mente episódios como o de Ivan, que, em nossa entrevista, falava das dúvidas de Abraão e Sara quanto à chegada de seu filho prometido enquanto projetava estas dúvidas – e, principalmente, a solução para dissipá-las – sobre os eventos envolvendo as dificuldades para o cumprimento das promessas relativas ao seu chamado. Ivan não lia o texto do livro de Gênesis em tom solene, mas sublinhava o fato de Abraão, já avançado em idade, estar “quase falhando” (ambos rimos) e, mesmo assim, a promessa do nascimento de Isaque ter sido cumprida. Renato transportou a escolha de Davi como rei de Israel diretamente do livro bíblico de Samuel para bem diante de nós durante a entrevista e, “reproduzindo” a fala do profeta, me explicava porque que aqueles “cabras” (os filhos de Jessé preteridos por Deus) não poderiam ser os escolhidos para reinar sobre Israel no lugar de Davi (preterido por Jessé), mesmo sendo fortes e guerreiros, enquanto este era somente um pastor de ovelhas. Mais do que trazer a história até nós, parecia que tínhamos sido transportados por Renato direto para o drama bíblico (assim como Caravaggio transportou-se para o episódio em que Davi mata Golias em *Davi com a cabeça de Golias*<sup>50</sup>). Para além da mitopráxis, é de mitopoética que estou falando. Já com relação à experiência emergente da narrativa do chamado, pretendo entender como as categorias culturais que compõem a doutrina do eleito misticamente escolhido vêm a fazer parte do *self* a partir das já mencionadas experiências “formativas e transformativas” que se destacam “da uniformidade da passagem das horas e dos anos” (TURNER, 2005, p 178, 179). Faz-se necessário entender como os símbolos (os mitos bíblicos) operam, com sua eficácia, moldando as subjetividades dos vocacionados a partir das experiências que compõem a narrativa do chamado. Entendo que a relação intrínseca posta por Turner entre experiência e performance, a ponto daquela só alcançar sua complete

---

<sup>50</sup> Neste quadro, Caravaggio pinta seu rosto na cabeça de Golias. O pintor queria obter o perdão papal após ter matado um homem em uma briga e a pintura tem sido interpretada como um oferecimento de sua cabeça pintada no lugar da real.

quando desemboca em uma expressão (TURNER, 1982, p. 13), é indispensável. Mas por que a utilização dos dois conceitos? Talvez, diante do exposto no parágrafo anterior, a pergunta deva ser outra: Por que a insistência no conceito de mitopraxis?

Ainda que não dê conta dos aspectos estéticos e imaginativos, a mitopraxis, quando se trata do pentecostalismo, não pode ser dispensada. Primeiramente, porque a análise de mito como sistema cultural encontra entre os pentecostais um tipo ideal de aplicação. Vimos como só é possível entender certas declarações dos crentes pentecostais, e acrescentaria, as crenças, práticas e subjetividades deste pentecostalismo logofílico (entenderemos este termo no próximo capítulo), se conhecermos os mitos bíblicos dramatizados na vida cotidiana dos fieis. Em segundo lugar, se a função poética ressalta o modo de expressar a mensagem e não seu conteúdo (LANGDON, p. 25), entre os pentecostais as performances são analisadas em contraste com o texto. Neste caso, não caberia, por exemplo, a observação de Leach (1954, citado em Langdon 1999) a respeito dos narradores que contam versões diferentes de mitos dependendo do contexto e da mensagem que eles querem comunicar (LANGDON, 1999, p. 17, nota 3). Nos cultos em que participei durante meu trabalho de campo, uma performance que realizasse um vôo para demasiado longe dos credos básicos contidos no texto invalidaria a performance. Um exemplo crasso é o da performance que sustenta a ambiguidade com relação a se o poder demonstrado na pré-dica pentecostal vem do pregador ou de Deus (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2013). Uma vez que esta linha seja cruzada, e acontecesse entre os pentecostais que estudei como se dá, por exemplo, com o movimento pentecostal conhecido como Tokoísmo em Angola (BLANES, 2010), no qual os fieis acreditam ser o fundador de sua igreja, Simão Toko, dotado ele mesmo de poder, ao invés de somente um recipiente do poder do Espírito Santo, a eficácia simbólica da performance seria anulada. Enfim, no pentecostalismo de meu trabalho de campo, nenhum pregador pode afirmar deter, ele mesmo, o poder. O pastor é apenas um vaso, que o Espírito Santo enche para depois derramar nas outras pessoas.

Com isso a análise precisa, *também*, ter o seu momento “text-centered”, porque assim exige este campo. Mas não *text-centered* no sentido dado por Bauman (1975, p. 291). Não estou falando de procurar no texto bíblico os pares de oposição binária revelando que o pensamento selvagem deixou ali suas marcas. Refiro-me ao texto como *script* para dramas sociais e culturais, como modelo de subjetividade, informando a prática, como mostrei anteriormente. Não obstante, ainda que os vocacionados tenham o texto como limite – e como

possibilidade - ao tentarem construir o mito de si mesmos na narrativa de seus respectivos chamados, eles podem performá-lo de diversas maneiras, e um mesmo roteiro pode ser dado a um bom ou a um péssimo ator. “As relações e façanhas” dos personagens dos dramas bíblicos continuam sendo “os paradigmas das ações históricas” (SAHLINS, 2011, pp 37-38) dos vocacionados, mas inserir-se nesta história de forma plausível depende da performance e sua estética. As situações narradas pelos vocacionados continuam sendo análogas aos mitos bíblicos. Eles “continuam a estabelecer novos eventos em tramas já estabelecidas em sua mitologia” (KUPER, 2002, p. 227), mas contá-los e (re)vivenciá-los a ponto de promover experiências semelhantes em quem ouve se aproxima mais do que entendo como performance.

Assim, o caminho “do mito para a poética de literatura oral”, ao invés de progressivo, pode apresentar formas complementares de ver o fenômeno, nos moldes de uma matriz disciplinar (OLIVEIRA, 1986), e não de uma superação de paradigmas, como faz Thomas Kuhn e suas estruturas das revoluções científicas. Entre os pentecostais, o mito pode ser analisado como veículo para entendermos a cultura pentecostal, ao mesmo tempo em que pode ser verificado em relação à prática, além de ser possível, por fim, nos debruçarmos sobre a performance das narrativas dos dramas bíblicos:

**Cultura e Mito ↔ Mito e Prática (*Mitopraxis*) ↔ Mito e Forma Oral (*Performance*).**

Entre determinados grupos pentecostais esta abordagem múltipla chega a ser compulsória, uma vez que mitopraxis e performance, nos moldes até aqui apresentados, constituem, inextricavelmente, a experiência pentecostal.

De acordo com Bauman (1975), certas expressões culturais podem ser consideradas mais marcadamente performáticas que outras, inclusive dentro de uma mesma comunidade de sentido. O que se deve fazer em uma etnografia, continua Bauman, é perguntar “que ramos de atividades da fala são considerados como suscetíveis à performance e quais são convencionalmente performados”<sup>51</sup> (p. 294, tradução nossa)<sup>52</sup>. A prédica pentecostal, assunto do próximo capítulo, certamente reúne com mais intensidade as características de performance do que a narrativa do chamado. Enquanto esta, nos dizeres de Bauman, é

---

<sup>51</sup> Veremos as características que definem um gênero narrativo como performance no próximo capítulo

<sup>52</sup> One of the principal questions one must ask in ethnography of performance is what range of speech activity is regarded as susceptible to performance and what range is conventionally performed, that is, conventionally expected by members of the community to be rendered in a performance mode (BAUMAN, 1975, p.294).

“suscetível à performance”, ou seja, pode ou não ser efetuada no modo performático (e, a meu ver, a narrativa do chamado se aproxima mais da mitopraxis); a prédica, por outro lado, deve ser entendida como “convencionalmente performada”, ou seja, quando se trata da prédica pentecostal “é convencionalmente esperado pelos membros da comunidade que seja apresentada no modo performático” (p. 294, tradução nossa)<sup>53</sup>. Mais do que isso, o ritual da prédica, assim entendo, consiste na busca pela “forma perfeita de expressar” as experiências do líder pentecostal (TURNER, 1982, p. 15). Com a etnografia da prédica que nos espera no próximo capítulo, completaremos o que entendo como essencial na constituição do pastor pentecostal: **ser chamado por Deus** e saber narrar este chamado, e **ser usado por Deus** na performance da prédica.

---

<sup>53</sup> Ver nota anterior para conferir texto no original.

### CAPÍTULO III - Ser Usado por Deus



*Detalhe de "The Incredulity of Saint Thomas", 1601-1602.  
Oil on canvas, 107 x 146 cm.*

*No princípio era o verbo... E o verbo se fez carne...*

*(Bíblia Sagrada, Livro de João, versos 1 e 14)*

Eu tenho orado diligentemente para que eu possa compartilhar com vocês **uma palavra da parte do Senhor** que seja estratégica para o Seu propósito em nossas vidas... Quanto mais estudo a palavra de Deus, que eu já venho pregando por 36 anos, sempre que pego minha Bíblia **eu tenho uma nova experiência...**

As primeiras palavras de T.D. Jakes antecipam o que viria pela frente naquele culto. Depois de ser apresentado pelo próprio líder do evento, o pastor Silas Malafaia, e de fazer alguns comentários com vistas a quebrar o gelo, Jakes, o principal conferencista daqueles dias, enfim chegava ao ponto mais aguardado pelo público que lotava a ESLAVEC (*Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo*): o momento de sua prédica. Como o próprio nome do evento indica, e como vimos anteriormente (ver Introdução), a audiência era formada por pastores e, em sua maioria, por jovens candidatos ao pastorado de igrejas pentecostais que ali se aglomeravam em busca de conhecimento, de dicas úteis para facilitar os trabalhos em suas respectivas igrejas, para conhecer novas pessoas e fazer contatos, ou até mesmo para ver de perto as atrações famosas, cantores e pastores, que fariam parte da programação. Acima de tudo, no entanto, posso afirmar que a maioria estava em busca de uma experiência transcendental, “uma nova experiência”, como o próprio Jakes afirmou buscar mesmo após 36 anos de um bem-sucedido ministério. Os congressistas estavam atrás de algo que os catapultasse das possíveis incertezas com relação ao futuro sucesso de seus “ministérios”<sup>54</sup> em direção à convicção dos seus respectivos chamados e à “capacitação espiritual”, através do “derramar de uma unção especial” para a realização de “obras grandiosas” no presente<sup>55</sup>. Mas que tipo de obras grandiosas? Talvez, para os mais estabelecidos, transformar suas igrejas de alcance local em ministérios enormes, aumentando sua abrangência para um escopo nacional (e quem sabe internacional). Para outros, assumir uma igreja como pastor principal, ou serem tão somente “consagrados” (nomeados) por suas igrejas como pastores, deixando para trás os cargos menores na hierarquia pentecostal já seria um grande avanço. Para alguns iniciantes nesta jornada, por sua vez, superar o medo de pregar no púlpito com a igreja cheia podia ser o

---

<sup>54</sup> Relembrando: Ministério é o termo utilizado pelos pentecostais para se referirem ao trabalho espiritual por eles realizado. Os pastores e candidatos a pastor utilizam o termo para referirem-se às suas carreiras. Também pode significar as subdivisões da Assembleia de Deus no Brasil (Madureira, Bom Retiro, Belém, Campo do Recife, etc).

<sup>55</sup> Os termos entre aspas foram ouvidos por mim sempre que perguntava para as pessoas sobre os objetivos delas em participar do evento.

alvo de uma grande transformação engendrada pelo poder do Espírito Santo a partir das experiências buscadas ansiosamente naqueles dias.

Independentemente do quão avançado estivessem em suas carreiras, todos ali conheciam a maior exigência, a condição *sine qua non* um crente ordinário não teria como elevar-se acima dos seus, destacando-se, para começar a assumir os cargos de liderança em sua igreja local até ser conduzido ao pastorado. E daí, talvez, ao estrelato. Esta condição é a de **ser usado por Deus**. E para o pastor pentecostal, ser usado por Deus significa principalmente, como Jakes afirma no prefácio de sua mensagem que duraria quase duas horas, “trazer uma palavra da parte do Senhor”. Esta preocupação cerca os pregadores constantemente: ser mensageiro de Deus para aqueles que o ouvem. Conversando com vários pastores e candidatos a pastor durante meu trabalho de campo, descobri que o escopo de atividades por eles realizado é bastante amplo e vai desde a administração financeira das igrejas até, por exemplo, fazer as vezes de psicólogo, recebendo fieis em seu escritório (o gabinete pastoral) para aconselhá-los sobre os mais variados aspectos da vida. No entanto, a atividade pela qual o pastor será reconhecido efetivamente como pessoa cheia do Espírito Santo, e que determinará se ele será lembrado ou não como alguém realmente usado por Deus é a prédica pentecostal. É no púlpito, pregando para os fieis, que o papel do pastor é forjado e onde a comunidade o reconhece como pessoa “ungida”, “abençoada”, “homem de Deus”, “enviado do Senhor”. O pastor, portanto, é acima de tudo um pregador. E ser usado por Deus é pregar poderosamente.

Jakes, pregador experiente, tele-evangelista norte-americano que preside uma das maiores igrejas evangélicas nos Estados Unidos, afirma, como vimos, vivenciar uma “nova experiência... cada vez que pega sua Bíblia”. Vários autores (COLEMAN, 2000; ENGELKE, 2007; KEANE, 2007; ROBBINS, 2004), ao elencarem as principais características do movimento pentecostal, geralmente começam por relatar a crença dos seus fieis no poder do Espírito Santo e nas experiências transcendentais constituídas a partir do contato íntimo e pessoal com a terceira pessoa da trindade cristã. Posso afirmar, assim, que o crente pentecostal está sempre na busca pela próxima experiência transcendental. Uma nova experiência, que confirme ou suplante a anterior, é o objetivo à frente de todo crente pentecostal e é a partir dessa busca que o fiel vai assumindo as subjetividades da pessoa pentecostal completa (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012). E o pregador está ali para assegurar que esta busca seja bem sucedida. Seu papel é o de dínamo de novas

experiências (CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2013). E ele as promove conduzindo seus ouvintes pelos caminhos de sua prédica, levando-os do fluxo ordinário da vida cotidiana a um momento liminar, disposto *betwixt and between* o caminho que sai da vida ordinária e a ela retorna (veremos com mais detalhes no capítulo a seguir), e onde a identidade pentecostal é forjada.

Assim, para que o ritual da prédica seja bem sucedido, ele deve promover aos participantes experiências transcendentais. Tentarei apresentar, em primeiro lugar, os mecanismos estabelecidos na comunidade pentecostal que, postos em prática pelo pregador no ritual da prédica, constroem o sentido da presença do Espírito Santo e oportunizam o acesso dos fieis ao transcendente. Estimular o acesso à imanência da transcendência é o parâmetro último para definir se o ritual da prédica foi ou não bem sucedido, e se o seu executor, o pastor pentecostal, merece receber o reconhecimento de que foi usado por Deus. Em um segundo momento, tentarei mostrar como a subjetividade do líder, que eu chamarei de subjetividade empoderada, é constituída a partir dos resultados de sua mensagem. Como o sentido da presença do poder de Deus é construído a partir da prédica pentecostal? E como as subjetividades do próprio pregador são constituídas no momento da mensagem?

Para responder estas perguntas continuarei acompanhando a prédica de T.D. Jakes na ESLAVEC, comparando-a com as mensagens dos pastores e líderes pentecostais que presenciei durante meu trabalho de campo, à luz também das entrevistas que realizei com estes mesmos pregadores sobre o momento da mensagem e suas consequências.

### **Uma pequena introdução à prédica pentecostal**

Após ser apresentado por Silas Malafaia, promotor do evento, T. D. Jakes toma conta do palco. A atmosfera de expectativa, de tão densa, dá a impressão de que poderia ser tocada. Outros pastores já haviam pregado antes. O próprio Malafaia ficou encarregado da pregação que abriu o congresso. Mas aquele era o momento mais esperado e que, enfim, havia chegado: a primeira das quatro mensagens de T. D. Jakes, o pastor da *Potter's House*, em Dallas, Estados Unidos. Eu estava sentado na metade do que poderia ser chamada a nave de uma igreja montada provisoriamente na praça central da cidade de Águas de Lindóia, interior paulista. Tratavam-se, na verdade, de duas tendas gigantes interconectadas. Uma, onde eram expostas as publicações dos palestrantes e os CDs dos cantores participantes do evento. A

outra, a réplica de uma igreja com um palco enorme à sua frente e com telões espalhados ao longo do ambiente, que de tão grande, ao olhar para trás de onde estava, não conseguia mais distinguir os traços dos rostos em meio à multidão, somente os braços levantados no momento do louvor (a música) e o som do canto de muitas vozes.

“O nosso Deus é um Deus de estratégias”, afirma Jakes, logo após a fala que dá início a este capítulo. Estamos ainda em seus primeiros dizeres. A leitura do texto bíblico no qual a prédica vai se basear (o que costuma ser a primeira coisa a ser feita pelo pregador) sequer foi realizada ainda. No entanto, estes primeiros acontecimentos já nos dão uma sinopse da estrutura da prédica pentecostal bem-sucedida. Seu tom, inicialmente, é professoral. Todos estão a postos com o caderno de anotações incluso no material do congresso (onde fiz, inclusive, meu diário de campo) para não perder nada do que seria dito ali. Ele continua calmamente, seus gestos acompanham o ritmo de suas palavras:

Ele tem um plano. Ele não se move atropeladamente. Ele tem um propósito. O livro de Efésios diz: Ele trabalha em todas as coisas depois do conselho, (repete) depois do conselho da sua própria vontade. A maioria das empresas é conduzida por um corpo de diretores e cada posição na diretoria contribui para decidir as estratégias da companhia. Mas Deus se aconselha com ele mesmo...

O tom vai aumentando. A velocidade e a rotação com a qual as palavras são ditas também aumentam paulatina e decididamente. Suas mãos parecem sustentar o caminho das palavras no ar, como numa tentativa de sublinhar cada dizer. É como se diante dele houvesse uma tela onde ele consulta sua fala (conhecido como *teleprompt*, usado em programas de televisão), porque parece difícil que tantas coisas sejam ditas nesta velocidade na qual sobra espaço apenas para respirar poucas vezes, sem tropeçar nas palavras e sem nenhum tipo de hesitação na costura das frases, amarradas umas às outras cada vez mais rápida e intensamente, sem nenhum escorregão na dicção, nenhuma sombra de perda do ritmo no fluir de seus dizeres: “... Ninguém o dá conselhos. Ninguém o aponta nada. Ninguém o elege. Ele é Deus por ele mesmo. Ele se encontra consigo mesmo. Ele decide sozinho...”. Como o narrador de uma partida de futebol, aumentando o tom e a emoção de sua fala na medida em que o time se aproxima da meta, Jakes atinge a rotação máxima. Seus olhos, vidrados na audiência. Seu corpo parece eletrificado. As pessoas, como se estivessem na arquibancada vibrando com a aproximação da conclusão de uma grande jogada, sentam-se na ponta das cadeiras, prestes a se levantar e pular diante do maior êxtase proporcionado aos aficionados por uma partida de futebol. Jakes continua: “... Ele se move por ele mesmo. E quando ele se

move ninguém pode detê-lo. Ninguém pode acrescentar nada, nem tirar nada dele...”. O pregador agora exclama a plenos pulmões: “Somente Ele é Deus!!!”. Muitos já estão de pé, aplaudindo. Gritando Glórias e Aleluias. Levantando as mãos. Ele repete várias vezes, já aos gritos: “Somente Ele é Deus, somente Ele é Deus. E além dele não há outro”. A multidão já esbraveja junto. Chamar o pregador de maestro não combinaria com a quietude da audiência de um concerto, ainda que Jakes pareça estar conduzindo toda aquela efervescência, verbal e corporal, com sua batuta. O pregador ferve e a multidão também. Já aos pulos, Jakes conclui com um convite: “*I feel like give him a praise. Somebody help me praise him*” (Sinto que devo louvá-lo. Alguém me ajude a louvá-lo). Eu poderia jurar que senti o local tremer. Depois de alguns instantes imersos nesta euforia, Jakes retoma o compasso mais próximo de um *adagio* do que de um *prestíssimo*, e diz:

### O ritual da prédica como performance

...Nesta manhã eu quero que vocês peguem suas bíblias porque nós vamos para o evangelho de João. Nós vamos utilizá-lo como **um lugar de lançamento** (*for a launching place*) para começar a entender os planos de Deus para nós. Nós vamos ler o capítulo quatro, dos versos um a nove...

Quando Jakes fala do texto como “lugar de lançamento”, ele parece avisar à audiência que, após a leitura, virá a performance. Procedo como se o apresentador de uma peça de teatro subisse ao palco, lesse a sinopse do drama e anunciasse: “com vocês T. D. Jakes estrelando ‘Jesus e a mulher samaritana’”. Ele não precisaria, no entanto, anunciar que uma performance estava por vir. A prédica, como adiantei no capítulo anterior, está enquadrada claramente entre os gêneros narrativos “convencionalmente performados” (*conventionally performed*, BAUMAN, 1975, p. 298): A audiência já vive sob a expectativa de que tais gêneros sejam performados. Na verdade, narrativas como a pregação em um culto pentecostal exigem uma execução pelas vias da performance para que continuem sendo considerados pertencentes ao gênero da prédica<sup>56</sup>. Mas quais são as características necessárias para considerar uma comunicação verbal como performance, e o que faz dela um gênero de performance

---

<sup>56</sup> Richard Bauman também recomenda não deixarmos de lado os gêneros narrativos de uma comunidade de sentido cuja expectativa quanto à sua execução pela performance seja menor, ou sentida como opcional (ainda que não seja surpresa alguma se eles forem performados – como no caso, assim entendo, da narrativa do chamado). Afirma ainda que em toda sociedade há gêneros narrativos que não serão considerados, nem se espera que sejam, performance. No entanto, como veremos, a prédica consiste em um gênero de performance convencionalmente performado.

“convencionalmente performado” dentro de uma comunidade de sentido? Bauman (1975) responde:

- Em primeiro lugar, “presume-se que o *performer* assumirá a **responsabilidade de demonstrar competência comunicativa diante de uma audiência**”;
- Envolve, da parte do *performer*, “a pressuposição de que irá **prestar contas à audiência** da forma como realiza a comunicação”;
- O que implica ser - o ato de expressão realizado pelo performer - “**objeto de avaliação pela audiência**”: “se é feito do modo certo, com as habilidades apropriadas e com os resultados derivados da exibição de competência esperados”;
- E por fim, mas, para os objetivos deste trabalho, o mais importante, a performance “é marcada como disponível para o **realce da experiência**” (p. 293, tradução nossa, grifos nossos)<sup>57</sup>.

Posso dizer, assim, que a prédica pentecostal se encaixa nos requisitos elencados por Bauman para chamarmos uma comunicação verbal de performance. Além disso, todos os atos, eventos e papéis que circundam a prédica sinalizam (*keying*) e a padronizam (*patterning*) como um gênero performático. A prédica, por exemplo, é o principal ato de um culto, evento onde a expectativa de performance é premente se comparado com outras atividades dentro da comunidade pentecostal (aulas na escola bíblica dominical, reuniões administrativas, etc). Se uma pregação for realizada em um ônibus (exemplo comum de proselitismo pentecostal), por exemplo, não se exigiria do pregador o mesmo tom performático de um culto, ainda mais o culto de um grande evento como um congresso, cujas partes (música, ofertas, avisos, coreografias, etc) apontam e preparam para o momento do clímax: quando o pastor assume o púlpito e executa o drama de um mito bíblico. Como citei anteriormente, o papel do pastor pentecostal é intrinsecamente ligado à performance da prédica. É sua principal missão e parâmetro de avaliação por parte da comunidade. Diferente do exigido a outros papéis dentro da comunidade pentecostal, como o diácono, líderes de departamentos, etc, de quem não se exigiria uma performance tão bem sucedida. Enfim, todo o sistema que envolve o ritual da

---

<sup>57</sup> Fundamentally, performance as a mode of spoken verbal communication consists in the assumption of responsibility to an audience for a display of communicative competence. This competence rests on the knowledge and ability to speak in socially appropriate ways. Performance involves on the part of the performer an assumption of accountability to an audience for the way in which communication is carried out, above and beyond its referential content. From the point of view of the audience, the act of expression on the part of the performer is thus marked as subject to evaluation for the way it is done, for the relative skill and effectiveness of the performer’s display of competence. Additionally, it is marked as available for the enhancement of experience, through the present enjoyment of the intrinsic qualities of the act of expression itself (BAUMAN, 1975, p. 293).

prédica pode ser considerado um sistema de performance, marcando-a, assim, como um gênero convencionalmente performado para os pentecostais (BAUMAN, 1975, p. 300).

Tendo, assim espero, deixado claro porque entendo a prédica como performance, e como gênero convencionalmente performado, meu objetivo é desvendar a estrutura da prédica pentecostal como performance, ou nos dizeres de Bauman, lançar luz sobre “as regras básicas da performance” (*the ground rules of performance*): “o conjunto de temas culturais e princípios organizacionais de interações sociais que governam a condução da performance” da prédica (BAUMAN, 1975, p. 299, tradução nossa)<sup>58</sup>. Antes, porém é imprescindível deixar claro sobre que tipo de prédica pentecostal estou falando, ou melhor, que tipo de pentecostalismo efetua a performance da prédica com a estrutura que apresentarei aqui.

### **Uma tentativa de construção da Tipologia da Prédica pentecostal**

Em artigo recente, Campos & Mauricio Junior (2013) elaboraram uma classificação das igrejas pentecostais de acordo com o destaque dado à palavra e ao corpo em seus cultos (p. 266-270). Basearam-se em Roberto Motta (1991) - por sua vez inspirado em Victor Turner - que definiu os transe dos cultos afro-pernambucanos, xangô e umbanda, como logofílicos e iconofílicos, respectivamente. No xangô, “a palavra teria lugar diferenciado e de destaque”, enquanto que na umbanda “a palavra estaria subsumida ao corpo, às imagens”. No transe iconofílico “o conhecimento religioso seria transmitido e realizado através de experiências supradiscursivas, sendo a imagética sua principal maneira de ser” (CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, p. 268). No transporte destas categorias para o campo pentecostal, continuam os autores, seria possível “identificar as denominações pentecostais que seriam mais logofílicas, exemplificadas aí pela AD (Assembleia de Deus), e aquelas mais iconofílicas, como a IMPD (Igreja Mundial do Poder de Deus)” (idem). Fazia-se ali uma comparação entre os estilos de pregação de Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória e Cristo, e Valdemiro Santiago, da IMPD. Nesta comparação, no que diz respeito a Valdemiro, “observa-se... menor destaque para a palavra lida e repetida, memorizada”. Nos cultos da IMPD, que tem como ponto alto a

---

<sup>58</sup> ...These last [the ground rules of performance] will consist of the set of cultural themes and social-interactive organizing principles that govern the conduct of performance. (BAUMAN, 1975, p. 300)

cura de enfermidades, é possível notar “mais corpo do que verbo” quando se tem a AD como contraponto (p. 267).

Pretendo agora estender esta classificação a fim de, primeiramente, não deixar dúvidas sobre os tipos de performance da prédica que podem ser alcançados por minhas generalizações. Em segundo lugar, mas não menos importante, o objetivo é enfatizar (ainda mais) o caráter relacional desta classificação, ressaltando que a relação entre corpo e verbo é uma questão de ênfase, e não de proposições mutuamente excludentes. O *insight* vem mais uma vez de Roberto Motta, desta feita da sua classificação dos cultos afro-pernambucanos quanto aos tipos de sacrifício (MOTTA, 1997). Assim, começando pelos extremos, entendo que a performance da prédica nas igrejas protestantes históricas pode ser colocada sob a rubrica *Ultra-logofílica e Anti-iconofílica*, pela ênfase dada ao conhecimento intelectual da Palavra e o desencorajamento à utilização de qualquer artifício que não a divulgação, e a recepção, da mensagem a partir do intelecto. O fato de estas igrejas serem classificadas como anti-iconofílicas, ou iconoclastas se preferir, não retira o corpo de cena no culto, no entanto. Ele está presente mesmo sob a ótica de sua negação, uma vez que é impossível anular o corpo na performance, ainda que esta seja executada no modo perfunctório (*perfunctory key*<sup>59</sup>, BAUMAN, 1975, p. 298). Já as igrejas como a IMPD e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) podem ser classificadas como *Hipo-logofílicas e Ultra-iconofílicas* pelo destaque dado à cura e ao exorcismo, respectivamente, nas prédicas destas denominações. O prefixo ‘hipo’ (e não ‘anti’, como no caso da iconofilia do protestantismo histórico) denota a presença da palavra em seus cultos. O destaque verdadeiro, no entanto, estaria no foco sobre o corpo curado (IMPD) e o corpo liberto (IURD). Entre estes limites do *continuum* que pretendo traçar aqui, estão as igrejas protestantes renovadas (pentecostalizadas) de um lado, e as igrejas pentecostais mais clássicas como a AD de outro. Por considerar que as igrejas protestantes renovadas estariam um degrau abaixo das igrejas pentecostais mais clássicas no que diz respeito ao tom iconofílico de seus rituais, acrescentei o prefixo ‘hipo’ às primeiras, ao passo que considero ambas executando performances *hiper-logofílicas* quando se trata da prédica. Para facilitar a visualização desta classificação aqui posta, segue um resumo:

---

<sup>59</sup> “Performance in which the responsibility for a display of communicative competence is undertaken out of a sense of cultural duty, traditional obligation, but offering, because of changed circumstances, relatively little pleasure or enhancement of experience” (BAUMAN, 1975, p. 298).

- Ultra-logofílica e Anti-iconofílica: Igrejas protestantes históricas
- **Hiper-logofílica e Hipo-iconofílica:** Protestantes renovadas, Batista Missionária (Bartolomeu)
- **Hiper-logofílica e iconofílica:** Potter's House Church (T.D. Jakes); ADVEC (Rafael, Renan, Florêncio e Tiago); Vida e Paz (Renato)
- Hipo-logofílica e Ultra-iconofílica: IURD; IMPD; Internacional da Graça de Deus

Nunca é demais ressaltar o aspecto relacional desta classificação. Para Becker (2007), é necessário considerar relacionais todos os conceitos que tratem de pessoas. Eles “só tem sentido quando considerados como parte de um sistema de termos” (p. 173). Em outras palavras, os conceitos aqui utilizados dependem do que está em comparação. Se os termos comparados forem modificados, ou se o sistema completo de termos for relacionado a outro sistema, as rubricas da classificação deverão ser alteradas. Enfim, toda classificação é uma “atribuição de significados”, uma interpretação de um fato que depende dos outros fatores com os quais se relaciona, constituindo, ao invés de uma definição estanque, um “sistema de possibilidades” (BECKER, 2007, p. 174).

Com isso, já posso afirmar que estarei abordando, daqui em diante, as performances **Hiper-logofílicas**, sobretudo as prédicas hiper-logofílicas e iconofílicas realizadas no âmbito da ADVEC e da *Igreja Vida e Paz*, onde fiz a maioria do meu trabalho campo<sup>60</sup>. A pregação das igrejas protestantes renovadas, hiper-logofílicas e hipo-iconofílicas, representadas aqui pela *Igreja Batista Missionária Palavra Viva*, servirá como contraponto reflexivo do tipo anterior. As conclusões aqui apresentadas a respeito da performance da pregação, principalmente no que diz respeito à sua estrutura e características indispensáveis para que seja considerada bem-sucedida, dizem respeito às performances classificadas sob estas categorias. Isto posto, passarei à análise da estrutura da performance da pregação.

---

<sup>60</sup> A inclusão das igrejas IMPD e IURD na rubrica descrita anteriormente vem de minhas incursões ao campo nestas duas denominações. Em junho de 2011, e em novembro do mesmo ano, fui ao evento da IMPD conhecido como *A Grande Concentração de Milagres*, nas cidades do Recife (PE) e de Campina Grande (PB), respectivamente, no âmbito do projeto *Oralidade e Textualidade da Bíblia*, coordenado pela professora Roberta Campos e do qual faço parte desde minha graduação. Incursões a cultos da IURD, no templo localizado na cidade de Camaragibe, também foram realizadas na mesma época. Não realizei trabalho de campo nas igrejas protestantes históricas. A classificação destas igrejas de acordo com o exposto origina-se da leitura de bibliografias como “Missionários e imigrantes: alteridade engajamento e experiência em dois modos distintos de transnacionalização religiosa” (RICKLI, João; 2012).

## A estrutura da performance da prédica pentecostal

T. D. Jakes prossegue e lê o texto no qual vai basear sua prédica. Trata-se do encontro de Jesus com a mulher samaritana (Livro de João, capítulo I, versos de 1 a 43): Jesus estava saindo da Judéia com seus discípulos em direção à Galiléia, e era necessário passar por Samaria. Chegando a Sicar (cidade samaritana), o Mestre segue até o poço de Jacó, senta para descansar e pede para que os discípulos saiam para comprar comida enquanto fica ali, sozinho. Nesse interim, uma mulher chega para buscar água e o Cristo, mostrando-se sabedor de toda a vida daquela mulher, convida-a a deixar de lado a água do poço para beber da água que ele teria para dar, Água Viva<sup>61</sup>.

Uma explanação do contexto histórico/teológico daquilo que acabara de ser lido é dada pelo pregador aos ouvintes. Ficamos sabendo que o livro de João se destaca dos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) porque, enquanto estes tinham o objetivo de provar que Jesus era da descendência de Abraão (requisito indispensável para que os judeus acreditassem ser ele o Messias esperado), João, diz Jakes, “vai direto ao ponto” e preocupa-se em mostrar que Jesus é Deus. Os obstáculos étnicos (judeus e samaritanos se odiavam) e de gênero que Jesus teria ignorado para falar com aquela mulher também são apresentados pelo pregador aos ouvintes. Considero este momento importante para afastar a impressão de que os pentecostais passam o culto inteiro vivenciando um momento de efervescência contínua. Não é o que acontece aqui. As pessoas anotam as informações dadas pelo pregador, acenam com a cabeça positivamente e estão sentadas, concentradas. Ao longo da mensagem, estes momentos serão seguidos por outros de maior efervescência, alternando andamentos do *adagio* ao *prestíssimo* e de volta, como vimos anteriormente. Enquanto o pregador alterna seus movimentos entre o texto e a performance (e de volta ao texto, e de volta à performance...), os ouvintes sentam e levantam, vão da quietude concentrada à euforia, do cântico ao brado, do choro ao riso, do murmúrio ao grito, e assim por diante.

Para comprovar que a preocupação de João era realmente provar que Jesus é Deus, Jakes abandona (temporariamente) o texto base de sua pregação. Este procedimento é comum, já que os pregadores se utilizam de textos da bíblia para que sirvam de prova um para o outro e costumam citar vários versos durante uma mesma prédica, ora lendo, ora declamando o

---

<sup>61</sup> “Jesus respondeu, e disse-lhe: Qualquer que beber desta água tornará a ter sede; Mas aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna”. ([João 4: 13,14](#))

texto memorizado, outras vezes dramatizando-o. Mas Jakes não vai tão longe e continua no mesmo livro de João, deslocando-se para as primeiras palavras deste evangelho. Nem chega a abrir sua Bíblia para fazer a leitura, pois recita-o decorado: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus... E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (João 1:1-3, 14). Jakes inicia a dramatização do texto e parece tentar o mesmo efeito obtido por Caravaggio quando pintou *Tomé, o Incrédulo* (imagem que abre este capítulo): levar a quem olhasse sua obra a quase poder sentir o toque de Tomé na carne de Jesus, o verbo feito carne. Jakes repete:

“... E o verbo se fez carne...”.

E a cada vez, das várias em que repetiu esta frase, prolongava a última sílaba como se o som reverberasse, propagando-se no ouvido dos fieis (*and the Word was made flesh – shhhhhhh*). Jakes chama a atenção do público: “... Escute isso agora”. Não era necessário, todos estavam com os olhos fitos nele. E o que está por vir consiste no que entendo ser justamente a incumbência do *performer* no ritual da prédica, transformar o texto escrito em carne. Diz Jakes:

... [se] o verbo se fez carne, o plano foi feito carne. A estratégia foi feita carne. O abstrato foi feito concreto. O invisível foi feito visível. Isto é uma missão. É um chamado. Isto é um encargo: **Que nós peguemos o que foi escrito para fazer disto carne**. Nós vamos andar na palavra (*walk out the world*), falar a palavra (*talk out the world*). [Precisamos falar] que a palavra foi feita carne e habitou entre nós... É para isto que estamos aqui, para que o mundo possa ver o verbo feito carne.

Fazer da palavra carne, como afirma Jakes, é a missão do pregador. O fiel entende o culto como uma ponte que possibilitaria superar a distância entre um Deus transcendente, a fim de preencher a necessidade de Sua imanência no corpo do crente pentecostal. Refiro-me à necessidade de ser cheio do Espírito Santo para cumprir a exigência de tornar-se uma pessoa pentecostal completa (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012). É dando vida ao texto a partir da performance que o pastor promove o sentido da presença do Espírito Santo entre os participantes do culto. Aos “modos autorizados para invocar e organizar o acesso ao transcendente”, Birgit Meyer (2010, p. 751) chama de *sensational forms*. O que chamo de estrutura da performance da prédica, baseando-me no que Bauman chama de “as regras básicas da performance” (*the ground rules of performance*), pode ser entendido como um

conjunto de *sensational forms* (doravante “formas de presentificação”<sup>62</sup>) executado na performance da pré-dica que, além de construir o sentido da presença do Espírito Santo, gera sensibilidades particulares e modela a subjetividade tanto dos fieis (mais claramente), como também dos próprios *performers*.

Chamo de **desvendamento** a primeira forma de presentificação estruturadora da pré-dica que apresentarei. Minha intenção com o termo é transmitir a imagem de alguém que ainda não consegue perceber a dimensão da mensagem contida no texto, sendo o pregador responsável por retirar a venda, possibilitando desde um entendimento antes inexistente, a uma compreensão, agora profunda, de algo visto outrora somente de forma ordinária. Assim, para Jakes, o fato de Cristo ter enviado seus discípulos para comprar alimento enquanto sentava no poço para descansar nos ensinaria que “um grande líder faz várias coisas ao mesmo tempo”, sendo imprescindível (não esqueçamos que a audiência é formada por líderes e candidatos à liderança pentecostal) “que você tenha consigo pessoas que possam executar tarefas enquanto você não está olhando”. E mais, se ele sentou no poço no intento de esperar pela mulher, é porque Ele, mesmo sendo infinitamente poderoso, para e espera por uma só pessoa e, por isso, Jakes faz questão de lembrar, “também espera por você”. Mas o momento paradigmático da mensagem de Jakes para ilustrar o que entendo por desvendamento vem a seguir. Jakes admoesta: “*Catch this picture*”. E em um tom de quem estava prestes a trazer uma grande revelação, afirma, “Jesus é o poço em cima de outro poço”. Faz uma pausa dramática e ao dizer “*Look at this picture*”, conclama todos a imaginarem a cena enquanto repete “Ele é o poço, sentado no outro poço...” com a mesma sincronia verbal/corporal já relatada anteriormente, antecipando cada repetição por uma pausa breve, como que para averiguar a reação dos ouvintes: “... o poço sentado no outro poço.... o poço sentado no outro poço.” As primeiras pessoas começaram a reagir com glórias e aleluias. Era como se uma lâmpada se acendesse sobre a cabeça de alguém assim que percebia o que Jakes queria dizer com aquela metáfora. E as lâmpadas começaram a se multiplicar rapidamente como se uma contribuísse para acender imediatamente outra ao seu lado, sempre acompanhado, este desvendamento pela iluminação, de um sorriso tanto de satisfação como de perplexidade. Ele continua: “A mulher ia costumeiramente até ali e encontrava um poço. Desta vez ela encontrou dois poços. Um poço de água normal e outro de água viva”. É aí que as vendas de

---

<sup>62</sup> No sentido de serem executadas pelo *performer* a fim de ser estabelecido o sentido da presença de Deus entre as pessoas então reunidas.

todos os presentes parecem cair e ele convida: “Se você está entendendo o que estou dizendo, dê um aplauso e um brado de vitória”.

Quando perguntei a Ivan (ADVEC, vice-líder dos jovens da igreja)<sup>63</sup> que momento da ESLAVEC teria sido mais marcante para ele, é este o momento lembrado. O sorriso de satisfação retorna à face de Ivan, o mesmo que vi nos rostos de tantos outros naquele dia. Ele diz:

Eu sempre tinha lido isso aqui da mulher samaritana em João 4 e nunca tinha conseguido entender, cara. Aí ele vai e diz que Jesus era um poço em cima de outro poço. Glória a Deus, cara! Como é que ele diz um negócio desses? Que sabedoria é essa em aplicar o texto!? Aquilo me marcou extremamente na ESLAVEC. Demais, demais!!

Em um dos cultos na ADVEC Boa Viagem, o pastor Renan Di Melo<sup>64</sup>, após descrever as parábolas da dracma perdida, da ovelha perdida e do filho pródigo<sup>65</sup> afirma que vai “apertar a tecla SAP” para todos entenderem o que se passa, antes de proceder justamente com o que estou chamando de desvendamento. Para ele, Jesus está falando de perdas progressivas que acometem quem não está submetido à Sua vontade. Primeiro, Jesus conta a história de um pastor que teria perdido uma ovelha dentre noventa e nove (1%), depois fala de uma mulher que perdeu uma dracma entre dez (10%), para depois contar de uma perda incalculável, a de um filho, na última das parábolas. Rafael, pastor da ADVEC, após contextualizar o drama de Ezequiel no vale dos ossos secos<sup>66</sup>, quando Deus leva o profeta para andar ao redor de um vale, diz que Deus pode nos convidar para “dar um passeio” e, assim, seríamos capacitados a visualizar o problema em sua inteireza. Enfim, o que eu chamo de desvendamento, é um termo ético colocado, como disse, na tentativa de evocar a imagem percebida nos rostos dos ouvintes no momento em que esta forma de presentificação é acionada. O termo êmico, porém, é a “revelação do texto”, como diz Ivan, quando perguntado como isto aconteceria: “A gente acaba chamando isso de revelação do texto, do que está nas entrelinhas. Na busca por conhecimento a gente acaba vislumbrando na Palavra algo que a gente acabou não vendo

---

<sup>63</sup> Para lembrar igreja, cargo e idade dos entrevistados citados no texto, recorrer à tabela apresentada na Introdução.

<sup>64</sup> Até aqui não havia me referido ao pastor Renan di Melo. A ADVEC adota como prática manter pastores que viajam por suas filiais apenas para pregar. São pregadores itinerantes e não conduzem nenhuma igreja local. Renan Di Melo é um deles.

<sup>65</sup> Bíblia Sagrada, livro de Lucas, capítulo 15.

<sup>66</sup> Bíblia Sagrada, livro de Ezequiel, capítulo 37.

mesmo lendo aquele texto por mais de cem vezes”.

À segunda forma de presentificação que estrutura a performance da prédica, darei o nome de **apresentação do repertório sensorial completo**. Com isto ratifico a classificação desta performance como *hiper-logofílica e iconofílica*, no sentido de que, sempre em comparação aos outros elementos do sistema, o esforço que se destaca é o de fazer do texto carne, sendo o corpo usado para realçar este desvelamento do texto. Já mostrei Jakes conduzindo os fieis-ouvintes do adagio ao prestíssimo com a batuta de sua sincronia verbal/corporal, tentando fazer do texto carne à la Caravaggio. O momento paradigmático para esta forma de presentificação, no entanto, se deu quando Jakes faz a seguinte pergunta à sua audiência: “O que está acontecendo com a liderança hoje? Não é uma liderança de verdade”. E depois começa a andar em círculos por todo o palco, enquanto o tradutor o segue:

Se eu começar a andar e o meu tradutor começar a andar após mim, ele não está liderando, ele está me seguindo. Quando você anda por onde alguém já andou, você não está liderando, você está seguindo. O sinal de um grande líder é andar por onde ninguém andou ainda e se você tiver coragem de andar por onde ninguém jamais andou antes, as pessoas não irão entender. Eles vão te criticar. Quem anda primeiro recebe um monte de críticas, mas continue a caminhar... Continue a caminhar... Continue a caminhar...

Daí se sucede o que já vimos acontecendo até aqui. Cada repetição do “Continue a Caminhar” funciona como um convite para que as pessoas entrem em uma dimensão ritual superior, efervescente, junto com o pregador. Mas o que pretendo destacar agora é como o tradutor sinaliza a necessidade de se compor o “frame” (BAUMAN, 1975, GOFFMAN, [1959] 2009) da performance da prédica com o corpo. O tradutor não segue Jakes somente porque este dá a deixa. Ele poderia simplesmente ser alocado em uma cabine de onde ouviria o pregador e procederia com a tradução simultânea. Aqui, porém, isto não é possível. Está implícita a necessidade de o tradutor tentar manter a mesma rotação da sincronia verbal/corporal do pregador, a fim de não atrapalhar a eficácia da performance. Quando Jakes, continuando sua exortação aos líderes presentes, diz “Eu vim lá de Dallas, Texas, para fazer uma revolução... para te desafiar. Cruze a linha”, ele começa a dar passos largos até que pula a caixa de som que estava aos seus pés e lhe servia de retorno. O tradutor, pastor Gidalte Alencar, segue-o e também pula a caixa de som gritando em português, logo após Jakes bradar em inglês: “Faça algo radical. Deus te chamou para liderar!”. A mesma intensidade verbal/corporal podia ser vista no pastor Rafael, quando este pregava, desta feita na ADVEC

Caxangá. Seu tema girava em torno do combate que todo crente deve travar contra o mal. E o texto em que baseou sua mensagem era um trecho da carta de Paulo a Timóteo, no qual o primeiro afirma em tom de despedida: “Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé<sup>67</sup>”. Quando Rafael exortava todos os presentes a lutarem contra o mal, gingava como um pugilista desferindo socos no ar enquanto suas palavras corriam em ritmo acelerado, seus argumentos, permeados de referências bíblicas, conectando-se uns aos outros para fazer do texto carne, como Jakes. E como o pastor Renato, da Vida e Paz, que pulava eletricamente atrás do púlpito, quando em sua pregação no Congresso de Homens de sua igreja, se empojava ao lembrar-se do poder infinito de Deus. “Não era preciso retroceder nos seus intentos”, dizia Renato sem parar de pular, “porque Deus quando quer, faz até o sol parar”<sup>68</sup>, mostrando que para fazer do texto carne, é necessário apresentar o repertório sensorial completo.

A terceira forma de presentificação que apresentarei é a **liberação de palavras proféticas**. Profetizar parece exigir do pregador uma sintonia maior com o transcendente já que, por profecia, os pentecostais entendem a declaração antecipada de fatos ainda por acontecer. Referem-se ao ato de profetizar como “liberar” uma profecia, para realçar o sentido de que algo estava guardado, somente esperando a “liberação” (por parte de Deus) através do pregador. As revelações pelo pregador de fatos concernentes à vida dos ouvintes que aconteceram no passado ou ainda estão em andamento (o que é diferente de profecia para os pentecostais) também será acrescentada nesta forma de presentificação. Em um dos cultos em que acompanhei o pastor Renato (Vida e Paz), testemunhei uma profecia “liberada” por ele. Depois, entrevistando-o, questionei:

- *Aquilo estava programado? Como é que acontece?*

- Existem dois tipos de mensagem: A que eu quero pregar e a que eu tenho que pregar. Muitas vezes o que eu tenho que pregar eu não sei. Eu sei o que eu quero pregar. Eu tenho um texto, eu tenho uma avaliação criteriosa do texto... Mas tudo o que você vai falar, cem por cento, você não tem na hora... E acontecem em cima do altar [coisas como]: Eu estava ministrando uma palavra

---

<sup>67</sup> Bíblia Sagrada, Livro de Timóteo, capítulo 4, versículo 7

<sup>68</sup> Uma referência a quando, por intermédio do profeta Isaias, Deus fez o sol parar (na verdade seria fazer parar a rotação da terra) como sinal de que cumpriria o pedido do rei Ezequias para não morrer: “E isto te será da parte do Senhor como sinal de que o Senhor cumprirá esta palavra que falou. Eis que farei retroceder dez graus a sombra lançada pelo sol declinante no relógio de Acáz. Assim retrocedeu o sol os dez graus que já tinha declinado”. (Isaias 38:7-8)

sobre o endemoniado, que o pai estava muito angustiado com aquela criança endemoniada... E quando eu li [o versículo bíblico] ‘sai dessa criança e não volta mais’, eu falei assim: ‘Deus vai fazer alguma coisa na vida de pessoas que são da sua família. E quando Deus fizer, ele não vai fazer uma coisa que vai te deixar com dúvida. Ele vai fazer e vai te deixar com certeza’... ‘porque é pra sair e não voltar mais’... Aí **saiu** a palavra: ‘Ainda este ano’, e era dezembro de 2012, ‘ainda este ano Deus vai trazer alguém da sua família [para a igreja]’. Menino, pense na responsabilidade que foi ali!! **Saiu mesmo!!**... Não é programado... Saiu da minha boca sem eu ter premeditado isto...

Deduz-se da fala de Renato que o pregador, para profetizar, necessita estar à mercê de Deus de forma tal que não é possível sequer segurar a palavra demandada por Ele para ser entregue, liberada, pelo pregador. Como diz Renato, a palavra “saiu”, como se ele mesmo não tivesse condições de controlá-la. As palavras proféticas variam entre execuções mais ou menos espetaculares. Às vezes o pregador (como vimos acontecendo na confirmação do chamado de Ivan, no capítulo anterior) pode nomear a pessoa para quem se dirige a profecia. Bartolomeu, da Igreja Batista Missionária Palavra Viva, cuja performance classifiquei como (hiper-logofílica e) hipo-iconofílica, por sua vez, afirma que mesmo Deus revelando o nome da pessoa a quem a profecia ou revelação se dirige, ele não o declara do púlpito. Tem receio que seja “coisa de sua cabeça”. E sempre tem em conta que realmente possa sê-lo. Diz ainda que “há ocasiões nas quais não há dúvidas a respeito de que é Deus quem está falando”. – “Como você sabe?”, eu pergunto. – “A gente sabe, diz ele”. Mesmo assim, ao entregar a mensagem da parte de Deus ao destinatário, Bartolomeu pede que ele “reflita e ore também”. Para que ambos tenham certeza que a palavra veio de Deus.

Não é o que acontece nas performances que classifiquei como hiperlogofílicas e iconofílicas, como a prédica de T.D. Jakes na ESLAVEC, que ora retornamos. Chegamos ao final de sua primeira mensagem, após uma série de admoestações aos líderes presentes, com mais uma recomendação: “A mulher Samaritana era a chave para Samaria”. Após seu encontro com Cristo, ela teria sido responsável por trazer a cidade inteira para ouvir as palavras de Jesus. Jakes diz que cada líder ali presente deve encontrar sua “chave”. À noite, na segunda conferência, a mensagem continuaria sob o título “Sacudindo Samaria”. Já é possível compreender que Samaria nada mais é do que uma metáfora para qualquer que seja o lugar “onde você foi plantado por Deus” e viver assim, a partir de metáforas bíblicas, ou melhor, a partir - como vimos - da mitopraxis de dramas bíblicos, é uma constante entre os pentecostais. Agora Jakes relembra o episódio de pentecostes, quando os discípulos de Cristo,

reunidos em Jerusalém após sua morte, receberam o poder do Espírito Santo<sup>69</sup>. Ter permanecido ao redor de Jerusalém após este acontecimento extraordinário foi, para o pregador, um erro. Deus havia dito que o poder desceria do céu sobre eles, sendo, com isto, capacitados a testemunhar deste mesmo poder “em Jerusalém, em toda Judéia e Samaria, até os confins da terra”<sup>70</sup>. Ao invés disso, os primeiros cristãos teriam insistido em se fixar ao redor de Jerusalém, “ao redor da última experiência que tiveram com Deus”, afirma Jakes. “Jerusalém era seu dispositivo de segurança”, continua, para depois questionar: “Será que não fazemos a mesma coisa? Será que não construímos nossa fé ao redor de onde Deus estava, ao invés de construir nossa fé onde Deus está?”. E exorta: “Cuidado para que sua fé não se torne um monumento ao invés de um movimento”. Jakes ratifica, assim, o que falei anteriormente sobre a incessante busca do crente pela próxima experiência transcendental. O fiel, muito menos o líder, não pode estagnar e depender da sua última experiência para sustentar sua vida espiritual. Ele deve ir em busca da próxima, a fim de estar pronto para “ser usado poderosamente”.

Mas Deus havia encontrado um jeito de fazer os discípulos moverem-se, cumprindo o plano original de “conquistar Samaria e os confins da terra”. Uma perseguição é imposta aos primeiros cristãos em Jerusalém e Filipe, que não era apóstolo, mas estava entre os primeiros conversos, foge para Samaria e lá retoma o trabalho de onde Jesus havia parado. Filipe agora é o mito a ser internalizado, pela performance, na vida dos crentes a fim de ser paradigma de novas ações:

- Existe uma geração de novos recrutas que Deus está enviando para uma época como esta. Lembre-se que não foram os discípulos que evangelizaram Samaria, foi Felipe. Eu quero falar para a geração jovem. Chegou a tua hora.

- Chegou a tua hora.

- Chegou a tua hora.

A partir daí o que os pentecostais entendem por “palavras proféticas” começam a ser “liberadas” em profusão pelo pregador. Estamos mais próximos agora do tipo de proferimento que Austin ([1962] 1990) chama de performativo (em contraposição aos proferimentos constatativos), quando dizer é fazer, e não meramente descrever algo (p. 21-28). Começa aqui também, sem dúvida, o momento de maior efervescência de todo o congresso, motivo dos

---

<sup>69</sup> Bíblia Sagrada, Livro de Atos, Capítulo 2.

<sup>70</sup> Bíblia Sagrada, Livro de Atos, Capítulo 1, verso 8.

comentários nos corredores dos hotéis e nos momentos de intervalo daí em diante, sempre vindo à tona nas entrevistas realizadas com as pessoas que participaram do evento. Jakes é acompanhado pela banda, que aumenta seu ritmo e volume seguindo a sincronia verbal/corporal do pregador. Ele profetiza:

- Chegou o teu momento. Uma nova unção está vindo sobre você. Esta é a hora. - Nós colocamos o evangelho na TV, você vai colocá-lo no *facebook*. Nós o colocamos no rádio e você coloca na internet. Alcance sua geração com uma nova unção.

- Eu quero que todos os jovens venham à frente agora. Corram até o altar. Corram até o altar!! Venham até aqui rapidamente!!

O barulho das pessoas empurrando suas cadeiras e correndo até a frente do palco invadiu todo o lugar. Aqueles que ficaram não o fizeram como meros espectadores, limitando-se a vislumbrar o que acontecia, mas oravam em voz alta, bradavam e impunham suas mãos na direção dos que estavam à frente. Parecia que todos os presentes haviam entrado em outra dimensão. Jakes agora se direciona para centenas de jovens já reunidos à frente do palco:

- Preparem-se. Preparem-se para a glória do Senhor... Ele está para te usar de uma forma maior. Joguem fora suas dúvidas. Joguem fora seus temores. Joguem fora seus pecados. Deus está prestes **a te usar** de uma maneira impressionante... Você faz parte de uma geração escolhida.

- Chegou a tua hora. Você está pronto?

- Há dons em você. Há talentos em vocês. Há livros em vocês. Há canções em vocês. Há ministérios em vocês. Há talentos em vocês. Há negócios em vocês. Há empresas em vocês. A prosperidade está em teu ventre. Há brilho em tua mente e criatividade em teu espírito.

Muitos se ajoelhavam levando as mãos ao rosto. Vários chorando copiosamente enquanto respondiam com “Amém”, “Sim, Senhor”, “Glória a Deus” a cada frase anunciada pelo pregador. Era possível perceber a importância daquele momento para os presentes. Se o culto como um todo pertence à dimensão do sagrado, aquele momento do culto representava o instante *sacratissimum*. Ao presenciá-lo, passei a entender o que diziam os fieis por mim entrevistados quando se referiam às experiências inesquecíveis proporcionadas por Deus. Foi aí, também, que passei a compreender este momento como liminar, quando as pessoas, livres da pressão da vida diária, movem-se do que Turner chama de modo indicativo em direção ao modo subjuntivo da vida (TURNER, 2005, p. 183), onde se tornam aptas a uma contemplação reflexiva dos valores em suspensão, o que capacita e confere *expertise* aos que passam por esta experiência, formativa e transformativa (TURNER, 2005, p 178, 179), como veremos em detalhes no próximo capítulo. Era por momentos assim que Malafaia esperava, a fim de que seu desejo, de futuramente encontrar pessoas afirmando “aquela semana mudou minha vida”, se concretizasse. T. D. Jakes entende da mesma forma:

- *Today is a breakthrough for you!!!*

- Nós acreditamos em vocês. Nós realmente acreditamos em vocês. Você pode fazer isso. Vocês podem alcançar a geração de vocês. Nós não podemos. A Bíblia falou que os apóstolos ficaram em Jerusalém, mas que Felipe foi para Samaria. Vocês irão a lugares que não fomos e farão coisas que não podemos fazer... Levante a tocha mais alto. Combata o bom combate da fé e conquiste sua Samaria.

Se até aqui a profecia vem sendo efetuada em tom de um grande comissionamento, agora Jakes entra um momento mais próximo do que os pentecostais entendem por revelação. A preparação para este comissionamento continua, desta feita voltada para a cura de traumas entre os que ali estavam:

- Alguns de vocês têm passado por coisas que não podem contar a ninguém. Vocês foram machucados em lugares que não puderam dizer nem mesmo a seus pais. Você passou por coisas tão dolorosas e tão embaraçosas que você sente que não há ninguém para quem você possa contar. Mas ouça-me bem: Nada pelo que você passou... nada que te feriu no passado destruiu teu futuro...

Agora o nível de comoção parece atingir o seu máximo entre aqueles jovens. Quase todos vertiam lágrimas, ao mesmo tempo em que sorriam como se sorvessem prazerosamente cada palavra dita pelo pregador:

- Tudo bem. Deixe que as lágrimas venham. Não tem problema. Deixe que o louvor venha. Não tem problema. **Deus está fazendo algo dentro de ti. É sobre isto que tudo aqui se trata.** Nós queremos que isto aconteça. Nós oramos para que isto acontecesse. Muitos de vocês vieram de longe justamente para isto: Para que o fogo do Senhor viesse sobre vocês. Deixe que o fogo do Senhor venha sobre vocês

E ali, enquanto e porque alguma coisa acontecia dentro deles, aceitavam o comissionamento e constituíam um sentido de *self* empoderado para cumpri-lo. Obtinham respostas, eram formados como líderes e transformados em líderes. Nos novos líderes, como disse Jakes:

- Vocês são os profetas, os pregadores, os pastores e os apóstolos da nova geração. Deus vai te usar como você nunca foi usado antes.

O ciclo se fecha e a performance nos faz voltar à primeira etapa da construção da narrativa do chamado, ou à confirmação que serve para encerrar as dúvidas daqueles que começaram a sentir-se chamados por Deus. Pelo menos é o que acontece com Gabriel, da Igreja do Evangelho Quadrangular, que retorna à sua cadeira e diz ao seu pai: “Agora eu já sei”. E a mim, quando perguntei após todo aquele momento efervescente se encerrar o que ele já sabia, Gabriel disse: “Deus quer que eu seja pastor.”

## Tanto oleiro quanto vaso

Uma vez apresentados os mecanismos constitutivos da estrutura da prédica (*ground rules of performance*, BAUMAN 1975) estabelecidos na comunidade pentecostal como responsáveis por construir o sentido da presença do Espírito Santo, e que chamamos de formas de presentificação (em uma tradução livre de *sensational forms*, MEYER 2010), passemos a uma tentativa de compreender como a subjetividade empoderada dos líderes é constituída a partir da performance da prédica e de seus resultados. Vimos até aqui os vocacionados tendo suas subjetividades moldadas enquanto faziam parte, por assim dizer, mais do lado conduzido, do que do lado condutor do ritual. Primeiro, receberam profecias confirmando-os como escolhidos de Deus, para, só assim, poderem dar início à construção da narrativa do chamado. Depois, na descrição do que presenciei na ESLAVEC, é possível estabelecer uma comparação com o que Turner afirma acontecer entre os iniciados Ndembu (Turner, 1974). O conhecimento adquirido pelos jovens candidatos ao pastorado pentecostal em meio ao estado liminar proporcionado pela performance de Jakes, equivale à *gnosis* obtida pelos Ndembu em seus rituais de iniciação:

O conhecimento arcano ou *gnosis* obtido no período liminar é percebido como alterando a natureza mais íntima do neófito, cunhando-o, como um sinete imprime a cera, com as características do seu novo estado. Não se trata de mera aquisição de conhecimento, mas de **uma mudança no ser**. Sua aparente passividade [em relação ao ancião ou instrutor] se revela como uma **absorção de poderes** que se tornarão ativos depois de o seu status social ter se redefinido nos ritos de agregação (TURNER, 1974, p. 147, **grifo nosso**).

Os vocacionados, no entanto, também tem suas subjetividades moldadas no exercício da performance da prédica, quando, ao invés de recipiente da mensagem, conduzem a performance com o objetivo, como vimos, de proporcionar a mesma experiência liminar a outrem (de preferência a muitos outros). Já mencionei que as confirmações não fazem parte apenas da construção da narrativa do chamado (ver capítulo anterior). Elas acompanham os líderes pentecostais, bem como todos os crentes que já superaram a condição de neófito (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012), durante todo seu ministério e são indispensáveis para conferir plausibilidade às experiências por eles vividas. Durante meu trabalho de campo, presenciei várias vezes os líderes e candidatos a líderes afirmando que uma pregação nunca é inútil, pois, ainda que não seja possível verificar seus resultados, “a palavra de Deus não volta

vazia”<sup>71</sup>. No entanto, os relatos de confirmações da eficácia da prédica na vida dos ouvintes também proliferavam: elas servem como evidências de que a prédica foi bem sucedida. Como diz Renato (Vida e Paz), quando perguntei como ele sabia que havia sido realmente usado por Deus:

As evidências para mim, que pesavam mais, eram questões que eu via que desenvolviam em mim aos poucos e eu ficava pensando “como é que eu fiz isso?”, “Como é que isso aconteceu?”. É você dar uma palavra em culto e você não conhecer a pessoa, não conhecer ninguém e de repente, no final do culto, aquela pessoa vem falar contigo e diz assim: “Você falou isso e isso e isso, era minha vida todinha”. E depois a pessoa voltar para você dizendo que Deus mudou a vida dela.

O mesmo afirma Tiago (ADVEC) quando conta sobre os momentos em que, no exercício da liderança dos jovens da ADVEC Caxangá, “dá uma palavra” aos seus liderados e recebe de volta as confirmações de sua eficácia: “Aí a pessoa chega depois [dizendo] ‘Poxa, Tiago, obrigado. Aquela palavra falou ao meu coração. Era o que eu estava precisando escutar’. Aí você sente que foi usado por Deus”.

Estes episódios de confirmação, assim entendo, moldam a subjetividade dos *performers* afastando sentimentos culturalmente definidos como obstáculos à eficácia da performance, substituindo-os pelas emoções e afetos (culturalmente) aprovados, responsáveis por potencializar o ritual da prédica. Quando vimos, por exemplo, o pastor Renato, assegurando que Deus iria trazer um membro da família de um ouvinte de sua prédica à igreja (“ainda este ano”), sua reação imediatamente após o acontecido é de insegurança: “Menino, pense na responsabilidade que foi ali!! Saiu mesmo!!”. A forma como o episódio se desenrolou, no entanto, me levou a entender que as habilidades de Rafael em executar as formas de presentificação se tornaram mais aguçadas, tornando o seu sentido de *self* ainda mais empoderado:

... não deu uma semana: A irmã que estava na igreja, para quem eu disse a profecia... o marido dela chegou e se converteu, o que era a coisa que ela mais desejava. A mesma mensagem, no Viana (bairro de Camaragibe – PE), saiu a mesma coisa, quando li o [mesmo] trecho: ‘Deus vai restaurar sua família. Ele vai trazer pessoas da sua família’. Duas irmãs vieram me dizer depois que pessoas de sua família passaram a frequentar a igreja após aquela palavra.

---

<sup>71</sup> É uma referência ao texto bíblico do livro de Isaias, capítulo 55, versos 10 e 11: “Porque, assim como desce a chuva e a neve dos céus, e para lá não tornam, mas regam a terra, e a fazem produzir, e brotar, e dar semente ao semeador, e pão ao que come, Assim será a minha palavra, que sair da minha boca; ela não voltará para mim vazia, antes fará o que me apraz, e prosperará naquilo para que a enviei.”

Pr. Ítalo, por sua vez, afirma ter superado o medo que lhe acometeu na ocasião em que finalmente foi designado para o campo de Milhã, no interior do Ceará - segundo ele, “um medo de ter de enfrentar o que estava pela frente” - somente quando estava “dentro da coisa”. Solicitado para lembrar algo acontecido depois que ele estava “dentro”, conta:

Nós tínhamos um programa de rádio lá em Milhã e eu estava pregando a palavra de Deus, sobre a vida como presente de Deus... eu senti que Deus me deu aquela palavra naquele momento, apesar de não ser a palavra que estava no esboço... mas eu senti que Deus estava me usando, me direcionando a falar sobre aquilo porque alguém precisava ouvir. À noite, uma pessoa me procurou e disse: “pastor, eu estava determinado a tirar minha vida, eu já tinha amarrado a corda na madeira que sustenta o teto... e ao ouvir sua palavra eu desisti”. E eu sabia na rádio que Deus estava me usando para falar especificamente com alguém, para abençoar alguém. Não sabia quem, onde, nem como. E à noite, no mesmo dia, a pessoa foi, testemunhou na igreja que já estava com a corda amarrada, mas Deus falou naquele momento para que ela não fizesse aquilo.

E depois do acontecido, Ítalo chega à conclusão de que “não é só aquilo que você imaginava ser, é muito mais” porque, ele acrescenta, “Deus mostra que vai suprimindo tudo”.

Schechner (2012), por sua vez, quando fala de rituais que nos transportam a estados liminares, afirma nem sempre haver transformação. Nas performances liminares, como os rituais de iniciação Ndembu descritos por Turner, há os que estão sendo transformados (os iniciados), de um lado; e aqueles *performers* experientes, os quais transportam os iniciados ao momento liminar (os anciãos), de outro lado. Estes últimos, no entanto, não são transformados (apenas transportados), uma vez que sua transformação já ocorreu anteriormente, quando da ocasião de sua iniciação – quando outros os transportavam (p. 70-77). Vemos, no entanto, acontecendo justamente o contrário quando Renato, Tiago e Ítalo entram em ação. Com Turner (1982) é possível visualizar estes acontecimentos de forma processual, superando a dicotomia transporte/transformação de Schechner. Ele afirma que “podemos conhecer nossa subjetividade profunda tanto escrutinando objetivações significativas expressadas por outras mentes, quanto através de introspecção” (p. 14). Assim, para Turner, as experiências pelas quais passamos, ao serem objetivadas (através da performance), servem como guias para proporcionar aos outros as mesmas experiências. Ao mesmo tempo, conduzir alguém, ou muitos, em direção a tais momentos fornece um instrumento potencializador de experiências exponencialmente maiores em nós mesmos. Tem-se aqui, um círculo hermenêutico, no qual cada experiência serve para informar, dar sentido à outra. Mais ainda, percebe-se na verdade uma espiral hermenêutica, uma vez que cada experiência transcende sua antecessora (idem). Quando Ítalo, Tiago e Renato performam

sua prédicas, engendrando um estado liminar propiciador da vivência de “uma experiência” (no sentido diltheyano<sup>72</sup>) para quem os ouve, eles fazem o papel de “oleiros”. Não obstante, os *performers* continuam sendo “vasos”, ainda que em outro patamar: Alimentado agora pela convicção de que a próxima performance pode ser ainda mais eficaz - uma vez que já estará sendo informada pela sua antecessora bem sucedida - seu sentido de *self* empoderado se intensifica.

Entender as implicações do que significa “ser chamado por Deus” e “ser usado por Deus” para os líderes pentecostais, portanto, nos leva a reconhecer a centralidade da experiência para a consecução deste processo de constituição do líder carismático pentecostal. Mas não uma experiência sem forma, porque, como diz Turner, “o incomum também tem suas tradições” (TURNER, 2005, 179). Foi justamente com o intuito de entender tais formas - a narrativa do chamado construída pelos candidatos a líderes pentecostais e as *sensational forms* exigidas na performance do poder transcendental - que traçamos este caminho até aqui. O capítulo seguinte é uma tentativa, de cunho eminentemente teórico, de explicar as propriedades destes momentos liminares puros de mecanismos formativos e transformativos. Como e por que tais momentos engendram uma modelagem das subjetividades em direção a um *self* transcendentalmente empoderado? Quais as fontes do poder transcendental, místico ou espiritual e como os pentecostais ativam estes sentidos em seus rituais? São as perguntas que pretendo responder a seguir.

---

<sup>72</sup> Dilthey considera “uma experiência” como contrapondo-se à “mera experiência”. Esta última consiste simplesmente, lembra Turner, na “passiva resignação e aceitação dos eventos”. Já “uma experiência destaca-se da uniformidade da passagem das horas e dos anos e forma aquilo que Dilthey chamou de uma ‘estrutura da experiência’” (TURNER, 2005, p. 178)

**CAPÍTULO IV – Perspectiva e Consonância: Ensaio sobre as fontes do poder**



*Saint Mary Magdalene (copy), c. 1606.*  
Oil on canvas, 106.5 x 91 cm

“o fiel que comungou com seu deus não é apenas um homem que conhece verdades novas, que o não-crente ignora; ele é um homem que *pode* mais” (DURKEIM, 1968)

Neste ensaio teórico, procuro estabelecer as condições para entendermos o que chamo de fontes de poder. Mais especificamente, a tentativa aqui é compreender o que acontece quando, em seus rituais, os grupos entendem estarem diante, ou recebendo, ou sendo preenchidos em seus corpos com poder transcendental, espiritual ou místico. Para tanto, farei principalmente uma comparação entre as obras de Victor Turner, Mary Douglas e Émile Durkheim. Chegando ao final, espero deixar claro meu ponto de vista: que a construção do sentido de um acesso ao poder transcendental, ou atribuição deste a alguém, depende do que chamo de perspectiva e consonância, resultante de interações cujas condições especiais conheceremos ao longo deste capítulo.

Após o ensaio teórico, pretendo mostrar como estas condições especiais de interação podem ser encontradas entre os pentecostais, especialmente nas experiências concernentes ao chamado e à performance da prédica vistas até aqui. O passo adiante a ser dado com isso será entender quais são as fontes do poder transcendental que emanam das interações formadoras das subjetividades dos líderes pentecostais.

### **Mary Douglas e o poder da estrutura**

Não é novidade que os vínculos entre o simbólico e o social consistem no principal interesse dos trabalhos de Mary Douglas. Em *Pureza e Perigo* ([1966], 2010), ela analisa a relação entre estrutura social e as noções de impureza, sujeira e tabu, com base em uma utilização peculiar do estruturalismo-funcional britânico “contaminado” (!) pelo estruturalismo levi-straussiano. O sistema simbólico, ela nos ensina, sempre comunica algo sobre a estrutura. É o caso das noções de impureza, uma vez que “algumas poluições são usadas como analogias para expressar uma visão geral da ordem social”. As restrições dietéticas do *Levítico* (ibid, p. 57-74), por exemplo, comunicavam sobre um padrão de santidade nas relações sociais do povo hebreu daquele período. A santidade possuía uma conotação de “integridade”, “totalidade”, “perfeição”, mantendo os indivíduos na categoria a qual pertenciam e, além disso, impondo “que diferentes classes de coisas não se confundam”

(DOUGLAS, [1966] 2010, p. 70). Um coxo na tradição hebraica, por exemplo, nunca poderia se tornar um sacerdote. A integridade social também fazia parte do conceito de santidade: um homem não deveria sair à guerra se estivesse deixando para trás algum projeto inacabado, como uma vinha prestes a chegar ao ponto da colheita. As regras dietéticas, por sua vez, definiam o que era impuro ou não no mesmo sentido, confirmando a metáfora da santidade/totalidade/integridade/perfeição. Assim, eram impuras as espécies com defeitos, membros imperfeitos de suas classes, ou cuja própria classe confundia o esquema geral do mundo. Com isso, dava-se à santidade uma expressão física em cada encontro com o mundo animal, e em cada refeição. A função principal das ideias acerca da impureza, portanto, é comunicar sobre uma ordem social específica, impondo uma sistematização a uma experiência inerentemente desordenada: se o impuro é essencialmente desordem, os rituais de purificação impõem a ordem, fazendo da experiência uma unidade.

A relação entre sistema simbólico classificatório e estrutura social que mais interessa a este ensaio, no entanto, é aquela em que Mary Douglas (no capítulo *Poderes e Perigos*, *ibid*, p. 117-140) apresenta uma correspondência entre diferentes tipos de poderes espirituais atribuídos aos indivíduos, e diferentes tipos de estruturas sociais. Ao fazer um inventário sobre a fonte dos poderes espirituais em sociedades primitivas, a autora afirma:

Onde o sistema social reconhece explicitamente posições de autoridade, os que as ocupam, são todos investidos com poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo e aprovado – poderes de benção e maldição. Onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados – tais como bruxaria e mau-olhado (DOUGLAS, 2010, p. 123).

Com poderes incontroláveis, Douglas refere-se aos que residem na psique do agente, os quais este não pode manipular e teriam, digamos, vontade própria. Já os poderes conscientes são símbolos externos sobre os quais é necessário agir conscienciosamente, como encantamentos e invocações. Em suma, a relação se daria entre: 1) sistema social bem articulado (onde a autoridade é explícita) e poderes articulados investidos nos pontos de autoridade, de um lado; e 2) sistema social mal articulado e poderes inarticulados investidos nos indivíduos que são a origem da desordem, por outro lado. Além disso, os poderes controlados, operados por agentes aprovados detentores de posições explícitas na estrutura social, agiriam em favor da estrutura; ao passo que os poderes incontroláveis, emanando

inconscientemente de indivíduos portadores de status ambíguo e inarticulado, agiriam como fator desestabilizante da estrutura, ou seja, como agentes da impureza.

Para Mary Douglas, em última análise, **o poder estaria relacionado à sociedade e suas posições**. Para ela, é o grau de articulação do sistema social, e também a clareza da posição do indivíduo na estrutura que vai definir se há, e qual o tipo (consciente ou não, a favor da estrutura ou não), do poder espiritual atribuído a algum indivíduo.

### **Émile Durkheim e o poder da sociedade**

Outra concepção da origem do poder transcendental pode ser encontrada ao analisarmos *As Formas Elementares de Vida Religiosa* (doravante *As Formas*), de Émile Durkheim ([1912], 2008). Vimos que Douglas relaciona o sentido da atribuição de poder espiritual aos indivíduos com o tipo de estrutura à qual o sistema se refere: é o nível de articulação do sistema social que define o tipo de poder atribuído às pessoas. Assim, pode-se dizer a princípio que o poder transcendental para Mary Douglas tem sua fonte na estrutura. **Para Durkheim, por sua vez, o poder transcendental vem da sociedade**. No entanto, esta força, ou energia psíquica (termos preferidos de Durkheim), só se faz sentir pelo indivíduo quando a sociedade se apresenta a ele mistificada na experiência do sagrado. É, portanto, no processo de construção do sagrado que devemos focar para entender o que Durkheim quer dizer ao afirmar ser a sociedade fonte de poder. Em suma, é necessário entender como o sagrado é criado. Vejamos:

No seu esforço em definir a religião, Durkheim se debruça sobre o totemismo, por ser esta uma religião primitiva - e, portanto, mais simples - tornando-se mais fácil “distinguir representações fundamentais” e separar “o essencial do acessório” (DURKHEIM, [1912] 2008, p. 31-33). A definição de religião a que ele chega a partir de sua análise do totemismo dá destaque a dois termos: “sagrado” e “igreja”. A religião se trata, então, de um sistema solidário de crenças e práticas relativas ao sagrado cujos adeptos formam uma comunidade moral, a igreja. Estes termos principais levam diretamente ao corolário durkheimiano de que a religião é coisa eminentemente coletiva (ibid, p. 79). Por quê? Justamente por ser esta coletividade, a igreja, responsável por produzir o sagrado. Durkheim afirma que o culto totêmico não se dirige aos animais, homens ou imagens que servem como totem. Na verdade, o objeto de culto diz respeito a “um princípio comum indistinto a todas estas coisas”. O

totemismo, com isso, não é a religião “de tais animais, ou de tais homens, ou de tais imagens, mas de uma espécie de força anônima e impessoal que se encontra em cada um desses seres” (ibid, p. 239). É justamente esta força, conclui Durkheim, “o deus que cada culto totêmico adora” (ibid, p. 240). O totem, segundo ele, é tão somente “a forma material sob a qual se representa para as imaginações [...] esta substância imaterial, essa energia difusa, único objeto de culto” (idem). Como a metodologia durkheimiana consiste em fazer uma análise do totemismo para depois definir o que é a religião em geral ([1912], 2008, p. 32, p. 492), tem-se que, para Durkheim, o deus que a igreja (comunidade moral) adora, qual seja a religião que analisemos, “é tão somente a própria sociedade” (ibid, p. 495). Ela é o verdadeiro objeto de culto, transfigurada no deus dos fieis, que se apresenta às mentes a partir desta força gerada nos momentos de culto. É justamente no momento em que o fiel toma essa energia produzida pela própria comunidade moral como sua divindade que temos a construção do sagrado. Mas como isto acontece? Como essa energia vem à tona?

A aptidão de produzir uma energia que eleva o indivíduo acima de si mesmo é a principal virtude da religião e o tema principal do qual trata *As Formas*. E isto segundo o próprio Durkheim. Mesmo após afirmar que as representações coletivas mais fundamentais são aquelas que organizam o mundo dentro de uma dualidade sagrado/profano, este autor sustenta que o mais importante na religião não seria sua capacidade de ordenar e explicar o mundo (em termos de sagrado ou profano), ou seja, não é sua propriedade classificatória (como parece ter sido o caso para Mary Douglas, como vimos). Conforme nos mostra Weiss (2013), a principal razão de ser da religião para Durkheim nem sempre é compreendida e tal incompreensão vem desde o lançamento de *As Formas*. Nos debates que seguiram a publicação desta obra, Durkheim, sem esconder a frustração por como se deu a recepção de seu livro, tentou esclarecer qual seria esta razão de ser da religião, justamente o argumento principal de sua obra que se estava perdendo de vista:

Não poderia pensar em resumir aqui o livro que publiquei recentemente. Mas gostaria de colocar em relevo a razão de ser fundamental da religião, que permite preparar melhor os espíritos a aceitar a explicação que eu propus a seu respeito. Essa razão de ser se vincula a uma das características mais essenciais da religião, mas que não é imediatamente perceptível, precisamente porque é essencial. Ela não é formulada logo no início do livro. Ela aparece apenas progressivamente, na medida em que o estudo avança, e é especialmente na conclusão que ela ganha destaque. Essa característica é aquilo a que poderíamos chamar de **virtude dinamogênica** de toda espécie de religião (DURKHEIM, 1913:17; citado e traduzido em WEISS, 2013; grifos meus).

Rachel Weiss (2013) esclarece porque um termo que não parece na obra original é usado para explicá-la: por ter alcançado popularidade nos fins do século XIX e nos primeiros anos do século XX entre os intelectuais franceses, Durkheim preferiu falar de dinamogenia nos debates sobre *As Formas* em lugar do termo original, efervescência. O significado de dinamogenia conforme o dicionário de português Houaiss, continua Weiss, refere-se “a uma ativação intensa de um órgão em virtude de uma excitação provocada por causas de qualquer natureza” (WEISS, 2013, p. 167). Em francês, o termo *dynamogénique* diz respeito àquilo que “acrescenta energia, estimula, aumenta o tônus vital” (idem). Assim, “se a principal razão de ser da religião é sua virtude dinamogênica, isto quer dizer que o que há de mais essencial nela é esse aumento de energia que ela provoca nos indivíduos” (WEISS, 2013, p. 168).

Essa energia só é provocada, no entanto, quando a sociedade está em ação. A sociedade é “a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações *sui generis* de que é constituída a experiência religiosa”: “é ela que eleva [o fiel] acima de si mesmo” (DURKHEIM [1912], 2008, p. 495). Mas para que estas “energias superiores àquelas de que dispomos” penetrem em nós, a fim de que “nos sintamos mais fortes” (ibid, p. 494), ele ressalta, “não basta que as pensemos”, é necessário, para sentirmos melhor sua influência, estar “na sua esfera de ação”.

Isso é porque a sociedade não pode fazer sentir sua influência a não ser que ela exista em ato, e ela não existe em ato a não ser quando os indivíduos se reúnem e agem em comum. **É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa.** (idem, grifos meus).

É justamente esta cooperação ativa, um momento de coatividade plena entre os homens, que produz a dinamogenia, ou seja, a energia psíquica sentida pelos indivíduos. Estas ocasiões, quando a tal energia se faz sentir, são a essência da experiência religiosa. É aí, quando “nos tornamos suscetíveis a atos e sentimentos que não seríamos capazes de outra maneira” e somos “elevados acima de nós mesmos” (p. 264) que o sagrado é construído. Pode-se afirmar, assim, que a construção do sagrado em Durkheim tem uma abordagem processual, já que é a própria interação – mas não uma interação qualquer, somente a interação dinamogênica – a criadora da força que engendra o sagrado. Afirmar que, para Durkheim, a fonte de poder transcendental é a sociedade gera uma necessidade imediata de esclarecimento, portanto (o próprio Durkheim precisou fazê-lo, como vimos). Assim, **a fonte do poder para Durkheim,**

**em melhores termos, é a sociedade “em ato”, ou seja, o poder transcendental emana da própria interação, mas não de qualquer tipo, senão uma interação dinamogênica.**

### **Victor Turner, liminaridade e o extra-cotidiano**

A experiência da constituição do sagrado em Durkheim, como a vimos até agora, coincide com aquilo que é extracotidiano, abrindo espaço para construirmos uma relação com o que Turner entende por liminaridade. No intuito de esclarecer esta relação que ora proponho, falarei mais um pouco do conceito de liminaridade e como, em Victor Turner ([1967] 2005; [1974] 2008; 1982; 1988; 2005), ele está atrelado a uma experiência extracotidiana. É importante dizer que o conceito turneriano, baseado na análise de Van Gennep dos *rites de passage*, passou por um alargamento semântico desde sua utilização em *O Processo Ritual* ([1969] 1974) até as últimas obras de Turner, abrindo espaço para que seus discípulos, como Schechner (2012), falem de rituais liminares (e performances liminares) como rituais de transformação com foco na modelagem de subjetividades (justamente minha preocupação neste trabalho) – ainda que esta forma de aplicação sempre estivesse em Turner como possibilidade - sem se restringir a passagens de um *status* definido na estrutura para outro, mantendo-se inalterado, porém, o caráter inter-estrutural da liminaridade.

Muitos entendem a liminaridade em Victor Turner como uma categoria de extrema fixidez. Johnson-Hanks (2002), por exemplo, afirma que, ao analisar o curso de vida de um indivíduo, o *vital cycle model* – termo empregado pela autora às abordagens que se utilizam dos conceitos de Turner – forçaria o analista a enxergar a passagem em direção à adultez como baseada em uma (única) fase de separação/liminaridade/reintegração. A abordagem que ela propõe, os estudos de *vital conjuncture*, ao contrário, daria conta de uma série de eventos vitais como os responsáveis por conduzirem o indivíduo a uma mudança de status<sup>73</sup>. Entendo que os críticos de Turner a respeito da utilidade do conceito de liminaridade, como Johnson-Hanks, têm se limitado a enfatizar as características de estados liminares encontradas nos primeiros trabalhos deste autor, ou seja, a liminaridade dos ritos de passagem, principalmente nas descrições de Turner sobre o ritual de puberdade Ndembu ([1967] 2005; [1969] 1974).

---

<sup>73</sup> Em um GT na reunião da Regional Nordeste da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR-NE) participei de um debate onde defendi a utilização do conceito de liminaridade de Turner após uma professora, antropóloga, afirmar que o mesmo não tinha mais utilidade para analisar a vida contemporânea.

Enquanto isto, o próprio Turner afirma ter ampliado o significado deste conceito “para que ele pudesse abranger qualquer condição fora da, ou nas periferias da vida cotidiana” ([1974] 2008, p. 47)<sup>74</sup>. Ao desenvolver esta ampliação do escopo do conceito, novas características liminares que não aquelas encontradas nos ritos Ndembu foram apresentadas pelo autor.

Quando Turner fala das peregrinações, por exemplo, ele se refere à liminaridade destes fenômenos simplesmente como uma “separação espacial daquilo que é familiar e habitual” ([1974] 2008, p. 183) – mais próximo da aplicação do liminar como extra-cotidiano que pretendo utilizar ao longo deste ensaio. Para o autor, um centro de peregrinação representa um limiar, porém com um *limen* “muito mais longo do que aquele dos ritos de iniciação” (ibid, p. 170) - o que nos leva entender que há vários tipos liminaridade -, constituindo-se em “um local e um momento dentro e fora do tempo”, onde se espera ter “uma experiência de ordem sagrada, invisível e sobrenatural” (ibid, p. 184). Quando se refere à liminaridade dos dramas sociais, por sua vez, mais especificamente à primeira fase dos dramas<sup>75</sup>, Turner afirma se tratar de um limiar entre fases relativamente estáveis do processo social”, embora não seja, ele enfatiza, “um limen sagrado” (ibid, p. 34) – como era o caso nos ritos Ndembu. Já quando Turner se refere à fase de ação corretiva do drama, ele foca nas propriedades reflexivas desta liminaridade, que se constitui, desta feita, como um momento de autopercepção. Aí, os “traços liminares” aparecem porque “a sociedade... ou seja qual for a unidade social... está em seu momento mais auto-consciente e pode atingir a clareza de uma pessoa encurralada, lutando pela vida” (ibid, p. 36). É desta fase, ele afirma ainda, que derivam “o mundo do teatro como nós o conhecemos tanto na Ásia como no Ocidente, e a imensa variedade de subgêneros teatrais” (TURNER, 2005, p. 183). Os gêneros de entretenimento da sociedade industrial, por não herdarem a obrigatoriedade contida nos rituais primitivos, estando,

---

<sup>74</sup> No caso analisado por Johnson-Hanks (2012), a construção da adultez entre os Beti do sudeste de Camarões, o que ela chama de conjunturas vitais podem ser consideradas como dramas vividos por indivíduos. Estes estariam repletos das características liminares concernentes a tais episódios dramáticos, como a reflexão crítica e a autopercepção.

<sup>75</sup> Para Turner ([1974] 2008), o drama social possui quatro fases: a ruptura é a primeira. Consiste em um rompimento público e evidente, ou pelo menos descumprimento deliberado, de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes (p. 33). Na crise crescente, segunda fase, a ruptura se alarga e há uma escalada da crise (idem). Na fase da ação corretiva, “no intuito de limitar a difusão da crise, certos mecanismos de ajuste e regeneração..., informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema social perturbado” (p. 34). Para Turner, esta fase, juntamente com a anterior, possuem momentos liminares – com características liminares diferente em cada uma. A quarta e última fase, reintegração ou cisma, ou presença reintegração do grupo/indivíduo que originou a crise, ou se reconhece e legitima socialmente o cisma irreparável entre as partes em conflito (idem).

portanto, na dimensão opcional da vida contemporânea, são liminóides e não liminares (TURNER, 1982)<sup>76</sup>. Isto não exclui a presença de instituições promotoras de experiências liminares na contemporaneidade, como o próprio Turner afirma e exemplifica com as peregrinações e a religião em geral, as quais se encontram na tensão entre *work* (característica do que é liminar) e *leisure* (característica do que é liminóide) (TURNER, 1982, p. 85, 86; [1974] 2008, p. 155-214).

Esta aplicação mais ampla da liminaridade nos leva, por fim, à contraposição colocada por Turner entre o modo indicativo e o modo subjuntivo da vida (TURNER, [1986] 2005). Este último é uma forma do autor se referir à fase liminar como um “caos frutífero”, um “armazém de possibilidades”, enfim, como uma contraposição à vida cotidiana que acontece no modo indicativo da cultura, este, sempre “em meio à expectativa invariante de causa e efeito, do senso comum e racionalidade” (p. 183). Em suma, uma contraposição entre o cotidiano invariante e o liminar (extracotidiano) repleto de possibilidades. A contraposição entre o modo indicativo e o modo subjuntivo da cultura se desdobra em outra oposição colocada por Turner, baseando-se desta vez em Dilthey, entre “mera experiência” e “uma experiência”. A primeira é simplesmente “a passiva resignação e aceitação dos eventos”, enquanto “uma experiência”, por sua vez, “destaca-se da uniformidade da passagem das horas e dos anos” (ibid, p. 178), e são como “choques evocativos” que promovem experiências “formativas e transformativas” (ibid, p. 179), consistindo, em resumo e segundo o próprio Turner, no “envolvimento naquilo que Emile Durkheim chamou de efervescência social” (idem). Com isso, pode-se dizer que é no modo subjuntivo da vida onde é possível participar de uma interação dinamogênica nos moldes colocados por Durkheim, como vimos anteriormente. Ou seja, pode-se dizer que a construção de “uma experiência” turneriana consiste no mesmo processo da construção do sagrado durkheimiano.

Esta aplicação do conceito de liminaridade por Turner levou autores como Schechner (2012) a entender os momentos liminares como “experiências poderosas que a vida tem a oferecer” (p. 68), que “mudam permanentemente o que as pessoas são” (p. 70), além de denominar de “performances liminares” os rituais que “transportam” os participantes em direção a estes momentos transformativos (pp. 63, 70). Tais performances estão em busca das experiências de caráter reflexivo e terapêutico inibidas no modo indicativo da vida. Para

---

<sup>76</sup> A obrigatoriedade é outra característica presente na liminaridade dos rituais Ndembu que atrapalha a generalização de seu uso e necessita de uma análise mais detida para tal.

alcançar este momento sublime, no entanto, é necessário recorrer às fontes do poder presentes no modo subjuntivo (TURNER, 2005, 183). Assim, as performances liminares visam “a criação de um espaço liminar separado, quase sagrado, e que permite uma busca de tais fontes [de poder]” (idem).

### **Durkheim, Turner e o Poder da Consonância entre Liminalidade, Dinamogenia e Communitas**

Tem-se então, em resumo, que a liminaridade é “o estado de se estar entre participações sucessivas em um meio social dominado por considerações sociais estruturais, sejam elas formalizadas ou não” (TURNER, [1974] 2008, p. 47) - sendo o retorno a este “domínio da estrutura” não necessariamente para um novo status social. Além disso, esta imersão no modo subjuntivo da vida cultural fornece “um *stage* [estágio e palco] para estruturas únicas de experiência em meios isolados da vida mundana” (TURNER, 2005, p. 183). Tais experiências, por fim, transformam os que dela participam e são consideradas como atribuidoras de poder transcendental (TURNER 2005, SCHECHNER 2012). De acordo com o paralelo já estabelecido com o processo de construção do sagrado em Durkheim e a liminaridade, tem-se que a interação dinamogênica consegue acessar os poderes encontrados apenas no modo subjuntivo da vida, porque inibidos no modo indicativo. Somente lá, no contato com o extracotidiano e fora das limitações impostas pela estrutura, seria possível vivenciar “uma experiência”, nos termos turnerianos/ditheyanos, ou experienciar o sagrado, em termos durkheimianos.

No entanto, ao analisarmos mais detidamente a obra de Turner, chega-se a conclusão de que uma experiência liminar é condição necessária, porém não suficiente, para uma experiência atribuidora de poder (como Schechner dá a entender). É necessária uma consonância entre liminaridade e *communitas* para que as energias psíquicas sejam sentidas pelos indivíduos. Para entender essa consonância entre liminaridade e *communitas* é necessário compreender, primeiro, que nem todo tipo de anti-estrutura pode ser chamado de um estado liminar. Tem-se também o que Turner chama de *outsiderhood*<sup>77</sup> e inferioridade

---

<sup>77</sup> O estado de *outsiderhood* se refere à condição de se estar permanentemente e por imposição posto à margem dos arranjos estruturais de um determinado sistema social, ou situacional e temporariamente segregado, ou segregando-se voluntariamente da conduta dos ocupantes de posições e detentores de papéis naquele sistema (TURNER, [1974] 2005, p. 217).

estrutural<sup>78</sup>. O momento liminar caracteriza-se por ser inter-estrutural, ou seja, consiste em um “mergulho” em um momento anti-estrutural para depois se retornar à vida guiada estruturalmente. Em segundo lugar, liminaridade não é sinônimo de *communitas*. “A liminaridade”, ressalta Turner, “pode implicar solidão ao invés de sociedade” e “alienação da existência social em vez de uma participação mais autêntica na mesma” (TURNER, [1974] 2008, p. 47). Não obstante, a liminaridade é “o cenário ideal para a *communitas*” (ibid, p. 188), onde esta “se torna mais evidente” (idem), ou ainda mais, segundo Turner, é na liminaridade que surge a *communitas* (ibid, p. 217).

Mas o que seria a *communitas*? Primeiro Turner fala de sua contraposição com o que ele entende por estrutura. Esta é “o que mantém as pessoas separadas, define suas diferenças e limita suas ações, incluindo a estrutura social no sentido da antropologia britânica” (TURNER, [1974] 2008, p. 41). Já os laços de *communitas* são anti-estruturais uma vez que são indiferenciados, igualitários, diretos, não-rationais (embora não-irracional), relações Eu-Tu ou Nós-Essencial, no sentido de Martin Buber”. A *communitas*, então, e principalmente, representa o “vínculo que une as pessoas além e acima de seus vínculos formais” (idem). Enfim, a *communitas* é o lugar da espontaneidade e da liberdade, enquanto o direito, a lei, e a coação estariam localizados na Estrutura, que, em suma, é vista por Turner como um conjunto de limitações (ibid, p. 45).

### O poder da consonância

Há pelo menos duas formas de poder reconhecíveis na obra de Turner. A primeira fica clara quando este autor afirma haver uma “absorção de poderes” na ocasião em que os neófitos estão *betwixt and between* a vida estrutural (TURNER, [1967] 2005) nos ritos Ndembu. O que eu chamo de consonância entre liminaridade e *communitas* ainda está implícita no trecho da obra de Turner já apresentada no capítulo anterior, mas que peço licença para trazer ao debate novamente, pois nele é possível vislumbrar como este momento

---

<sup>78</sup> A inferioridade estrutural, principalmente em sistemas de estratificação social em castas ou classes, representa o status mais baixo, o pária, o trabalhador não-especializado, o *harijan* e o pobre. Neste caso, o mais baixo representa a totalidade humana, o caso extremo que retrata mais adequadamente o todo (TURNER, [1974] 2005, p. 218).

de consonância “abriria” as subjetividades dos participantes para o poder, na forma de *gnosis*, transformando suas subjetividades:

O conhecimento arcano ou *gnosis* obtido no período liminar é percebido como alterando a natureza mais íntima do neófito, cunhando-o, como um sinete imprime a cera, com as características do seu novo estado. Não se trata de mera aquisição de conhecimento, mas de **uma mudança no ser**. Sua aparente passividade [em relação ao ancião ou instrutor] se revela como uma **absorção de poderes** que se tornarão ativos depois de o seu status social ter se redefinido nos ritos de agregação (TURNER, [1967] 2005, p. 147, **grifo nosso**)

A este poder internalizado nos rituais liminares, Turner dá o nome, posteriormente, de “estrutura instrucional” (de símbolos e ideias), também denominada como “estrutura levi-straussiana”, em contraposição à estrutura social no sentido de Radcliffe-Brown. Consiste, esta estrutura instrucional,

em uma maneira de inculcar na mentalidade dos neófitos regras gerativas, códigos e meios pelos quais possam manipular os símbolos do discurso e da cultura de modo a conferir certo grau de inteligibilidade a uma experiência que excede de forma perpétua as possibilidades da expressão linguística (e de outras expressões culturais) (TURNER, [1974] 2008, p. 224)

Enfim, é da “estrutura profunda da cultura” (idem) que Turner está falando. Seu aprendizado empodera o neófito para viver sua vida pós-liminar. Mais uma vez, “a situação liminar da *communitas*” (idem) é ressaltada para que este momento seja viabilizado já que,

“quando os homens se encontram fortemente envolvidos na estrutura jurídico-política, aberta e consciente, não estão livres para refletir e especular sobre as combinações e oposições de pensamento [a tal estrutura instrucional levi-straussiana]; eles mesmos estão fundamentalmente envolvidos nas combinações e oposições da estrutura e estratificação social e política. Estão no calor da batalha, na arena, competindo por cargos, participando de contendas, facções e coalizões... **Porém, na liminaridade ritual**, eles são postos, por assim dizer, fora do sistema total e de seus conflitos; tornam-se temporariamente homens à parte (ibid, 225).

“Se a conquista de uma vida e a luta para conquistá-la – dentro e apesar de uma estrutura social pode ser chamada de pão”, conclui Turner, “então nem só de pão vive o homem” (idem).

Mas quais são as causas, as origens dos poderes que modelam as subjetividades dos participantes de momentos liminares? É aí que entra a *communitas*. Turner esclarece, ao afirmar que “um aumento no nível de estímulo social, a despeito de como é produzido, pode liberar fontes de energia nos participantes individuais” (TURNER, 2005, p. 184). Na verdade, é justamente esta experiência de “vitalidade intensificada” (idem) engendrada pela

*communitas* que os participantes tomam como uma absorção de poderes. Outro paralelo com o que vimos sobre Durkheim pode ser imediatamente estabelecido. Se a “sociedade em ato”, ou seja, a interação dinamogênica que engendra uma cooperação ativa é, para Durkheim, a responsável por produzir uma energia psíquica que o participante toma como liberação de poderes que o transcendem, Turner afirma que a *communitas* é “a mais profunda experiência da coatividade humana” (TURNER, [1974] 2008, p. 42). Ele chega a afirmar ainda que a simbiose entre indivíduo e sociedade proposta por Durkheim só poderia ser atingida na *communitas* (ibid, p. 49, 50). Diferentemente do autor de *As Formas*, no entanto, a fonte de poder para Turner não é o próprio grupo que participa do ritual. Para ele, as fontes do poder são duas: primeiro, “o próprio corpo liberado e disciplinado, com seus múltiplos recursos não explorados de prazer, dor e expressão”, e, em segundo lugar, os nossos processos inconscientes, tais como os que ocorrem em estados de transe (TURNER, 2005, p. 184).<sup>79</sup> Apesar disso, pode-se dizer que em ambos os autores é a interação - em uma condição especial, liminar em um caso, dinamogênica em outro - a fonte do poder transcendental. Seja conectando o indivíduo a uma força que o transcende, para Durkheim, seja estimulando propriedades corporais e processos inconscientes (a despeito de, em Durkheim, o processo também acontecer no nível do inconsciente), é a interação a produtora da energia que envolve os participantes e os fazem sentirem-se em contato com um poder que os eleva à transcendência.

A dimensão interacional, no caso da dinamogenia em Durkheim parece estar clara. Ao tratarmos da cooperação ativa que libera energia como “a” *communitas*, no entanto, pode-se cair na falácia da falsa concretude, levando-nos a tomar termos que se pretendem processuais como categorias fixas e naturalizadas. É verdade que a *communitas* pode ser considerada um tipo de relação social concreta. Turner chega a relatar laços sociais de *communitas* entre os franciscanos e os *hippies*, além, é claro, entre os Ndembu ao longo de *O Processo Ritual*. Mas é de um sentido de *communitas*, o sentido de deixar para trás as limitações da estrutura e viver um momento em que se entende estar entre iguais, de que estou falando. Enfim, venho tratando do que Turner chama de “o espírito de *communitas*” ([1974] 2008, p. 44), ou de “símbolos embuídos de *communitas*” (idem). É necessário ressaltar a diferença entre “estar entre iguais” e a “construção de um sentido de se estar entre iguais”. O próprio Turner afirma

---

<sup>79</sup> Sobre estes “processos inconscientes” tem-se o que se considera as explorações inacabadas de Turner acerca da relação entre as técnicas rituais e a neurobiologia do cérebro

que as estruturas não são abolidas na *communitas*, as hierarquias não chegam a desaparecer ([1974] 2008, p. 183), mas são simplificadas e homogeneizadas (ibid, p. 187), ou atenuadas (ibid, p. 193). Estou me referindo, assim, a um momento poderoso, porém fugaz, que se aproxima da construção do sagrado durkheimiano e que se atinge, também em Turner, apenas a partir de rituais coletivos (ibid, p. 188). Enfim, a modalidade de *communitas* a que venho me referindo até aqui se coaduna com o que Turner intitula de “existencial ou espontânea” (ibid, p. 158). É a experiência de coatividade humana entre iguais, nos mesmos moldes da interação dinamogênica durkheimiana, a geradora da energia psíquica que brota deste momento. Que só pode ser vivido no cotidiano enquanto *communitas* normativa, ou seja, um grupo institucionalizado para produzir ritualmente momentos de *communitas* existencial/espontânea.

A primeira forma de poder derivada das obras de Turner contrapostas a *As Formas*, de Durkheim, consiste, então, na **consonância entre limaridade, interação dinamogênica e a produção do sentido de communitas, ou do sagrado, se preferirmos o termo durkheimiano**. À outra forma de poder que apresentarei a seguir darei o nome de perspectiva, desta feita contrapondo Turner a uma obra mais recente de Mary Douglas, recuperando, com isso, a obra da Dama da Antropologia neste debate.

### **Mary Douglas e a liminaridade de uma boa piada**

Em *The Social Control of Cognition: Some factors in joke perception* (1968), Mary Douglas se utiliza do tema da piada para, mais uma vez, expor “a relação entre categorias do pensamento e categorias da experiência social” (DOUGLAS, 1968, p. 361, tradução nossa)<sup>80</sup>. Para Douglas, “as piadas são expressões da situação social na qual ocorrem” (p. 366, tradução nossa)<sup>81</sup>. Aqui, a correspondência entre sistema simbólico e social não chega a reproduzir a fixidez de *Pureza e Perigo*, onde para cada tipo de estrutura social havia um tipo específico de poder espiritual atribuído. O que a autora faz é afirmar que para uma piada, primeiro, ser aceita, e depois entendida, é necessário haver um conhecimento da estrutura social (“O humor não está nas expressões verbais, mas no contexto no qual a piada, na prática, se insere”, p.

---

<sup>80</sup> the relation between categories of thought and categories of social experience (DOUGLAS, 1968, p. 361).

<sup>81</sup> all jokes are expressive of the social situations in which they occur (p. 366).

366, tradução nossa)<sup>82</sup>. Em suma, se você não entendeu a piada é porque estão faltando sinais da situação social (“Sugiro que as dificuldades [em entender a piada] surgem porque faltam sinais da situação total”, p. 367, tradução nossa)<sup>83</sup>.

É indispensável ressaltar que Mary Douglas não está se referindo a qualquer piada. O que ela entende por “joke” lembra as tiradas espirituosas (*witticisms*) de *Monty Python*. Nossa espirituosa autora esclarece:

Uma piada consiste em jogar com as formas (“play upon form”). Ela coloca em relação elementos díspares, de forma que um padrão aceito é desafiado pelo surgimento de outro que, de alguma maneira, estava oculto no primeiro (p. 365, tradução nossa)<sup>84</sup>.

Obviamente sabemos que piadas podem, ao invés de desafiar um padrão aceito de comportamento, apenas confirmar papéis desiguais estabelecidos. Mas este tipo de piada não contém a *joke form* de Mary Douglas. Se há reforço do *status quo* ao invés de desafio, a piada, para Mary Douglas, não tem graça (!) – “Um dos requisitos essenciais para uma piada está ausente sempre que dois padrões sejam relacionados sem que um deles seja desafiado” (p. 369, tradução nossa)<sup>85</sup>. Eis o padrão da piada (*joke pattern*):

...qualquer tentativa de se fazer uma piada precisa de dois elementos para se encaixar neste padrão: a justaposição entre aquilo que controla e o que é controlado, sendo, essa justaposição, de tal forma que o último triunfe. Não é necessário dizer que uma subversão bem-sucedida de uma forma por outra completa ou termina a piada, visto que altera o equilíbrio de poder (p. 365, tradução nossa)<sup>86</sup>.

O que estou tentando afirmar é que, quando Mary Douglas fala da piada como “a play upon form” - onde uma forma é desafiada e suplantada momentaneamente por outra - e classifica-a ainda como “uma imagem do nivelamento de hierarquias” (p. 366, tradução

---

<sup>82</sup> the humour is not in the verbal utterances but in the total situation in which is a practical joke (DOUGLAS, 1968, p. 366).

<sup>83</sup> I suggest that the difficulties arise because we are lacking signs from the total situation (p. 367).

<sup>84</sup> A joke is a play upon form. It brings into relation disparate elements in such a way that one accepted pattern is challenged by the appearance of another which in some way was hidden in the first (p. 365).

<sup>85</sup> “One of the essential requirements of a joke is absent since two patterns are related without either being challenged” (p. 369).

<sup>86</sup> ... any recognizable joke fall into this joke pattern which needs two elements, the juxtaposition of a control against that which is controlled, this juxtaposition being such that the latter triumphs. Needless to say, a successful subversion of one form by another completes or ends the joke, for it changes the balance of power (p. 365).

nossa)<sup>87</sup>, podemos fazer uma ligação entre esta imagem e uma performance liminar. Vejamos: Douglas explica ainda que a piada proporciona uma oportunidade de perceber que nenhum padrão socialmente aceito é necessário:

“Sua excitação está na sugestão de que qualquer ordenação particular de experiência pode ser arbitrária e subjetiva. É frívola na medida em que não produz nenhuma alternativa real, apenas **uma sensação emocionante de liberdade da forma em geral**” (p. 365, tradução nossa, grifo nosso)<sup>88</sup>. Podemos remeter esta “sense of freedom from form” diretamente à superação dos limites da estrutura que caracteriza a liminaridade. Pode-se dizer ainda que, por sugerir a arbitrariedade da forma, superando com isso, mesmo que fugazmente, a estrutura social, a *joke experience* consiste em um momento liminar que simboliza a *communitas*. Enfim, a “joke” de Mary Douglas é **uma performance liminar**, por possibilitar um acesso para fora da vida cotidiana (no, como vimos, conceito turneriano expandido de liminaridade) e **um símbolo da *communitas***, ou seja, que expressa o *geist* desta modalidade social.

### O poder da perspectiva

A piada como performance liminar exige um conhecimento da estrutura a ponto de se realizar um jogo entre formas, um desafio, a partir de uma performance verbal, que possibilita deixar para trás momentaneamente as limitações da estrutura, desafiando-a, e experimentar o sentido de *communitas* (Mary Douglas chega a apresentar a piada como símbolo da “community”; DOUGLAS, 1968, p. 370).

A fonte do poder transcendental em *Pureza e Perigo*, assim entendo, já continha o germe do “play upon forms” desenvolvido de forma direta, e completa, em *The social control of cognition*. Neste artigo fica mais clara a relação entre “joke” e liminaridade porque Mary Douglas define a primeira como um desafio à estrutura vigente. Mais ainda, como um aviso de que se pode escapar dos padrões ordenados. Mas mesmo lá, em *Poderes e Perigos*, o poder já podia ser entendido como um jogo entre formas, entre estrutura e anti-estrutura, ou seja, como uma experiência liminar. Douglas já dizia em *Pureza e Perigo* que este jogo ritual de

---

<sup>87</sup> “an image of the leveling of hierarchy” (p, 366)

<sup>88</sup> “Its excitement lies in the suggestion that any particular ordering of experience may be arbitrary and subjective. It is frivolous in that it produces no real alternative, only an exhilarating sense of freedom from form in general” (p. 365)

formas articuladas e inarticuladas é crucial para o entendimento da poluição. Há poder na forma e na ausência de forma (sendo que o poder do segundo é perigoso). Ela diz que a atribuição de poder transcendental entre os Ehanzu, uma tribo na região central da Tanzânia, por exemplo, origina-se de “uma aventura além dos limites da sociedade”, uma vez que nesta tribo considera-se ter alcançado a habilidade da adivinhação após alguém “andar loucamente pela floresta” (DOUGLAS, 2010, p. 118).

Do que exatamente estou falando quando tomo o “play upon forms” como fonte de poder? Entendo que o jogo ritual de formas articuladas e formas inarticuladas, ou seja, “play upon forms” de Douglas, pode ser entendido como um momento liminar/inter-estrutural nos termos de Turner – um transporte à anti-estrutura e de volta à estrutura. Este “transporte ritual” (Schechner 2012) oferece uma **perspectiva** privilegiada da sociedade, conferindo *expertise* aos que passam por esta experiência. A graça da piada, nos termos de Mary Douglas, advém do fato de percebermos “como as coisas funcionam” ao nos depararmos com uma experiência efêmera. As posições hierárquicas da sociedade naturalizadas em nossa mente vêm à tona sob perspectiva e “inundam” nosso consciente. Se a fase liminar está *betwixt and between* as categorias da vida social comum, movimentar-se em direção à anti-estrutura e fazer o caminho de volta, portanto, traz uma perspectiva privilegiada do todo e confere conhecimento para movimentar-se na sociedade exercendo seu papel apropriadamente. É justamente o que afirma Turner ao dizer que

as grandes situações liminares são ocasiões em que uma sociedade **toma conhecimento de si mesma** ou, melhor dizendo, quando, num intervalo entre posições fixas específicas, os membros desta sociedade conseguem aproximar-se, mesmo que limitadamente, de uma visão global do homem no cosmo e de sua relação com outras categorias de entidades visíveis ou invisíveis. Outro fato importante é que no mito e no ritual **o indivíduo que faz a passagem pode apreender todo o padrão de relações sociais envolvido em sua transição e sua maneira de se transformar. Ele pode, portanto, aprender a estrutura social na *communitas*** (TURNER, [1974] 2008, p. 223).

Esta passagem, portanto, confere poder no sentido de outorgar *expertise* que possibilita um conhecimento da estrutura - aprendida e apreendida na *communitas* - exigido na performance ritual que se dispõe a jogar com as formas.

## O ponto para o qual o transcendente converge

Se participar do que temos chamado até aqui de interação dinamogênica permite aos participantes sentirem a força psíquica ao mesmo tempo em que a tomam ou por sua divindade, ou por estarem vivenciando uma relação entre iguais, falta ainda compreender como tal força se confunde com uma pessoa, ou objeto em particular. No meu trabalho de conclusão de curso (MAURICIO JUNIOR, 2011), analisei como esta força psíquica pode convergir para um objeto ou um indivíduo (p. 38) baseando-me em Durkheim e nas suas formas elementares de vida religiosa ([1912] 2008). Este autor afirma que, ao ser um ponto para onde as representações coletivas convergem (e, é bom lembrar, tais representações tem o mesmo processo de criação do sagrado), uma pessoa pode ser envolvida pela energia física oriunda das interações dinamogênicas. Assim, a energia psíquica se torna “imaneente à ideia que temos dela” (ibid, p. 261).

Ao tratar explicitamente dos momentos em que esta força converge para uma pessoa, Durkheim dá como exemplo “a atitude do homem que fala a uma multidão”, atrelando o que chama de sua grandiloquência ao fato deste conseguir “entrar em comunhão” com os que os escuta. Para ele, sua força advém do fato de que

ele sente em si como que uma pletora anormal de forças que o ultrapassam e que tendem a se difundir fora dele; às vezes, ele tem até a impressão de estar dominado por força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete... Ora, esse aumento excepcional de forças é bem real: **vem-lhe do próprio grupo a que se dirige**. Os sentimentos que provoca pela sua palavra voltam para ele, aumentados, ampliados, e nessa medida reforçam o seu próprio sentimento. As energias passionais que ele desperta ecoam nele e aumentam o seu tom vital. **Já não é simples indivíduo que fala, é grupo encarnado e personificado** (DURKHEIM, p. 264, 265, grifos meus)

A força suscitada pela ação da sociedade (em ato) em nós é vinculada a um emblema, a um signo, porque, segundo Durkheim, “a coisa em si [ou seja, a própria sociedade], devido às suas dimensões, pelo número de suas partes e pela complexidade de sua organização, é difícil de ser abarcada pelo pensamento” (p. 275). Por ser uma entidade abstrata, não poderíamos ver nela a origem dos fortes sentimentos que experimentamos, com isso teríamos que relacioná-los a algum objeto concreto cuja realidade sentimos vivamente (DURKHEIM, 2008):

“Se a própria coisa... não pode servir de ligação com as impressões sentidas, ainda que seja ela que as tenha provocado, é o signo que assume então o seu lugar; é sobre ele que transportamos as emoções que ela suscita. É ele que é amado, temido, respeitado; é a ele que as pessoas se sacrificam” (p. 275).

Em *As Formas*, Durkheim explica que as impressões despertadas pelo clã nas consciências individuais recaem sobre o emblema do totem porque é ele, não o clã, nem mesmo o animal ou vegetal escolhido para totem, que o primitivo vê à sua volta. São as múltiplas imagens do totem que “se oferecem aos seus sentidos”, repetem-se por toda parte, estão “no centro da cena”. Enfim, na interação dinamogênica o emblema é “o ponto para o qual convergem todos os olhares” (DURKHEIM, 2008, p. 275, 276). O emblema do totem não só torna mais claro o sentimento que a sociedade tem de si mesma. Durkheim esclarece que “ele serve para constituir este sentimento; [o emblema] é, ele próprio, um dos seus elementos constitutivos” (p. 287). Para que se instaure um intercâmbio entre as consciências individuais a ponto de entre elas estabelecer-se uma comunhão, ou seja, “uma fusão de todos os sentimentos particulares em um sentimento comum, é preciso, pois, que os sinais que o manifestam venham fundir-se em uma só e única resultante” (p. 287). Sem os símbolos, os sentimentos sociais só poderiam ter uma existência precária.

Pode-se acrescentar à análise durkheimiana, trazendo mais uma vez à baila a obra de Turner e Schechner, que uma pessoa pode se oferecer aos sentidos da igreja e entrar no centro da cena - ao invés de quase acidentalmente (como Durkheim daria a entender) ser “o ponto para o qual convergem todos os olhares”- e, assim, tornar-se tal ponto de convergência atraindo os olhares através de uma performance liminar. Na performance ritual que transporta os participantes para um momento liminar (Turner, 1982, 1986; Schechner 2012), enfim, é possível tornar-se “grupo encarnado e personificado”.

Tem-se, então, que o poder transcendental sentido pelo indivíduo nas ocasiões aqui citadas emana da experiência. Seja a **experiência do sagrado**, conforme Durkheim, seja na **experiência da *communitas***, como vimos em Turner. Estas se dão pelo que chamei de **consonância** entre liminaridade, dinamogenia e *communitas*. Outra forma de poder também foi apresentada: aquela que iguala poder à *expertise* com relação à estrutura advinda de seu aprendizado na *communitas*, ou seja, da **perspectiva** possibilitada pela experiência de mergulhar na *communitas* para depois voltar à estrutura. Este poder, também como vimos, pode convergir para um objeto, signo ou pessoa, que se faz grupo encarnado e personificado a partir de uma performance liminar responsável por transportar os participantes para o lugar da experiência.

## **A perspectiva e a consonância na constituição da liderança pentecostal**

Até aqui vimos Durkheim chamando de dinamogênica uma interação produtora de energia psíquica, de tal forma que os participantes de uma comunidade moral, a igreja, a tomam por sua divindade. Esta dinamogenia, no entanto, acontece apenas em interações envoltas numa cooperação ativa, uma coatividade plena entre os participantes. Só assim, como vimos, é que “nos tornamos suscetíveis a atos e sentimentos que não seríamos capazes de outra maneira” e somos “elevados acima de nós mesmos” (p. 264). Para que tal cooperação ativa aconteça, mostrei ser necessária uma superação das relações estruturais na consonância entre liminaridade e *communitas*, momento em que os fiéis tomam por uma anulação das estruturas hierárquicas. O que pretendo afirmar agora é que o pentecostalismo é hábil em oferecer experiências repletas de perspectiva, e da consonância entre dinamogenia, liminaridade e *communitas* nos moldes descritos acima.

Mencionei anteriormente a busca incessante dos pentecostais por experiências transcendentais. Em conferência recente, Peter Berger afirma serem os pentecostais peritos em habitarem dois mundos: o de suas experiências religiosas e o mundo moderno. “Eles são intensamente religiosos”, diz Berger, “mas muito envolvidos no mundo moderno tanto em suas ações quanto em seus pensamentos”<sup>89</sup>. A maioria destas experiências, como diz Coleman (2006), consiste no ato de expressar-se a outrem (*reaching out to others*) direcionando palavras sagradas, ou, como preferem os crentes pentecostais, “liberando profecias” aos seus irmãos de fé. Campos & Mauricio Junior (2012) mostram como participar destes eventos místicos, míticos e proféticos marca a passagem do papel de neófito para o de profeta entre os membros de uma comunidade pentecostal. Diante do exposto neste capítulo, espero ter se tornado mais claro porque entendo estes momentos como liminares. Para Turner, a mera experiência ditheyana está para o modo indicativo da vida assim como “uma” experiência está para o modo subjuntivo. Ou seja, os momentos liminares são eventos poderosos nos quais, deixando para trás as limitações da estrutura, subjetividades podem ser transformadas a partir do acesso aos poderes disponíveis no modo subjuntivo da vida e inibidas no modo indicativo. É aí que as interações dinamogênicas, nos termos pentecostais, proféticas, podem ter lugar.

---

<sup>89</sup> Comunicação proferida na conferência *Toward a theory of religious pluralism*, realizada em 05 de fevereiro de 2012 na Gerorgetown University. Disponível em [www.youtube.com/watch?v=KT2-79M6Ko](http://www.youtube.com/watch?v=KT2-79M6Ko)

Assim, quando Bartolomeu recebeu do irmão a profecia de que iria “pregar para muitos”, quando Ivan é abordado na rua por uma irmã informando-o seu futuro como pastor no Egito com mulher e filhos, sem sequer ter namorada ainda, ou quando Renato, ao sair de casa para trabalhar, é surpreendido com a convocação de seu chamado para pastor, tratam-se tão somente de interações dinamogênicas no modo subjuntivo da vida. Nestas, ainda não são os vocacionados que realizam as performances liminares. Eles são “transportados” por *performers* mais experientes para os “lugares” onde suas subjetividades serão empoderadas. Só assim os vocacionados terão uma história para contar que preencha os critérios de plausibilidade de alguém chamado por Deus para exercer o ministério de pastor. Tiago (22 anos, ESLAVEC) disse-me que sua conversão, em sua palavras, “verdadeira”, só se deu “quando de fato veio a ter experiências com Deus”. Só depois disso, ele continua, “o crente conhece de fato o Deus que Ele tem e começa a falar do que viveu”.

Se na consonância entre liminaridade e *communitas* é forjada a experiência de onde se emana poder, falta dizer o que causa esta consonância. A *communitas* necessita ser buscada deliberadamente? A comunidade moral deve girar em torno de um sentido de *communitas*? Pelo menos no caso do pentecostalismo, é o que vejo acontecer, as respostas são sim. A vida cotidiana pentecostal é envolta por uma rígida hierarquia. Os papéis, mais especificamente os cargos hierárquicos, são austera e fixamente definidos. Os detentores de cargos hierarquicamente inferiores, como os obreiros e diáconos, devem uma inflexível submissão aos pastores. Mas toda esta estrutura existe para que momentos como os da ESLAVEC aconteçam a cada culto. Nem sempre é possível vivenciar toda aquela efervescência, mas ela sempre está adiante como objetivo a ser alcançado. E nestes momentos, tanto os papéis exercidos pelos fieis fora da comunidade são deixados para trás, quanto os cargos eclesiásticos são simplificados, e a comunhão com o Espírito Santo, acessível a todo e qualquer ser humano ali presente, é a experiência realçada e que engendra a *communitas*. Mais especificamente o que apresentei como a modalidade “existencial” desta condição liminar, ou seja, o sentido de que as estruturas hierárquicas foram deixadas para trás e está-se diante de iguais subordinados apenas ao poder maior, o de Deus. Sendo a *communitas* o “vínculo que une as pessoas além e acima de seus vínculos formais”, seculares ou eclesiásticos, tal vínculo transcendente, entre os pentecostais, é o Espírito Santo. Em outras palavras, as interações dinamogênicas que estabelecem o sentido de sua presença. Todo e qualquer crente pode ser cheio deste Espírito. É só busca-lo nos cultos, eventos, reuniões,

congressos, enfim, no sem número de rituais pentecostais nos quais a maioria dos presentes se reúne em busca deste objetivo. Esta *communitas* da busca generalizada por uma experiência transcendental - de empoderamento - é uma característica das mais fortes nas igrejas pentecostais em que realizei trabalho de campo.

Estes momentos apresentam graus variados em sua dinamogenia. Os eventos que chamei de primeiro contato/convocação e a confirmação, ambos compondo a narrativa do chamado, são, em geral, interações diádicas. Esta, por sinal, é uma vantagem do termo interação dinamogênica em relação à efervescência coletiva. Naquele, é possível perceber a dinamogenia não só em grandes concentrações. Apesar disso, são estas que consistem nos momentos plenos do sentido de absorção de poderes pelos vocacionados. Nunca é demais trazer à memória a ocasião responsável por fazer com que investigasse as propriedades transformativas destes momentos, levando-me a entendê-los como ocasiões de consonância entre liminaridade, dinamogenia e *communitas*. Refiro-me ao momento em que o jovem sentado ao meu lado na ESLAVEC, chamado à frente por T.D. Jakes (juntamente com todos os candidatos à liderança pentecostal presentes), retorna ao seu assento afirmando ter alcançado a certeza de seu chamado para pastor. Nessas ocasiões os vocacionados também têm seu consciente inundado com os valores mais caros à comunidade pentecostal. Por ser uma experiência de mergulho na *communitas* do Espírito Santo, para depois retornarem à vida estrutural pentecostal, eles vislumbram estes valores, papéis e status em perspectiva, provando da força que os sustenta, ao mesmo tempo em que se tornam experts na execução (*role-playing*) dos mesmos no modo indicativo da vida. No entanto, o que aconteceu ali, enquanto Gabriel esteve na frente do palco sendo guiado no ritual pelo famoso pregador, ainda tem este jovem como alvo, e não como *performer* de um ritual liminar. Mas é só a partir daí que tanto ele quanto todos aqueles jovens tornam-se espiritualmente capacitados para, eles mesmos, exercerem a performance que é expressão perfeita de um *self* empoderado: a performance da prédica.

A performance da prédica, então, é uma performance liminar que conduz os participantes para o modo subjuntivo da vida, ao mesmo tempo em que empodera exponencialmente o *performer* condutor do ritual. Ele faz de si mesmo, a partir de sua performance, o ponto para o qual o transcendente converge. Quando Durkheim menciona “a atitude do homem que fala a uma multidão”, atrelando o que chama de sua grandiloquência ao fato deste conseguir “entrar em comunhão” com os que os escuta, ele parece estar falando da prédica pentecostal em sua

completude. Nas palavras de Durkheim, o pregador sente em si “uma pleitora anormal de forças que o ultrapassam e que tendem a se difundir fora dele”. Esse aumento excepcional de forças, lembra Durkheim, “vem-lhe do próprio grupo a que se dirige”. Sem esquecer que os sentimentos provocados pelas palavras do líder voltam para ele, “aumentados, ampliados, e nessa medida reforçam o seu próprio sentimento”. É na performance da prédica, então, que o pastor se torna “grupo encarnado e personificado”. Acredito que a citação do trecho de *As formas* poderia ser substituído tranquilamente pelas palavras de Renato, quando perguntei a ele o que sentia enquanto estava pregando:

... O que você sente é inexplicável, porque é uma coisa ímpar, e nunca [uma vez] é igual à outra... eu não tenho como esmiuçar pra você o sentimento que é. Só sei que... uma coisa que eu sinto muito nestes momentos é uma força muito grande. Eu sinto que fora do altar eu sou um, no altar eu sou outra pessoa. Eu me sinto muito diferente em cima do altar. Eu me sinto mais apurado nas palavras. Se você me perguntar o que é, eu não sei o que é isso. Muitas vezes eu terminei de pregar e falei para minha esposa: ‘eu não acredito que fui eu’. Naquele momento é uma força muito grande que toma conta de você. Uma coisa que é muito diferente, sabe? Que dá uma convicção. Como a bíblia diz que “e ficareis em Jerusalém porque do alto recebereis virtude”. E virtude ali é poder, *dunamis*, que é uma capacitação muito grande vinda do alto.

Assim, espero ter deixado claro porque considero as ocasiões que construíram a certeza do chamado pelos vocacionados como constituindo uma consonância entre liminaridade dinamogenia e *communitas*. Ser moldado nas experiências liminares é requisito indispensável para que os vocacionados sejam capacitados a empoderar outros, a partir da execução de suas próprias performances liminares as quais, ao mesmo tempo, empoderam espiralmente quem as executa. Diante disto, entendo ser possível proceder, a seguir, com as considerações finais deste trabalho.

## Considerações finais

Neste trabalho, tentei mostrar como vi a constituição do pastor pentecostal a partir de trabalho de campo realizado tanto na Escola de Líderes da Associação Vitória em Cristo (ESLAVEC), quanto nas igrejas em que acompanhei jovens líderes e candidatos ao pastorado pentecostal. Frequentei as igrejas Assembleia de Deus Vitória em Cristo do Recife, onde encontrei pessoas que participaram da mesma Escola de Líderes que deu origem a estas análises, bem como, no intuito ora de fazer um contraponto analítico, ora testando a amplitude de minhas generalizações, também fiz trabalho de campo nas igrejas Vida e Paz, em Camaragibe, cidade vizinha à capital pernambucana, e na igreja Batista Missionária Palavra Viva, no bairro da Várzea, em Recife.

Para chegar às conclusões que aqui recapitulo, comecei por apresentar, no capítulo I, minhas contribuições para entendermos o porquê de tamanho crescimento do pentecostalismo ao longo do globo. A resposta, que obviamente não esgota as inúmeras possibilidades levantadas pela pergunta, está na forma como o pentecostalismo responde habilmente ao déficit simbólico da *surmodernité* (Augé, [1994] 1997, [1992] 2012). Habilmente porque, para um mundo com uma superabundância fatural - não conseguimos dar sentido à quantidade de fatos que tem a ver conosco - e superabundância de espaço – proliferação dos (não) lugares que carecem de uma relação identitária, histórica, relacional – somente um sistema simbólico superabundantemente prenhe de experiências mítico-rituais poderia dar conta de conferir sentido.

Esta superabundância mítico-ritual é confirmada na forma como entendo serem moldadas as subjetividades empoderadas dos líderes pentecostais. Estes necessitam tanto serem chamados por Deus - e convencerem a comunidade moral de que o foram – quanto serem usados por Deus – e terem suas performances, onde apresentam seu *self* empoderado, aprovadas pela mesma comunidade. Para compor a narrativa do chamado, os vocacionados

necessitam se adequar ao que chamei de doutrina do eleito misticamente escolhido. Como mostrei no capítulo II, esta consta pelo menos de três fases:

- **O desejo no coração** – Quando é colocado no coração do vocacionado um desejo incomum pela obra, ou interesses e habilidades que serão úteis ao trabalho pastoral;
- **O primeiro contato ou convocação** – O momento em que o vocacionado é avisado da existência do seu chamado. Geralmente uma experiência mística baseada na profecia; e
- **As confirmações** – Momentos de encontros místicos, e míticos, onde as dúvidas com relação ao chamado são dirimidas e o vocacionado é confirmado como escolhido de Deus.

É o vocacionado quem liga os pontos representados por estas fases, dando sentido aos acontecimentos que desembocam na confirmação do arguto *mitopoeta* como eleito por Deus para seguir o ministério de pastor. Mostrei, dentre outras, as histórias de Ivan e Renato. Ivan recebeu o chamado para ser pastor no Egito. A profecia a ele direcionada declarava sua ida para lá na companhia de sua família, ainda que, na ocasião do primeiro contato, ele não estivesse sequer namorando. Mas eis que em um congresso de jovens, Ivan é chamado pelo pregador e recebe dele, diante de todos os presentes, uma profecia confirmando seu chamado que havia começado desde o curioso interesse “pelas coisas do Egito” colocado por Deus em seu coração. Renato, por sua vez, saindo de casa para trabalhar no supermercado no qual era funcionário, é avisado por uma irmã que Deus tinha guardado para ele uma vida como pastor. Ele se esconde atrás de sua timidez até que, em um sonho no qual pescava mais peixes do que qualquer um ali presente, o chamado, segundo ele, torna-se mais intenso e inadiável, levando-o até os dias hoje quando, já nomeado pastor, assume a igreja Vida e Paz no bairro de UR-07, em Recife. Também mostrei que a mitopraxis dos dramas bíblicos perpassa as fases da narrativa do chamado e consiste em requisito indispensável de plausibilidade. Ivan e Renato buscaram as respostas para seus dramas, dúvidas, e inseguranças nas vidas dos personagens bíblicos como Davi, Abraão, Josué, dentre tantos outros.

Mas o que se destaca destes acontecimentos que compõem a narrativa do chamado é o seu caráter de experiência. Tais eventos surgem como “uma pedra no jardim de areia zen” (TURNER, 2005, p. 178), irrompem nos interstícios do cotidiano interrompendo o movimento rotinizado e repetitivo da vida comum. Eles acontecem no modo subjuntivo da vida em contraposição ao modo indicativo, e justamente por isso possuem um caráter

“formativo e transformativo” (p. 179). Estas experiências transformativas acontecem em graus variados. No capítulo III, apresentei o momento que considero ter presenciado as subjetividades dos jovens líderes sendo moldadas de forma mais intensa. Ali, T. D. Jakes convidara todos os jovens vocacionados à frente. Enquanto o pregador conduzia sua performance liminar, os candidatos a pastor pentecostal tinham sua subjetividades empoderadas para exercerem um ministério que exige deles a condição de serem pessoas cheias do Espírito Santo de Deus, de forma mais intensa que os crentes comuns. Vi Gabriel, um jovem de 19 anos sentado ao meu lado, atender o chamado de Jakes. Fui à frente tentando acompanhá-lo o máximo que podia e me mantive a meia distância. E o que vi foi Gabriel prostrado, dialogando com as profecias liberadas por Jakes (as quais vimos em detalhes ao longo do terceiro capítulo). A imagem de Gabriel voltando para sua cadeira, onde seu pai o aguardava (e eu também), deu o início à construção do modelo que desenvolvi ao longo deste trabalho, focado na experiência. Gabriel afirmou ali que “agora já sabia”. Sabia que o seu chamado para pastor era real, porque o tinha recebido enquanto estava lá na frente. Deus havia falado com ele.

Mas, Turner nos lembra, “os significados obtidos às duras penas devem ser ditos, pintados, dançados, dramatizados, enfim, colocados em circulação” (TURNER, 2005, p. 180). Portanto, não basta ser chamado por Deus. É necessário ser usado por Ele. E o pastor pentecostal é usado por Deus principalmente ao pregar, e pregar poderosamente. É a prédica, gênero narrativo convencionalmente performado entre os pentecostais (*conventionally performed*, BAUMAN, 1975, p. 298), que determinará se ele será considerado ou não como alguém realmente usado por Deus. Com isso, o vocacionado necessita deixar o lado passivo da interação dinâmogênica e assumir o papel de dínamo de novas experiências para sua audiência. A estratégia para o cumprimento desta tarefa, a de ser usado, é fazer da palavra carne através do que chamei de formas de presentificação. São estas que definem se uma performance gera ou não o sentido da presença do Espírito Santo. Para conhecermos estas formas estruturadoras da prédica pentecostal, apresentei uma etnografia da mensagem de T. D. Jakes, pregador principal da ESLAVEC e a comparei com algumas das inúmeras mensagens que acompanhei durante meu trabalho de campo. Dei o nome de **desvendamento** à primeira forma de presentificação: Quando presenciei Jakes afirmar em sua performance que Jesus era o poço (de água viva) em cima do outro poço (onde estava sentado e pedia água à mulher samaritana), vi semblantes que reagiam como se as vendas de seus entendimentos

caíssem ali, no momento exato do proferimento desta metáfora pelo pregador. A segunda forma de presentificação consiste na **apresentação do repertório sensorial completo** e me veio à mente quando vi o tradutor de T. D. Jakes seguindo seu tom de voz e coreografia, como se a eficácia simbólica da performance fosse por água abaixo se isto não acontecesse. À terceira e última, dei o nome de **liberação de palavras proféticas**, e é derivada do momento já tão retratado em que Gabriel e os jovens da ESLAVEC vão à frente do palco e participam daquele ritual liminar que Jakes conclui liberando a seguinte profecia: “você são os profetas, os pregadores, os pastores e os apóstolos da nova geração. Deus vai te usar como você nunca foi usado antes”. Naquele momento entendi esta declaração como performativa no sentido que Austin ([1962] 1979) dá ao termo. Dava-se ali o ápice do momento em que os vasos eram moldados nas mãos do oleiro. As subjetividades dos jovens ali presentes, naquele contexto repleto de efervescência e contrição, se adequavam às subjetividades exigidas para que eles fossem profetas, pregadores, pastores e apóstolos de fato.

Não obstante, a subjetividade do líder também é constituída no exercício de sua própria mensagem. Quando Renato profetizou sobre a vida de um de seus ouvintes declarando que um dos seus familiares se converteria, pesou sobre ele a responsabilidade pelo que havia dito. Mas, como disse o próprio Renato, “não deu uma semana” e o marido da irmã que recebeu a profecia converteu-se em sua igreja. Estes episódios de confirmação, assim entendendo, afastam sentimentos culturalmente definidos como obstáculos à eficácia da performance, substituindo-os pelas emoções e afetos (culturalmente) aprovados, responsáveis por potencializar o ritual da prédica. Tem-se, assim, o que chamei de espiral hermenêutica, pois, alimentados pela convicção de que a próxima performance pode ser ainda mais eficaz, uma vez que será informada pela sua antecessora bem sucedida, os *performers* tem seu sentido de *self* empoderado intensificado exponencialmente.

Seguindo o que o trabalho de campo me levou a ter como chave analítica, qual seja, a experiência ritualística de empoderamento como fator preponderante na constituição do pastor pentecostal, tentei esmiuçar o que nela acontece. No capítulo IV, então, empreendi um esforço para entender quais são as fontes do poder transcendental para os pentecostais. A conclusão é a de que o poder transcendental advém da própria interação, mas uma interação com características especiais, que Durkheim chama de dinamogênica e Turner denomina de liminar. Mostrei como o pentecostalismo é apto a promover aos seus candidatos a pastor estas experiências que se deslocam do fluxo da vida cotidiana e possuem um caráter formativo e

transformativo. O crente pentecostal aprende a transitar do modo indicativo da existência para o modo subjuntivo, onde encontrará o que chamei de **consonância** entre a liminaridade e a *communitas* do Espírito Santo. Aí entendo haver uma consubstanciação entre a imagem que o crente o pentecostal tem de si mesmo e a noção de pessoa pentecostal completa. É o poder advindo desta experiência de vitalidade intensificada, devido ao sentido de se estar entre iguais (uma vez que diante do Espírito Santo todos estão nivelados), que empodera o crente pentecostal. Este estado de se estar entre participações sucessivas em um meio social dominado por considerações estruturais possibilita, além disso, a aquisição de uma **perspectiva** privilegiada entre os dois mundos, ou seja, na *communitas* do Espírito Santo o crente pentecostal aprende a desenvolver com *expertise* seu papel de pessoa empoderada.

A obrigação do líder pentecostal, por conseguinte, é a de promover experiências nos moldes acima ao restante dos fiéis, conduzindo-os, principalmente a partir das performances liminares da prédica, ao “lugar” da experiência transformadora. É necessário, para isso, ainda, fazer com que o poder que emana das interações dinamogênicas seja confundido com ele próprio. Ele deve fazer de si mesmo, por vias de sua performance, o ponto para o qual o poder transcendente converge. E é justamente durante a performance ritual que transporta os participantes para um momento liminar (Turner, 1982, 1986; Schechner 2012) que é possível se tornar “grupo encarnado e personificado”. A fala de Renato transcrita no capítulo IV parece ter saído de *As Formas*, ou melhor, e ao contrário, Durkheim parece ter pesquisado entre os pentecostais ao invés de haver reunido dados sobre o totemismo australiano. O “naquele momento é uma força muito grande que toma conta de você”, de Renato, reverbera nos dizeres de Durkheim sobre o indivíduo que fala à multidão: “ele sente em si como que uma pletora anormal de forças que o ultrapassam e que tendem a se difundir fora dele; às vezes, ele tem até a impressão de estar dominado por força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete”. A *dunamis* de Renato (assim ele denominou a força que o toma enquanto prega), enfim, é a dinamogenia de Durkheim, o poder que emana da *communitas* do Espírito Santo pentecostal.

Assim, espero ter deixado claro como os pastores pentecostais tem sua subjetividade constituída, desde a construção da narrativa do chamado, passando pela mitopraxis dos dramas bíblicos, até a performance da prédica, considerada a expressão perfeita de um *self* empoderado na comunidade pentecostal. Trazer para o primeiro plano a centralidade da experiência neste processo de modelagem de subjetividades foi o objetivo maior ao longo de

todo este trabalho. E este começou justamente com um convite à experiência: “De tudo o que você puder pedir, peça a Deus uma experiência”. Considero que a vivenciei, não nos moldes que esperava meu interlocutor, mas a experiência proporcionada pela Antropologia: o contato com a alteridade, no meu caso, um Outro com uma distância simbólica considerável, às vezes extrema em alguns pontos, contudo enriquecedora. Se esta experiência não me proporcionou a oportunidade de transformar-me, como disse Durkheim, em indivíduo que, diante do sagrado, pode mais (quem dera), resta-me fazer a viagem do xamã, para dentro de mim mesmo, com o outro como espelho. Ter feito esta viagem não me autoriza afirmar “agora eu sei, agora eu tenho a resposta” acerca do tema sobre o qual me debrucei ao longo destas páginas. Muitas perguntas permanecem abertas. Espero, pelo menos, ter contribuído para trazer reflexões sobre a constituição dos líderes pentecostais, bem como a respeito do pentecostalismo em geral.

## Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. (2009). “Pluralismo Religioso e Espaço Metropolitano”. In: MAFRA, Clara & ALMEIDA, Ronaldo (orgs). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Editora Terceiro Nome, São Paulo, pp. 19-28.
- ARENARI, Brandi. (2013). América Latina, Pentecostalismo e Capitalismo periférico: aproximações teóricas para além do culturalismo. *Anais da Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia, GT 21: Sociologia da Religião*. Santiago, Chile.
- AUGÉ, Marc. ([1992] 2012). *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da supermodernidade*. Editora Papirus, Campinas.
- AUGÉ, Marc. ([1994] 1997). *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- AUSTIN, J. L. ([1962] 1990). “Prefácio” e “Performativos e Constatativos”. In: *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Editora Artes Médicas, Porto Alegre, pp. 18-28.
- BAUMAN, Richard. (1975). “Verbal Art as Performance”. *American Anthropologist*, 77 (02): pp. 290-311.
- BECKER, Howard S. 2007. “Conceitos são relacionais”. In: *Segredos e truques da pesquisa*. Zahar, Rio de Janeiro, pp. 172-179.
- BENJAMIN, Walter (2012). “Prefácio”, “A Imagem de Proust”, “Experiência e Pobreza” e “O Narrador”. In: *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Editora Brasiliense, São Paulo, pp. 7-20, 37-50, 123-128, 213-240.
- BLANES, Ruy Llera. 2010. “The personification of a prophet: leadership, charisma and the globalization of the Angolan Tokoist church”. In: Sandra Fancello & André Mary (eds.). *Chrétien africains en Europe*. Paris: Karthala. pp. 69-92.
- BRUNER, Edward. (1986). “Introduction” In: BRUNER, Edward & TURNER, Victor. *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (1973). *Católicos, Protestantes, Espíritos, Petrópolis: Vozes*, 1973.
- CAMPOS, Leonildo. (2005). “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 100-115.
- CAMPOS, Leonildo. (2012). “Rebanho Virtual: Fator que contribui para o individualismo religioso evangélico?”. *IHU Online*, n. 400. Entrevista concedida a Thamiris Magalhães.
- CAMPOS, Roberta B. C. (2003). “Nossa Senhora andou por Juazeiro do Norte: Explorando critérios de validação nos milagres e “causos” de Juazeiro do Norte (CE)”. In: STEIL, Carlos Alberto (et al) (org). *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. p. 51-68.

CAMPOS, Roberta B. C. (2009). “Contaçon de causos e negociaçon da verdade entre os Ave de Jesus”. *Etnográfica*. 13 (1): 31- 47.

CAMPOS, Roberta B. C. & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2012). “Os Comensais da Palavra: Emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (33): pp. 777-799.

CAMPOS, Roberta B. C. & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2013). “As Formas Elementares da Liderança Carismática: O verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal”. *Mana* 19(2): 249-276.

COLEMAN, Simon (2000). *The globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge, Cambridge University Press.

COLEMAN, Simon (2006). “Materializing the self: Words and gifts in the construction of charismatic christianity identity”. In: CANNELL, Fenella. *The Anthropology of Christianity*. London, Duke University Press, pp. 163-184.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John L. (1991). *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

CORTEN, André. (1996). *Os Pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

CSORDAS, Thomas. (2009). “Introduction: modalities of transnational transcendence”. In: *Transnational transcendence*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. pp. 1-29.

De THEIJE, Marjo (et al). (2012). “Viver nas currutelas pan-amazônicas: Consumo conspícuo e religião em garimpos tradicionais”. In: ORO, Ari Pedro (et al). *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. Editora Terceiro Nome, São Paulo, pp. 37-58.

D’EPINAY, Charles L. (1970). *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DOUGLAS, Mary. (1968). “The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception”. *Man*, vol 3, n° 3, pp. 361-376.

DOUGLAS, Mary. (2010). *Pureza e Perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva.

DURKHEIM, Émile. ([1912] 2008). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo.

DURKHEIM, Émile. (1913). “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 13:63-100.

ENGELKE, Mathew. (2007). *A Problem of Presence: Beyond scripture in an African church*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

FRESTON, Paul. (1994). “Breve História do Pentecostalismo”. In: ANTONIAZZI, Alberto (et al). *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Editora Vozes, Petrópolis, pp. 67-162.

- GEERTZ, Clifford. (2001). “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In \_\_ *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOFFMAN, Erving. ([1959] 2009). *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- GRACINO JUNIOR, Paulo. (2008). “Surto de aconselhamento e soluções biográficas: a Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. *Revista Antropológicas*, 19(1):43-66.
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em [www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/default\\_caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm). Acessado em 03/10/2013.
- JACOB, C. R. (et al). (2003). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Loyola, São Paulo.
- JOHNSON-HANKS, Jennifer. (2002). “On the limits of life stages in ethnography: Toward a theory of vital conjunctures”. *American Anthropologist*, 104 (3): 865-880.
- KUPER, Adam. (2002). “Marshall Sahlins: História como cultura”. In: *Cultura: A visão dos Antropólogos*. Bauru: EDUSC. pp. 207-258.
- LANGDON, E. J. (1999). “A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral”. *Horizontes antropológicos*, 05(12): 13-36.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1978). *Mito e Significado*. Edições 70, Lisboa.
- MARIANO, Ricardo (2005). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2ª edição. São Paulo, Edições Loyola
- MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2011). “Da cultura pentecostal ao líder carismático: os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia”. *Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais*, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Mimeo.
- MEYER, Birgit. (1998). “Make a complete break with the past: Memory and post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse”. *Journal of Religion in Africa*, 28 (3): 316-349.
- MEYER, Birgit. (2010). “Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms”. *The South Atlantic quarterly*, 109 (4): 741-764.
- MELLOR, Philip A. (2007). “Embodiment, Emotion and Religious Experience: Religion, Culture and the Charismatic Body”. In: BECKFORD, James A. & DEMERATH III, N.J. (orgs). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage, pp.587-607.
- MONTERO, Paula. (2012). “Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: Repensando as Religiões como Discurso”. *Religião e Sociedade*, 32 (1): 167-183.

- MOTTA, Roberto M. C. (1991). Edjé Balé. Tese de Concurso para Professor Titular no Depto. de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE, Recife. Mimeo.
- MOTTA, Roberto M. C. (1997). Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação. Revista *Anthropológicas*, ano II, p. 11-34.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1986). “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- ORTNER, Sherry. (2007). “Uma atualização da teoria da prática”. In: GROSSI, M. P. (et alli). (orgs). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas. 25º Reunião Brasileira de Antropologia*. Nova Letra, Blumenau.
- ORTNER, Sherry. (2011). “Teoria na Antropologia desde os anos 60”. *Mana*, 17 (2): 419-466.
- RICKLI, João. (2012). “Missionários e imigrantes: alteridade engajamento e experiência em dois modos distintos de transnacionalização religiosa”. In: ORO, Ari Pedro (et al). *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. Editora Terceiro Nome, São Paulo, pp. 77-100.
- ROBBINS, Joel; BIALECKI, J.; HAYNES, N. (2008). “The Anthropology of Christianity.” *Religion Compass* 2(6): 1139-1158.
- ROBBINS, Joel ROBBINS, Joel. (2004). “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity”. *Annual Review of Anthropology*, nº 33: 117-143.
- ROBBINS, Joel (2009). “Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms”. *Social Analysis*, 53 (1): 55-66.
- SAHLINS, Marshal. ([1981] 2008). *Metáforas Históricas e Realidades Míticas: Estrutura nos primórdios da história no reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshal. ([1987] 2011). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCHECHNER, Richard (2012). “Ritual (do Introduction to Performance Studies)”. In: LIGIERO, Zeca (org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Mauad, Rio de Janeiro, pp. 49-90.
- SCHUTZ, Alfred. (1979). *Fenomenologia e Relações Sociais: Textos Escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar.
- TEIXEIRA, Faustino. (2012). “O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados”. *IHU Online*. *IHU Online*, n. 400. Entrevista concedida a Thamiris Magalhães.
- TURNER, Victor. ([1967] 2005). “Betwixt and Between: O período liminar nos ritos de passagem”. In: *Floresta de Símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. EdUFF, Niterói.
- TURNER, Victor. ([1969] 1974). *O Processo Ritual*. Vozes, Petrópolis.

TURNER, Victor & BRUNER, Edward. (1986). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press.

TURNER, Victor. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.

TURNER, Victor. (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

TURNER, Victor. (2005). “Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner”. Tradução: Herbert Rodrigues. Revisão: John C. Dawsey. *Cadernos de Campo*, n. 13: 177 - 185.

TURNER, Victor. ([1974] 2008). *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, Editora Ed. UFF.

VAN DE KAMP, Linda. (2012). “Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique”. In: ORO, Ari Pedro (et al). *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. Editora Terceiro Nome, São Paulo, pp. 77-100.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2012). “Transformação” na Antropologia, Transformação da Antropologia. *Mana*, 18(1): 151-171.

WEISS, Rachel. (2013). “Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado”. *Mana*, 19(1): 157-179.

WILLEMS, Emilio. (1967). *Followers of the New Faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.