

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES  
MESTRADO PROFISSIONAL

SERGIO PAULO GIL DE ALCANTARA

**ESPIRITUALIDADE E CIDADANIA PENTECOSTAL CLÁSSICA:  
CASO DAS COMUNIDADES GONÇALENSES**

Vitória - ES  
2014

SERGIO PAULO GIL DE ALCANTARA

ESPIRITUALIDADE E CIDADANIA PENTECOSTAL CLÁSSICA:  
CASO DAS COMUNIDADES GONÇALENSES

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em  
Ciências das Religiões no Programa de Mestrado  
Profissional em Ciências das Religiões, Faculdade  
Unida de Vitória.  
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Luis Ribeiro.

Vitória - ES  
2014

Alcantara, Sergio Paulo Gil de

Espiritualidade e cidadania pentecostal clássica / Caso das comunidades gonçalenses / Sergio Paulo Gil de Alcantara. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

ix, 119 f. ; 31 cm.

Orientador: Osvaldo Luiz Ribeiro

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

Referências bibliográficas: f. 111-119

1. Ciências das religiões. 2. Espiritualidade. 3. Cidadania. 4. Pentecostalismo. 5. Gonçalenses. - Tese. I. Sergio Paulo Gil de Alcantara. II. Faculdade Unida de Vitória, 2014. III. Título.

SERGIO PAULO GIL DE ALCANTARA

**ESPIRITUALIDADE E CIDADANIA PENTECOSTAL CLÁSSICA: CASO DAS  
COMUNIDADES GONÇALENSES**

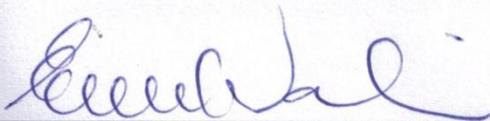
Dissertação para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões no  
Programa de Mestrado Profissional em  
Ciências das Religiões da Faculdade Unida  
de Vitória.



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA (presidente)



Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA



Doutor Edebrando Cavalieri – UFES

*Aos meus Mestres, de ontem de hoje.*

*Aos meus Mestres, de ontem de hoje.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à toda a minha família, em especial, à psicóloga Neorniza Gil de Alcantara, minha mãe, que sempre me apoiou, em algumas vezes financeiramente, em outras, em leituras de meus textos e palavras de incentivos.

Também a pedagoga Ricarda de Carvalho Jorge Gil, minha esposa, também pelo apoio e incentivo, pelas leituras de meus textos, e por muitas vezes, abdicar do tempo junto a mim, em prol a esta obra.

Agradeço muitíssimo ao prof. Dr. Osvaldo Luis Ribeiro, meu orientador, pela sua paciência, sua presteza, suas rápidas respostas, pelo incentivo, pelas correções, e por ter me guiado por práticas acadêmicas muito mais ampliadas.

A todos das comunidades pentecostais gonçalenses, as quais pude visitar, observar e participar da comunhão, e em algumas até dos púlpitos, desde os pastores até os participantes mais novos. Todos foram muito gentis, e cooperadores. Em particular, a todos que participaram das entrevistas e das trocas de informações.

Agradeço a toda a estrutura oferecida pela Faculdade Unida de Vitória, que com seriedade e benevolência, acredita em seus alunos, e cooperam com tudo para o nosso sucesso. Desde a diretoria, secretaria, professores, até o pessoal de apoio.

Aos meus professores do curso de graduação em sociologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, em especial à prof. Dr<sup>a</sup> Camila Alves Machado Sampaio, pelas conversas, contribuições e incentivos no início da pesquisa.

Agradeço também aos meus alunos, por terem participado desta empreitada, com palavras de apoio, incentivo e contribuições, com opiniões e visões de mundo.

Agradeço a todos que colorem o cotidiano ao acreditar no potencial de transformação social, e numa melhor participação cidadã, para uma convivência melhor intra e interpessoalmente.

“De todos os sentidos, o mais importante para a aprendizagem do amor, do viver junto e da cidadania é a audição. Disse o escritor sagrado: ‘No princípio era o verbo’. Eu acrescento: ‘Antes do verbo era o silêncio.’ É do silêncio que nasce o ouvir. Só posso ouvir a palavra, se meus ruídos interiores forem silenciados. Só posso ouvir a verdade do outro se eu parar de tagarelar. Quem fala muito não ouve. Sabem disso os poetas, esses seres de fala mínima. Eles falam, sim. Para ouvir as vozes do silêncio.”

Rubem Alves

## RESUMO

ALCANTARA, Sergio P. Gil de. *Espiritualidade e cidadania pentecostal clássica: caso das comunidades gonçalenses*. 2014. 119 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências das Religiões) Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo, 2014.

Este estudo analisa os impactos promovidos pela espiritualidade pentecostal clássica em relação à cidadania, identificando o pentecostalismo como fenômeno ascendente que segue orientações de mudanças sociais, incentivando posturas de cidadania, reproduzindo valores vigentes na sociedade, mas os rejeitando simbolicamente, amoldando seus adeptos. A abordagem sociológica se deu pela existência de movimentos sociais, de transformação e cidadania com o estado de espiritualidade desenvolvido nas comunidades pentecostais clássicas, possibilitando conceitos empregados pelas ciências sociais que abordam fenômenos religiosos. No primeiro capítulo são discutidas a origem do pentecostalismo moderno, suas práticas, suas crenças, e suas condutas. Ainda neste capítulo, realizam-se considerações sobre a origem do pentecostalismo no Brasil, e seus fundadores. No segundo capítulo são analisados a identidade pentecostal assembleiana, as atitudes e visões de mundo, a ética e moral familiar, a musicalidade, corporeidade, gênero e misoginia, as festividades, rituais, trocas simbólicas, e as linguagens desenvolvidos pelos adeptos do pentecostalismo clássico assembleiano. No terceiro capítulo, o estudo aborda as questões aprofundadas sobre as relações entre espiritualidade e pobreza, a significação social, a política, a visão sobre a homossexualidade, e a reinserção social, desenvolvidos pelas comunidades pentecostais assembleianas. A pesquisa de campo que utilizou dados obtidos nas visitas a comunidades pentecostais gonçalenses, colhidos através de entrevistas sociais exploratórias e descritivas de fatos vivenciados pelos próprios atores enquanto sujeitos-objetos, utilizando-se o método de observação participante da realidade no ambiente de pesquisa, com a intenção de inserção em contexto. Esta participação possibilitou tomar parte do círculo de atividades, e o acesso às informações contextualizadas. O pentecostalismo tem origem na classe social baixa, com discurso que assimila os problemas individuais cotidianos com e soluções transcendentais. As adesões ao pentecostalismo possuem poder transformador social e formas de atitudes que adquirem *ethos* militante. O pentecostalismo incentiva seus adeptos à vida cidadã, com lutas políticas pela liberdade religiosa, defendendo suas estruturas construídas por seu discurso religioso.

Palavras chaves: Espiritualidade. Cidadania. Pentecostal. Gonçalenses.

## ABSTRACT

This study analyzes the impacts conducted by classical pentecostal spirituality in relation to citizenship, identifying Pentecostalism as a rising phenomenon that follows guidelines of social change, encouraging citizenship postures, reproducing existing values in society, but rejecting symbolically, shindig shaping its adherents. The sociological approach taken by the existence of social movements, processing and citizenship with the State of spirituality developed in classical Pentecostal communities, enabling concepts employed by the social sciences that address religious phenomena. In the first chapter are discussed the origin of modern Pentecostalism, their practices, their beliefs and their behaviors. Also in this chapter, there are considerations about the origin of Pentecostalism in Brazil, and its founders. In the second chapter are analyzed the pentecostal identity assembleiana, attitudes and worldviews, ethics and morality, the family musicality, embodiedness, genre and misogyny, the festivities, rituals, symbolic exchanges, and the languages developed by supporters of Pentecostalism classic assembleiano. In the third chapter, the study discusses the in-depth questions about the relationships between spirituality and poverty, social significance, the politics, the view on homosexuality, and social reintegration, developed by Pentecostal communities assembleianas. In the third chapter, the study discusses the in-depth questions about the relationships between spirituality and poverty, social significance, the politics, the view on homosexuality, and social reintegration, developed by Pentecostal communities assembleianas. Field research that used data obtained in Pentecostal communities visits gonçalenses, collected through interviews exploratory and descriptive of social facts experienced by actors themselves as subjects – objects, using the method of participant observation of reality in the research environment, with the intention of placing in context. This participation allowed take part of the circle of activities, and access to information in context. Pentecostalism has its origin in the low social class, with speech that assimilates the everyday individual problems with and transcendent solutions. Accessions to Pentecostalism have transformative power and forms of social attitudes that acquire militant ethos. Pentecostalism encourages its adherents to life citizen, with political fights for religious freedom, defending their structures built by his religious speech.

Key words: Spirituality. Citizenship. Pentecostal. Gonçalenses.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>1 ASPECTOS HISTÓRICOS SOCIOLÓGICOS DA ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL CLÁSSICA</b>	16
<b>1.1 Da origem moderna</b>	17
1.1.1 Conceitos sociológicos sobre magos, profetas e sacerdotes	19
1.1.2 Do relativismo cultural, etnocentrismo e atitude blasé	20
1.1.3 Do pentecostalismo no Brasil	22
<b>1.2 Conversões nas comunidades pentecostais</b>	28
1.2.1 Conversão nas comunidades assembleianas gonçalenses	32
1.2.2 Sobre a salvação e santificação	35
1.2.3 Da mística e o numinoso	37
1.2.4 Da sociologia e a mística	40
1.2.5 O místico e o numinoso nas comunidades assembleianas gonçalenses	43
<b>2 IDENTIDADE PENTECOSTAL CLÁSSICA</b>	46
<b>2.1 Conceitos de identidade</b>	46
2.1.1 Identidade pentecostal clássica	48
2.1.2 Ética e moral familiar nas comunidades assembleianas gonçalenses	52
<b>2.2 A musicalidade, corporeidade e relação de gênero pentecostal clássica</b>	57
2.2.1 Corpo, festa e ritual	60
2.2.2 Gênero e misoginia	65
<b>2.3 Estruturas simbólicas, ideologia e linguagem religiosas</b>	70
2.3.1 Da ideologia e a mística	71
2.3.2 Das ideias religiosas e poder simbólico	72
<b>3 ASPECTOS DE CIDADANIA NAS COMUNIDADES ASSEMBLEIANAS GONÇALENSES</b>	75
<b>3.1 Da pobreza</b>	78
3.1.1 Espiritualidade e pobreza no pentecostalismo	79
3.1.2 Significação social	81
3.1.3 Sagrado, profano e fato social nas comunidades assembleianas	84
<b>3.2 Transformações sociais nas comunidades pentecostais clássicas</b>	87
3.2.1 Formação da sociedade brasileira	88
3.2.2 O pentecostalismo clássico e as transformações na sociedade brasileira	91
3.2.3 Reinserção social nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses	93
<b>3.3 A ação política nas comunidades assembleianas gonçalenses</b>	96
3.3.1 A ação política nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses	101
3.3.2 A homossexualidade nas comunidades pentecostais clássicas	103
<b>CONCLUSÃO</b>	108
<b>REFERÊNCIAS</b>	111

## INTRODUÇÃO

Este estudo analisará o sentido da cidadania praticado pelas comunidades assembleianas e as influências de sua espiritualidade pentecostal clássica assembleiana nos dias atuais.

Para o sentido de cidadania serão relacionados conceitos relevantes ao direito civil no exercício da liberdade individual, de consciência e de fé, ou seja, afirmando termos de igualdade em processos de justiça e equivalências às manifestações políticas com participações em exercício como a eleição e a elegibilidade. Assim, o direito de participação social e da vida interage em meio aos padrões da sociedade.<sup>1</sup>

Neste milênio a espiritualidade seria novamente despertada, mesmo diante da evolução científica, pelo homem ainda em busca de um sentido maior para a existência em demanda ao que seria a sede de transcendência, através dos ritos e das formas expressas religiosas, influenciado pelas culturas da sociedade.<sup>2</sup>

O pentecostalismo brasileiro clássico, como fenômeno evangélico, movimenta-se ascendentemente seguindo orientações de mudanças sociais. Este ato expansivo incentiva a inclusão social e a elevação da autoestima que culmina em uma postura de cidadania. O pentecostalismo “reproduz os valores vigentes na sociedade circundante ao mesmo tempo em que rejeita simbolicamente essa mesma sociedade. Além disso, enfatiza o afastamento da sociedade enquanto amolda os adeptos a ela”.<sup>3</sup>

Esta situação paradoxal torna oportuna a análise do ideário pentecostal e dos novos movimentos religiosos na igreja e na sociedade. O desafio desta busca inclui, além da identificação do fenômeno evangélico, os comportamentos eclesiais e as relações com a sociedade, com a cidadania, com a política e com a reinserção social. Por fim, o enfoque sociológico possibilita o resgate conceitual de clássicos que abordam fenômenos religiosos à luz das ciências humanas.

A metodologia de pesquisa empregada, além da bibliográfica, busca em entrevistas exploratórias e descritivas, conhecer o que pensam os adeptos participantes das comunidades pentecostais gonçalenses à respeito da espiritualidade e cidadania e do papel da comunidade em relação à vida cotidiana. Durante as entrevistas foram realizadas anotações consideradas importantes pelo pesquisador, as quais são transcritas com o objetivo de constatar a

<sup>1</sup> MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e “Status”*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 62, 63.

<sup>2</sup> CARMO, António. *Antropologia das Religiões*. Universidade Aberta, Lisboa, 2001, p. 27-28, 145.

<sup>3</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa brasileira. Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro; Koinonia, 2003, p. 119.

aproximação do que já foi estudado e oferecido pelos teóricos clássicos da sociologia e especialistas da sociologia da religião ou do quanto seriam possíveis mudanças de comportamentos sociais mais atualizadas.

O problema de pesquisa que orienta este estudo é disposto na seguinte questão central: “Quais são os impactos promovidos pela espiritualidade pentecostal clássica contemporânea em relação à cidadania?” Em resposta se faz necessário o desdobramento de outras três questões, a saber: “Quais os aspectos históricos sociais da espiritualidade pentecostal clássica?” “Quais os aspectos antropológicos relacionados à identidade pentecostal clássica?” E, finalmente, “Qual o sentido de cidadania desenvolvido nas comunidades pentecostais assembleianas gonçalenses?”.

No capítulo denominado "Aspectos históricos sociais da espiritualidade pentecostal" são discutidas a origem contrária às institucionalizações do pentecostalismo, sua prática literal de escritos bíblicos, a centralização no Espírito Santo e a crença da atualidade dos dons espirituais.<sup>4</sup> Ademais, são abordadas as possibilidades de influências dos movimentos de santidade ocorridos nos séculos XVII e XX e a relação com as situações de contexto social referentes às divisões raciais e de classes, culturais e econômicas, isto é, atitude blasé.<sup>5</sup> E condutas específicas religiosas tais quais as atuações do mago, do profeta e do sacerdote.<sup>6</sup> Isto ocorre na sociedade americana, no início do pentecostalismo moderno, que seria a base do pentecostalismo brasileiro.<sup>7</sup> Ainda neste capítulo realizam-se considerações sobre a vinda do pentecostalismo para o Brasil e as identificações ocorridas a partir de seus fundadores com os religiosos brasileiros.<sup>8</sup>

No segundo capítulo, aspectos antropológicos são analisados considerando a identidade pentecostal clássica assembleiana, as atitudes e visões de mundo como, por exemplo, a ética e moral familiar, a musicalidade e corporeidade. Além disso, são analisadas as festividades e rituais, as trocas simbólicas, as linguagens e a obediência a um líder, desenvolvidos pelos adeptos do pentecostalismo clássico assembleiano.

O terceiro capítulo analisa o sentido de cidadania desenvolvido nas comunidades pentecostais assembleianas gonçalenses, abordando as questões aprofundadas sobre as

<sup>4</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação pouco avaliada. São Paulo: *REVISTA USP*, n.67, p. 103, setembro/novembro 2005.

<sup>5</sup> Atitude *blasé* seria uma atitude que transparece incapacidade de reação a novos estímulos com as energias adequadas, ou a indiferença perante distinções entre as coisas. SIMMEL, Georg. *A Metrópole e a Vida Mental*. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973, p. 16.

<sup>6</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009, p. 303-304.

<sup>7</sup> CAMPOS, 2005, p. 103.

<sup>8</sup> FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 76-77.

relações entre espiritualidade e pobreza, a significação social, a política e a reinserção social. Para as questões conceituais de cidadania<sup>9</sup> são analisadas questões sobre a pobreza e a significação social. Na mudança de comportamento social a cidadania e as questões de pobreza envolvem a esfera política que possui sua própria linguagem, apresentando-se de forma ambígua e com diferentes discursos e significações.<sup>10</sup> Em abordagem fenomenológica, Alfred Schütz verifica que o indivíduo admite um padrão cultural de vida que se torna auxiliador de sua vida cotidiana.<sup>11</sup> No entanto, a conversão individual para uma determinada religião, ou até mesmo ao pentecostalismo, não seria uma garantia de mudanças no comportamento social,<sup>12</sup> mas traria em voga novas questões e reivindicações interpeladas a partir desta.

A cidade de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro, conta com 999.723 habitantes, estimada em 1.031.913 habitantes para 2014. É a segunda cidade com mais residentes evangélicos do estado do Rio de Janeiro, ficando atrás somente da própria capital. O percentual da população dos que se dizem evangélicos é de 32,5%, ou seja, 325.310 cidadãos se denominam evangélicos. Neste dado a informação relevante é que a grande maioria é de cunho pentecostal, isto é, 27%. Nota-se que cerca de 84% dos evangélicos gonçalenses se denominam pentecostais, ou seja, 272.923 habitantes.<sup>13</sup>

São Gonçalo passa a ser uma rota de produtos advindos de pólos petroquímicos e de refinarias, ambos da indústria de exploração de petróleo da camada de pré-sal, localizada no estado do Rio de Janeiro. Por esse motivo a cidade passa a ser beneficiada pela indústria petroquímica, recebendo novos moradores advindos pelo interesse econômico. A sociedade gonçalense passaria a ser influenciada e também influenciadora de vários grupos de indivíduos advindos de outras regiões.<sup>14</sup>

O estudo permanece com um olhar sociológico do que ocorre na prática de espiritualidade desenvolvida nas comunidades evangélicas pentecostais clássicas gonçalenses nos dias de hoje. No enfoque deste olhar se encontram as seguintes comunidades pentecostais assembleianas gonçalenses visitadas em pesquisa, com a autorização de suas respectivas lideranças:

<sup>9</sup> MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e "Status"*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 62.

<sup>10</sup> BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 8.

<sup>11</sup> SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro – um ensaio em psicologia social. Tradução Marcio Duarte e Michael Hanke. *Revista Espaço Acadêmico* – nº 113 – outubro de 2010, p. 119.

<sup>12</sup> COMBLIN, José. *A profecia na igreja*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 254

<sup>13</sup> IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330490>> Visitado em: 30/07/2014.

<sup>14</sup> PORTAL DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO. Disponível em : <[www.saogoncalo.rj.gov.br](http://www.saogoncalo.rj.gov.br)>. Visualizado em 19 de maio de 2013.

1. Assembleia de Deus do Porto da Madama - localizada no bairro de Vila Paraíso com o universo de quinhentos (500) membros.
2. Assembleia de Deus de Jurumenha – localizada no bairro de Jurumenha com o universo de quatrocentos (400) membros.
3. Assembleia de Deus do Rocha – localizada no bairro do Rocha com o universo de mil e quinhentos (1500) membros.
4. Catedral Assembleia de Deus – localizada no bairro do Califórnia com o universo de quinhentos (500) membros.
5. Centro Evangelístico Internacional - localizado no bairro do Alcântara com o universo de setecentos (700) membros.

O critério de seleção das comunidades foi pela antiguidade na cidade e suas influencias em outras comunidades de mesmo cunho, tais como "filiais" com outras comunidades pertencentes e originadas da mesma direção e "matriz".<sup>15</sup>

A pesquisa de campo conta com dados obtidos nas visitas a estas comunidades pentecostais, colhidos através de entrevistas sociais exploratórias e descritivas, dos fatos vivenciados oferecidos pelos próprios atores enquanto sujeitos-objetos, utilizando-se o método de observação participante da realidade no ambiente de pesquisa, com a intenção de inserção em contexto. Esta participação possibilitou tomar parte do círculo de atividades e a focalização da realidade de forma mais completa e contextualizada.

Esta tarefa foi realizada a partir do entendimento que “a questão do necessário distanciamento do cientista em relação ao seu objetivo é particularmente delicada no caso do estudo das religiões”.<sup>16</sup>

Com a aprovação dos entrevistados foram utilizadas menções, tais como, entrevistado A, entrevistado B, entrevistado C, e assim por diante. A pesquisa de campo foi realizada em período de dez meses, a partir de janeiro de 2013 de acordo com a disponibilidade de visitas às comunidades eclesiais. Realizadas com a aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa da Faculdade Unida de Vitória.

O pesquisador deste trabalho é um estudioso das ciências das religiões, com formação em teologia, psicanálise e sociologia. Já o interesse pela temática, deveu-se ao fato de ser um pastor nativo do pentecostalismo, embora tenha tradição religiosa em meio protestante

---

<sup>15</sup> Tipos de associações de pastores e evangelistas das Assembleias de Deus em âmbito estadual, interestadual ou regional. ARAUJO, Isael. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 206.

<sup>16</sup> USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 104.

histórico, em comunidades da União das Igrejas Congregacionais do Brasil. Em certo período de vida foi levado a atuar em igrejas pentecostais assembleianas, e outras de mesmo cunho, conhecendo e convivendo com o *ethos* pentecostal. Hoje é pastor na denominação Metodista Wesleyana.

Para início de pesquisa o trabalho apresenta uma abordagem com o intuito de responder quais os aspectos históricos sociais da espiritualidade pentecostal clássica.

## 1 ASPECTOS HISTÓRICOS SOCIOLÓGICOS DA ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL CLÁSSICA

Neste capítulo será apresentado um breve relato histórico sobre o movimento pentecostal que inclui sua chegada ao Brasil, seguido abordagens sobre aspectos de espiritualidade, conversão, carisma e mística, todos ocorridos em comunidades pentecostais clássicas.

O pentecostalismo moderno seria advindo do protestantismo, considerando a centralidade da ação especial e direta do Espírito Santo na vida de seus adeptos. A manifestação sobrenatural que seria evidenciada em suposto poder divino de falar em línguas estaria relacionada à fundação da Igreja Cristã.<sup>17</sup>

O nome pentecostalismo viria de “Pentecostes, ou seja, festa religiosa dos judeus e dia em que o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos e começou o cristianismo”.<sup>18</sup>

Ao se estabelecer um estudo sobre o pentecostalismo seria interessante destacar os primeiros registros históricos de manifestações mais carismáticas e espiritualizadas. Já no início do cristianismo no meio do século II com Montano, o qual alegaria que o cristianismo haveria se institucionalizado e deixado de lado práticas carismáticas, notaram-se o “falar em línguas, receber revelações divinas ou esperar pelo poder da divindade sinais e curas e maravilhas”.<sup>19</sup>

O montanismo surgiu da Frígia em 155 como uma tentativa da parte de Montano em resolver os problemas de formalismo na Igreja e a dependência da Igreja da liderança humana quando deveria depender do Espírito Santo. Esta tentativa de combater o formalismo e a organização humana levou-o a reafirmar as doutrinas do Espírito Santo e da Segunda Vinda.<sup>20</sup>

As atitudes de Montano seriam consideradas entusiastas pela reforma da Igreja, as quais utilizariam formas ascetistas baseadas na inspiração, centralidade, curas, sinais e manifestações que seriam concedidas pelo Espírito Santo.<sup>21</sup>

O montanismo não poderia ser considerado uma heresia, "apesar de seus ensinamentos terem sido condenados pela Igreja"<sup>22</sup> porque seriam direcionados à simplicidade e

<sup>17</sup> CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos. Uma história da igreja cristã*. Tradução Israel Belo Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 46.

<sup>18</sup> ROLIN, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 07.

<sup>19</sup> CAMPOS, 2005, p 103.

<sup>20</sup> CAIRNS, 1995, p. 82.

<sup>21</sup> CAIRNS, 1995, p. 83.

<sup>22</sup> HURLBUT, Jesse Lyman. *História da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2002, p. 77.

sacerdócio universal, defendendo a crença na atualidade os dons espirituais.<sup>23</sup> Montano teria colocado sobre si mesmo a responsabilidade por representar os desejos divinos, transformando-se numa espécie de paráclito ou advogado do Espírito Santo. Isto teria causado desconforto e desconfiança por parte de outros líderes.<sup>24</sup> Contudo, o montanismo e outros movimentos de avivamento na história influenciariam o movimento pentecostal moderno.<sup>25</sup>

### 1.1 Da origem moderna

As Igrejas Luteranas, Episcopais Anglicanas, Reformadas e Presbiterianas, provenientes da Reforma Protestante no século XVII, presenciariam movimentos que seriam espiritualizados, ou seja, mais emocionais e de contrição e que seriam denominados de pietismo, reavivacionismo e puritanismo nos séculos XVII ao XIX; de Santidade, no século XIX.

Tais movimentos teriam sido originados da Associação Nacional para a Promoção de Santidade e da Aliança Evangélica, ambos de 1867 nos Estados Unidos da América. Também, neste mesmo país, entre 1900 e 1920, surgiriam os movimentos do evangelho social, ecumenismo e o fundamentalismo. Todavia, teria sido a partir dos movimentos de Santidade, ocorridos entre 1840 e 1900 e promovidos pelas igrejas metodistas e outras protestantes que originariam outras comunidades modelos de um trabalho inicial para o pentecostalismo moderno. Entre estas estão a Pentecostal Holiness Church (1899), a Church of God (1886), Church of God in Christ (1895), Igreja dos Nazarenos (1985), United Holy Church of America (1886), Fire Baptized Holiness Church (1898) e Pentecostal Union (1901).<sup>26</sup>

O pentecostalismo nascido nos Estados Unidos da América “seria herdeiro e descendente do metodismo wesleyano e do movimento *holiness*”<sup>27</sup>, diferenciando do protestantismo, de uma forma geral, no que tange aos sermões que sempre evidenciaram a contemporaneidade dos dons espirituais. Nestes sermões o enfoque seria que Deus continuaria agindo tal qual o faria na época do cristianismo primitivo.<sup>28</sup>

O movimento pentecostal teria agregado posicionamentos do cristianismo e também das religiões não cristãs mais populares, “formando uma constelação de símbolos e práticas

<sup>23</sup> HURLBUT, 2002, p. 77.

<sup>24</sup> CAIRNS, 1995, p. 83.

<sup>25</sup> CAMPOS, 2005, p. 104.

<sup>26</sup> CAMPOS, 2005, p. 103-104, 114.

<sup>27</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 10.

<sup>28</sup> MARIANO, 2012, p. 10.

religiosas afinadas entre si por características mais ou menos comuns”, buscando sempre a valorização daquilo que é sensível e carismático como rituais efervescentes e os milagres ao invés do racional.<sup>29</sup>

Como marco inaugural e histórico da explosão pentecostal, dois nomes são lembrados: Charles Fox Parham (1873-1929) e Willian Joseph Seymour (1870-1922). Parham lideraria em 1901 um movimento espiritual em Topeka, no estado de Kansas, Estados Unidos da América. Ele inauguraria a igreja Apostolic Faith Movement. Por outro lado, Seymour inauguraria em 1906, na Rua Azusa, em Los Angeles, estado da Califórnia, Estados Unidos da América, a Apostolic Faith Mission.<sup>30</sup>

Charles Parham que foi estudante de medicina e pastor metodista abandonaria esta igreja por sua crença na cura divina. No entanto, Parham estaria envolvido em práticas homossexuais e também de racismo<sup>31</sup>, pois só permitiria que negros ouvissem suas aulas do lado de fora da sala. Ainda recaía sobre ele sua admiração à *Ku-Klux-Klan*<sup>32</sup> e o etnocentrismo anglo-saxão com proeminência de uma suposta descendência das dez tribos patriarcais judaicas depois do possível exílio histórico na Assíria. Por estes motivos, Parham ficaria a parte das menções históricas de alguns livros.<sup>33</sup>

Do outro lado Willian Seymour ficaria marcado por uma história de superação, sendo um batista, filho de negros escravos, cego de uma vista, garçom, ex-aluno de Parham e vivendo sob uma culturalidade racista no sudoeste dos Estados Unidos da América.<sup>34</sup> Seymour teria sido convidado para pregar em Los Angeles em uma igreja negra *holiness* quando enfatizaria o “batismo do Espírito Santo” e o “falar em línguas estranhas”. Seymour teria alugado um velho armazém na Rua Azusa e se tornaria pastor de uma igreja influenciadora do movimento pentecostal moderno. Instalada em uma localização favorável, seria constituída de uma liderança multirracial de doze “anciãos”, sendo também constituída de mulheres. Pastores de cor de pele branca visitariam a Rua Azusa para receberem ministrações de outros pastores de cor de pele negra.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 12.

<sup>30</sup> CAMPOS, 2005, p. 114.

<sup>31</sup> CAMPOS, 2005, p. 110.

<sup>32</sup> Nome de várias organizações racistas dos Estados Unidos que apoiariam a supremacia branca e o protestantismo (padrão conhecido também como *WASP*) em detrimento de outras religiões. O nome, cujo registro mais antigo seria de 1867, parece derivar da palavra grega *kuklos*, que significa "círculo", "anel", e da palavra inglesa *clan* (clã) escrita com “k”. FRESTON, 1994, p. 74.

<sup>33</sup> CAMPOS, 2005, p. 110.

<sup>34</sup> CAMPOS, 2005, p. 104.

<sup>35</sup> FRESTON, 1994, p. 74.

A história do pentecostalismo moderno brasileiro perpassaria por relatos que teriam ocorrido entre os séculos XIX e XX nos Estados Unidos da América englobando situações de certo contexto social referentes às divisões raciais e de classes, cultural e econômico da sociedade americana. A situação social estaria em acordo com a definição do pensamento de um determinado grupo que se definiria superior em relação a outros grupos. Neste caso os brancos de classe social mais favorecida pela estrutura econômica em relação aos negros de classe social menos abastada marcariam certo tom de relações guiadas pelo etnocentrismo.<sup>36</sup>

A palavra [...] *etnocentrismo* [...] foi criada pelo sociólogo americano Willian G. Summer e apareceu pela primeira vez em 1906 em seu livro *Folkways*. Segundo sua definição, o etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas segundo a qual nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele.<sup>37</sup>

Esta atitude implicaria na despreocupação em entender os hábitos, as crenças e o raciocínio diferenciado do grupo alheio, adicionado a sentimento de superioridade.<sup>38</sup> Um grupo social de cor de pele branca julgando outro grupo de cor de pele negra, segundo seus próprios princípios, sem tentarem entender o outro.

Levando-se em conta o surgimento dos movimentos do Espírito e do pentecostalismo moderno, ambos nos Estados Unidos da América e em meio às questões de desigualdades sociais ocorridas entre os séculos XIX e XX, surge o seguinte questionamento, a saber: “quais seriam os conceitos sociológicos de etnocentrismo e de relativismo cultural sobre magos, profetas e sacerdotes?”

### 1.1.1 Do relativismo cultural, etnocentrismo e atitude blasé

Haveria uma importância a ser dada às raízes dos atores deste movimento pentecostal, principalmente quanto às origens e condições sociais que levaram a expansão da pregação. O movimento pentecostal escaparia do etnocentrismo trazendo a lume uma nova análise de situações sociais e relativizando a culturalidade.<sup>39</sup>

[...] devemos a Franz Boas a concepção antropológica do “relativismo cultural”, mesmo que não tenha sido ele o primeiro a pensar a relatividade cultural nem o criador desta expressão que aparecerá apenas mais tarde. Para ele, o relativismo cultural é antes de tudo um princípio metodológico, a fim de escapar de qualquer forma de etnocentrismo.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> CAMPOS, 2005, p. 103.

<sup>37</sup> CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. 2 ed. Bauru: Edusc, 2002, p. 46.

<sup>38</sup> BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 25.

<sup>39</sup> CAMPOS, 2005, p. 105.

<sup>40</sup> CUCHE, 2002, p. 44.

No final do século XVII haveria um debate sobre emergências raciais o qual prevaleceria a tradição igualitária advinda do período da Revolução Francesa que se estenderia a diversos povos e nações. No entanto, no século XIX, haveria uma reação ao pensamento igualitário, promulgadora de ideias raciais. Voltaria à tona a questão da origem da humanidade que seria defendida por alguns sob a narrativa bíblica descrita no livro de Gênesis (a partir do Édem) que responderiam às diferenças raciais com argumentos gradientes “que iria do mais perfeito (mais próximo do Édem) ao menos perfeito (mediante a degeneração). Isso tudo sem pressupor, num primeiro momento, uma noção única de evolução. Por outro lado, também haveria os que pensariam na possibilidade de vários centros de criação, correspondentes às diferenças raciais”.<sup>41</sup>

Elias e Scotson tornam a pequena cidade Winston Parva, no interior da Inglaterra, um experimento de como uma pequena área poderia ser utilizada para a abordagem de certo tema humano de proporções mundiais. Este experimento revelaria o desprezo de alguns habitantes, em relação a outros. Nesta cidade são analisados dois grupos sociais. O primeiro grupo seria composto por residentes mais antigos e estabelecidos no local por várias gerações e o segundo grupo seria composto por residentes há menos tempo na região. “A principal diferença entre os dois grupos era que um grupo de antigos residentes era estabelecido naquela área havia duas ou três gerações e outro era composto de recém-chegados”.<sup>42</sup>

Neste exemplo o fato etnocêntrico não se daria de forma racial e nem de costumes ou de outras condições sociais e profissionais, mas por privilégios conquistados pelos estabelecidos através da integração e da coesão social que foram também obtidos mediante suas festas, práticas religiosas, outras associações e sociabilidades.<sup>43</sup>

As mesmas condições etnocêntricas analisadas por Elias e Scotson seriam evidenciadas com a adição do racismo e da intolerância cultural religiosa, ambas enfrentadas pelos homens negros no sul estadunidense. Os atos concessivos às divisões raciais vividas no final do século XIX fariam surgir denominações acomodadas<sup>44</sup> de atitude *blasé*, ou seja, a incapacidade de reagir a novos estímulos com as energias adequadas ou a indiferença perante distinções entre as coisas.<sup>45</sup> Por outro lado, a mesma situação tornaria outros indivíduos, menos favorecidos e abastados, inconformados e descontentes, tornando-os liderados por

<sup>41</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 47- 48.

<sup>42</sup> ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 20.

<sup>43</sup> ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 19-24.

<sup>44</sup> CAMPOS, 2005, p. 104.

<sup>45</sup> SIMMEL, Georg. "A Metrópole e a Vida Mental". In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973, p. 16.

homens e mulheres que atrairiam admiração e manteriam o mesmo perfil. “Assim surgem as igrejas dos deserdados que arregimentam os pobres, reforçando a ideia de que na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas”.<sup>46</sup>

### 1.1.2 Conceitos sociológicos sobre magos, profetas e sacerdotes

Para Weber, o desempenho performático descrito por Earle Cairns em relação à Montano, no momento em que se inicia na introdução deste capítulo desta pesquisa, poderia ser considerado tal qual a de um mago. O mago seria pregador de uma suposta divinização que teria sua legitimação através dos sonhos e das revelações, tornando-o constante oráculo que também possibilitaria uma reorganização das relações comunitárias.<sup>47</sup>

Os portadores de novas divinizações como os magos precisariam do reconhecimento e autoridade por meio do exercício do que seria considerado mágica, ou seja, manifestações de dons de cura. A mágica seria exercida também com propósitos de demonstração de certos poderes que incidiriam sobre os bens simbólicos de salvação. Diferentemente o profeta seria portador de uma nova revelação e divulgador de uma nova ideia sem preocupações profissionais ou mágicas. Por fim, o profeta seria o inaugurador de uma nova religião.<sup>48</sup>

O mago seria também diferente do sacerdote, pois o sacerdócio implicaria na responsabilidade de manutenção das ordens religiosas já existentes. O sacerdote seria guardião profissional das doutrinas disciplinadas racionalmente.<sup>49</sup>

Cultos emocionais, bem como a profecia emocional, baseada na “glossolalia” e na aceitação de êxtase de embriaguez dificultaram o desenvolvimento do racionalismo teologizante (Hesíodo), das especulações cosmogônicas e filosofias iniciais, das doutrinas filosóficas esotéricas e das religiões de salvação, e caminharam paralelamente com a colonização ultramarina e, sobretudo, com a formação da polis e sua transformação com a base no exército de cidadãos.<sup>50</sup>

Pierre Bourdieu adota o termo “profetas” diferentemente de Weber como aqueles que liderariam os inconformados. Surgiriam fundamentando legitimidades carismáticas dotadas de forças sobrenaturais, reconhecidas como bens simbólicos de salvação. Estes símbolos

<sup>46</sup> CAMPOS, 2005, p. 104.

<sup>47</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4 ed. Brasília: UNB, 2009, p. 303.

<sup>48</sup> WEBER, 2009, p. 303-304.

<sup>49</sup> WEBER, 2009, p. 294.

<sup>50</sup> WEBER, 2009, p. 304.

resumiriam o sentimento que a sociedade tem de si mesma, levando ao argumento de que “a história dos deuses segue a flutuação da história dos seus seguidores”.<sup>51</sup>

Para Émile Durkheim a magia seria exercida para a sanção de situações declaradas, anteriormente sob intervenções humanas incompatíveis entre determinadas coisas e separando-as. Seria capaz de determinar uma situação de desordem mecânica já que a religião seria uma fonte agregadora da sociedade, sendo mantida por seus ritos e doutrinas.<sup>52</sup> Sendo assim, o mágico estaria exposto a riscos por causa de suas atitudes tal qual um doente que não obedece aos princípios médicos estaria correndo riscos em sua saúde. A magia seria a falta de respeito a algo conhecido como absoluto que uma vez seria estipulado e considerado como sagrado e institucionalizado com a intenção de satisfação de necessidades atuais “[...] porque a magia, sabemos, vive de profanações, mas unicamente por razões de utilidade temporal”.<sup>53</sup>

Contudo, os conceitos sociológicos sobre magos, profetas e sacerdotes teriam espaço e ação efetiva no pentecostalismo brasileiro? Quais conceitos sociológicos seriam empregados para o aprofundamento de estudos pentecostais no contexto brasileiro?

### 1.1.3 Do pentecostalismo no Brasil

Este estudo é voltado para a Assembleia de Deus por pertencer ao pioneirismo denominacional pentecostal no Brasil juntamente com a Congregação Cristã.<sup>54</sup> Esta igreja, apesar de sua expansão inicial, permaneceu com o crescimento mais acanhado.<sup>55</sup> No entanto, seria importante registrar o seu pioneiro em Louis Francescon, um italiano que seria influenciado nos Estados Unidos da América, na *North Avenue Mission*, que iniciou os trabalhos da Congregação Cristã no Brasil, em São Paulo, no ano de 1910.<sup>56</sup> Embora a Congregação Cristã no Brasil estivesse inserida neste movimento pentecostal e ainda fosse participante direta da primeira onda<sup>57</sup> pentecostal brasileira, apresentaria uma dificuldade para que se construa uma pesquisa devido ao pouco material com fontes escritas e as extremadas dificuldades para entrevistas. Além disso, também pelo fato de que seus adeptos não se entusiasmarem por esta ação.

<sup>51</sup> BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 91.

<sup>52</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 364.

<sup>53</sup> DURKHEIM, 2008, p. 365.

<sup>54</sup> BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 117.

<sup>55</sup> FRESTON, 1994, p. 70.

<sup>56</sup> CAMPOS, 2005, p. 108.

<sup>57</sup> O termo "primeira onda" será conceituado, mais a frente, nesta mesma seção, na página 23.

Por outro lado a Assembleia de Deus possuiria várias histórias e biografia de líderes, favorecendo sua construção histórica.<sup>58</sup> Ela viveria um grande crescimento agregando doutrinas que não admitiriam influência sincrética e intercursos simbólicos, mantendo certo padrão tradicional<sup>59</sup> desde a sua fundação como, por exemplo, a centralidade no Espírito Santo.<sup>60</sup> Por esse fato a Congregação Cristã do Brasil não será contemplada.

De acordo com Paul Freston, no final do século XIX e início do século XX, a Suécia não gozaria das mesmas condições prósperas sociais que desenvolveria tempos depois, sendo na época “um país estagnado com pouca diferenciação social forçado a exportar grande parte da população. Mais de um milhão de suecos emigraram para os Estados Unidos entre 1870 e 1920”.<sup>61</sup> Neste contexto, os missionários Berg e Vingren, suecos e batistas, teriam uma origem social pouco abastada, o que os identificariam com muitos outros irmãos brasileiros. A Suécia seria um país homogêneo, de religiosidade luterana não praticante, mas influente culturalmente. “É a formação protestante que mais se parece com o padrão monolítico dos países católicos. [...]. A Suécia da virada do século era um mundo muito diferente do denominacionalismo norte-americano”.<sup>62</sup> As Igrejas Batistas da Suécia seriam dissidentes e, por isso, marginalizadas e pertencentes a uma minoria. Os missionários suecos seriam portadores de uma contracultura em relação aos luteranos em seu país de origem, marginalizados culturalmente e de menor aburguesamento.<sup>63</sup>

A contracultura é um movimento eminentemente teatral e autoconsciente. Assim, utiliza a performance e o espetáculo como método de ação: em lugar de "planejar uma revolução futura", trata-se de viver a mudança na transgressão direta e cotidiana, o que significa parodiar tanto a sociedade quanto a si mesma.<sup>64</sup>

No dia 19 de novembro de 1910 os missionários suecos que já teriam passado por uma experiência mística<sup>65</sup> denominada de “batismo do Espírito Santo” quando visitaram a North Avenue Mission, igreja que seria fruto do trabalho da Apostolic Faith Mission e que foi dirigida pelo pastor Willian H. Durham em 1909 e 1910,<sup>66</sup> desembarcariam no Brasil vindos dos Estados Unidos da América, obedecendo ao que seria um chamado de Deus para ir à

<sup>58</sup> FRESTON, 1994, p. 68-69.

<sup>59</sup> BITENCOURT FILHO, 2003, p. 117.

<sup>60</sup> ROLIN, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 7.

<sup>61</sup> FRESTON, 1994, p. 76.

<sup>62</sup> FRESTON, 1994, p. 77.

<sup>63</sup> FRESTON, 1994, p. 76-77.

<sup>64</sup> ADELMAN, Mirian. O reencantamento político: interpretações da contracultura. *Rev. Sociologia e Política*. 2011, p. 214. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104447820010001000100010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104447820010001000100010&script=sci_arttext). Acessado em: 02/09/2013.

<sup>65</sup> Conceituaremos, mais a frente, na seção 2, subseção 2.2.3, sobre a mística, deste mesmo capítulo.

<sup>66</sup> CAMPOS, 2005, p. 114.

cidade de Belém, no estado brasileiro do Pará, embora não teriam a intenção de abrir novas igrejas.<sup>67</sup> No entanto, em 1911 inaugurariam a Missão Fé Apostólica em Belém que em 1918 se tornaria a Igreja Assembleia de Deus.<sup>68</sup>

Vingren e Berg teriam procurado uma igreja batista local e logo se afiliaram a igreja de Belém. Neste ato surgiu uma controvérsia, pois pairava pela cabeça de todos que ambos teriam sido excluídos da congregação batista nos Estados Unidos da América. No entanto, isto também não os impediria de criarem laços locais. A denominação Batista de Belém seria uma das igrejas evangélicas mais populosas da localidade e abrigaria o segmento evangélico mais humilde.<sup>69</sup>

A identificação, dos suecos com os brasileiros facilitaria a iniciativa para realização de reuniões paralelas aos cultos oficiais da Igreja Batista de Belém com vigílias e liturgias utilizando as línguas estranhas e muitas orações. Estas atitudes teriam gerado um incômodo eclesiástico e resultariam na imediata convocação da assembleia de membros locais com o resultado final de exclusão de mais de uma dezena de participantes por motivos doutrinários.<sup>70</sup> Os excluídos formariam em 1911 uma nova igreja, a Missão Fé Apostólica, que passaria a se chamar Assembleia de Deus em 1918.<sup>71</sup> Esta igreja “vaticinava que os homens deveriam deixar lugar para o Espírito Santo se afirmar”.<sup>72</sup>

O estatuto desta igreja ficaria registrado por seu líder Gunnar Vingren em 11 de janeiro de 1918 “no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 1º ofício, em Belém, no livro A, nº 2, de Registro Civil de Pessoas Jurídicas e outros papéis, cujo número de ordem é 131.448”.<sup>73</sup> Na época utilizou-se a seguinte grafia:

A Sociedade Evangélica Assembleia de Deus é uma Associação para fins religiosos sob a denominação de Assembléa de Deus (Pentecostal), com sede nesta Capital, à Travessa 9 de Janeiro, nº 75, reger-se-á pelo dispositivo nos seus Estatutos e de acordo com o Código Civil em vigor. Fazem parte da Sociedade além dos outros sócios fundadores, os missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG, ilimitadamente, outros sócios adeptos ao mesmo culto que a ela queiram pertencer e que aqui venham empregar as suas actividades. A Sociedade será administrada pelos missionários GUNNAR VINGREN, DANIEL BERG e SAMUEL NYSTRÖM, que a representarão, activa e passivamente em juízo ou afora d'elle, os estatutos só poderão ser reformados de acordo com os missionários da mesma fé e ordem. A sociedade durará por tempo indeterminado, só podendo ser

<sup>67</sup> ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, 34-35.

<sup>68</sup> CAMPOS, 2005, p. 114.

<sup>69</sup> MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 29-30.

<sup>70</sup> FRESTON, 1994, p. 77.

<sup>71</sup> CAMPOS, 2005, p. 114.

<sup>72</sup> MAFRA, 2001, p. 30.

<sup>73</sup> PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Volume 2, 2011, p. 6.

dissolvida quando assim entenderem os dois missionários fundadores. No caso de Dissolução o Patrimônio da Sociedade ficará pertencendo aos três missionários ou seus sucessores. Belém, 4 de janeiro de 1918.<sup>74</sup>

Segundo Mariano, a composição inicial da igreja Missão Fé Apostólica em Belém, como também a grande maioria de outras igrejas, seria de pessoas pobres e de pouca escolaridade que logo passariam por discriminação por causa do *ethos* próprio centralizado nos dons espirituais por parte das igrejas protestantes históricas e, ainda, perseguidas pela Igreja Católica. Estes motivos teriam arrefecido o anticatolicismo e enfatizado o “dom de línguas estranhas” e a crença iminente da volta de Cristo, oportunizando a salvação paradisíaca, o que motivaria a rejeição ao mundo de forma ascética. O movimento pentecostal já seria ingressante na política partidária, na televisão, na visibilidade pública e na respeitabilidade social, sinalizando uma acomodação social.<sup>75</sup>

Com a chegada dos primeiros pregadores pentecostais ao Brasil, o termo “pentecostal clássico”<sup>76</sup> seria admitido para referência histórica das implantações de igrejas oriundas da chamada “primeira onda”.<sup>77</sup> A Assembleia de Deus, pertencente à classificação que seria estabelecida como a “primeira onda” ou por pentecostalismo clássico, experimentaria um crescimento acentuado na década de 1950 devido ao êxodo rural ocorrido no Brasil e o crescimento industrial nas cidades, acompanhando transformações culturais.<sup>78</sup> Os movimentos migratórios seriam responsáveis pelo esvaziamento populacional rural em detrimento das áreas urbanas. O nordeste contribuiria com o maior percentual de migrantes para áreas urbanas do sudeste e sul.<sup>79</sup> Isso tudo promoveria uma inovação de pensamento religioso, proporcionando mais liberdade a partir da década de 1980.<sup>80</sup>

O crescimento do pentecostalismo no Brasil seria acompanhado por certa ignorância de outros segmentos cristãos com a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes Históricas. Além disso, as Assembleias de Deus foram consideradas como a religião dos pobres ignorantes. No entanto, elas se multiplicariam pelas cidades e interior do Brasil, assustando a burguesia católica e evangélica.<sup>81</sup> Tanto no norte quanto no sudeste brasileiros, o pentecostalismo consolidaria sua estrutura organizacional e seu *ethos* religioso, assimilando e legitimando a

<sup>74</sup> ARAUJO, 2007, p. 41.

<sup>75</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 30.

<sup>76</sup> BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 117.

<sup>77</sup> Conceito sociológico admitido para o estudo sobre o pentecostalismo brasileiro. FRESTON, 1994, p. 70.

<sup>78</sup> BITTENCOURT, 2003, p. 116.

<sup>79</sup> ABRAMOVAY, Ricardo. CAMARANO, Ana Amélia. "Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: Panorama dos últimos 50 anos". Rio de Janeiro: IPEA, 1999, p. 8.

<sup>80</sup> FRESTON, 1994, p. 71.

<sup>81</sup> MAFRA, 2001, p. 30.

exclusão social “mediante estatuto sagrado, construindo uma visão de mundo pautada no extravasamento das dores e das carências pelo emocional, ou seja, crendo na vigência de outra linguagem diferentemente da deste mundo”.<sup>82</sup> Para Weber o *ethos* religioso seria a maneira com que o indivíduo participante de uma comunidade se comporta de uma forma em que sua ação parta do conjunto de significados identificados e identificáveis, ou seja, parâmetros éticos, morais e orientadores de valores.<sup>83</sup>

Para Rolim o desenvolvimento e crescimento da Assembleia de Deus se daria entre os anos 1910 a 1935, consolidando o período da implantação. O período de expansão seria acompanhado dos primeiros passos políticos dados entre os anos de 1935 a 1964. A segmentação e o fortalecimento de sua sacralidade se dariam em meio às transformações sociais, ocorridos nos idos de 1964 até os dias de hoje.<sup>84</sup>

O crescimento do pentecostalismo nos centros urbanos, em suas variadas expressões e denominações têm provocado algumas explicações que romper com o que chamaríamos “visão moderna da história”, seja sustentando uma explicação na linha da secularização – que já estaria por vir ou já se efetivando no pluralismo religioso – ou o reencantamento que surge como negação e superação da modernidade desencantada trazendo de volta os deuses.<sup>85</sup>

A segunda onda pentecostal compreenderia os anos 50 e 60 em que três grupos surgiriam em São Paulo: “A Quadrangular (1951), o Brasil para Cristo (1955) e a Deus é Amor (1962)”.<sup>86</sup>

A Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil que teria o nome baseado na mensagem de Cristo Salvador, Santificador, Curador e Rei que voltará. “A segunda onda teve início [...] com o trabalho missionário de dois ex-atores de filmes de “faroeste” do cinema americano, Harold Williams e Raymond Boatright, vinculados à *Internacional Church of the Foursquare Gospel*”.<sup>87</sup> Seria um movimento de renovação carismática denominada por Ricardo Mariano de deuteropentecostal que incluiria igrejas carismáticas independentes com a aceitação de dons espirituais vigentes para os dias contemporâneos. A principal discordância em relação às igrejas pentecostais clássicas seria o “batismo do Espírito Santo” que seria evidenciado no falar línguas estranhas. As igrejas deuteropentecostais não crêem que este seria um sinal evidente para o batismo do Espírito Santo. As cruzadas evangelísticas

<sup>82</sup> SOUZA, Alexandre C. de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004, p. 23.

<sup>83</sup> WEBER, 2009, p. 303-304.

<sup>84</sup> ROLIN, 1987, p. 89.

<sup>85</sup> PASSOS, João Décio. Pentecostalismo e modernidade. Conceitos sociológicos e religião popular metropolitana. São Paulo: *Revista NURES – PUC/SP*. Ano 2 - n. 2 - Janeiro / Abril 2006, p. 02.

<sup>86</sup> FRESTON, 1994, p. 71.

<sup>87</sup> MARIANO, 2012, p. 30.

promovidas pela Igreja do Evangelho Quadrangular trariam para o Brasil o evangelismo em massa centrado na cura divina, chamando a atenção da imprensa jornalística que os ridicularizava, mas atraía uma visibilidade no que consta a movimento religioso brasileiro. A ênfase na perspectiva de cura divina não só ocorreria no Brasil, mas em outras partes do mundo e constituiria em “um dos mais poderosos recursos proselitistas”.<sup>88</sup>

A terceira onda pentecostal se iniciaria nos anos de 1970 e 1980 com a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), o que trouxe a atualização de possibilidades teológicas e inserção social em um contexto mais carioca.<sup>89</sup> Para José Bittencourt as igrejas que comporiam a terceira onda pentecostal possuiriam a nomenclatura de “pentecostalismo autônomo” o qual enfatizaria traços mais significativos plurais do universo pentecostal.

Assistimos a uma espécie de “reavivamento” religioso, que se traduz no crescimento das denominações evangélicas pentecostais, na adesão às religiões orientais, aos esoterismos, ao carismatismo, e ao incremento da própria religiosidade popular, com seus sincretismos atávicos. Tudo isso funciona, em primeira instância, como uma espécie de compensação ao modelo (hegemônico) secularizado, ou seja, consiste numa religiosidade cujos componentes axiais estão voltados para os desejos e interesses imediatos, das demandas por cura, proteção, prosperidade, e assim circunscrita ao plano do “necessário”, onde não sobra espaço para a gratuidade. A consequência mais notória desta conquista do campo religioso pela razão instrumental típica do Capitalismo em voga é o surgimento dos “supermercados” de bens simbólicos.<sup>90</sup>

Este movimento se caracterizaria por uma teologia que exaltaria a guerra espiritual contra o Diabo e a prosperidade. Outras características seriam a liberalização de usos e costumes estereotipados de santidade e sua estrutura empresarial. Estas igrejas seriam denominadas de neopentecostais por possuírem características sectárias, ascéticas e mais liberais. Além disso, seriam envolvidas em atividades midiáticas, empresariais, políticas e assistenciais, desenvolvendo importações teológicas sincréticas e idiossincráticas.<sup>91</sup>

Para Paul Freston, a sociologia da religião precisaria se lançar ao estudo aprofundado das grandes igrejas pentecostais porque estas demonstrariam uma evolução dinâmica, sempre adaptativas e cheias de formas.<sup>92</sup> Zwinglio Dias retifica que o pentecostalismo expandiria rapidamente pelas sociedades e que:

Abrange, atualmente, cerca de um quarto do total de dois bilhões de adeptos do Cristianismo de todo o mundo. Alguns estudiosos o classificam como à

<sup>88</sup> MARIANO, 2012, p. 31.

<sup>89</sup> FRESTON, 1994, p. 71.

<sup>90</sup> BITTENCOURT, 2003, p. 183-184.

<sup>91</sup> MARIANO, 2012, p. 37-38.

<sup>92</sup> ANTONIAZZI, 1994, p. 68.

quarta fase da história da Igreja Cristã, depois da Reforma, do Movimento Missionário do século XIX e do Movimento Ecumênico do Século XX.<sup>93</sup>

Para Pedro Oro, o fenômeno pentecostal seria a expressão religiosa cujos discursos proferidos nos templos pelos pastores circundariam a assimilação “de todas as adversidades, angústias, tristezas e problemas das pessoas obtidas no dia a dia a uma explicação metafísica”.<sup>94</sup>

O crescimento do pentecostalismo se daria em forma de conversões e adesões, primeiramente rurais. E depois migradas para as periferias urbanas, embora nos dias de hoje esteja presente na classe média e também em classe alta. Entretanto, o que seria e de que forma se daria a conversão dos adeptos nas comunidades pentecostais clássicas?

## 1.2 Conversões nas comunidades pentecostais

O termo “conversão” seria empregado no Antigo Testamento como *shūbh* com o significado de voltar atrás e retornar. No latim “*convertere*” seria empregado com o significado de transformar ou fazer mudar. Seria uma mudança de conduta e de disposição moral do caráter, uma troca de sistema cognitivo. Esta mudança se daria em ambiente de insegurança mediante as situações de dissoluções simbólicas e vida cotidiana.

Os laços de um indivíduo conquanto a sua base social seriam rompidos a fim de buscar segurança já que a antiga ordem social não seria mais plausível. Portanto, o arranjo simbólico anterior seria recusado em detrimento a uma nova ordem, possibilitando a reacomodação psicológica interna e externamente. A conversão provocaria uma ruptura nos laços sociais e ocorreria em determinado contexto social.<sup>95</sup>

A conversão é o nome que se dá a esse processo de reconstrução de laços no “mundo da vida”, de reorientação das energias pessoais do centro para a periferia e vice-versa, afastando o que era “quente”, reaquietando o que era “frio”, numa rica expressão de W. James.<sup>96</sup>

Para a socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger, o convertido seria aquele indivíduo que teria participação e atuação religiosa em uma comunidade religiosa, possuindo um caráter confessional ao qual o adepto empregaria verdade de vida naquilo que confessa. Do contrário,

<sup>93</sup> DIAS, Zwinglio M. Um século de religiosidade pentecostal: Algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011, p. 377-382.

<sup>94</sup> ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e a reação católica*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996, p. 51.

<sup>95</sup> CAMPOS, 2002, p. 85-109.

<sup>96</sup> CAMPOS *in* Estudos de Religião, 2002, p. 90-91.

o “peregrino” seria marcado pela sua atitude flutuante e desregulação de práticas e vivências movidas por uma individualização religiosa espelhando o individualismo moderno.<sup>97</sup>

O peregrino se transporia de uma religião para outra e de uma comunidade para outra com a intenção de satisfação de seus próprios interesses individuais e necessidades de caráter momentâneo ou não.<sup>98</sup> Estes não seriam confessionais e não disporiam de suas vidas em prol do que confessam. Seriam apenas peregrinos em busca de satisfações de suas próprias necessidades espirituais, pois não estariam preocupados com o coletivo. Portanto, seriam alusivos aos tempos modernos, racionais e individualizados.<sup>99</sup>

A autora identifica o convertido de três formas, a saber: aquele que mudaria de uma religião para outra, isto é, prosélito; aquele que não teria religião alguma, mas decidiria aderir a alguma e aquele que já haveria praticado a mesma religião anteriormente, mas por algum motivo a teria deixado e agora volta.<sup>100</sup> Para evidenciar uma destas posições de conversão, identificada por Hervieu-Léger, traz-se a luz o sociólogo Rolim que destaca em entrevista concedida por um convertido ao pentecostalismo advindo de outra matriz religiosa, o seguinte:

Ninguém entende a nossa religião se não entra para a nossa Igreja. Para isso é preciso aceitar Jesus. Antes eu era católico. [...] Quando uma vez ou outra ia às missas de domingo, as pessoas não me conheciam. [...] Na religião, o que eu era mesmo era devoto dos santos. Era mais para rezar pros santos que de missa. Me tornei pentecostal escutando um crente pregar no vizinho. [...] Eu bebia muito na época. Por isso lá em casa tinha sempre briga por causa que eu bebia. [...] Um dia vi uns crentes cantar na casa do vizinho. Fui lá só por curiosidade, Vi um crente, pedreiro como eu, falando e dizendo que Jesus muda a vida das pessoas. Quando acabou, ele disse: “Quem quiser aceitar Jesus levante o braço”. Um das pessoas levantaram o braço e eu levantei o meu.<sup>101</sup>

A conversão ao pentecostalismo no Brasil possuiria uma particularidade a qual não poderia deixar de ser destacada, ou seja, o acolhimento fraternal em meio às comunidades pentecostais clássicas. Percebe com isso “que 80% dos que entraram para o pentecostalismo tinham sido católicos”<sup>102</sup>. “Exagerando um pouco poderia ser dito que o pentecostalismo recruta católicos que já estavam “fora” da igreja (instituição)”.<sup>103</sup>

Esta prática proselitista ocorreria enquanto os antigos praticantes do catolicismo não manteriam presença às missas, tão somente rezariam a seus santos, em parte devido a uma

<sup>97</sup> HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 87.

<sup>98</sup> HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 89.

<sup>99</sup> HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 87.

<sup>100</sup> HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 110-111.

<sup>101</sup> ROLIM, 1987, p. 12.

<sup>102</sup> ROLIM, 1987, p. 26.

<sup>103</sup> ANTONIAZZI, 1994, p. 20.

excessiva preocupação católica com as práticas sociais e políticas, apartando-se de uma ligação com fiéis em detrimento de uma atuação mais pastoral e espiritual mais cuidadosa. A adesão ao pentecostalismo seria marcada pelo poder ágil quanto às questões de ordem de necessidades pessoais como a falta de saúde, a desorientação espiritual e desavenças familiares deixadas de lado pela Igreja Católica que também enfrenta a falta de padres.<sup>104</sup>

Com atuações denominadas de interpelações o pentecostalismo clássico atingiria fundamentos exercidos pela Igreja Católica no Brasil tais como o sincretismo e a tolerância quanto aos credos populares e quanto as religiões de origem africana. De outra maneira, o pentecostalismo clássico repudiaria tal pluralidade e diversidade identitária, estabelecendo uma identidade religiosa exclusiva a partir do momento da conversão. Contudo, ainda mantendo certos elementos da cultura católico-brasileira tais como a ritualidade e a ambiguidade da figura do demônio.<sup>105</sup>

Entretanto, aonde o pentecostalismo chegaria não sobraria nenhuma festa considerada popular ou de origem católico-brasileira como a congada, a festa do divino, a festa de santos padroeiros e outras. O modelo de cultura popular se esvairia e deixaria abandonadas as formas tradicionais de sociabilidade. Quando o crescimento do pentecostalismo se dava em uma comunidade dita tradicional,<sup>106</sup> ou seja, composta por habitantes que possuem a responsabilidade de manter os recursos naturais locais, as festas sofreriam abandono, o que também causaria prejuízos financeiros originados pelo turismo.<sup>107</sup> Mas a conversão ao pentecostalismo, sob o ponto de vista antropológico, não traria somente prejuízos, mas também uma nova oportunidade social conquanto a sua característica seria a de unir o modo de vida rural com o modo de vida urbano. As igrejas pentecostais:

Originam-se e processam-se nessa moldura histórica contraditória em que se configura a metrópole como a religião da continuidade e da transformação do popular; continuidade de suas condições sócio-econômicas, de seus significados e suas estratégias simbólicas; transformação de linguagens, de símbolos e de organizações grupais no enfrentamento do novo que se vai impondo.<sup>108</sup>

Utilizando o conceito de Durkheim sobre a anomia social que seria um desajuste ou sintoma de que algo estaria funcionando mal em meio à forma funcional orgânica da

<sup>104</sup> ANTONIAZZI, 1994, p. 21.

<sup>105</sup> ORO, Pedro Ari. Algumas interpelações sobre o pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*, Belo Horizonte, Vol. 9, n. 22, p. 387, 2011.

<sup>106</sup> VIANNA, Lucia Pinsard. *De invisíveis protagonistas – populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 1.

<sup>107</sup> ABUMANSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 09, n. 22, p. 407, 2011.

<sup>108</sup> PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: Os pentecostais na passagem do rural ao urbano. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 14, n. 4, p.120-128, 2000.

sociedade (utilizando uma metáfora do corpo humano), o movimento pentecostal serviria de refúgio e alívio para os migrantes da zona rural para as grandes metrópoles brasileiras, entre os anos de 1960 a 1970, sob a perspectiva de um ajustamento social<sup>109</sup>. Este ajustamento se daria conforme a participação de culto compelida por comportamentos já previamente estabelecidos, moldando padrões, costumes e opiniões. Uma consciência coletiva serviria para a consolidação dos ritos comunitários.<sup>110</sup> “A consciência individual, considerada sob este aspecto, é uma simples dependência do tipo coletivo”.<sup>111</sup> Por outro lado, Weber teria uma concepção diferenciada sobre a conversão segundo a interpretação de Pierucci.<sup>112</sup>

Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo “indivíduo-agora-individuado”, que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte.<sup>113</sup>

As pessoas que outrora eram católicas quando se convertem ao pentecostalismo, variando suas crenças, construiriam um processo de transformação.<sup>114</sup> O ato de conversão ao pentecostalismo produziria uma ruptura com a culturalidade brasileira hegemônica o qual passaria a ter um exponencial de conduta confessional em que seria preciso participar para ser em oposição às outras religiões quando não seria preciso ser para participar.<sup>115</sup> A participação e atuação na comunidade teriam o benefício de proteção frente às forças de espíritos malignos que regem o mundo.<sup>116</sup>

Segundo Francisco Rolim, a leitura que a comunidade pentecostal clássica faz de si mesma, a compreensão de que o indivíduo esteja partilhando de algo espiritual em comum, convertido e apto, portanto, a seguir sua jornada em santificação, seria evidenciada pelo batismo no Espírito Santo.<sup>117</sup>

<sup>109</sup> Esse discurso é fundamentado na clássica obra sobre o pentecostalismo chileno: D'EPNAY, Cristian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. No entanto, sofreria hoje, contestações.

<sup>110</sup> FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Contribuições das formas elementares de Èmile Durkheim para o estudo do pentecostalismo brasileiro. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 42 Edição Especial, p. 172-185, 2012.

<sup>111</sup> DURKHEIM, Èmile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1978, p. 69.

<sup>112</sup> PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: Uma aula. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 75, p. 12-23, Jul. 2006.

<sup>113</sup> PIERUCCI, 2006, p. 12-23.

<sup>114</sup> ANTONIAZZI, 1994, p. 21.

<sup>115</sup> SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 47.

<sup>116</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Atores Associados; ANPOCS, 1996, p. 83.

<sup>117</sup> ROLIM, 1987, p. 7.

Cecília Mariz argumenta em sua pesquisa que a conversão masculina se daria, na maioria das vezes, através da busca por uma solução aos males da bebida, o que provocaria o alcoolismo, corroborando com a pesquisa realizada por Rolim quando um de seus entrevistados admitiria: “Eu bebia muito”.<sup>118</sup> Mariz evidenciaria que a conversão da mulher viria em primeiro lugar, na maioria das vezes, e depois tentaria converter o esposo. Outra constatação da autora seria que “após a conversão e o abandono ao álcool nenhum desses deixou de ser pobre, mas todos experimentaram de certo progresso material imediatamente após parar de beber”.<sup>119</sup> Trata-se de uma dinâmica que enveredaria uma posição mais confessional, pois se acreditaria com experiência de vida naquilo em que confessa. O que mobilizaria uma constante perseverança, permanência e busca das bênçãos divinas, em detrimento dos males deste mundo.<sup>120</sup>

De acordo com Luis Campos Jr, sobre a perspectiva definitiva de orientação pentecostal, buscar-se-ia restringir contatos realizados antes da conversão que lembrariam uma vida não apropriada e outras práticas consideradas pecaminosas tais como “o fumo, a bebida alcoólica e a prostituição”.<sup>121</sup> Por este motivo haveria uma preocupação da continuidade na igreja, na participação e permanência nos cultos e atividades eclesiais, tudo isso com o intuito de promoção de intimidade com o divino. Esta continuidade incentivaria e possibilitaria resoluções de problemas cotidianos. “Assim o cotidiano é inserido em um contexto voltado para o divino”.<sup>122</sup>

Para Gedeon Alencar, os primeiros pentecostais seriam oriundos de outras religiões e o fariam por adesão voluntária, mas a segunda geração seria de crentes nascidos no pentecostalismo, ocasionando uma diferença doutrinária entre gerações.<sup>123</sup>

### 1.2.1 Conversão nas comunidades assembleianas gonçalenses

Em pesquisa de campo, dispõe-se uma entrevista realizada na comunidade pentecostal clássica, denominada Assembleia de Deus de Porto da Madama, situada em São Gonçalo, região metropolitana do estado do Rio de Janeiro, considerada uma das igrejas mais antigas e

<sup>118</sup> ROLIM, 1987, p. 12.

<sup>119</sup> MARIZ, Cecília L. “Alcoolismo, gênero e pentecostalismo”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 16, n. 3, p. 80–93, maio 1994

<sup>120</sup> HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>121</sup> CAMPOS Jr., Luis de Castro. *Pentecostalismo e transformações na sociedade: a igreja avivamento bíblico*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 136.

<sup>122</sup> CAMPOS Jr., 2009, p. 136.

<sup>123</sup> ALENCAR, Gedeon. *Matriz pentecostal brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013, p. 203.

pioneiras do pentecostalismo nesta cidade. O motivo do relato da entrevista, neste trabalho, deveu-se pelo fato dos entrevistados serem membros atuantes desta comunidade, exercendo funções de respeito pela comunidade. Tratam-se dos entrevistados A, B e C.

O referido entrevistado possui gerações de filhos e netos atuantes na comunidade. Profissionalmente tem o ofício de pedreiro, mas encontra-se hoje aposentado dos serviços mais extenuantes, executando apenas serviços mais leves. Como formação acadêmica possui o ensino fundamental. É filho de migrantes nordestinos, de religiosidade católica, sendo de família pobre que trocava a vida de ruralidade nordestina pela vida urbana de uma cidade próxima aos grandes centros.

Ao entrevistado A foi perguntado sobre a experiência de conversão o que prontamente foi respondido por ele com um sorriso nos lábios, embora tenha sido observado que seus olhos lacrimejaram de forma espontânea, conforme relatava sua experiência abaixo:

Jesus me salvou! Eu nunca que teria se salvado se não tivesse a misericórdia de Deus, porque eu mesmo não merecia nada, mas Ele quis me salvar. Aleluia! Eu antes de se converter, eu era católico, mas não frequentava nas missas... Eu vivia numa desgraça de tão triste que era. Minha vida era toda, todinha desorganizada emocional. Eu era um cabra muito violento, e gostava das muiê da vida. Nunca dispensei um copo de cachaça. Eu tinha ódio de “crente”, e não podia nem ouvir falar nos “bíblis”, porquê aquela gente só vive gritando, e se vestindo estranho. Mas hoje, hoje eu tenho a vida regradinha. Desde o dia em que converti, no dia 17 de novembro de 1972, na casa do irmão João, no culto de oração, eu nunca mais bebi, nunca mais quis sabê de farra, e joga dinheiro fora. Hoje eu sou um outro homem.<sup>124</sup>

O entrevistado A parece orgulhoso de sua mudança, contando com embargo de voz e de forma agradecida pelo momento em que foi convidado por sua esposa para participar da reunião de oração em que houve a identificação de que precisaria mudar de vida, convertendo-se.

Semelhantemente foi entrevistado outro participante desta mesma comunidade que com perfil diferenciado do primeiro possui dez anos de atuação na comunidade e, embora não tenha gerações comungantes, sua família também é participante. É comerciante e teve a oportunidade de estudar o ensino intermediário. E, segundo o entrevistado, nunca foi de frequentar bordéis ou rodas de bebidas. A este que se chamou de entrevistado B, foi-lhe perguntado sobre a experiência de conversão.

---

<sup>124</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado A [fevereiro de 2014], transcrita conforme a fala do entrevistado. Entrevistador: Sérgio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

O entrevistado B menciona que antes de sua conversão nem imaginava um dia participar de alguma igreja porque só gostava do seu trabalho e do dinheiro que este poderia lhe oferecer. Não gostava de crentes e entendia que a religião só "emburrecia" o homem.

Quando eu percebi a minha mulher havia se convertido, eu fiquei com muita raiva dela. Acima de tudo, ela tinha se convertido naquela igreja que todo mundo fala gritando junto. Minha família era católica, e a dela também. Casamos na Igreja Católica. Daí passei a sempre ver uma bíblia em cima da cômoda que ficava na sala. Isso me irritava! Uma vez, eu cheguei em casa com raiva porque havia levado um prejuízo por causa da incompetência de um funcionário, aí eu peguei a bíblia e joguei no rio sujo que corria atrás de sua residência. Eu não costumava beber, mas neste dia eu bebi muito. Tomei umas cervejas, e dormi. Quando eu acordei eu senti tristeza, e remorso.<sup>125</sup>

Dando continuidade à entrevista, o entrevistado B conta que certo dia, depois que saiu do serviço, percebeu em si mesmo certa angústia e tristeza profunda, o que o abateu, promovendo grande choro compulsivo. Seria um sentimento de culpa e remorso pela desarmonia que naquele instante percebeu que estava causando em casa com suas atitudes. Quando chegou do trabalho em casa, em cima da mesa de jantar avistou um bilhete dizendo que ela (a esposa) estaria em uma reunião de oração bem perto dali. Diante dessa situação resolveu procurar pela sua esposa. No primeiro instante, confessou que tinha se irritado, mas depois decidiu ir até a esposa. Ela estaria na casa de um vizinho próximo conforme o bilhete mencionava. Ele chegou e se colocou em pé, bem no fundo da sala a qual estaria se realizando uma reunião de oração. Impactado pela palavra transmitida por um jovem que vibrava em seu sermão bíblico, vislumbrou a possibilidade de mudança para uma vida melhor. Então resolveu aceitar o convite feito naquela reunião e se entregou.

Depois que aceitei a Jesus, tudo mudou em minha vida. Consegui parar de reclamar com a minha mulher, e num tem mais confusão, lá em casa. Agora, eu consigo me entender com a patroa. Consegui criar, bem criada, minha família, e hoje eu tenho filhos formados na faculdade. Na igreja, eu sou usado, e já ganhei outros para Cristo.<sup>126</sup>

Na mesma comunidade assembleiana gonçalense são realizadas anotações em entrevista a mais uma participante. Trata-se da entrevistada C, dona de casa, mãe e avó que dedicou boa parte de sua vida aos cuidados da família. Ensino intermediário completo, mas sem profissão de mercado. Atuante assídua na comunidade exerce a função de dirigente do ministério de oração. Para a entrevista C foi feita a mesma pergunta sobre a conversão e ela declarou:

<sup>125</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado B [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistado. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>126</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado B [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistado. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

Eu era do candomblé, e só vivia amarrada, Tinha uma vida de cavalo, e muito medo do que me aconteceria quando eu morresse. Desde que me converti, tenho certeza de uma vida eterna, e a minha esperança no “Deus vivo” é cada vez mais, maior. Bendito seja Deus porque naquela noite eu fui procurar minha esposa, mas além dela eu encontrei uma nova vida. Eu encontrei a luz. “Eu encontrei a salvação. Eu já era casada quando me converti. Quero dizer... Eu era juntada! Eu me converti primeiro, depois os meus filhos, e por último eu tive a satisfação... Aleluia! A satisfação de ver o meu marido aceitado a Jesus, ser batizado pelas águas, e batizado com o Espírito. Aleluia" Quem viu aquele homem antes, com certeza, não o reconhece hoje. Ele é outro homem, e eu me sinto muito, muito, feliz. Hoje, nós somos casados, no papel e na igreja<sup>127</sup>

De acordo com estas entrevistas, o perfil do pentecostal tem abrangido características mais variadas. Os assembleianos gonçalenses não são somente os filhos de imigrantes nordestinos conforme afirma Rolim: "O pentecostal seria um migrante em suas origens"<sup>128</sup>, mas residentes de outras origens e não necessariamente um ex alcoólatra<sup>129</sup>, tal qual afirmado na entrevista concedida pelo entrevistado B. Ainda há uma migração religiosa proveniente do catolicismo, no entanto também muitos advém das religiões de origem africana.

Todavia, a questão da desarmonia familiar, as perseguições religiosas dentro do próprio núcleo familiar, ainda se mantém ocasionando primeiro a conversão da mulher para depois a conversão dos outros familiares. "Por isso lá em casa tinha sempre briga [...] com a mulher, ela entrou primeiro pra Assembleia de Deus e vivia sempre dizendo que eu devia entrar também. [...]". As conversões ainda se dão em muitas vezes em ambientes familiares ocasionados por cultos nos lares. A identificação e a promessa de mudança de vida ainda são considerados como fatores preponderantes na conversão. “Vi um crente [...] falando e dizendo que Jesus muda a vida das pessoas”<sup>130</sup>

## 1.2.2 Sobre a salvação e santificação

Para Weber a salvação seria uma solução para o distanciamento que haveria entre Deus, o homem e o mundo, atendendo às expectativas éticas e intelectuais dos adeptos das religiões. A combinação da forma de pensar sobre a salvação traria unidade ao grupo.

<sup>127</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado C [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistado. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>128</sup> ROLIM, 1987, p. 26.

<sup>129</sup> "O alcoolismo entre as populações carentes, em geral, é frequentemente relacionados com as tensões psicológicas geradas pelas dificuldades de sobrevivência e pela luta diária contra a miséria e a pobreza". MARIZ, 1994, p. 8.

<sup>130</sup> ROLIM, 1987, p. 12-13.

Haveria também uma esperança do agir divino direto como demonstração de governo pessoal e providencial do mundo, manifestada pela graça ou oferta de majestade divina<sup>131</sup>.

No entanto, nem todas as religiões teriam o mesmo conceito de salvação, pois “o budismo, ao contrário, é exclusivamente uma doutrina de salvação, mas não conhece deus algum [...] outras religiões só conhecem a salvação somente como um assunto especial [...] muitas vezes como culto secreto”. Várias vezes o assunto sobre salvação tomaria uma posição apenas utilitarista como a relação com o reino dos mortos com a intenção de bênçãos para a colheita, safra e riquezas. A riqueza de forma legal seria um sintoma que atestaria a aprovação e graça divina conforme “as seções ascetas protestantes (calvinistas, batistas, menonitas, quakers, pietistas, reformados, metodistas)”.<sup>132</sup>

Devem ser levados em conta também as promessas de salvação mediante recompensas pelo sofrimento, opressões, domínio de mundo e prestígio social. Mas, seria no cristianismo que a relação de salvação teria a ver com a libertação de demônios e seus feitos malignos e de todos os males humanos como o egoísmo, a miséria, a ganância e a angústia em prol de um reino de esperança, livre de todo o mal, inaugurado com a “parusia” (o retorno do Senhor no Novo Testamento). Impõe-se então o desejo dos atualmente vivos que não a verão neste mundo, mas somente após a morte, após ressuscitarem dos mortos”. “A religião influenciaria a condução de vida e especialmente a condição de renascimento dos convertidos, tudo isso através das transformações de seus adeptos através da aceitação de verdades religiosas”.<sup>133</sup>

“Por salvação”, Simmel afirma “que se entende a satisfação de todo desejo supremo da alma e não só em termos morais, mas também no sentido de seu anseio por bem-aventurança, realização, grandeza e força”. Por sua vez, a santificação seria atingir a situação mais pura moral sob maneira em ações e não somente em ideal. O que atrai a alma a romper com suas debilidades em prol a liberdade.<sup>134</sup>

A salvação seria algo essencialmente íntimo em que os anseios se encontram. Seria a “unidade suprema para onde confluem todas as suas imperfeições íntimas das quais ela presta contas apenas a si própria e a seu Deus”. É um estado que seria real, por isso o desejo incessante de alcançá-lo. O íntimo da alma de cada um ser humano precisaria ser liberto de problemas e dissimulações criados pelo próprio homem tais como as máscaras e outras barreiras. Sendo assim, a salvação seria o ato de descartar essas barreiras, tornando a alma reconciliável consigo mesma. Desta feita, o egoísmo não teria lugar na proposta de salvação

<sup>131</sup> WEBER, 2009, p. 354-355.

<sup>132</sup> WEBER, 2009, p. 356.

<sup>133</sup> WEBER, 2009, p. 356-358.

<sup>134</sup> SIMMEL, 2010, p. 1-2.

da alma porque seria “uma mistura da alma com elementos externos, um desvio em que ela própria se perde, um querer preencher dentro de si uma lacuna, algo que ela não consegue fazer por conta própria”.<sup>135</sup>

Para Pierre Bourdieu a salvação seria um bem religioso o qual se daria todo um processo de organização, reprodução e difusão de sistemas e instancias estruturantes de um campo religioso. A salvação seria responsável por um processo de:

Moralização das práticas e das representações religiosas que vai do mito como (quase) sistema objetivamente sistemático à ideologia religiosa como (quase) sistema expressamente sistematizado, e, paralelamente, do tabu e da contaminação mágica a pecado ou da mana, do ‘numinoso’.<sup>136</sup>

Seria a legitimação para a arbitrariedade de um Deus primitivo e imprevisível em suas ações em que seus adeptos estariam a sua mercê ou ainda de um Deus que seria justo, compassivo, guardião da ordem natural e da sociedade.<sup>137</sup>

Na visão que a comunidade pentecostal clássica tem de si mesma, por ocasião do batismo do Espírito Santo, um passo importante seria dado no sentido de integração e de pertencimento. Isto significaria a adesão e participação do individuo na comunidade pentecostal o que também funcionaria como parte integrante na busca pela salvação que poderia ser entendida como o alvo ou a contemplação satisfatória para as necessidades da alma.<sup>138</sup>

Mas a experiência de conversão e salvação teriam mesmo algo mais do que simples mudança racional, tal como a mística? E como a mística estaria envolvida nestes atos religiosos na opção de adesão religiosa?

### 1.2.3 Da mística e o numinoso

A mística seria um dos principais traços apontados na religiosidade atual. A origem do termo seria advinda da palavra grega *mustikós* que significa mistério e tem a intenção de expressar os diversos fenômenos observados em diferentes religiões ligados aos estados físicos alterados. Tal experiência mística seria caracterizada pela “tensão interna entre os elementos racionais e irracionais”.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> SIMMEL, 2010, p. 3

<sup>136</sup> BOURDIEU, 1987, p. 37.

<sup>137</sup> BOURDIEU, 1987, p. 37.

<sup>138</sup> ROLIM, 1987, p. 8.

<sup>139</sup> SEEL, Carlos Eduardo. "Sociologia da mística: Uma revisão da literatura". *BIB. revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais*. São Paulo, nº 59, I semestre de 2005, p. 110.

A perspectiva de manifestação mística encontraria formas fundamentais que apontam diferentes dimensões de realidade. A subjetividade das experiências pessoais seria acompanhada pelo pensamento místico, sendo que este registro se faria importante para o estabelecimento de uma realidade transcendente. A ação e o pensamento místico provocariam o êxtase que seria o rompimento de comunicação com o mundo exterior a fim de se relacionar com o que seria interno e perfeito, também infinito.

No sentido próprio, crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de conhecimentos estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais. [...] Conjunto de disposições afetivas, intelectuais e morais que se ligam a crença.<sup>140</sup>

A prática mística religiosa seria atestada como oposta ao pessimismo ou um otimismo provocado pelo estado alterado de consciência. Nesta interpretação a aproximação com a fé seria deduzida, no entanto, a uma fé provocada pela alteração de estado, pelo processo otimista<sup>141</sup>.

É que nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto que em toda a sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes.<sup>142</sup>

Na reflexão de Willian James constam alguns tópicos que por ele seriam caracterizados como estados místicos os quais incluem a infalibilidade do ato místico, pois não há expressão com palavras que indiquem exatamente tal experiência. Seria um estado de conhecimento de profundezas do próprio interior e exterior em que o simples intelecto não disporia de argumentos discursivos. A transitoriedade deste estado seria rapidamente passageira e, por isso, não poderia ser sustentado por longo tempo, o que tornaria eminente a passividade do místico levando a aniquilação de sua própria vontade em razão de uma força superior.<sup>143</sup>

Rudolf Otto argumenta que a mística seria uma prerrogativa para a busca do Sagrado existente em qualquer religião. Para o Sagrado o autor especifica que se trata do bom e bem absoluto, inefável e sem restrições éticas que foge ao acesso racional. Em busca da relação com o Sagrado são estabelecidas experiências as quais o autor denomina de o “numinoso”.<sup>144</sup>

<sup>140</sup> LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 687.

<sup>141</sup> SELL, Carlos Eduardo. BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 25.

<sup>142</sup> JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991, p. 242.

<sup>143</sup> JAMES, 1991, p. 242.

<sup>144</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2ª edição. São Leopoldo: EST. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 37.

Uma sensação e percepção apreciativa de um poder imensurável e “totalmente outro”<sup>145</sup> de mesma forma irracional no sentido de não explicável de forma racional, no entanto perceptível. O numinoso se manifestaria em formas maravilhosas e arrepiantes, arrebatando a psique humana com sentimentos de modo a despertar o *mysteryum tremendum*. Algo tremendo e fascinante que pode ser compreendido como:

O assombro deixou de confundir a mente, porém não perdeu seu caráter extremamente inibidor. Continua sendo um arrepio místico, desencadeando como efeito colateral, na auto percepção, o sentimento de criatura, a sensação da própria nulidade, de submergir diante do formidável e arrepiante, objetivamente experimentado no “receio”.<sup>146</sup>

A coisa mística poderia ser referenciada como a “totalmente outra”<sup>147</sup> a qual se tornaria impossível racionalizar ou até dizê-la. Isto demonstraria a dificuldade de expressar em linguagem falada sobre este fenômeno. “Em primeiro lugar a mística nos remete para uma experiência subjetiva e pessoal cujo centro é a ideia de união com Deus ou com o princípio fundamental de toda realidade”<sup>148</sup>. Ao relacionar o nome Deus deveria ser entendido como o Sagrado em respeito às diversas formas de menção ao inatingível, grandioso, sobrenatural, portanto, detentor de um aspecto fascinante e misterioso.<sup>149</sup>

Segundo Assoun, Sigmund Freud reprovaria a atribuição de qualidades místicas ao inconsciente defendendo que a razão seria porque não haveria racionalidade analítica nas manifestações místicas, devendo ser tratadas como o desejo de volta ao estado de submissão infantil ou narcisismo.<sup>150</sup> A experiência mística nada mais seria do que não se preocupar em tomar decisões, pois estas já estariam tomadas por alguém superior e incontestável. Isto traria ao manifestante o sentimento de alívio diante dos grandes problemas e situações que precisam ser conhecidas e enfrentadas no dia a dia.<sup>151</sup>

Quanto ao narcisismo a repercussão da experiência mística sob a análise freudiana impede o atestado das coisas reais realizando a fantasia desejada. Isto traria conforto, no entanto, não seria real porque aprisionaria e retiraria a capacidade autônoma e madura, levando assim ao vício e ao desespero das dores e a deficiência das funções deliberativas.<sup>152</sup>

<sup>145</sup> OTTO, 2011, p. 56.

<sup>146</sup> OTTO, 2011, p. 45, 49.

<sup>147</sup> OTTO, 2011, p. 58.

<sup>148</sup> SELL, BRÜSEKE, 2006, p. 18.

<sup>149</sup> OTTO, 2011, p. 68.

<sup>150</sup> ASSOUN, P. L. Freud e a mística. *In: Religião e sociedade*, 11/2, 1984, p. 69-70.

<sup>151</sup> SELL, BRÜSEKE, 2006, p. 24.

<sup>152</sup> ASSOUN, 1984, p. 75-80.

Sobre o misticismo o filósofo André Lalande o qualificaria como uma doutrina baseada no sentido e na intuição, deixando de lado a observação e o raciocínio, também rejeitando a realidade sensível para dar lugar à realidade inacessível aos sentidos.<sup>153</sup>

Kolakowsky contribui para a definição de misticismo criticando a ideia de a ação mística estar relacionada apenas com as divindades o que abre um precedente de efetiva tentativa de comunicação com mundo e a natureza. Ou ainda com o próprio homem interior, podendo ser realizado na forma de estado alterado ou não.<sup>154</sup>

Dentre estas perspectivas se entende que a teoria que mais se assemelha às ações pentecostais seria a de que a mística não possuiria uma visão tão negativa tal qual a definição patológica narcisista freudiana sobre o assunto, mas participaria da relação humana de se recompor com a totalidade unindo estados contrários, real e imaginário, através da construção simbólica que seria maior do que a realidade e oposta à realidade construída.

A mística seria a incapacitada de participação positiva na criação de valores, desprezando o saber natural, tornando esse fenômeno inefável, perfeito e amoroso. Uma comunicação que admitiria intensa afeição de amor, mas livre de toda participação das faculdades físicas humanas. Seria um bem desejado e supremo.<sup>155</sup>

Mas qual seria a relação entre a sociologia e a mística, ou qual o interesse dos olhares sociológicos sobre a mística e o misticismo?

#### 1.2.4 Da sociologia e a mística

Ao falar sobre religião, Karl Marx pronuncia que haveria uma expressão angustiante devida à falta de felicidade real. Por isso atos religiosos, uma vez acompanhados das ações místicas, promoveriam situações de ilusões fantásticas e ajudariam ao homem a arrastar suas cadeias, ou seja, sua verdadeira realidade.<sup>156</sup> “É o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo”.<sup>157</sup>

O sentimento materialista e a perspectiva da luta de classes que tomariam conta do pensamento de Marx os faria criticar o estado passivo humano mediante a uma realidade estarecedora e decepcionante. Por isso seria preciso uma crítica do céu com um olhar em

<sup>153</sup> LALANDE, 1996, p. 687.

<sup>154</sup> KOLAKOWSKY *apud* SELL, BRÜSEKE, 2006, p. 22.

<sup>155</sup> SEEL, BRÜSEKE, 2006, p. 22-24.

<sup>156</sup> MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *In: Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.47-49.

<sup>157</sup> MARX, ENGELS, 1975, p.48.

perspectiva às coisas do mundo, do direito e da política. O transcendentalismo seria trazido para as reflexões no real e material. A “mística do ainda não” refletiria o esforço de Marx em contemplar o que seria palpável, real e material.<sup>158</sup>

Èmile Durkheim apresentaria a mística como especulação sobre tudo que escaparia da ciência, isto é, pertencente a uma ordem de coisas que iria além de algum entendimento. O sentimento místico seria o acordo que serve para reconhecer o mundo com o que contêm e o que o cerca, criando uma crença na onipotência de alguma coisa ou alguém superior à inteligência. O sentimento místico caracterizaria uma separação do pensamento prático do senso comum. O profano seria o pensamento prático de senso comum e o pensamento místico seria o sagrado e objetivo.<sup>159</sup>

Para Max Weber a mística atenderia uma expectativa ascética intramundana, não apartada do mundo, mas tomando uma forma peculiar de visão sobre as coisas do mundo de forma contemplativa com a intenção de entendimento de uma vontade divina em fuga dos interesses cotidianos. Exercer a mística seria estar em um estado emocional que em si só, depreenderia certo saber incomunicável oferecendo o sentido de mundo, em rejeição das perturbadoras racionalidades do meio social. A contemplação mística não seria uma simples entrega aos sonhos, ou uma auto-hipnose, mas um caminho específico para o encontro de certas verdades e compreensões de um sentido uniforme para o mundo.<sup>160</sup>

Weber construiria reflexão sobre a relação entre mística e ética profissional com o intento de equilíbrio de princípios espirituais e temporais para aqueles que possuiriam um sentimento profundo de Deus. “A *unio mystica* com a divindade [...] a sensação de uma real penetração do divino na alma crente [...]”.<sup>161</sup> O encontro de um deus supramundano com sua criatura que adquiriria qualidades religiosas com orientações éticas plenas tornando-se um instrumento do divino.<sup>162</sup>

Evans Pritchard em sua pesquisa com os nativos *azande*, grupo étnico situado ao norte da África central, encontraria explicações para aos infortúnios da vida. A bruxaria seria um meio estereotipado de reação aos eventos mais funestos. Um sistema de valores capazes de regularem as condutas humanas tanto na lei, na moral, na linguagem, nos domicílios e na vida em comunidade. Isto só não aconteceria quando houvesse a atuação de um oráculo confirmando que houve algum tipo de feitiçaria. A bruxaria não seria considerada pelos

<sup>158</sup> SELL, BRÛSEKE, 2006, p. 95.

<sup>159</sup> DURKHEIM, Èmile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 54-55.

<sup>160</sup> WEBER, 2009, p. 365-367.

<sup>161</sup> WEBER, 2004, p. 102.

<sup>162</sup> WEBER, 2009, p. 367.

azande, um fenômeno ou ação de um fenômeno, mas apenas uma causa mística ou condições particulares de causa ligando o indivíduo aos acontecimentos.<sup>163</sup>

A crença na bruxaria não faz dos Azande alienados quanto às causas e efeitos de atitudes e acontecimentos, mas torna-se uma causa social relevante como, por exemplo, a morte que pode conter duas causas: a natural e a bruxaria. A morte pode levar a consulta de oráculos e realizações de ritos mágicos, pois pode se tratar de um rompimento de rede parental. A bruxaria seria um acontecimento não frequente, mas ordinário, distinguindo entre as dimensões naturais e sobrenaturais.<sup>164</sup>

Para Pierre Bourdieu a mística enquanto uma subação na legitimação de uma estrutura social religiosa teria a forma um tanto negativa. Construiria a experiência propondo questões indiscutíveis com a intenção de delimitar o campo de atuação. Seria a legitimação em efeito do sagrado ou consagrado através de estipulações santificantes manipulando simbolicamente as aspirações de oportunidades, internalizando um sistema de práticas reproduzindo uma forma transfigurada.<sup>165</sup>

Bourdieu diz que a mente seguiria um modelo científico que visaria o real e o modelo estético. Visaria o imaginário e o modelo místico-religioso o qual buscaria condição simbólica em esforço para reunir o homem à natureza, a si mesmo e ao outro.<sup>166</sup> A união ou reunião dos contrários seria o desejo do homem em se recompor com a totalidade. Por isso, as construções simbólicas são utilizadas como instrumentos de dominação privilegiando funções políticas dentro do sistema simbólico em detrimento de uma estrutura mais racionalizada.<sup>167</sup>

Para Rubem Alves a realidade moderna vive o sentido de contradição em suas aspirações e a consciência de não poder realizá-las.<sup>168</sup> O místico constituiria uma prática compreendida como “emigração dos sem poder”<sup>169</sup>, ou seja, a estratificação dos que eram vistos como fracos e não influenciadores para exercerem algum tipo de poder e influência sobre outros. Este fato seria compreendido pela existência de necessidades sociais eminentes.<sup>170</sup>

Dentre estas perspectivas sociológicas sobre a mística entende-se que a proposta descrita por Alves ainda contemplaria o objetivo deste estudo: a busca da mística como algo

<sup>163</sup> EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005, p. 57-71.

<sup>164</sup> EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 70-71.

<sup>165</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 46.

<sup>166</sup> BOURDIEU, 2007, p. 46.

<sup>167</sup> BOURDIEU, 2007, p. 46-47.

<sup>168</sup> ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 3ª ed. São Paulo: Papyrus, 1984, p. 169.

<sup>169</sup> SELL. BRÛSEKE, 2006, p. 192.

<sup>170</sup> ALVES, 1984, p. 169.

diferenciador e respeitada, tornando-se ferramenta demonstradora de ligações divinas, portanto, ainda não racionalizadas ou controladas. A prática mística parece ir além da recomposição com a totalidade como diria Bourdieu, levando a uma situação de dominância. O cidadão teria a possibilidade de experimentar um poder de influência ou de crer neste mesmo poder, percebendo que poderia fazer vir à tona o seu desejo oprimido enquanto participante da sociedade. “Como interpretar o abandono da racionalidade científica e política e este inesperado voltar-se para opções místicas e a busca de uma dimensão misteriosa da realidade?”. “Um místico [...], parece ser uma quebra do feitiço da linguagem que a sociedade cristalizou e, portanto, uma abertura aos níveis da realidade que escapam às previsões da nossa linguagem”.<sup>171</sup>

### 1.2.5 O místico e o numinoso nas comunidades assembleianas gonçalenses

Em entrevista realizada na Assembleia de Deus em Jardim Nogueira, situada em bairro de mesmo nome, próximo ao centro de São Gonçalo, abordou-se uma participante desta comunidade que foi denominada de entrevistada D. A referida comungante é líder de um grupo de senhoras dentro da comunidade denominado grupo de oração. Esse grupo teria o objetivo de exercer preces em favor de toda a comunidade o que possibilitaria favores divinos em meio à comunidade. As intercessões do grupo, assim crendo elas, exerceriam papel importante no desenvolvimento de vidas na comunidade. Em geral o pentecostal entenderia que o mundo continuaria sendo objeto de intervenções divinas tais como os milagres<sup>172</sup> em detrimento do pensamento moderno racional.<sup>173</sup>

Perguntada sobre sua possível experiência de batismo no Espírito Santo<sup>174</sup> a entrevistada D levantou o seu olhar em direção aos céus parecendo buscar recordações sobre sua experiência.

Esse dia foi maravilhoso e sem igual. Eu fui envolvida pelo próprio Espírito Santo, em uma manhã de domingo na reunião de consagração, antes da Escola Bíblica Dominical. Foi resposta de oração, pois eu já estava a algum tempo buscando isso. Todo pentecostal precisa se batizar pelas águas e também pelo Espírito. É o batismo com fogo! Foi tão impressionante que quando eu dei por mim, estava falando em línguas, e não parava de falar...

<sup>171</sup> ALVES, 1984, p. 169-172.

<sup>172</sup> SANCHIS in ANTONIAZZI, 1994, p. 50.

<sup>173</sup> WEBER, 2007, p. 58.

<sup>174</sup> O “batismo do Espírito Santo” seria para todos que passaram por uma experiência anterior, denominada de “novo nascimento” – quando o indivíduo “aceita a Jesus” – tratando-se de conversão ou adesão ao pentecostalismo, o que possibilitaria receber o Espírito Santo. O sinal que identificaria este evento seria representado pela fala em outras línguas, outorgando ousadia e poder celestial para enfrentar hostes malignas e lidar com as intempéries da vida. Também teria o poder de incentivo para grandes obras espirituais, testemunho e retidão. ARAUJO, 2007, p. 118-119.

Eu não conseguia parar de falar... Foi lindo! Senti uma queimação no peito, um sentimento de paz, e ao mesmo tempo. Eu sentia vontade de cantar, de pular, de gritar, de sair e falar de Deus a todos que encontrasse, e falava em línguas, e fiquei alegre, muito alegre. Eu agradei, tanto, tanto a Deus... Eu agora me sinto muito bem comigo mesma, e com meus irmãos. Agora sim, eu posso trabalhar na minha igreja, a todo vapor.<sup>175</sup>

Outra entrevista sobre o mesmo assunto foi realizada com a entrevistada E que também é participante e colaboradora ativa há 07 anos dos trabalhos realizados na comunidade, mais específica na área musical denominada ministério de louvor. A entrevistada é solteira e cursa nível superior, objetivando melhor enquadramento de seus projetos profissionais no mundo do trabalho. A entrevistada E também foi perguntada sobre sua experiência com o batismo no Espírito Santo e contou que:

Foi um momento muito especial em minha vida. Eu nem esperava por aquilo. Eu simplesmente, fui envolvida de tal modo, que quando por mim, já estava falando em línguas e profetizando sobre a vida de algumas pessoas. Foi tudo tão natural, e ao mesmo tempo, tremendo que só podia ser mesmo o agir de Deus em minha vida. O agir de Deus é poderoso, e ciência alguma poderá compreender. Somente quem sente, que vive, sabe descrever. E olha que talvez seria muito difícil a descrição. Talvez, somente de forma superficial. Eu estava mesmo precisando desse momento com Deus. Eu sempre ouvi muitos falarem sobre este batismo, mas nunca tinha acontecido comigo. Eu até procurei buscar, através de jejum e oração, mas havia desistido. Até que naquela noite feliz, eu pude experimentar o toque do Espírito. Agora eu sei o que é o batismo do Espírito Santo. Acho que todo crente deveria experimentar. Esta experiência me fez bem, inclusive para trabalhar mais na igreja, e ser respeitada no que faço.<sup>176</sup>

As duas entrevistas mencionadas foram escolhidas para representarem todas as entrevistas que foram realizadas nesta comunidade pela síntese e convicção de suas afirmações e por retratar o que a maioria dos entrevistados pensa sobre o assunto.

Estas entrevistas dão o tom de quais seriam os argumentos sobre o “numinoso” apresentados por Rudolf Otto à experiência mística pentecostal que não seria condicional para a salvação e não seria regida por um ritual, mas seria parte integrante para tal e imprescindível nos investimentos para a santificação denominada de batismo no Espírito Santo. As posições tomadas através das entrevistas atualmente ainda trazem os mesmos preceitos já descritos por Rolim. “No pentecostalismo o batismo é considerado a posse da alma do fiel pelo Espírito Santo que revela sua presença através dos sinais que seria um deles o falar línguas estranhas”.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> Entrevista concedida pelo entrevistada D [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>176</sup> Entrevista concedida pelo entrevistada E [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>177</sup> ROLIM, 1987, p. 21.

Todos os entrevistados afirmam que quando acontece o batismo no Espírito Santo o próprio fiel não teria sua personalidade substituída nem tão pouco haveria uma duplicação de personalidade. Não seria uma força impessoal, mas uma manifestação do próprio Espírito Santo expressando a “entrada num outro mundo que convive com este, integra este, torna-se este “reencantado”: o “reencantamento do mundo””.<sup>178</sup>

Percebe-se nestas entrevistas que haveria certa condição velada ou simbólica para o desempenho dos trabalhos religiosos dentro da comunidade. Parece que o batismo do Espírito Santo seria um sinal de aprovação de Deus e que os homens deveriam aprovar a determinada pessoa. E a evidência disto seria a prática da glossolalia. Esta ação corroboraria com os escritos de Pierucci que afirmam que as ações místicas seriam reações aos processos institucionalizadores de ordem discursiva ocorridos no campo religioso. “Assim como nem toda pessoa possui o carisma para provocar em si um estado de transe ou êxtase religioso, nem toda pessoa tem o carisma para manter contínua e constantemente na vida cotidiana aquele *habitus* moral especificamente religioso que garante a certeza duradoura da graça salvífica”.<sup>179</sup>

Por isso os relatos de esforços para que fossem atingidos graus vistos como íntimos de Deus que torna àquele que o consegue aceito e respeitado. “Com isso fica dito que certos estados religiosos são acessíveis apenas a uma aristocracia de pessoas religiosamente qualificadas”.<sup>180</sup> Democratizando o contato com o sagrado em detrimento da especialização de agentes religiosos os quais deteriam para si a posse dos bens simbólicos sacralizantes.<sup>181</sup>

As comunidades pentecostais clássicas seriam distantes de outras comunidades mais ascéticas no sentido racional<sup>182</sup>, embasando, para isso, fundamentos que estariam centralizados na ação mística direta do Espírito Santo.<sup>183</sup>

Levando-se em conta a centralização no Espírito Santo, como seria a formação da identidade pentecostal clássica? Como se daria a relação entre a espiritualidade na formação da identidade pentecostal?

<sup>178</sup> SANCHIS in ANTONIAZZI, 1994, p. 50.

<sup>179</sup> PIERUCCI, Flávio. SIMMEL, Georg. *Religião – ensaios*, vol. 1. *Revista de Estudos da Religião*, dezembro, 2010, p. 106.

<sup>180</sup> PIERUCCI, 2010, p. 106.

<sup>181</sup> SELL, 2006, p. 193.

<sup>182</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 67.

<sup>183</sup> ROLIM, 1987, p. 6-7.

## 2 IDENTIDADE PENTECOSTAL CLÁSSICA

Este capítulo analisa os aspectos antropológicos relacionados à identidade pentecostal clássica assim como as formas de agir e visão de mundo, desenvolvidos através das perspectivas da ética e moral familiar, da musicalidade, do corpo, das festividades e rituais, das trocas simbólicas e linguagens, desenvolvidos pelos adeptos e participantes das comunidades pentecostais clássicas.

### 2.1 Conceitos de identidade

O conceito de identidade seria complexo, pouco desenvolvido e pouco compreendido pelas ciências sociais, segundo Stuart Hall. As afirmações sobre a identidade seriam inconclusivas e inseguras, isto porque a identidade contemporânea estaria entrando em colapso porque estariam fragmentadas as paisagens de classes, gêneros, etnia, raça, sexualidade e nacionalidade. “Estas transformações estão também mudando nossas identidades, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados”. Por ocasião das transformações sociais haveria uma perda do sentido em si, provocando a descentralização do sujeito em relação ao seu mundo social, cultural e até de si mesmo.<sup>184</sup>

Para Stuart Hall, o conceito de identidade poderia ser exposto de três formas: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O primeiro conceito seria baseado na pessoa centrada e capacitada de forma racional, dirimindo suas questões, conservando-se capaz de centralizar em si mesmo as resoluções cabíveis para seu viver. O segundo conceito, do sujeito sociológico, admitiria que identidade não fosse tão autônoma e que sua formação necessitaria de outras pessoas importantes que mediarão valores, sentidos e símbolos para uma interatividade. A identidade seria formada entre o “eu” e a sociedade, projetando a nós próprios num diálogo com o outro e possibilitando uma internalização de outras subjetividades. O terceiro conceito seria de um sujeito sem identidade fixa, submetido às relações e formas de interatividade com sistemas culturais que nos rodeiam. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente”.<sup>185</sup>

O processo identitário dos dias atuais sofreria interfluências provocadas pelas pluralidades culturais e institucionais que indicariam distinções entre os conceitos éticos,

<sup>184</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 8-9.

<sup>185</sup> HALL, 2006, p. 10-11.

religiosos e ideológicos. Todavia seriam instáveis e distantes de suas origens. Destas interfluências nasceria o “espírito” moderno marcado por um grau de hibridização das mais diversas tradições religiosas, mesclando estética, experiência da natureza e reavivamentos salvacionistas.<sup>186</sup>

Para Troeltsch, toda e qualquer tentativa de discutir a questão da orientação do indivíduo contemporâneo pressupõe uma análise histórica das diferentes forças que se articularam e impuseram como eixos definidores de sua identidade.<sup>187</sup>

Por outro lado, numa visão sociológica voltada para a fenomenologia, desenvolvida pelos autores Peter Berger e Thomas Luckmann, o indivíduo em uma sociedade tenderia a construir socialmente uma realidade dotada de uma vida cotidiana, tempo específico e uma linguística compatíveis com as tomadas de decisões e formações de pensamentos utilizados em afazeres do dia a dia, ou seja, uma participação em conjunto com outros homens desde que se mantenha coerente e dotada de sentido. O indivíduo viveria o que seria fornecido pela sociedade em que estiver inserido. Sua construção social seria o pressuposto para atitudes e decisões que seriam sua subjetividade e que fariam parte de um intersubjetividade, obedecendo a um padrão que poderia ser denominado de senso comum. “O senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase científicas sobre a realidade cotidiana que admite como certas”.<sup>188</sup>

Em se tratando do mundo religioso o indivíduo se encontraria num contexto social que manteria certa plausibilidade. A vida individual seria extensiva às estruturas plausíveis, sendo produto da atividade humana criada e aceita no mundo religioso.<sup>189</sup> Para tanto, “a teologia implícita de toda a ordem social precede, naturalmente, quaisquer legitimações religiosas ou não”.<sup>190</sup> Além dos ritos de passagem de uma religião para outra que provocariam transcendentalidades da própria individualidade, a teologia funcionaria para legitimar certa psicologia bem sucedida com o intento de socialização humana religiosa. A renúncia do eu individual facilitaria uma característica de entrega ao outro, tornando-o realidade absoluta, ou seja, suas dores e angústias seriam transcendidos, provocando um sentido suportável pela

<sup>186</sup> MATA, Sérgio Da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Revista Tempo Social*, 2008, vol.20, n.2, p. 240-241.

<sup>187</sup> MATA, 2008, p. 237.

<sup>188</sup> BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 30 ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 35-37.

<sup>189</sup> BERGER, Peter L. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 63.

<sup>190</sup> BERGER, 2012, p. 67.

absorção do outro. Uma sociabilidade dotada de sentido justamente porque o homem não suportaria a ausência de sentido.<sup>191</sup>

Na avaliação de Victor Turner o indivíduo contaria com o ritual que evidenciaria uma mudança de estrutura e um novo status. No entanto existiria uma condição intermediária da qual a pessoa se distanciaria entre duas esferas: o sagrado e o profano.<sup>192</sup>

Tudo o que é sagrado é objeto de respeito e todo sentimento de respeito traduz-se, naquele que o experimenta [...] sempre expresso na consciência por representação que, por força da emoção que inspira, está carregada de alta energia mental. [...] O mundo sagrado mantém com o mundo profano relação de antagonismo.<sup>193</sup>

Um homem seria “remido” das experiências maléficas do passado antes da sua conversão que lhe proporcionariam dinheiro, drogas, fama e privilégios. Isso caracterizaria o profano e o mundano passando para uma vida com muito menos privilégios, mas que viveria de acordo com um ethos religioso que evidenciaria uma família nuclear e com amor domesticado.<sup>194</sup>

Como se dariam as concepções do que seria mundano no ethos religioso e familiar em construção identitária pentecostal clássica?

### 2.1.1 Identidade pentecostal clássica

Segundo Maria Machado, a construção de uma identidade religiosa seria bem dinâmica e sofreria uma continuidade a partir do indivíduo e da instituição. No caso do indivíduo, o mesmo poderia exercer a opção de migração religiosa, adotando em sua vida diferentes crenças e práticas religiosas. O pentecostalismo seria marcado pela forte oposição a culturalidade brasileira, rechaçando a adoração a santos e a práticas sincréticas da umbanda e do candomblé. A proteção dos fiéis às forças malignas de outras religiões fica assegurada se os mesmos continuam frequentando e participando das comunidades.<sup>195</sup> “O Pentecostalismo Clássico tenta reproduzir as relações sociais arcaicas do mundo rural, involucradas numa roupagem religiosa. Esta é a sua forma de resistência e construção de identidade”.<sup>196</sup> De outra forma, Rolim afirma que o pentecostalismo ofereceria um enfoque ideológico mais marcado

<sup>191</sup> BERGER, 2012, p. 68.

<sup>192</sup> TURNER, Victor. W. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974, p. 116-119.

<sup>193</sup> DURKHEIM, 2008, p. 383.

<sup>194</sup> SAMPAIO, C. A. M. *Remidos pelo Espírito, no comando da vida: Trajetórias de líderes pentecostais em uma favela carioca*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007, p. 31.

<sup>195</sup> MACHADO, 1996, p. 83.

<sup>196</sup> BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 185.

pela perspectiva marxista de relações de classes. Sobre as ideias pentecostais pesaria a “influência de uma ideologia leiga e profana, isto é, a ideologia do dominante que coloca o problema da dominação de classe no plano ideológico”.<sup>197</sup>

Para Bittencourt, o ideário pentecostal acomodaria elementos de liberdade de expressão e atuação efetiva dos que seriam considerados leigos, no entanto, conta com autoridades centralizadoras em doutrinas rígidas, utilizando-se de moralidades rigorosas. Os valores vigentes da sociedade seriam reproduzidos, moldados e adaptados ao seu entendimento. Neste aspecto sua interpretação bíblica seria fundamentalista.<sup>198</sup>

Por sua vez, Paulo Barrera diz que haveria certa “precariedade” estrutural do protestantismo que consistiria no ideal de livre consciência a partir da interpretação das Sagradas Escrituras herdada pela Reforma de Lutero, o que deixaria o religioso solitário e com profunda necessidade de ser guiado por alguém nas suas crenças.<sup>199</sup>

Nesse caso, a identidade pentecostal seria produzida em ambiente de obediência a um líder, um especialista, um pastor, o qual estaria pronunciando as atitudes e caminhos a serem observados com a agência da emoção capaz de resolução das demandas do momento no intento de promover uma busca guiada rumo à santidade. Desta forma, o ideal de sacerdócio universal dá lugar à orientação pastoral mais atuante e formadora de opinião e atitudes, conduzindo o ritual de purificação dos fiéis. Os formadores de opinião e atitudes, descritos por Barrera, seriam denominados de obreiros.<sup>200</sup>

Nas Assembleias de Deus, o termo “obreiro” é designativo de todos os cargos, desde os auxiliares de trabalho e diáconos (ajudantes do dirigente no ofício do culto ou nas demais atividades das igrejas) até os pastores. Para a escolha e ordenação do obreiro, desde as primeiras décadas da AD, prevalece o critério da espiritualidade e da prática de trabalho na igreja local, em detrimento da necessidade de conhecimento bíblico e formação teológica.<sup>201</sup>

Maria Machado lembra que a lógica durkheimiana em relação ao comportamento de um grupo minoritário frente a outro majoritário seria de distanciamento, provocando certa autenticação identitária. Por isso, a forma de se vestir do grupo menor, no caso dos pentecostais, não poderia lembrar, de maneira alguma, como a maioria se veste, no caso o grupo dos católicos romanos. Mas o recato e a formalidade seriam adotados como forma de diferenciação. Além disso, o combate aos vícios e a rejeição às festas populares como o

<sup>197</sup> ROLIM, 1987, p. 10.

<sup>198</sup> BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 118-119.

<sup>199</sup> BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001, p. 143-144.

<sup>200</sup> BARRERA RIVERA, 2001, p. 236.

<sup>201</sup> ARAUJO, 2007, p. 519.

carnaval e juninas que homenageiam a “santos” também seriam destacados quanto às mudanças de comportamento propostas pelo pentecostalismo.<sup>202</sup>

Pierre Sanchis afirma que a conversão ao pentecostalismo definiria uma forma exclusiva e assumiria uma identidade reorientada que antes era orientada para uma antiga matriz religiosa, mas que agora seria reorientada para a centralidade no Espírito Santo, ou seja, “A opção de um Sujeito que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial que ela reorganiza”.<sup>203</sup>

O adepto do pentecostalismo seria incentivado a passar por um processo no qual afirmaria sua identidade que evidenciaria sua espiritualidade, portanto, reconheceria e seria reconhecido pelo outro e, dessa forma, desenvolveria o sentimento de pertença ao grupo.

Charles Pahram defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o batismo no Espírito Santo. [...] William Seymour [...], afirmou baseado em At. 2.4 [...], que Deus tem uma terceira bênção além da santificação, isto é, o batismo no Espírito Santo. Naturalmente, Seymour encaminhava o processo assim: regeneração, santificação e batismo no Espírito Santo. [...] W. H. Durham retificou a proposta de Seymour dizendo que justificação/regeneração já era o início da santificação, sendo, portanto, o Batismo no Espírito a ‘segunda bênção’. É esta a concepção do pentecostalismo moderno.<sup>204</sup>

Para Ricardo Mariano, a distância que seria mantida pelos adeptos do pentecostalismo se manteria para que não houvesse contaminação e corrupção de conduta pelas paixões e interesses do mundo. “Desde a conversão formam-lhes ensinados normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação” a fim de os manterem num padrão ascético de rejeição do mundo.<sup>205</sup> No entanto, estes fatores identificados como hábitos ascéticos e estigmatizados e de fácil reconhecimento, permitidos pelo estereotipo, sofreriam algumas mudanças. Até mesmo as questões doutrinárias como a “velha escatologia pentecostal” e outras marcas distintivas e muito tradicionais teriam sido abolidas em nome de uma acomodação à sociedade. Sendo, algumas vezes, alguns costumes e atitudes relaxados a fim de maior relacionamento com a sociedade contemporânea. A diminuição da rejeição ao mundo teria facilitado a inclusão em detrimento do ascetismo ou da exclusão do mundo. Essas acomodações se dariam em:

Processo de institucionalização da religião, ou rotinização do carisma, tão bem descrito por Weber (1991) e Bourdieu (1974), está ocorrendo, em grande parte, na Assembleia de Deus, a maior igreja pentecostal do país, que

<sup>202</sup> MACHADO, 1996, p. 86-87.

<sup>203</sup> SANCHIS, 1994, p. 47.

<sup>204</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008, p. 6.

<sup>205</sup> MARIANO, 2012, p. 190.

sozinha detém 20% dos evangélicos brasileiros, e de modo muito menos perceptível na Congregação Cristã, que permanece sectária, exclusivista.<sup>206</sup>

Destaca Mariano que a igreja Assembleia de Deus poderia ser classificada como igreja de mediação que “opõe religião erudita/dominante (protestantismo histórico) a religião popular/dominados (pequenas seitas e movimentos de cura divina), a meio caminho dos polos erudito e popular”. Os adeptos das comunidades pentecostais clássicas atualmente seriam influenciados por uma rotina de hábitos mais inclusivos e não sectarizados. Os pentecostais clássicos seriam diferenciados de certa maneira da erudição permanente no protestantismo histórico e também das comunidades religiosas que pensam deterem para si a verdade, as curas divinas. Por isso, seriam identificadas pela falta de responsabilidade no conhecimento, ascéticas místicas, consideradas como pequenas seitas e movimentos. Esta peculiaridade faria do pentecostalismo uma opção religiosa mais acessível à população em geral porque não é dado à erudição, mas mantém aspectos que posicionam certa seriedade.<sup>207</sup>

Outra atitude formadora de uma identidade marcante entre os adeptos do pentecostalismo e, por sua vez, participante de seu *habitus*, seria a saudação. Alencar diz que “não oferecer ao irmão ‘A paz do Senhor!’ com voz firme, em alto e bom som e, principalmente, em público (na escola, no trabalho, na rua, etc.), é um sinal de ‘fraqueza espiritual’”.<sup>208</sup>

A identidade pentecostal clássica atual estaria passando por um processo de migração da oralidade e informalidade para a escrita de doutrinas. Esse processo possibilitaria o estudo sobre as condições identitárias pentecostais clássicas sem perder a peculiaridade piedosa firmada diante de teologias aplicadas.<sup>209</sup>

Além da prática do evangelismo pessoal, que seria adquirida desde a fundação da primeira igreja Assembleia de Deus no Brasil, a contribuição teológica para a identidade pentecostal seria de caráter distintivo em relação à teologia das igrejas protestantes históricas, pois basearia a perseverança dos santos e a questão sobre a obtenção da salvação pela graça, não valorizando a fidelidade incondicional e aplicação dos ensinamentos bíblicos.<sup>210</sup>

A procura pela distinção de outras nomenclaturas e classificações de pentecostalismo brasileiro, tais como o deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo, seria a reafirmação de

<sup>206</sup> MARIANO, 2012, p. 8, 24.

<sup>207</sup> MARIANO, 2012, p. 27-28.

<sup>208</sup> ALENCAR, 2013, p. 205.

<sup>209</sup> GANDRA, Valdinei Ramos. WESTPHAL, Euler Renato. Assembleia de Deus: Questões identitárias na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 2, p. 277-279, jul./dez. 2013.

<sup>210</sup> PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Volume 2, 2011, p. 33.

certa culturalidade, já que outras manifestações banalizariam o sagrado. Na visão que o pentecostalismo clássico teria de si mesmo, ele seria responsabilizado por deixar claro o que não deveria ser tocado em relação à espiritualidade e às coisas consideradas sagradas.<sup>211</sup>

Para Alencar, a identidade pentecostal clássica assembleiana perpassaria por mudanças segundo a atuação em espaço de tempo histórico. Para o autor, o pentecostalismo assembleiano que compreendeu os anos 1911 a 1946, teria uma característica de iluminação carismática com o ministério de todos por todos com a educação voltada para o reconhecimento do Espírito Santo e com a relação de gênero sob o aspecto missionário. A teologia seria voltada para a santidade no sofrimento com o emprego do “ethos sueco-nordestino”. No período de 1946 a 1988 o pentecostalismo clássico teria a ação ministerial voltada para todos por alguns, reconhecendo a tradição e a missão divulgando a submissão. A teologia aplicada foi a da disciplina e o “ethos americano-brasileiro”. Entre 1988 e 2011 o ministério seria marcado pela ação de todos contra todos com uma educação teológica à procura de reconhecimento pelo MEC em que sua missão se tornaria oficial, oficiosa e oficializada; e sua teologia se classificaria com a da competência. Seria o “ethos carioca-paulista”.<sup>212</sup>

As hagiografias, os livros produzidos pelo meio pentecostal clássico, que seriam considerados de grande respeito, portanto separados e cuidados, tornariam o registro de uma identidade pentecostal. Notam-se como exemplos dessas biografias os livros “Enviados por Deus” sobre Daniel Berg, “Diário do pioneiro” de 1971 sobre Gunnar Vingren e “Santo assembleianos suecos” sobre os dois missionários, após os respectivos falecimentos. O livro sobre Gunnar Vingren trataria de cópias de 25 (vinte e cinco) diários deixados pelo missionário na responsabilidade de seu filho Ivar Vingren que editaria frases e episódios, amenizando os golpes e tramas exercidos por seus companheiros.<sup>213</sup>

Por tudo isso se questiona como essa forma identitária atuaria em meio familiar pentecostal? Haveria regras éticas e morais para isto? E qual seria a relação da moral e da ética entre os adeptos do pentecostalismo clássico gonçalense?

### 2.1.2 Ética e moral familiar nas comunidades assembleianas gonçalenses

<sup>211</sup> GANDRA. WESTPHAL, 2013, p. 277-279.

<sup>212</sup> ALENCAR, 2013, p. 25.

<sup>213</sup> ALENCAR, 2013, p. 33.

Em resposta as questões sobre a forma identitárias, regras éticas e morais empregados nas famílias dos pentecostais clássicos, realizou-se uma entrevista concedida, tendo como suporte teórico alguns conceitos sociológicos e psicológicos os quais teriam uma abordagem direta com o objeto de pesquisa em sua oralidade.

A ética seria um conjunto de valores e de medidas idealizados por certo grupo social com o objetivo de respeitar o espaço entre indivíduos. A moral<sup>214</sup> seria o mandamento ou exigência comunitária e a ética situaria moralmente o que seria certo ou errado.<sup>215</sup>

É natural que a idéia moral tenha tido seu começo e tenha progredido como a idéia religiosa. [...] Seu ponto de partida foi a família, e foi sob a ação das crenças da religião doméstica que os deveres começaram a aparecer aos olhos do homem. [...] As primeiras idéias de falta, de castigo, de expiação parecem ter aí a sua origem.<sup>216</sup>

Weber diz que a moral específica dos círculos protestantes possuiria relação de afinidade eletiva com o comportamento.<sup>217</sup> A ética religiosa seria influenciada por normas de comportamento de cunho mágico e ao se quebrarem estas normas, ou seja, a infração seria considerada um sacrilégio.<sup>218</sup> Uma condução de vida mundana seria inspirada na esperança e anseio de salvação consolidando certo sentido central a partir de motivos religiosos projetando práticas santificadoras, por isso o comportamento moral e ético seriam participantes diretos de uma vida santificada.<sup>219</sup>

A valorização e reconhecimento que os grupos menores conquistam se baseiam na forma de vida rigorosa e exemplar. A conversão produziria o *habitus* que unificaria as relações oportunizando um estilo de vida reconhecido por suas práticas e diferenciando de antigas atitudes empregadas antes da adesão. O *habitus*<sup>220</sup> seria um produto ocasionado pelas diferenciações e distinções provocadas pelos princípios adotados em comum ou a utilização de diferenciadores a fim de localizarem o diferente.<sup>221</sup> O *habitus* que unificaria as relações

---

<sup>214</sup> O conceito de ética de Platão, filósofo ateniense que viveria no século V. a. C., seria o ensino ao homem sobre o desprezo aos prazeres, riquezas, e honras em detrimento às virtudes. A moral seria pertencente ao mundo de realidade suprassensível, sendo a alma inserida nesta perspectiva que seria verdadeira. Caberia ao homem cuidar da alma, procurando purificá-la e libertá-la do mundo material e dos valores do corpo. MONDIN, Battista. *Curso de filosofia I*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 78-79.

<sup>215</sup> GESLEIR, Norman. *Ética cristã. Opções e questões contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 137.

<sup>216</sup> COULANGES, Numa-Denys Fustel. *A cidade antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 2006, p. 82-83.

<sup>217</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Afiliada, 2007, p. 44-48.

<sup>218</sup> WEBER, 2009, p. 298-299.

<sup>219</sup> WEBER, 2009, p. 357.

<sup>220</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas sobre a teoria da ação*. 9 ed. Campinas: Papirus Editora, 2008, p. 22.

<sup>221</sup> BOURDIEU, 2008, p. 21.

entre os pentecostais contaria com a representatividade da arte, especificamente a música, que teria um caráter social<sup>222</sup> a partir de princípios utilizados que dariam um tom em comum.

O pensamento religioso pentecostal daria lugar à busca de condutas morais e éticas reconhecidas como santificadas, tornando a dependência comportamental de cada um com o propósito de atingir o alvo de salvação, de modo que a conversão no pentecostalismo clássico seria acompanhada por atos que envolvem diferenças de comportamento em sociedade “cabendo aos convertidos fazerem de suas vidas um testemunho permanente de santificação”.

No caso específico da ética pentecostal, a ênfase na sobriedade dos trajes e a severa restrição às relações sexuais extraconjugais, aos vícios e até a participação nas chamadas festas profanas faz com que a adesão à comunidade religiosa transcenda o nível da experiência religiosa. Afinal, o converso passa a ‘agir de forma coerente com sua religião na qual busca constante orientação de conduta’, provocando uma redefinição dos seus papéis e relações na família, no trabalho e nos demais espaços da vida pública.<sup>223</sup>

Ao fiel adepto pentecostal ficaria facultado certo poder para vigiar e até mesmo ser vigiado pelos seus próprios companheiros de fé conforme certa moralidade. O modo de ser influenciado pela religião marcaria a identidade pentecostal, adquirindo dessa forma um *ethos* militante que transformaria o sujeito, o tornando diferenciado de outras religiões como a católica, as africanas e até mesmo o protestantismo histórico.<sup>224</sup>

Segundo Gilles Deleuze, no prefácio da obra de Donzelot, as famílias mais modernas teriam em desgaste por seu comandada pela autoridade paterna como chefe familiar. Por isso, o divórcio, o aborto de mulheres casadas ou não e as mães solteiras seriam desenvolvidos uma vez que a autoridade paterna seria desafiada quanto a outros pensamentos e outras decisões éticas e morais. Também seriam deixadas de lado as concepções filantrópicas e de caridade, dando lugar aos rendimentos de poupanças o que obedeceria a anseios modernos de capitalismo.<sup>225</sup>

Para Georg Simmel, a família seria uma socialização de um número reduzido de pessoas em meio a outro vasto grupo social, sendo um agrupamento duradouro exercendo influências nas relações matrimoniais e de parentesco. E isso se faria pensando no grande interesse erótico, econômico, religioso, social, ou seja, de poder e desenvolvimento individual. O casamento apresentaria uma disposição de poder disciplinador social e algo em comum que seria a previdência vital.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> BECKER, Howard. *Uma teoria de ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 205.

<sup>223</sup> MACHADO, 1996, p. 28, 85.

<sup>224</sup> MACHADO, 1996, p. 83.

<sup>225</sup> DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980, p. 4.

<sup>226</sup> SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23-25.

Machado afirma que a referência pentecostal quanto à verdadeira família seria a família encontrada em comunidade de fé recém-adotada. Quando os conflitos viessem, a família de fé teria a sua situação privilegiada em relação à família de laços sanguíneos. Assumindo esta posição o novo convertido ou a nova convertida deveria enfrentar a incompreensão de familiares sanguíneos adeptos de outras matrizes religiosas. E quando não casados (as) deveriam procurar o casamento realizado em meio à comunidade. Os jovens deveriam privilegiar os participantes de comunidades (rapazes e moças) que partilham a mesma fé. As leituras que as comunidades pentecostais clássicas fazem de si mesmas, no tocante às suas práticas morais e familiares, mediante as recentes transformações, evidenciariam as mudanças sociais, a busca por condutas morais familiares mais austeras e as conversões que privilegiariam a reorientação de ideários que transformam percepções individuais identitárias.<sup>227</sup>

Em entrevista, denomina-se F a uma jovem universitária de aproximadamente 26 anos, participante da comunidade pentecostal Assembleia de Deus do Rocha que está situada no bairro de mesmo nome, na cidade de São Gonçalo, sobre como entenderia as condições éticas e morais de ordem familiar, obtêm-se algumas impressões sobre o emprego de ética e moral desprezadas por esta comunidade.

A entrevistada F é uma jovem mãe solteira, oriunda de outras religiões tais como a católica romana, os cultos afros e o budismo. Ela havia engravidado em determinado momento após sua conversão de um jovem não participante da comunidade e não convertido ao pentecostalismo.

Desempregada por conta de complicações no início de sua gravidez, mas com o apoio familiar, ou seja, da mãe que é convertida ao pentecostalismo e do pai que não o é, atualmente recebe ajuda do lar e do pai da criança que pagas as despesas relacionadas à criança.

Eu tive que enfrentar uma pressão muito grande. Infelizmente, tive que suporta incompreensão de muitos, por ser mãe solteira. Eu sofri, e ainda sofro preconceitos vindos daqui mesmo, em minha igreja. Não posso negar que os jovens me receberam muito bem, e sou muito agradecida por isto, especialmente ao casal de líderes da juventude, mas algumas outras pessoas da igreja me olham de um jeito, que me sinto como se tivesse roubado, ou assassinado alguém. E outra... Eu não posso conversar com nenhum irmão casado, que as esposas logo pensam que estou querendo ele para mim. Eu fico muito triste com isso, eu não sei porque acontece aqui, onde é meu lar espiritual. Não vejo isso acontecer em outros lugares.<sup>228</sup>

<sup>227</sup> MACHADO, 1996, p. 83-85.

<sup>228</sup> Entrevista concedida pelo entrevistada F [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

A entrevistada F deixa claro que talvez esse tipo de preconceito ou tabu não estaria acontecendo se estivesse frequentando qualquer outra religião. Mas que por conta das doutrinas da comunidade pentecostal ela se resigna em encontrar um “varão” disposto a assumi-la juntamente com o seu filho, mesmo que isso fosse contrário à opinião da maioria de seus parentes que defende que ela não necessitaria de um casamento.

A maioria dos meus familiares diz que eu deveria aproveitar a vida, por isso, não deveria estar preocupada com casamento. Mas eu estou esperando e confiando no Senhor, pois Ele há de mandar um varão para construir minha família porque serei fiel até o fim e a minha vitória chegará. Eu ainda tenho que aguentar a situação muito triste de não ser cumprimentada com a “Paz do Senhor” pelos outros irmãos quando passam por mim na rua. Contudo eu sigo em frente, pois sei que tudo isso que passo hoje servirá para embasar a minha fé. Ademais, sei que serei vitoriosa. Outra coisa: a minha criança é uma benção de Deus! Além disso, outra coisa que me deixa triste é a desconfiança por parte das mulheres casadas da minha igreja. Eu não posso conversar com um irmão casado que logo percebo os olhares de desaprovação e até tenho conhecimento de comentários maldosos sobre o meu comportamento com os homens casados.<sup>229</sup>

O pentecostal faria questão deste cumprimento que demonstraria que ele está em comunhão com sua autoridade e que tem uma vida espiritual cristã condizente com sua fé.<sup>230</sup>

A entrevistada F relatou que se sentia vigiada sempre que conversava com os homens da comunidade, deixando uma sensação de falta de liberdade, promovida por alguns, talvez os mais antigos participantes da comunidade, em sua maioria do sexo feminino.

Finalizando esta entrevista, a entrevistada F termina sua fala a respeito da ética e da moral familiares desprezadas pela sua comunidade dizendo que é difícil suportar o que ela tem suportado, mas que entende passar por esta situação devido ao seu próprio erro. Por isso, deseja enfrentar a situação e alcançar o objetivo de ter uma nova oportunidade de construir uma família. Almeja que será feliz até o fim para receber a “coroa da vida”.<sup>231</sup>

Esta mentalidade exposta pela entrevistada atestaria o "escatologismo" pentecostal, ou seja, o anseio de um mundo vindouro ou o porvir que seria oferecido a todos aqueles que tem uma conduta de vida disciplinada. “Entrar na ‘lei dos crentes’, por fim, era sinônimo de honradez, compromisso com a família, fidelidade nos relacionamentos, rigorismo moral e crédito na praça”.<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Entrevista concedida pelo entrevistada F [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>230</sup> ALENCAR., 2013, p. 205.

<sup>231</sup> Entrevista concedida pelo entrevistada F [fevereiro de 2014]. Transcrita conforme a fala do entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>232</sup> ALENCAR., 2013, p. 205.

Segundo Norbert Elias, a coesão de um grupo social se daria pela sua inteiração social. Reuniões, eventos, música, festas, danças e outras ações realizadas de forma conjunta dariam tom de coesão.<sup>233</sup> Mas como a interação social, que poderia ser representada pela musicalidade e outras culturalidades, tais como as festas e danças, contribuiriam com a identidade pentecostal clássica? E qual seria a identidade pentecostal nas coisas referentes ao corpo e ao gênero?

## 2.2 A musicalidade, corporeidade e relação de gênero pentecostal clássica

Esta seção analisará o olhar pentecostal sobre a contribuição da música, a valorização da corporeidade e a relação de gêneros dada pelo pentecostalismo clássico.

A música, intrinsecamente situada no campo da arte, exigiria uma qualificação em especial sensível tanto para quem a executa quanto para quem a ouve.<sup>234</sup> Isso possibilitaria o entendimento de que a música serviria como conteúdo para socialização e que demonstraria realidades históricas, interesses e tendências que expressariam o que há no indivíduo, capaz de influenciar e mobilizar a outros. Por sua atuação, a vida se preencheria atuando por motivações e impulsões as quais manteriam fatores sociáveis de agregação de indivíduos e sua consequente interação, pois necessitaria de uma rede de pessoas organizada socialmente para que seja produzida.<sup>235</sup>

Os acordes musicais teriam a capacidade de estímulo de vida, perfazendo nuances de reconhecimento da sociedade como também de valor diferenciado ao mesmo tempo. Seriam formas de ação coletiva envolvida em situação consensual de qualquer estilo. Produziria a relação de uma estrutura social que definiria a sujeição ou seu rompimento. Disponibilizaria preceitos patriarcais, de hierarquia e ainda ofereceria interações sociais baseados pela própria sociedade, entretanto com a ação da individualização. Fomentaria uma fonte de prazeres que estimulariam a autoestima, a criatividade e aquilo que poderia ser compreendido como certa magia de vida.<sup>236</sup>

Grandes músicos em suas vidas manifestariam insaciável necessidade de amor e a música os ajudaria a manter a procura por constante afeto e estima. Quando essas condições não seriam satisfeitas, ocasionariam sentimentos depressivos e desejos de morte, enquanto se buscava incessantemente reconhecimento e algum tipo de atenção e afeto por parte da pessoa

<sup>233</sup> ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 19-24.

<sup>234</sup> BECKER, 1977, p. 207-208.

<sup>235</sup> SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 60.

<sup>236</sup> ELIAS, Norbert. *Mozart. Sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 10-14.

ou pessoas as quais seriam valorizadas por eles próprios. A não consolidação destes desejos provocaria certo estado de solidão e desespero trágico.

Embora a palavra "tragédia" soe aqui um tanto banal e grandiosa, pode-se afirmar, com alguma justiça, que o lado trágico da existência de Mozart deve-se ao fato de que ele, desde jovem, em sua luta por conseguir o amor das pessoas, não se sentiu amado por ninguém, nem mesmo por si próprio. Sem dúvida alguma, é o tipo de carência do qual se pode morrer.<sup>237</sup>

A musicalidade relacionada às suas formatações de canções transmitiria em seus acordes e poesia demonstrações de sentimentos como amor, afeto, tristeza, lamento e até condições sociais de seus autores. A "mudança de posição social e de função dos compositores alterou também o estilo e caráter de sua música", inclusive a qualidade musical e seus estilos.<sup>238</sup>

Esses fatores de musicalidade também contribuiriam com a formação da identidade pentecostal clássica traduzindo a espiritualidade e sentimentos naturais ao convívio social religioso e a expressão de crença. Como fruto de produção musical pentecostal nasceriam as primeiras expressões auxiliadas por um primeiro trabalho denominado de "Cantor Pentecostal", isto é, uma coleção de cânticos sacros que se dedicaria ao uso dos adeptos ao pentecostalismo o que satisfaria as necessidades pentecostais, pois:

Nos primeiros anos de atividades, as Assembleias de Deus usavam os "Salmos e Hinos", um hinário comum a várias denominações evangélicas. Todavia, a vida, as atividades e as doutrinas específicas exigiam o uso de uma hinologia essencialmente pentecostal. Pouco a pouco, foram surgindo valores intelectuais para constituírem a expressão poética das Assembleias de Deus.<sup>239</sup>

O hinário assembleiano seria constituído nos idos de 1920 e 1930 com a participação de autoria brasileira, sendo aferido o nome de Harpa Cristã. Mais adiante, em 1979, haveria uma preocupação em alterações de letras e reorganizações de sequências de hinos. Além disso, nota-se a inclusão de outros considerados pátrios e realizados por uma comissão denominacional. A Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD em 1992 lançou uma nova versão da Harpa Cristã, no entanto não atingiu seu objetivo de padronização. Desta feita, foi utilizadas duas versões da Harpa Cristã, todavia o uso do trabalho mais recente haveria sido prejudicado, simplesmente porque os números haviam sido trocados. Por conta disso, o número dos hinos ficaria na memória do adepto pentecostal e o levaria a recordar momentos marcantes em suas experiências de vida religiosa.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> ELIAS, 1995, p. 11.

<sup>238</sup> ELIAS, 1995, p. 45.

<sup>239</sup> CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000, p. 32.

<sup>240</sup> ALENCAR, 2013, p. 210.

A “Harpa Cristã” trataria de uma coletânea de hinos e canções nascida em meio pentecostal que seria organizada com o intuito de elevação dos cânticos congregacionais em liturgias tais como o culto público, a ceia do Senhor, o batismo, o casamento, o funeral dentre outras. A primeira edição seria lançada em 1922, no Recife, com cerca de 100 hinos. Uma segunda edição seria lançada no Rio de Janeiro em 1923 com cerca de 400 hinos.<sup>241</sup> Embora muitas de suas canções fossem de autores estrangeiros, haveria participação de autores e autoras nacionais o que evidenciaria a participação de gênero com a presença feminina. É importante considerar no âmbito dos direitos autorais que:

Os "autores" das canções não correspondem exatamente à realidade, pois grande parte são apenas versões de músicas sacras já conhecidas, e, tanto os estrangeiros quanto os brasileiros traduzem as músicas e as assinam com seus nomes. Há de se considerar que, nas décadas de 1920 e 1930, quando as primeiras edições são organizadas, não existia a noção de direitos autorais que há hoje.<sup>242</sup>

A importância da Harpa Cristã na identidade pentecostal seria tão grande para os participantes das comunidades pentecostais que os hinos fariam parte da própria historicidade de conversão e batismo. Não seria incomum ouvir de um adepto ao pentecostalismo as seguintes frases relacionadas a Harpa Cristã como referência de manifestação nas suas vida: “Aceitei a Jesus quando ouvi o hino 330” e “No meu batismo cantaram o hino 412”.<sup>243</sup>

A Harpa Cristã seria um instrumento de consolidação nacional da hinologia pentecostal. Os adeptos do pentecostalismo possuiriam um exemplar do hinário e o levariam para as reuniões eclesiais, ocasionando legitimação e responsabilidade ao tratar e cuidar, o que possibilitaria conteúdo para sociação e identificação, ou seja, seriam participantes em compartilhamento das coisas que seriam transcendentais através da adoração e do louvor.<sup>244</sup> Mas, também:

Acontece que no mundo pentecostal circulam com facilidade novas canções e novos ritmos musicais porque a imprevisibilidade do Espírito o permite. Os portadores dessas novidades são os próprios crentes que circulam entre diversas igrejas e também a produção musical colocada no mercado em fitas e discos, que hoje constituem um “mercado gospel” muito bem sucedido.<sup>245</sup>

Os hinários seriam utilizados em eventos de cultos locais, convenções e festividades com a perspectiva de participações em conjunto que marcariam a vida congregacional das

<sup>241</sup> VINGREN, 1973, p. 83.

<sup>242</sup> ALENCAR, 2013, p. 209.

<sup>243</sup> ALENCAR, 2013, p. 210.

<sup>244</sup> ALMEIDA, Abraão de. *Et alli. História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982, p. 75.

<sup>245</sup> BARRERA, Paulo Rivera. Festa, corpo, e culto no pentecostalismo. Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino americano. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005, p. 11- 38.

comunidades. Em reuniões comunitárias, como se daria a formação identitária pentecostal clássica na relação com o corpo humano?

### 2.2.1 Corpo, festa e ritual

Para Marcel Mauss, os corpos seriam moldados pela sociedade através de mecanismos culturais que visariam à valorização e a desvalorização de comportamentos. O agir corporal seria construído pela sociedade através de processos educativos os quais teriam o papel de definir o que se deve e o que não se deve fazer com o corpo. Isso se daria através de imitação de comportamentos que seriam bem sucedidos e com êxitos de prestígio. A imitação que garantiria prestígio também geraria corpos docilizados que por sua vez seriam aceitos pela sociedade.<sup>246</sup>

Toda sociedade produziria uma representação social que seria a forma de aceitação de usos construídos ou herdados em relação a modelos legítimos para os corpos. Desta feita, nasceriam conceitos de pureza e impureza que visionariam certa ordem social através de valores morais que destinariam a submissão do corpo. Para tanto, seriam precisos mecanismos para o autocontrole do corpo, o que facilitaria, em muitas vezes, a manobra coletiva.<sup>247</sup>

Para Mauss, seriam a valorização e a desvalorização de comportamentos que construiriam a sociedade, definindo papéis a serem desempenhados e também deveres que poderiam ser observados em meio aos valores e performances.<sup>248</sup>

A mentalidade sobre o corpo, festas e rituais pentecostais teriam origem em instâncias de doutrinação, sendo que a visão pentecostal clássica corpórea incidiria sobre a dualidade corpo e alma. Sobre a alma se entende como o espírito teria mais importância do que o corpo. A alma seria mais acentuada do que o corpo porque as demandas das coisas espirituais prevaleceriam sobre as coisas de dimensões corporais. No entanto, o corpo seria valorizado em espaço litúrgico e "na crença de cura divina". Este pensamento teria sido originado da filosofia platônica que evidenciaria o corpo e a alma como entidades separadas, que pertenceriam a mundos diversos. Os ensinamentos do apóstolo Paulo também corroborariam com estas afirmativas de acordo com seus escritos sobre o constante conflito entre a carne e o espírito. A carne traria uma menção direta ao corpo, alegoricamente a natureza humana, que seria deturpada e o espírito, por outro lado, ainda seria passível de regeneração. "Precedendo

<sup>246</sup> MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, mars-avril. Paris, 1936, p. 5-23.

<sup>247</sup> PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da história: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 310.

<sup>248</sup> MAUSS, 1936, p. 12-23.

de Deus, a alma não estaria sujeita a perecer, pois ela é imortal. O corpo, portanto, era apenas a "prisão" da alma".<sup>249</sup>

Na doutrinação pentecostal clássica, o corpo como parte perecível do homem, desempenharia um papel temporário em benefício da alma. A alma seria a fonte de vida humana que seria expressa pelo corpo. A instrumentalidade do corpo em referência a alma demonstraria o poder da alma e sua governança. "Também se pode observar, no meio pentecostal, frequentes jejuns para mortificar a carne, entendida como o corpo com suas paixões que se opõem ao espírito".<sup>250</sup> Através dos jejuns o pentecostal entenderia que estaria mais disponível e mais sensível ao que seriam coisas do Espírito. Por isso, a alma ou espírito humano seria revivificado e estaria mais próximo de salvação em detrimento ao corpo mortificado, tornando os desejos reprimidos. "O espírito do homem é a sede das suas relações com Deus".<sup>251</sup>

O pentecostalismo traria elementos antinômicos relacionados ao social e ao espiritual. Tais elementos poderiam ser constatados na proibição das bebidas alcoólicas para que o corpo não fosse embriagado por nenhuma coisa, muito menos o álcool que o deixaria desorientado. No entanto, seriam bem comuns expressões que evidenciassem a embriaguês pelo Espírito. De mesma forma, a dança com músicas que seriam consideradas mundanas pareceriam ofensivas a Deus no meio pentecostal. Entretanto dançar no Espírito seria perfeitamente aceitável e recomendável. Sob esta condição, dançar seria uma manifestação espiritual com tom de liberdade espiritual.<sup>252</sup>

Embora nas Assembleias de Deus mais conservadoras o corpo seria reprimido até com proibições de manifestações de palmas, segundo Klein as novas manifestações em cultos contariam com atitudes menos informais e mais descontraídas. Isso se daria com o argumento de que os adeptos precisariam se doar corporalmente, muitas vezes dançando, a fim de serem usados pelo Espírito. Isto legitimaria as formas de manifestações menos reverentes e menos compassadas, diferentemente das características mais racionais de outras denominações protestantes históricas. A evidenciação deste comportamento no espaço de culto pentecostal estaria na adoção de ritmos e gêneros musicais populares e contemporâneos e na inserção de instrumentos musicais mais modernos. Diante disso, os gestos mais efusivos durante os cânticos, as palmas e as orações em conjunto, tornariam ambiente de êxtase que favoreceria a

<sup>249</sup> ALBANO, Fernando. Dualismo corpo/alma na antropologia pentecostal. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de. (Org.) *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 65-67.

<sup>250</sup> ALBANO in OLIVEIRA, 2013, p. 70-71.

<sup>251</sup> BERGSTÉN, Eurico. *Introdução à teologia sistemática*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 157.

<sup>252</sup> D'EPINAY, Christian Lalive. *Religião, espiritualidade e sociedade. Estudos sociológicos do pentecostalismo latino americano*. Campinas: Cadernos do ISER, n. 6, 1977, p. 10.

prática da glossolalia que constituiria atos de adoração a Deus e se expressaria pela sacralidade.<sup>253</sup> "[...] o corpo constitui-se em um aparato de movimentos coordenados, gestos treinados, introduzindo elementos de teatralidade dentro do espaço sagrado [...]".<sup>254</sup>

As festas no pentecostalismo seriam marcadas por celebrações religiosas que ofereceria liberdades e rupturas do dia a dia sem formalidades e ordens, usualmente não usufruídas em cotidiano. Seria um resultado de um consenso coletivo que permitiria a quebra de regras<sup>255</sup>, um fato extraordinário que determinaria tempo e espaço fora da rotina diária. Um parêntese no cotidiano pode ocasionar um comportamento social sancionado. "As festas religiosas sempre comemoram algo ou alguém".<sup>256</sup>

As festas religiosas protestantes foram as grandes festas do calendário litúrgico cristão: páscoa, natal, ascensão, pentecostes, etc. Também temos as festas por ocasião dos "ritos de passagem": conversão, batismo, confirmação, casamento. São ritos que geram festas mais familiares. Também há outras festas ocasionais: inauguração de templo, instalação de pastor, etc.<sup>257</sup>

A festa teria como característica o caminho inverso das ordens de formalidades com esbanjamentos, exuberância e com ênfase na liberdade em detrimento das sanções de comportamentos sociais já pré-estabelecidos. "Ontem e hoje a festa se caracteriza sempre pela dança, o canto, a agitação, o excesso de comida e a bebida".<sup>258</sup> Embora as festas fossem formas intencionais de quebra da vida cotidiana, teriam em si um acordo coletivo sobre o comportamento que deverá somente ser permitido neste período. "A festa é, assim, tempo de emoções intensas e, novamente, sintoma de descontrole. Em síntese, a "des-ordem" da festa a coloca no lado oposto ao da regularidade cósmica e social".<sup>259</sup>

No pentecostalismo a desordem viria com a centralização do Espírito Santo, pois seria na visão dos pentecostais impossível ordenar o que o Espírito definiria. Por isso, a liturgia seria disposta segundo a manifestação divina e manifestada através dos corpos dos adeptos. Dessa forma, os cultos seriam espontâneos, com regras reduzidas e com corpos mais livres. Esta liberdade daria sentido às ações de curas, êxtases e exorcismos, ou seja, práticas religiosas com base no corpo. Por outro lado, a liberdade referida ao corpo, em momentos culturais e festivos, daria lugar a uma forma muito mais repressora da total proibição de sua

<sup>253</sup> KLEIN, Alberto Carlos Augusto. Mídia, corpo e espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa. In: PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do espírito. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 154-155, 158.

<sup>254</sup> KLEIN in PASSOS, 2005, p. 156.

<sup>255</sup> BARRERA, 2005, p. 12-13.

<sup>256</sup> BARRERA, 2005, p. 21.

<sup>257</sup> BARRERA, 2005, p. 26.

<sup>258</sup> CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 110.

<sup>259</sup> BARRERA, 2005, p. 28.

exposição. Isso se daria através da doutrinação que seria formada por orientações para ações com peso doutrinário, estipulando como vestir e se portar convenientemente. Estas regras doutrinárias se dariam porque os pentecostais aceitariam que as pessoas portariam nos seus corpos impurezas que seriam representadas pelos demônios. O pentecostal teria uma visão de mundo totalmente povoado por demônios, o que explicaria as grandes incidências de problemas pessoais, políticos e sociais.<sup>260</sup>

Ao analisarem o corpo e as festas, faz-se também necessário discorrer sobre os ritos sem deixar de lado o seu desenvolvimento em meio pentecostal. Para isso, seria interessante a observação da diferença entre festas e ritos. Os ritos desempenhariam o papel de lembrarem os fatos primogênitos mais fechados, com menos liberdade e mais repetitivo como, por exemplo, entre os evangélicos a Ceia do Senhor que seria uma ordenança do próprio Cristo. A festa teria a intenção mais libertária e, muitas vezes, traria a memória em conjunto de uma personalidade ilustre ou fundadora. Dá-se a coletividade a existência pelos fatos fundadores<sup>261</sup> como, por exemplo, as festas que marcaram os cem anos das Assembleias de Deus<sup>262</sup> em que seus fundadores, Daniel Berg e Gunnar Vingren, foram lembrados.<sup>263</sup>

As formas ritualísticas prescreveriam a relação do corpo com o sagrado que estabeleceria vínculos entre o homem e o divino. Também despertaria a memória que reportaria a história da comunidade e o imaginário. “Desta forma, a comunidade deveria imitar os gestos que seriam divinos a fim de se aproximar do sagrado como fizeram os deuses e até hoje fazem os homens”.<sup>264</sup>

O corpo humano seria debilitado e vulnerável a doenças e males, caracterizando um encarceramento e limitação do próprio indivíduo. Por isso, tornaria a importância da influência dos rituais com o propósito de atendimento divino conquanto as necessidades humanas. O ritual seria representado por um drama que lembraria uma situação passada, de forma divina, e precisaria ser representado no espaço religioso, dando ao religioso praticante uma contribuição participativa ao próprio ato sagrado. "O indivíduo não apenas realiza com o corpo aquilo que seus ancestrais e seus deuses fizeram nos primeiros tempos, mas representa-os e sem identifica com eles". O ritual, como ato simbólico, lembraria uma pessoa ou um evento que estimularia um processo de memória, denominado de "fato fundador".<sup>265</sup>

<sup>260</sup> BARRERA, 2005, p. 31-34.

<sup>261</sup> BARRERA, 2005, p. 22.

<sup>262</sup> ARAUJO, 2007, p. 122-124.

<sup>263</sup> ARAUJO, 2011, p. 1-6.

<sup>264</sup> ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. São Paulo: Mercuryo, 1992, p. 29.

<sup>265</sup> BARRERA, 2005, p. 21.

Os rituais surgiriam da inquietação humana diante da possibilidade de ódio e vingança divina diante de algum ato reprovado do homem. A atitude de apaziguamento entre a relação do homem e do divino seria descrito como *paces deorum quaerere* que teria o propósito de conquistar favores divinos mediante certas palavras pronunciadas e ações específicas de modo correto. Para tanto, fórmulas precisariam ser estabelecidas e repetidas minuciosamente e imutavelmente o que atrairiam a atenção divina com o intuito de obter suas benesses.<sup>266</sup>

Para Durkheim, os ritos efetivariam um estado de separação entre os seres sagrados e os seres profanos. Para que houvesse uma continuidade entre estes seria preciso um conjunto de ritos que efetivaria tal estado de separação, impedindo que um invada o outro. Por conta disso, o fiel teria limitado suas ações de forma já determinada no emprego de operações tais como unções, purificações e bênçãos.<sup>267</sup> No entanto, da mesma forma que o rito proporia as limitações do homem com relação ao sagrado, também ofereceria ao homem condições de moral e ética as quais seriam beneficiadoras. Ou seja, a partir de atos limitadores e repressivos surgiriam bases para a convivência social libertadora. Em ambas as formas o rito fortificaria o *tonus* religioso que, por sua vez, fortificaria a coesão do grupo social.<sup>268</sup>

O rito, portanto, não serve e não poderá servir senão para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os membros são reafirmados na sua natureza de seres sociais.<sup>269</sup>

O pentecostalismo como qualquer outro grupo religioso não sobreviveria sem a ação dos ritos. Sendo assim, além dos elementos herdados do protestantismo como a Ceia do Senhor e o batismo, haveria algo peculiar que seria a prática da glossolalia que na visão pentecostal seria precedida do batismo do Espírito Santo. Também haveria a constante busca pela repetição da pentecoste, conforme descrito no livro de Atos, com lugar privilegiado no culto. Seria a memória do pentecostes permeando o imaginário coletivo. A preservação desta memória seria fortemente marcada no pentecostalismo a partir do que seria a ação do Espírito Santo. Para isso o culto pentecostal contaria com a emoção expressa por meio de gestos e movimentos.<sup>270</sup>

O pentecostalismo teria permanecido por muitas décadas com rigoroso controle sobre o corpo e a sexualidade de seus adeptos sem a aproximação dos corpos no culto, com a ênfase

<sup>266</sup> COULANGES, 2006, p. 147.

<sup>267</sup> DURKHEIM, 2008, p. 363-364.

<sup>268</sup> DURKHEIM, 2008, p. 373-374.

<sup>269</sup> DURKHEIM, 2008, p. 447-448.

<sup>270</sup> FAJARDO, 2012, p. 180-181.

no louvor ou cânticos espirituais e na glossolalia. No entanto, novos desempenhos corporais se desenvolveriam com o passar dos anos transformando antigas posições e mentalidades.<sup>271</sup>

Com os elementos rituais e comportamentos mais herdados dos fundadores, a serem previstos pelos adeptos pentecostais em relação às festas e a própria separação dos corpos em culto, o que caberia para a mulher pentecostal na sua forma identitária?

### 2.2.2 Gênero e misoginia

Para Margaret Mead, cada povo construiria uma tessitura cultural baseada no interior de cada vida humana para se enredar por segurança com seus respectivos valores e significados, aprovando e desaprovando, punindo ou exaltando o que definiria como ético e antiético. As sociedades definiriam, através de sua cultura e leis, temperamentos, vestimentas, atitudes sociais com base nas suas ideias institucionalizadas. "Vinculações simples como estas entre roupa, ocupação e sexo são facilmente ensinadas a toda criança e não suscitam hipóteses a que uma dada criança não se adapte com facilidade". Por outro lado, existiriam sociedades que diferenciariam o comportamento entre homens e mulheres. Nestas sociedades os homens tenramente assumiriam obrigações sociais de enfrentamentos diante de perigos e desenvolveria um emocional dirigido a conquistas e impetuosidade. Às mulheres caberiam os serviços caseiros e execução de serviços cotidianos.<sup>272</sup>

Mead observa que por conta da obsessão empregada aos meninos que deveriam demonstrar sua masculinidade através de alguns preceitos expostos por suas sociedades, ocorreriam as escolhas por papéis considerados femininos, isto é, o homem escolheria se vestir como mulher e executar tarefas destinadas às mulheres, causando intensos constrangimentos aos pais. Não obstante, na mesma investigação, desta vez em outras tribos, a autora examinaria certa inversão de valores. Observa que a mulher desenvolveria um papel até então masculinizado em outras sociedades. Seria a mulher "masculina", o que também acarretaria o surgimento do homem "feminino". Nestes grupos sociais as mulheres desenvolveriam um papel dominante. Já o homem seria docilizado, submisso, cuidador de crianças e adepto do bordado.<sup>273</sup>

Paula Machado, através de trabalho realizado em determinada comunidade, denominada por seus próprios moradores de favela, localizada na região sul do Brasil, destaca

<sup>271</sup> BARRERA, 2005, p. 34.

<sup>272</sup> MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. Coleção Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 23-25.

<sup>273</sup> MEAD, 1995, p. 25.

que existiriam espaços próprios ou impróprios para as mulheres. A escolha destes espaços definiria uma condição moral e também de segregação entre os gêneros. Para a mulher, não aderir a estes códigos significaria ser considerada "vagabunda", tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A mesma divisão de espaços definiria o que seria lugar de homem e lugar de mulher, coisas de homens e coisas de mulher.<sup>274</sup>

Por meio de pesquisas antropológicas realizadas em diferentes localidades geográficas e em diferentes ambientes com públicos alvos de etnias e tessituras culturais bem diferenciadas, haveria uma disposição orientadora e diferenciadora para os gêneros. Em ambiente pentecostal estas mesmas percepções estariam disponíveis para análises, por isso, a investigação do papel da mulher importaria como contribuição ao estudo sobre a identidade pentecostal.

Para Cecília Mariz, o pentecostalismo atrairia muitas mulheres que sofreriam com o problema do alcoolismo de seus companheiros. A mensagem pentecostal seria concatenada com as soluções dos problemas mais individuais, de ordem subjetiva, e atingiria de forma eficaz o problema do alcoolismo diante da pobreza. A mensagem de dignidade, respeito e superação desferida pelo pentecostalismo combateria a inferioridade, impotência e fatalismo causado pelo alcoolismo.<sup>275</sup> A superação do alcoolismo em conceito pentecostal de cura e libertação estaria entrelaçado com a submissão à Deus. A doença seria considerada pecado ou o pecado existiria provocando a doença. Por isso a moralidade e o bem estar familiar estariam ameaçados. Neste sentido, as mulheres seriam as primeiras a defender a manutenção familiar.<sup>276</sup>

Para Camila Sampaio o pentecostalismo não romperia princípios sociais de hierarquia relacionados a gênero. A comunidade pentecostal seria uma extensão da casa, da própria família. O adepto pentecostal masculino estabeleceria laços familiares funcionais privilegiando a casa em detrimento da rua. Existiria um projeto de gênero estruturado pelas relações sociais que caberia ao homem pentecostal os lugares mais públicos e às mulheres os âmbitos mais complementares familiares, de ordem cotidiana.<sup>277</sup> Esta análise corroboraria

<sup>274</sup> MACHADO, Paula Sandrine. Entre homens: espaços de gênero em uma pesquisa antropológica sobre a masculinidade e decisões sexuais e reprodutivas. In: BONETTI, Alinne. FLEISCHER, Soraya. (orgs.) *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Catarina: Editora Mulheres EDUNISC, 2007, p. 157-165.

<sup>275</sup> MARIZ, Cecília L. "Alcoolismo, gênero e pentecostalismo". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 16(3): 80 – 93, maio 1994.

<sup>276</sup> MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.) *Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 204-207.

<sup>277</sup> SAMPAIO, Camila Alves Machado. "Remido pelo Espírito", no *Comando da Vida: trajetórias de líderes pentecostais de uma favela carioca*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação

com Durkheim quando fala de uma ideologia de caráter sagrado que determinaria o homem para as coisas sagradas de execução excepcional e especial. Caberia a mulher, por outro lado, as coisas profanas, rotineiras, do cotidiano e mais comuns. O homem teria a participação prioritária nos ritos buscando "efetivar o estado de separação". A mulher deveria apenas participar das coisas rotineiras da vida, relegada ao profano sem a permissão de participação dos rituais sagrados.<sup>278</sup>

Por outro lado, neste projeto de gênero pentecostal haveria uma variação de masculinidade que chamaria a atenção de outros homens ao redor das comunidades. Uma "variação de masculinidade para o campo de disputas entre masculinidades". Isso se daria pela percepção de mundo tendo a família e a comunidade como espaços sagrados. Daí a hierarquização de gêneros ocorreria de forma mais complexa, pois o homem pentecostal ouviria mais a mulher em momentos de decisões conjugais, respeitando a fidelidade conjugal. No entanto, ainda persistiria a questão de divisão de atribuições.<sup>279</sup>

Assim como se enfatiza o papel provedor que tem o marido dentro de uma família, uma vez que é o encarregado de sustentar economicamente sua esposa e filhos, assinala-se também que ele deve considerar a esposa ao fazer os planos lembrando que ela é a companheira, não a escrava [...]. A autoridade do marido não é ilimitada [...] homens e mulheres estão debaixo da liderança de Jesus [...]. Nesse sentido, quando um homem se converte, adquire características que socialmente são consideradas "femininas". O machismo e o papel masculino definido pelo evangelho são opostos. Onde antes existia agressão, violência e soberba, agora há autoridade e auto-moderação. A orientação individualista é substituída pela coletiva em função do lar e da igreja.<sup>280</sup>

Alencar registra que as mulheres receberiam o Espírito Santo da mesma forma, no mesmo dia e no mesmo local que os homens, conforme descrito no livro de Atos. Assim também ocorreria no início do pentecostalismo moderno, nos Estados Unidos, com a recepção de línguas estranhas. Agnees N. Ozman Laberce (1870-1937), aluna de Charles Parham, em 1906 teria sido a primeira a experimentar o batismo do Espírito Santo. Aqui no Brasil, a Celina Martins Albuquerque (1876-1966) receberia o batismo do Espírito Santo, entrando em êxtase com manifestações de dons espirituais, inclusive a glossolalia, o que culminaria na expulsão do grupo a que pertencia, pois buscavam as mesmas experiências espirituais que

---

em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 50.

<sup>278</sup> DURKHEIM, 2008, p. 368-373.

<sup>279</sup> SAMPAIO, 2007, p. 54.

<sup>280</sup> TARDUCCI, Monica. O Senhor nos libertou. *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero, v. 3, p. 157, 1994.

fundaria a Assembleia de Deus no Pará, na Igreja Batista de Belém, em 13 de junho de 1911.<sup>281</sup>

Segundo Alencar, as mulheres teriam o mesmo espaço que os homens em vista de o Espírito agir indistintamente. Contudo, a história mostraria que a mulher não seria tratada de igual maneira pelos termos eclesiais. Os nomes de Daniel Berg e Gunnar Vingren seriam unânimes no meio pentecostal, mas o nome de Frida Maria Strandberg Vingrem (1891-1940) não seria tão conhecido como os dos missionários citados.<sup>282</sup> Frida seria pregadora, ensinadora, dirigente de cultos, musicista, compositora, poetisa e redatora de jornais, tendo cursado nove meses no Instituto Bíblico, na cidade de Götabro, província de Närke na Suécia. Foi também a primeira missionária enviada ao Brasil. Por causa do seu dom de pregação e ensino Frida sofreria perseguições continuamente com tons de misoginia.<sup>283</sup>

Haveria alguns motivos para esta perseguição que, peculiarmente, não seria propriamente à pessoa de Frida, mas algo muito mais voltado para questões de gênero com traços de misoginia. Os ideais femininos de igualdade seriam muito mais urbanos do que rurais pelo fato de que o homem urbano seria muito mais receptivo às novidades de forma racional do que o homem rural em que pesam as tradições de forma mais sensível<sup>284</sup> e, ainda hoje, a ideia de igualdade entre os gêneros teria dificuldade para serem estabelecidas, permanecendo imputada às periferias das cidades justamente de onde os pentecostais mais cresceriam e mais absorveriam estes ideais.<sup>285</sup>

Para Comblin, as mulheres seriam melhores profetisas que os homens porque não participariam das estruturas de poder e estariam, por isso, fora do jogo hierárquico o que preservaria a liberdade,<sup>286</sup> embora as influências da cultura patriarcalista de meio cristão seriam frequentes na perspectiva de gênero, religião e violência.

Será que a igreja que ordena exclusivamente homens ao ministério e exclui as mulheres da proclamação, da profecia, possui o Espírito Santo, ou será que ela o abafa, reprimindo sua ação libertadora? [...] O Espírito de Deus não respeita as diferenças sociais. Pelo contrário, abole-as. No Cristianismo, todos os movimentos de avivamento cheios do Espírito perceberam e disseminaram os elementos de revolução social da experiência do Espírito.<sup>287</sup>

<sup>281</sup> ALENCAR, p. 2013, p. 115-116.

<sup>282</sup> ALENCAR, p. 2013, p. 116-117.

<sup>283</sup> Há 24 hinos na Harpa Cristã com seu nome, sendo 16 versões e 08 autorais. Dentre os missionários, Frida teria aprendido o português mais rapidamente, colaboraria com os jornais Boa Semente, O Som Alegre, e Mensageiro da Paz. ARAUJO, 2007, p. 905.

<sup>284</sup> SIMMEL, 1973, p. 16.

<sup>285</sup> ALENCAR, 2013, p. 118.

<sup>286</sup> COMBLIN, José. *A profecia na igreja*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 259.

<sup>287</sup> VILHENA, V. C. *Uma igreja sem voz: análise de gênero da violência doméstica entre mulheres evangélicas*. São Paulo: Fonte, 2011, p. 161.

A articulação de Frida Vingren teria dado base para a participação das mulheres em meio pentecostal por possuírem habilidades requeridas para isso, iniciativa e liderança, tomando a frente de cultos e liderando outros obreiros em momentos em que o esposo se encontraria doentio. No entanto, uma dessas iniciativas, a ordenação de diaconisa, seria considerada historicamente motivadora de descontentamentos entre a liderança das Assembleias de Deus.

Isso ocorria em época em que as mulheres ainda não votavam, não podiam exercer cargos ou empregos públicos, O machismo dos líderes nordestinos, associado ao reacionarismo sueco, proibiu essa prática. Vingren, então, amargou ver sua mulher, que nas atividades do jornal produzia mais que ele, ser boicotada, inclusive por seu conterrâneo Samuel Nyström, o mais ferrenho inimigo de mulheres no ministério.<sup>288</sup>

Com o desenvolvimento histórico nas Assembleias de Deus as mulheres exerceriam cargos eclesiásticos de importância menor como os cargos de diaconisa, missionária, líder do grupo de oração, mas não o de pastoreio de rebanhos. Essa concepção sobre as mulheres seria contrária ao entendimento de um dos fundadores da denominação, o missionário Gunnar Vingren, cuja esposa seria ativa com vocação de liderança, sendo retratada a frente de direção de cultos, de pregações, de escritos devocionais e, por fim, da música. Frida Vingren assumiria várias vezes a Igreja no Rio de Janeiro, em São Cristovão, onde seu esposo, Gunnar Vingren, defenderia a posição mais ativa e de liderança da mulher através das seguintes palavras:

Não posso deixar minha convicção de que o Senhor chamou e ainda está chamando homens e mulheres para o serviço do Evangelho [...] Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que veio visitar e realizar cultos na povoação de Björka, Smaland, Suécia, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã dos Estados Unidos e me instruiu sobre o batismo no Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa foram irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste país. Porém, com o nosso modo de agir, podemos impedi-la. Para não impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como Ele quiser.<sup>289</sup>

No entanto, as palavras de Gunnar Vingren a respeito de suas experiências com o ministério feminino não seriam suficientes para os argumentos posicionados dos missionários suecos vindos para Brasil a fim de auxiliarem na institucionalização da denominação na organização da Convenção Geral das Assembleias de Deus. A Assembleia de Deus receberia um grupo de 17 missionários advindos da Suécia, da Igreja Filadélfia de Estocolmo com a intenção de suporte a nova denominação. Dentre eles destaca-se o missionário Samuel

<sup>288</sup> ALENCAR, 2013, p. 119-120.

<sup>289</sup> DANIEL, S. *História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 39.

Nyström, um profundo repressor da ordenação pastoral feminina. O discurso de Nyström provocaria uma cisão com o missionário Gunnar Vingren que teria seu argumento quanto à participação mais efetiva da mulher na igreja vencido pelos representantes da Igreja Sueca. Mesmo como fundador da Assembleia de Deus no Brasil, Vingren não prevaleceria com a posição dos representantes da Igreja Sueca que também manteriam a mentalidade protestante sobre a posição da mulher na congregação.<sup>290</sup>

As mulheres no pentecostalismo clássico assembleiano seguiriam um caminho de cooperação e atividades intensas. No Rio de Janeiro, por onde a Frida haveria atuado por 06 anos desde 1923, várias mulheres se destacariam na implantação e desenvolvimento da Assembleia de Deus. Dentre elas, destacam-se Florinda Brito, Zélia Brito, Antonieta de Faria Miranda, Maria Miranda, Amélia Monteiro, Rosa Rodriguez e Emília Costa. Seriam todas evangelistas alcançando praças públicas, hospitais e presídios. Esse serviço exercido pelas mulheres teria sido valioso até os dias de hoje, mas desde a Convenção Geral de 1930 até a Convenção de 2001 o tema do ministério pastoral feminino teria sido colocado em pauta e rejeitado pela grande maioria dos representantes.<sup>291</sup>

Os motivos para o não reconhecimento pastoral feminino viriam de uma estrutura simbólica do ethos sueco nordestino que transitariam nos seus argumentos arbitrários, ideologias fundamentadas em discursos religiosos que utilizariam a linguagem para legitimar suas escolhas absolutas. Contudo, esse comportamento não seria exclusivo dos assembleianos que conviviam com outras denominações protestantes históricas e católicas que sofriam o mesmo fato repressor do ministério feminino. Entretanto, como se dariam estas estruturas, ideologias e linguagens em meio religioso?

### **2.3 Estruturas simbólicas, ideologia e linguagem religiosas**

Esta seção averigua a teoria da gênese e estrutura do campo religioso, os efeitos de consagração, as ações santificantes e a linguagem como formas simbólicas de construção da identidade religiosa que por sua vez seria evidenciada na identidade pentecostal clássica, levando-se em conta a relação com poder e dominância.

Analisa-se as reações que produziriam posturas conflituosas, de domínio, em meio à sociedade religiosa, contribuindo para o envolvimento em conjunto de força e poder, visão de mundo e movimentos sociais religiosos. A contribuição ou não para a exclusão de outras

---

<sup>290</sup> DANIEL, 2004, p. 35.

<sup>291</sup> ARAUJO, 2007, p. 491-494.

possibilidades religiosas, tornando absoluto o que seria relativo em legitimação de uma forma arbitrária.

Para entendimento da dinâmica relacional de fé ideológica e práticas místicas em trocas simbólicas, procura-se pelas raízes de estabelecimentos relacionais e estruturas sociais religiosas.<sup>292</sup>

### 2.3.1 Da ideologia e a mística

A criação do conceito de ideologia designaria a cognição científica das ideias. O conjunto de ideias que teria o objetivo neutro sem o comprometimento com qualquer essência já formulada, sem interesses ou sofismas. Consistiria na relação entre a razão, a vontade, a percepção, moral, e a interação com o meio a partir da observação do indivíduo.

É resultado da imposição da cultura dos dominantes à sociedade inteira, como se todas as classes e todos os grupos sociais pudessem e devessem ter a mesma Cultura, embora vivendo em condições sociais diferentes. A ideologia é uma das maneiras pelas quais as sociedades históricas buscam oferecer a imagem de uma única Cultura e de uma única história, ocultando a divisão social interna.<sup>293</sup>

Não obstante, para Karl Marx a ideologia serviria aos interesses da massa burguesa em ideário facilitador de artifícios em busca de acúmulos de bens opressores dos trabalhadores, expressando, acima de tudo, uma falsa consciência. Agiria de forma a marcar arbitrariedade envolta em falsa realidade. “Ideologia são as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação”.<sup>294</sup>

Para abordagem da ideologia como ferramenta na estrutura religiosa, o conceito de alquimia ideológica bourdiana caracterizaria a “transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas”. Seria a criação de condições de poder, sentimentos e intimidade com o Sagrado, tomada como especial. “Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) com os interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem”. As expressões religiosas místicas tomariam um tom de estratégias com objetivos de dominação utilizados por grupos em conflitos que manuseariam o controle de bens simbólicos religiosos como, por exemplo, a salvação.<sup>295</sup> Outro exemplo seria o desejo da

<sup>292</sup> BOURDIEU, 2007, p. 32.

<sup>293</sup> CHAUI, Marilene. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 378.

<sup>294</sup> THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 430.

<sup>295</sup> BOURDIEU, Pierre, 2007, p. 32-33.

imortalidade da alma e anseio de bem aventurança eterna de suprema realização. Para que isto ocorra, contam com uma parte da sociedade que não somente concorda, mas também a legitima.<sup>296</sup>

As experiências místicas individuais ou com outras características dimensionais, não racionais, não explicáveis, não compreendidas de forma sensitiva natural, seriam mais valorizadas do que os preceitos doutrinários pensados, éticos e moralmente experimentados, como doutrina a ser seguida em um ambiente comunitário onde a religião funcionaria estruturando e construindo a experiência, propondo questões indiscutíveis com a intenção de delimitar o campo de atuação. Seria a legitimação um efeito do sagrado ou consagrado através de estipulações santificantes que manipulariam simbolicamente as aspirações de oportunidades internalizando um sistema de práticas e reproduzindo uma forma transfigurada. Esses esquemas promoveriam disfarces de uma realidade de lutas de classes.<sup>297</sup>

### 2.3.2 Das ideias religiosas e poder simbólico

As ideias religiosas dominadoras se comportariam como canga de aprisionamento, servindo como instrumento de dominação enquanto que a fé seria a manifestação de liberdade, a própria libertação da religião, uma semente fértil que promoveria crescimento e frutificação.<sup>298</sup>

A mente seguiria um modelo científico visando o real; o modelo estético, visando o imaginário e o modelo místico-religioso, visando a condição simbólica. Um esforço para reunir o homem à natureza, a si mesmo e ao outro. A união ou reunião dos contrários seria o desejo do homem em se recompor com a totalidade. Por isso, as construções simbólicas seriam utilizadas como instrumentos de dominação, privilegiando funções políticas dentro do sistema simbólico com perda de uma estrutura mais racionalizada.<sup>299</sup>

As relações sociais seriam transformadas e transsubstanciadas em relações sobrenaturais em seu cerne natural, manipuladas por agentes especializados, atendendo às expectativas de outros agentes com forte demanda às suas próprias demandas de consumo. Sendo assim, a leitura que uma comunidade religiosa faria de si mesma adquiriria um aspecto

<sup>296</sup> SIMMEL, 2010, p. 52.

<sup>297</sup> BOURDIEU, 2007, p. 33-34.

<sup>298</sup> TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos ASTE, 1986, p. 110.

<sup>299</sup> BOURDIEU, 2007, p. 34.

sobrenatural.<sup>300</sup> Neste item, a luz da hipótese de Émile Durkheim sobre gênese social nota-se que a alquimia ideológica religiosa contribuiria para a divisão de classes as quais se utilizariam de uma estrutura simbólica que moveria as estruturas mentais e, com isso, estabeleceria o poder.<sup>301</sup>

Por outro lado, Pierre Bourdieu afirma que a arte, a religião e a língua seriam estruturas estruturantes que designariam operacionalmente uma maneira de agir, operar ou executar uma determinada atividade seguindo sempre os mesmos procedimentos. Os sistemas simbólicos religiosos seriam vistos como estruturas estruturadas, tratadas como produções simbólicas de instrumentos de dominação dentro de uma perspectiva conflituosa em um campo de energia, o campo religioso. Os diferentes universos simbólicos seriam utilizados como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos.<sup>302</sup> No campo religioso haveria ação de componentes que exerceriam suas funcionalidades como bens simbólicos de acordo com os procedimentos dados pelos seus próprios atores sociais como, por exemplo, a fé.<sup>303</sup> Não obstante, as ideias religiosas podem contribuir para dissimulações impostas de princípios legitimados pela arbitrariedade, fundamentizada em alguns momentos pela política e apresentando-se “como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos”.<sup>304</sup>

Entretanto a relação entre fé e religião conceberia liberdade e incondicionalidade, bem ao contrário das condições ideológicas exercidas por algumas estruturas religiosas que manteriam certo senso de controle e domínio. Uma construção de domínio real e econômico, no sentido de trocas, que somente aconteceria consensualmente, em muitas vezes despercebida, mas agindo de forma absoluta para a legitimidade da arbitrariedade, pois a mesma cultura que uniria por intermédio da comunicação seria a mesma cultura que separaria como instrumento de distinção. Legitimaria a diferença das culturas exatamente pela distância em relação à cultura dominante por meio dos interesses arbitrários sendo legitimados pelo discurso que, por sua vez, utilizaria como ferramenta a linguagem. As relações de comunicação seriam sempre de poder capital material ou simbólico acumulado pelos agentes.<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> BOURDIEU, 2007, p. 34-35.

<sup>301</sup> DURKHEIM, 2008, p. 37-40.

<sup>302</sup> BOURDIEU, 2007, p. 33.

<sup>303</sup> Outras descrições conceituais se apresentam, tais como: “O ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si”. TILICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 51. Ou ainda, “fé é o desapego dos que aguardam a madrugada e não perdem tempo olhando para trás. A fé é a loucura, a audácia”. NIEBUHR, H. R. *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 16-17.

<sup>304</sup> BOURDIEU, 2007, p. 34.

<sup>305</sup> BOURDIEU, 2007, p. 35-36.

A visão pentecostal sobre si mesma com relação aos símbolos empregados em sua estrutura social seria a realidade não somente subjetiva entre dois mundos, mas também influente objetivamente, dados em observação de suas preces, pregações canções, ações de corpos e ritos. Os discursivos nos cultos pentecostais promoveriam “signos de orientação” que inspirariam a manutenção da ordem das coisas consideradas sagradas que envolveriam a oferta de "bens capitais sacralizantes" como, por exemplo, a salvação destinada àqueles que se mantiverem fiéis, respeitando a estrutura social religiosa pentecostal em legitimação aos discursos e aos símbolos empregados.<sup>306</sup>

O pentecostal teria a identidade baseada na memória, ou seja, "capacidade humana de reter fatos"; e na tradição, "conjunto de valores tradicionais", que enfatizaria a espiritualidade perceptiva através dos "dons espirituais", do afastamento das "coisas deste mundo"; da referência ao que possibilitaria a desobediência a Deus, isto é, o pecado que causa transformação ou mudança social; a aproximação aos pobres e sofredores e a centralidade da Bíblia como única regra de fé e prática.<sup>307</sup>

Uma vez investigado o que seria a identidade pentecostal clássica surge a necessidade de se aferir a relação do estabelecimento identitário com a participação na cidadania. Quais as interpelações e quais os impactos ocorridos na relação entre a identidade pentecostal e a cidadania?

---

<sup>306</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. Agentes religiosos e bens simbólicos: (neo) pentecostalismo e semiótica sob um olhar Bourdiano. *Ciências da religião – história e sociedade*. V. 11 • n. 2 • 2013, p. 198-200.

<sup>307</sup> ARAUJO, 2007, p. 357.

### 3 ASPECTOS DE CIDADANIA NAS COMUNIDADES ASSEMBLEIANAS GONÇALENSES

Neste capítulo serão investigados os aspectos de cidadania como também a relações entre espiritualidade pentecostal clássica que envolvem aspetos de pobreza, significação social, política, questões sobre as reivindicações interpeladas por grupos homoafetivos e reinserção social desenvolvida nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses.

Para melhor compreensão e apoio a este desenvolvimento investigativo são necessários alguns conceitos de cidadania.

O emprego do termo “cidadania” teria origem a partir do vocábulo latino “*civitas*” que para os romanos significava a conduta e o desempenho do habitante da *polis* (cidades-estados). O termo “cidadão” teria origem no vocábulo latino “*civis*” que significa o habitante da cidade.<sup>308</sup> O cidadão seria “aquele que tem o poder de participar da administração judicial ou da atividade deliberativa do Estado, apto para governar e ser governado”.<sup>309</sup>

Aristóteles diz que “um homem incapaz de integrar-se numa comunidade ou que seja autossuficiente a ponto de não precisar fazê-lo não é parte de uma cidade por ser um animal selvagem ou um deus”.<sup>310</sup> O convívio na cidade traria satisfação das necessidades de sobrevivência e de prazer, fomentado a capacidade de comunicação, tratados de justiça, liberdade e injustiça. Seria na convivência política que os homens se distinguiriam das outras espécies animais quando realizassem ações através de palavras e atos que merecessem ser lembrados e registrados como fatos históricos, ou seja, “uma espécie de segunda vida, seu *bios politikos*, dedicada aos assuntos públicos e políticos”.<sup>311</sup>

A cidadania romana seria fruto de progresso assim como de estratégia conseguida através de transferências de domicílio para a cidade de Roma, prêmio por bravura militar ou por outras leis que se estendiam aos outros habitantes do império. Poderia ser adquirida pelo nascimento de pais romanos. Por ser filho de uma romana adquiria a condição de *status civitatis*.<sup>312</sup>

Em referência ao período histórico conhecido por Idade Média, Corrêa diz que a cidadania passaria por uma voz jurídica natural que seria interpretada pelos chefes religiosos de forma ideológica explicando o justo natural que contempla seus próprios interesses. Aos

<sup>308</sup> FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1986, p. 177.

<sup>309</sup> FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS, 1986, p. 178.

<sup>310</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UNB, 1988, p. 15-16.

<sup>311</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983, p. 20.

<sup>312</sup> FETTER, Marília. A cidadania imperial romana. In: *Governo do Estado do Rio Grande do Sul – Secretaria de Educação*, 1993, p. 31-32.

oprimidos ficaria a opção de obediência ou caírem na ira divina manifestada por seus representantes na terra. “[...] Portanto temos legitimada no discurso justificador do modo de produção feudal uma concepção discriminatória de cidadania na qual os direitos eram reservados aos detentores de poder econômico da época, cabendo aos servos, no máximo, a cidadania regulada [...]”.<sup>313</sup>

A cidadania se tornaria no exercício de direitos e deveres empregados pelo cidadão que teria uma forma mais efetiva quando as reformas liberais tomaram posse do mundo moderno, passando em tempos contemporâneos a ter um caráter mais amplo, menos limitado por fronteiras geográficas, atestando direitos universais, independentes de nacionalidade, valorizando a condição do ser humano, a paz e preservação de certa ordem mundial. No caso dos atenienses contemporâneos de Aristóteles, a cidadania constituiria um mérito destinado aos homens livres os quais seriam nascidos na *polis* e filhos de pais pertencentes à classe de cidadãos.<sup>314</sup>

Para Marshall a cidadania estaria em constante relação com as estruturas de classes, ou seja, embutida nestas estruturas mediante graus de participação e as desigualdades promovidas por vários níveis econômicos da sociedade.<sup>315</sup> Marshall afirma que a cidadania teria derivações de elementos civil, político e social. Com relação ao direito civil, a cidadania estaria relacionada à garantia de propriedade e conclusões de contratos, afirmando sua igualdade com os demais da sociedade. Quanto à política, a cidadania estaria na possibilidade de participação do poder político elegendo, sendo eleito e participando em organismo de Estado. O elemento social de cidadania seria com relação “a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar [...] na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade”.<sup>316</sup>

[...] Exemplos de cidadania construída de baixo para cima são as experiências históricas marcadas pela luta por direitos civis e políticos, afinal conquistados ao Estado absolutista. Exemplos de movimento na direção oposta são os países em que o Estado manteve a iniciativa da mudança e foi incorporando aos poucos os cidadãos à medida que ia abrindo o guarda-chuva de direitos. [...] A cidadania pode ser adquirida dentro do espaço público, mediante a conquista do Estado, ou dentro do espaço privado,

<sup>313</sup> CORRÊA DARCÍSIO. *A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas*. Ijuí: UNIJUI, 1999, p. 44.

<sup>314</sup> TIBOLA, Luciana Rosniak. *A formação do cidadão no ensino público fundamental entre as décadas de 70 e 90: Considerações sobre a legislação educacional*. Dissertação apresentado ao curso de Mestrado em educação da Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria: UFSM, 2006, p. 22-23.

<sup>315</sup> MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e “Status”*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 62.

<sup>316</sup> MARSHALL, 1967, p. 63-64.

mediante a afirmação dos direitos individuais, em parte sustentados por organizações voluntárias que constituem barreiras à ação do Estado.<sup>317</sup>

A cidadania se distinguiria da classe social, pois ambos se encontrariam em guerra. Esse fato leva-se em conta os direitos legais e costumes estabelecidos, coercitivos e envolvidos em sistemas capitalistas ocorridos pelo desempenho de economia de mercado. Isso levaria a discussão assim como tensão sobre igualdade e desigualdade social em promoção à cidadania, em casos de reafirmações de direito e privilégio de alguns poucos em detrimento a grande maioria.<sup>318</sup>

Para Foucault, a cidadania viria da produção de saberes entre indivíduos por intermédio do poder que seriam transitórios e ascendentes. Os próprios indivíduos, mediante as inter-relações estabeleceriam suas participações em cidadania, sendo legitimadas pelo Estado.<sup>319</sup>

Levando-se em conta os conceitos sobre cidadania oferecidos pelos pensadores das ciências humanas, traz-se o pensamento dos adeptos ao pentecostalismo através de especialistas sobre a funcionalidade da participação civil. Rubem Cesar diz que os evangélicos, incluindo os pentecostais brasileiros, fariam uma distinção entre a igreja e o mundo ou entre as coisas do Reino e as coisas do mundo. Essa distinção influenciaria o desempenho na vida em sociedade. O mundo seria orientado pela desordem, pelo ódio, oferecendo a morte enquanto que a igreja seria significada como a ordem, o amor e a vida. A igreja seria formada dos “lavados pelo sangue de Cristo”.<sup>320</sup>

Por outro lado, haveria uma interação civil demonstrada nas participações em associações profissionais, esportivas, culturais e partidos políticos. No entanto, estas têm sido ainda muito menores em relação à população em geral. Mas isso não seria uma regressão e sim uma condição anômica porque enquanto a participação de associações civis ainda é baixa e com tendência à diminuição se encontram participativos nas comunidades eclesiais.<sup>321</sup>

A relação entre a espiritualidade e a sociedade, ou seja, a participação civil seria marcada por uma ideia social relacionada ao coletivo e o espiritual, relacionada às condições pessoais e individuais, além de expressarem realidades diferentes. Para d’Epinay, o

<sup>317</sup> CARVALHO, J. M. de. *Cidadania: tipos e percursos*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, n. 18, 1996, p. 1.

<sup>318</sup> MARSHALL, 1967, p. 87.

<sup>319</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 23.

<sup>320</sup> FERNANDES, Rubem César. Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Albert (Org.). *Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, 173-175.

<sup>321</sup> FERNANDES, 1994, p. 175.

pentecostalismo não seria uma cópia das sociedades latino-americanas, mas uma reinterpretação do sistema social e de valores próprios.

O pentecostalismo é uma mensagem de ruptura que edifica uma contra-igreja e uma contra-sociedade. Mas esta contra-sociedade apresenta, entre outras, a característica de que seu sistema de organização, tal como o seu sistema de valores, são diretamente inspirados pelos sistemas da sociedade envolvente, de tal modo que há entre eles analogias evidentes.<sup>322</sup>

Sendo a cidadania pentecostal diretamente relacionada a conceitos de realidades diferenciadas com a igreja, o mundo, o Reino e as coisas do mundo, o que levaria a uma participação social relacionada ao coletivo e ao espiritual, qual seria a relação com o pentecostalismo e a pobreza?

### 3.1 Da pobreza

A pobreza é definida pelo nível na obtenção de condições que suprem as necessidades elementares humanas como a comida, o vestuário, a saúde, o abrigo etc. Tanto um indivíduo com em uma sociedade inteira poderia estar em situação de pobreza quando sua situação não possibilitaria o acesso à boa alimentação, cuidados com a saúde e condições dignas de moradia. A aferição do estado de pobreza consistiria em “combinar indicadores da renda familiar com indicadores com acesso à população, a bens e a serviços essenciais como moradia, saneamento, educação, serviços de saúde, dentre outros”. No Brasil, a pobreza seria medida pela insuficiência de renda que incidiriam tanto nas populações rurais como nas populações urbanas, principalmente as de periferia.<sup>323</sup>

No Brasil, a partir da década de 1980, a pobreza ganharia uma conotação mais relativa à privação de comportamentos socialmente adequados. No entanto, a partir dos anos 2000 a pobreza seria definida como “uma privação das capacidades básicas de um indivíduo e não apenas como uma renda inferior a um patamar pré-estabelecido”. Tal capacidade seria descrita como liberdade para a realização de estilos de vida diversos o que provocaria certa privação de vida que as pessoas poderiam levar e privação das liberdades que poderia ter. Com isso, os pobres teriam a consciência da falta de voz, poder e independência sempre sujeitas à exploração e humilhação. Em aspecto psicológico, a pobreza produziria certa dor

<sup>322</sup> D'EPINAY, Christian lalive. Religião, espiritualidade e sociedade. Estudos sociológicos do pentecostalismo latino americano. In: O Pentecostalismo. *Cadernos do ISER*. n. 6. São Paulo: Tempo e Esperança, 1977, p. 5-10.

<sup>323</sup> MONTEIRO, Carlos Augusto. A dimensão da pobreza, da fome e da desnutrição no Brasil. *Estud. av. [online]*. 1995, vol. 9, n. 24, p. 195-207. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000200002&script=sci_arttext)> Acessado em 12/11/2013.

causada pelas rupturas com as normas sociais como a identidade cultural e a vida comunitária.<sup>324</sup>

Pobreza é fome, é falta de abrigo. Pobre é estar doente e não poder ir ao médico. Pobreza é não poder ir à escolar e não saber ler. Pobreza é não ter emprego, é temer o futuro, é viver um dia de cada vez. Pobreza é perder um filho para a doença trazida pela água não tratada. Pobreza é falta de poder, é falta de representação e liberdade.<sup>325</sup>

Haveria uma relação próxima entre a pobreza no Brasil e a espiritualidade pentecostal clássica?

### 3.1.1 Espiritualidade e pobreza no pentecostalismo

Para Ruben Alves (1978) o pentecostalismo seria a religião dos pobres, fracos e dominados. Revelaria o suspiro dos oprimidos e a impotência diante das realidades o que possibilitaria esperança em outro mundo que seria perfeito, alegre, justo e eterno. Em relação às reivindicações de classes sociais menos abastadas e oprimidas e sua relação com a religião, o autor diz que “a religião não é a causa da alienação política. O inverso é verdadeiro, ou seja, a alienação política é a causa deste tipo de religião”.<sup>326</sup> Por outro lado, Mendonça tem uma percepção de que o pentecostalismo possuiria estratos burgueses, embora fosse alimentado por “[...] extratos periféricos da população, principalmente urbano industriais”.<sup>327</sup>

O pentecostalismo seria a religião dos deserdados que possibilitaria aos pobres ocupar um lugar de direito por decreto divino. Sob o aspecto teológico, a bem aventurança bíblica, encontrada no texto do evangelho de Lucas, capítulo seis, verso vinte, daria ao pobre a posse do reino de Deus. Desta forma haveria uma impulsão de vida no sentido de conquistas e posses internalizadas pela religiosidade pentecostal. Portanto, possibilitaria a construção do próprio destino, uma vez autorizado divinamente.<sup>328</sup>

O pentecostalismo após um século de presença no Brasil ainda cresceria na classe social mais pobre, não obstante tenha atingido a classe média e a classe mais alta em sua minoria:

<sup>324</sup> CRESPO, Antônio Pedro Albernaz. GUROVITZ, Elaine. A pobreza como um fenômeno multidimensional. *RAE-eletrônica*, Volume 1, Número 2, jul-dez/2002, p. 3-12. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/raeel/v1n2/v1n2a03>> Acessado em 15/12/2013.

<sup>325</sup> NARAYAN *apud* CRESPO e GUROVITZ, 2002, p. 11.

<sup>326</sup> ALVES, Ruben. Religião e enfermidade. In: REGIS DE MORAIS, J. F. (Org.). *A construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1978, p. 44.

<sup>327</sup> MENDONÇA, A. G., 2008, p. 68.

<sup>328</sup> LOPES, Marcelo. Bem aventurados os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringa, v. 34, n. 2, p. 141-145, July-Dec., 2012.

“[...] recruta a maioria de seus adeptos entre os pobres das periferias urbanas”.<sup>329</sup> O processo político e econômico de modernização da sociedade brasileira criaria mecanismos que manteriam o pobre longe de benefícios sociais. Os pobres seriam marginalizados e as regras sociais não os serviriam. Enquanto que para o grupo social de melhor poder aquisitivo “tem-se a ideia de que ‘vale tudo’, para a maioria marginalizada tem-se a ideia do ‘salve-se’ quem puder”.<sup>330</sup>

As tentativas de compreensão sobre uma relação entre o pentecostalismo e a pobreza seriam deixadas de lado, principalmente os argumentos baseados na teoria marxista que lembram a atitude anestesiada da religião vista como ópio do povo em detrimento do despertar a uma atitude revolucionária. “[...] esta última não ocorreu e é provável que o pentecostalismo ‘é algo a mais que o ópio’. Portanto, reduzi-lo somente a uma questão de lutas de classes pode ser uma opção metodológica e empobrecedora da religião dos pobres”.<sup>331</sup>

Cecília Mariz também se recusaria a aceitar que o pentecostalismo com relação à pobreza seria alienado. Ela afirma que algumas comunidades pentecostais expressariam certa vinculação de proventos materiais com a fé e a adoção de preceitos de santidade que seriam pertencentes, na visão pentecostal de si mesmas, à vida cristã autêntica. Seria uma diferenciação da teodicéia, ou seja, da resiliência sob a vontade divina produzida pelo catolicismo que entenderia a redenção pela pobreza e pelo sofrimento.<sup>332</sup>

Francisco Rolim escreve que um de seus entrevistados sobre uma consciência pentecostal social e a relação sobre a pobreza diz que neste mundo novo “[...] não vai mais ter sofrimento, nem doenças, nem pestes, nem guerra”. Esta aspiração pelo mundo novo traria uma ideia de não preocupação com a sociedade temporal, isto é, a não importância das causas sociais consideradas temporais em contradição ao cuidado mais espiritual e pastoral no que concerne aos problemas mais íntimos encontrados no mundo conhecido e não no que ainda há de vir. Tendo uma promessa e certeza de uma vida melhor individual não haveria importância com outras preocupações mais coletivas que são conseqüentemente deixadas de lado.<sup>333</sup> Com respeito aos problemas sociais o pentecostal clássico acreditaria que:

O sofrimento não é um ideal, mas uma prática e uma práxis com função ideológica; ela dá a veracidade do grupo, a legitimação da verdade do

<sup>329</sup> MARIANO, R. Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 10, n. 329, p. 5-7, 2010.

<sup>330</sup> PRANDI, R. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 34, p. 94, 1992.

<sup>331</sup> CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997, p. 35, 40.

<sup>332</sup> MARIZ, Cecília Loreto. “Pentecostalismo e a Luta contra a Pobreza no Brasil”. In: GUTIERREZ, B. CAMPOS, L. S. (Eds.). *Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo: Aipral, 1996, p. 184.

<sup>333</sup> ROLIM, 1987, p. 14.

mesmo, pois é esse sofrimento que constrói a identificação com os Atos dos Apóstolos.<sup>334</sup>

Corroborando com esta posição, Antoniazzi diz que o pentecostalismo pareceria mais atraente a aquele que precisa satisfazer as necessidades pessoais, espirituais e familiares. Uma certeza e consciência esperançosa mental. O milênio chegaria com estas causas sociais no aspecto coletivo. No mundo ao nosso redor não teriam proveito porque tudo seria resolvido com a contemplação do evento futuro.<sup>335</sup> A espera do pentecostal pela segunda vinda de Cristo remeteria à esperança e à utopia do milênio apregoados como um período reinante de justiça e paz.<sup>336</sup>

O pentecostalismo no Brasil seria beneficiado na sua implantação e crescimento devido ao já estabelecimento do protestantismo histórico de missão representado pelas igrejas congregacionais, presbiterianas, batistas e metodistas. Estas igrejas já praticavam o proselitismo e, por isso, já detinham boas frequências em seus cultos. Desta feita, enquanto as igrejas históricas firmavam seus trabalhos com a classe média e alta, o pentecostalismo iria se desenvolvendo nas “[...] camadas empobrecidas: pedreiros, sapateiros, chapeleiros, alfaiates, motoristas, trabalhadores rurais, empregadas domésticas, gente de pouco qualificação profissional e de reduzida instrução”.<sup>337</sup> A consciência pentecostal, a respeito da pobreza e dos problemas sociais, utilizaria certas significações as quais dariam o tom desta construção. Então, como seria a marcação da realidade social pentecostal clássica?

### 3.1.2 Significação social

Sobre a significação social, verifica-se que o indivíduo admitiria um padrão cultural de vida que se tornaria no senso comum auxiliador de sua vida cotidiana.<sup>338</sup> “A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”.<sup>339</sup>

O uso do senso comum possibilitaria ao indivíduo a interpretação de suas experiências dentro de um mundo social ordenado<sup>340</sup>. “O senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase científicas sobre a realidade cotidiana que admite como certas”.<sup>341</sup>

<sup>334</sup> ALENCAR, 2013, p. 40.

<sup>335</sup> ANTONIAZZI, 1994, p. 21.

<sup>336</sup> ROLIM, 1987, p. 14.

<sup>337</sup> ROLIM, 1987, p. 23, 24.

<sup>338</sup> SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro – um ensaio em psicologia social. *Revista Espaço Acadêmico* – nº 113 – outubro de 2010, p. 117-129.

<sup>339</sup> BERGER. LUCKMANN, 2009, p. 35.

<sup>340</sup> SHÜTZ, 2010, p. 119-120.

Primeiro haveria a experimentação de um campo de reais e possíveis ações após o próprio pensamento a fim de promoção de propósitos e rompimento de possíveis barreiras. Esta experimentação produziria conhecimento de acordo com os interesses relevantes ao indivíduo. Sendo assim, quando a situação fosse favorável não haveria a devida importância de conhecer o funcionamento que levariam ao determinado conceito. Para evidenciar este raciocínio, Schütz toma a situação do estrangeiro em relação a outro grupo social ou outra nação, diferente da dele e diz que este, por razão de sua crise pessoal, não compartilharia as suposições básicas “porque não compartilha da forte tradição histórica”. “Ele se torna essencialmente o homem que tem que colocar em questão aproximadamente quase tudo que parece ser inquestionável para os membros do grupo ao ele se aproxima”.<sup>342</sup>

O sonhador, o físico, o artista e o místico – também vivem na realidade da vida cotidiana. Na verdade um de seus importantes problemas é interpretar a coexistência destas realidades com os enclaves de realidade em que se aventuram.<sup>343</sup>

A significação social atuaria na vida cotidiana marcada pela realidade dominante. A sociologia do conhecimento tem uma visão da religião como produtora de campos de transições que levariam o indivíduo a outro mundo com seus próprios significados e ordens relacionais ou não com a realidade da vida cotidiana. “Todos os campos da significação caracterizam-se por desviar a atenção da realidade da vida contemporânea”. Assim, as transformações da realidade cotidiana seriam devidas as experiências religiosas que seriam chamadas de transes. Para tanto, a linguagem seria uma importante ferramenta disposta para objetivar as experiências na vida cotidiana e seria utilizada para interpretação empiricamente os campos já delimitados de significação.<sup>344</sup>

Um caso especial, mas decisivamente importante de objetivação é a significação, isto é, a produção humana de sinais. Um sinal pode distinguir-se de outras objetivações por sua intenção explícita de servir de índice de significados subjetivos. Sem dúvida, todas as objetivações são susceptíveis de utilização como sinais, mesmo quando não foram primitivamente produzidas, com esta intenção.<sup>345</sup>

Ferdinand Saussure afirma que a linguagem possui características primordiais que representariam o psiquismo empregado para expressar determinada realidade. A proposta quanto ao funcionamento da linguagem se basearia em conceber a ideia do signo, do significante e do significado, isto é, daquilo que se expressaria com a linguagem. Ambos

<sup>341</sup> BERGER. LUCKMANN, 2009, p. 37.

<sup>342</sup> SCHÜTZ, 2010, p. 119-121.

<sup>343</sup> BERGER. LUCKMANN, 2009, p. 45.

<sup>344</sup> BERGER. LUKMAN, 2009, p. 43-44.

<sup>345</sup> BERGER e LUCKMANN, 2009, p. 55.

seriam realidades construídas pelo próprio homem. “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica”. O signo seria arbitrário e de relação direta com o objeto representado. De forma específica a cruz para os cristãos possuiria uma relação específica de representação, mesmo que arbitrária. Por outro lado, o significante teria uma natureza auditiva e constituição cultural, manifestado por uma cadeia da fala que expressaria sintagmas que seriam os sintomas utilizados para descrição do que se compreende ou do que se sente. E o significado agregaria estas funções, funcionando como um código a ser entendido e interpretado. Essa relação associativa possuiria elementos de memória formadores de grupos sociais e de suas relações diversas.<sup>346</sup>

A mecânica utilizada para descrição da operação do fenômeno linguístico ocorreria no culto pentecostal que ressignificaria as memórias sociais dos agentes nele envolvidos que promoveriam uma “eticização da religião”, ou seja, submeteria as formas mágicas da religião popular a uma única forma de “magia mais forte, única e justa que destrói os múltiplos espíritos e magias aéticas”. Em meio à prática de línguas estranhas e de mistério que no momento específico do culto ou reuniões específicas de busca do Espírito no pentecostalismo com relação à significação, dicotomizaria os símbolos antes “confusos na religião popular”. Eles continuariam existindo, porém com um tratamento diferente.<sup>347</sup>

O pentecostalismo promoveria uma ressignificação dos estereótipos negativos da sociedade ao inserir indivíduos antes tidos como marginais em um grupo, dando a eles uma identidade. O pentecostalismo daria uma conotação positiva aos espaços antes tidos como “não nobres” para a sociedade que passariam a ser “marcas da presença de Deus”. Assim, ao abrir-se para o diálogo com os contextos socioculturais locais, o pentecostalismo retrabalharia seus elementos, emprestando uma dimensão ética-moral aos indivíduos e possibilitando muitas vezes uma “redenção” ou resignação frente a situações socioculturais desfavoráveis. O pentecostalismo não ficaria à margem desta polarização, pois sujeitos e instituições passariam a ser refletidos nos seus discursos nessa estrutura social de extrema desigualdade.<sup>348</sup>

A espiritualidade pentecostal retomaria o entendimento sobre as narrativas bíblicas que se encontram no livro de Atos, no novo testamento, o qual supõe tratar de uma particularidade libertadora e incentivadora de coragem e impetuosidade no modo de viver. Nesta narrativa bíblica a visão das comunidades pentecostais admitiria realizações de

<sup>346</sup> SAUSURRE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. 20ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 79-84.

<sup>347</sup> MARIZ, p. 220, 1996.

<sup>348</sup> BARRERA RIVERA, 2001, p. 143-144.

promessas do próprio Cristo, crido como o próprio centro do cristianismo em relação à outra narrativa descrita no livro bíblico profético de Joel no Antigo Testamento.<sup>349</sup>

Para Rolim, trata-se de “memória de um passado religioso, social e político de um povo a uma nova história que começa em Pentecostes”.<sup>350</sup> Nesta visão, a narrativa de Pentecostes ofereceria cumprimento de promessas as quais envolveriam libertação e regozijo. Faria unido em face da própria história de vida do adepto, ou seja, o que aconteceu no passado, envolvendo um povo, também poderia acontecer nos dias de hoje, envolvendo todo aquele que passa pela experiência comunitária do batismo do Espírito Santo, o que o tornaria pertencente à mesma comunidade.<sup>351</sup>

Campos Jr. afirma que o pentecostalismo se tornaria incentivador da manutenção das relações entre seus adeptos, conectando os preceitos de salvação com o comportamento relacionado ao modo de vida singular. Além disso, seria diferenciado do restante da sociedade com a prática de esportes como o futebol que simboliza a paixão pelo mundo ou pelos prazeres mundanos. Sobre a vida cotidiana, a leitura do adepto ao pentecostalismo sobre a realidade diária não poderia faltar à agência e parceria do Espírito Santo que ofereceria condições para enfrentar o mundo. “O mundo aqui é sempre entendido como um espaço onde o pecado e a falta de Deus estão presentes”.<sup>352</sup>

Se a vida cotidiana seria construída e com ela as significações da religião, como seriam construídas as ações comportamentais pentecostais clássicas e como seriam descritos o sagrado e o profano nas comunidades pentecostais clássicas?

### 3.1.3 Sagrado, profano e fato social nas comunidades assembleianas

Para Émile Durkheim haveria uma dicotomia entre o sagrado e o profano em que ambos desenvolveriam certa funcionalidade social. A coletividade atribuiria às coisas e objetos representações que transformariam a coisa mais vulgar em sagrada ou o sagrado em vulgar, determinando a conduta individual. “A força religiosa é apenas o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimental

---

<sup>349</sup> ROLIM, 1987, p.13.

<sup>350</sup> ROLIM, 1987, p. 16.

<sup>351</sup> ROLIM, 1987, p. 17.

<sup>352</sup> CAMPOS Jr., 2009, p. 136-137.

e objetivado".<sup>353</sup> A religião engendraria a essência da sociedade tendo como alma a própria sociedade. Portanto, toda religião seria inerente à sociedade e um exemplo de fato social.<sup>354</sup>

Os fatos sociais seriam pensamentos encontrados em todas as consciências particulares produzidos na sociedade os quais interessaria e afetaria de algum modo o grupo social. Não seria “um movimento que todos os indivíduos repetem”, mas as “crenças, as tendências, as práticas do grupo tomadas coletivamente”. Seria a fórmula e hábito coletivos desempenhados nos atos sucessivos não encontrados no reino biológico, mas expressos e transmitidos através da educação, reconhecível através poder de coerção externa, que exerceriam sobre o indivíduo poder de forma direta. Uma força social independente e inerente à sociedade ou natural à sociedade. Toda a forma de agir ou não agir exerceria sobre o indivíduo uma força conhecida como coerção exterior e se apresentaria de forma independente das manifestações individuais.<sup>355</sup>

Por outro lado, Luckmann ofereceria uma posição mais antropológica para os conceitos de sagrado e profano, defendendo uma construção baseada na capacidade humana de transcender ao biológico através de um universo de significados objetivos.<sup>356</sup>

Para Sanchis, as definições do profano e sagrado dependeriam de princípios históricos carregados de energias individuais que seriam elevados à centralidade coletiva, utilizando-se de simbolismos que as fundamentem. A dicotomia erguida entre o sagrado e o profano serviria ao propósito de coesão social que ofereceriam laços e condições que valorizam, mantêm e dão força ao indivíduo em meio à sociedade. Os sagrados nasceriam, desenvolver-se-iam, e morrer-se-iam juntamente com as sociedades que os sustentariam em processo normal e natural.<sup>357</sup>

Para Turner, o sagrado e o profano estariam presentes numa estrutura social, proporcionando a partir de uma hierarquia privilégios de um indivíduo em relação a outros. Os ritos marcariam a mudança do indivíduo que se distanciariam da sociedade em oposição às novas posições em que a igualdade e humildade seriam assumidas e permitiriam a reintegração à sociedade como um renascimento.<sup>358</sup>

O pentecostalismo, enquanto manifesto em grupos sociais ou comunidades assembleianas, possuiria uma consciência coletiva que não seria a soma das consciências

<sup>353</sup> DURKHEIM, 2008, p. 284.

<sup>354</sup> DURKHEIM, 2008, p. 262.

<sup>355</sup> DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1968, p. 6-7, 12.

<sup>356</sup> BERGER, 2012, p. 182-183.

<sup>357</sup> SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *Sociologia da religião. Enfoques teóricos*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 53-54.

<sup>358</sup> TURNER, Victor. W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 145-148.

individuais, mas uma pressão exterior em forma de tipos de comportamento que determinaria o padrão entre os membros desta sociedade religiosa.

Neste caso, a comunidade pentecostal assembleiana produziria padrões comportamentais como: “O indivíduo que é convidado a participar de um culto e logo percebe que há uma série de comportamentos da qual se sente compelido a tomar parte como levantar-se durante o período de oração ou leitura bíblica coletiva”. Os que permaneceriam assentados seriam vistos como diferentes e não adequados diante do coletivo. “Mesmo que o indivíduo não esteja interessado em orar ou ler a Bíblia, sente-se compelido a fazê-lo ou pelo menos a seguir a forma traçada pelo comportamento coletivo”. Ficar de pé ou não no momento da oração e leitura bíblica passaria da ordem individual para a uma ordem coletiva, ou seja, de forma coerciva e isso teria advindo através da produção média dos comportamentos consolidados individualmente com características de moldes, padrões, costumes e até forma de raciocínio que se desdobraria em opiniões.<sup>359</sup>

Halbwachs diz que o social seria preponderante ao individual, o que explicaria a consolidação de ritos na comunidade. A princípio a memória funcionaria como elemento coletivo dando sentido à experiência. “Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos”. Essas lembranças teriam sua permanência porque o indivíduo jamais estaria só. Por isso, carregaria consigo memórias e entendimentos de outros.<sup>360</sup>

Seguindo o pensamento durkheimiano, a memória de pentecostes no pentecostalismo permearia o imaginário coletivo que incidiriam nas formas litúrgicas em torno de representações preservadas pelo social. Desta maneira, o pentecostalismo que possuiria uma centralidade no Espírito Santo manteria em memória a distribuição de dons espirituais os quais seriam evidenciados através do emocionalismo com cantos, com danças e com a glossolalia (línguas estranhas) que seriam característica do culto pentecostal. Esta emoção religiosa derivaria dos jogos de imagens e de “combinações mentais” que faria dos rituais e da lembrança das histórias relacionadas, não se esquecendo dos ideais “elementos vivos e presentes causando a impressão de que algo sagrado habita e age na natureza, no seu clã e em si mesmo”. A força religiosa seria o sentimento expresso fora das consciências individuais.<sup>361</sup>

<sup>359</sup> FAJARDO, 2012, p. 175.

<sup>360</sup> HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006, p. 30.

<sup>361</sup> ANTUNES FILHO, E. *Religião, corpo e emoção: educação dos sentidos e habitus de classe na Igreja Comunidade da Graça no ABC paulista*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo UMESP, São Bernardo do Campo, 2009, p. 30.

Em relação à conversão ao pentecostalismo, alguns autores se utilizaram do conceito de anomia social, cunhado por Durkheim, que seria um sintoma de que algo não estaria funcionando normalmente, ou que não haveria um ajuste e adequação ao todo. Seguindo este raciocínio, os migrantes nordestinos, ao chegarem às periferias das grandes metrópoles brasileiras, encontrariam refúgio no pentecostalismo, como forma de amenização da sensação de anomia, ou diferenciação em relação aos outros indivíduos. “[...] O pentecostalismo representado pela Assembleia de Deus [...], traz consigo uma visão de mundo própria da vida rural. Considerando que a vida rural se restringe a um espaço limitado, num microcosmo cultural, religioso e geográfico dominado”. Isso se daria com relação à política e a cidadania que necessitariam uma adaptação e integração.<sup>362</sup>

Enquanto a participação em cidadania deliberada pelos pentecostais assembleianos, necessitaria de adaptação e integração, quais seriam os pontos principais a serem tocados com relação às transformações sociais, exercidas pelos pentecostais clássicos?

### **3.2 Transformações sociais nas comunidades pentecostais clássicas**

Comblin ao tratar sobre o apocalipsismo e profecias diria que há certo argumento relacionando a conversão ao evangelho e a expressão de crescimento do Reino de Deus. Essa visão seria a que os evangélicos teriam de si mesmos como consequência de adesão as possíveis mudanças na sociedade. Entretanto, o mesmo autor explica que o funcionamento da sociedade se daria por intermédio das estruturas sociais as quais seriam mais fortes do que os próprios indivíduos, colocando-os em posição de submissão. “Por isso, não basta a conversão de pessoas, mas a mudança de estruturas que é fundamental para que haja mudança no comportamento da sociedade”.<sup>363</sup> Contudo, como se daria o processo de formação da sociedade brasileira em que o pentecostalismo clássico está inserido?

#### **3.2.1 Formação da sociedade brasileira**

Para Gilberto Freire o processo de formação da sociedade brasileira, desde os tempos coloniais, estaria marcado por antagonismos em equilíbrio baseado na aproximação do senhor de engenho com as suas escravas que resultaria na mestiçagem advinda destas relações.

<sup>362</sup> JARDILINO, J. R. L. *As religiões do espírito*. São Paulo: ISER, 1994, p. 69.

<sup>363</sup> COMBLIN, 2008, p. 254.

Relações sociais que se acomodariam sem geração de conflitos de classes, mas claramente em oposição a partir da fartura, do domínio e da força, atuantes da casa grande “gorda”, uma expressão cultural de época, relacionando a preferência ideal de beleza da mulher e a senzala, simbolizada pela precariedade e dependência, oprimida, portanto “magra”. Para Freyre, a forma de agir do grande proprietário seria importante e benéfico para o desenvolvimento social brasileiro, tornando laços emocionais acomodados em réguas de patriarcalismo, evidenciando o controle em mandos e desmandos que submeteriam o controle dos submissos, ou seja, os sem propriedades, a mestiçagem e familiares. “Relações com alguma coisa de incestuoso no erotismo às vezes doentio. É mesmo possível que, em alguns casos, amassem-se o filho branco e a filha mulata do mesmo pai”. Um sistema que seria clanizado, ou seja, dependente das autoridades estabelecidas pelo clã. “Uma grande tribo ou família cujos avôs eram comuns”.<sup>364</sup>

A sociedade brasileira composta pelos negros africanos, nagôs, iorubás, jejês e sudaneses que contribuiriam com suas práticas religiosas em adoração às entidades ligadas à natureza e feitiçarias assim como as tribos de nativos, em especial a nordestina, contaria com as contribuições dos “sefardins” que eram descendentes de judeus emigrantes da Península Ibérica. Estes comerciantes, os “fulas”, os “hamitas”, os “hauçás” eram proeminentemente intelectuais e inseridos na sociedade. Eram mentores das revoltas das senzalas, “berberes” e “mandingas” que dariam um tom muçulmano cultural devido à culturalidade religiosa destes grupos. O autor faz uma observação que muitas práticas de feitiçaria que seriam atribuídas aos africanos em verdade viriam antes de Portugal. “Mas os negros trouxeram para o Brasil algumas “ervas milagrosas” e algumas outras práticas de feitiçaria como a macumba da Bahia, por exemplo, que em Alagoas e Pernambuco tem o nome de maconha. No Rio, pungo e também diamba ou liamba”.<sup>365</sup>

Por outro lado, Sergio Buarque de Holanda não entenderia que a acomodação das relações sociais, identificada por Freyre, seria de boa utilidade para o desenvolvimento social brasileiro e que desagregaria a unidade social. Holanda também argumenta que a experiência latifundiária seria uma experiência exclusivamente brasileira devido a sua grande quantidade de terras produtivas as quais os portugueses não estariam habituados por não possuírem tão grandes extensões de terras, mas apenas quintas ou propriedades menores. Esse fato teria motivado a ação de aventureiros que explorariam a terra sem preocupações de

<sup>364</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala em quadrinhos*. Adaptação de Estevão Pinto. Ilustrações de Ivan Wasth Rodrigues. Colorização de Nogueira. 3 ed. São Paulo: Global, 2005, p. 8, 31, 14-16, 46-48.

<sup>365</sup> FREYRE, 2005, p. 37-41.

desenvolvimentos futuros. Trabalhariam, usufruiriam da produtividade e, no entanto, estabeleceriam o ócio até enquanto perdurasse as benesses da terra. “Essa exploração dos trópicos não se processou, na verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica, mas se fez antes com desleixo e certo abandono”. O autor discorre da influência sociorreligiosa cultural, abordando o sentido da “divina providência” católica romana que defenderia o desapego ao acúmulo de riquezas ao contrário dos grupos calvinistas os quais colaborariam com o desenvolvimento de suas economias locais europeias, ou seja:

A exaltação dos valores cordiais e das formas concretas e sensíveis da religião, que no catolicismo tridentino parecem representar uma exigência do esforço de reconquista espiritual e da propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma, encontraram entre nós um terreno de eleição e acomodaram-se bem a outros aspectos típicos de nosso comportamento social.<sup>366</sup>

A sociedade brasileira nasceria sem vínculos para o futuro, de forma exploratória e aventureira. A mestiçagem louvada por Freyre não seria colaboradora da unidade social brasileira, mas sim desagregadora. Estabeleceria uma carência de orgulho racial.<sup>367</sup>

Holanda descreve o brasileiro como o “homem cordial”. O homem cordial agiria de forma sentimental, tanto para o bem quanto para o mal, de acordo com o pensamento clanizado com estruturas bem mais familiares do que públicas. Embora o avanço da modernidade fosse mais racional e de modo público, o homem cordial brasileiro agiria de forma regional clanizada e emocional, permitindo a irracionalidade em relação às questões públicas.<sup>368</sup>

A forma racional urbana demandaria um pensamento mais compromissado e racional em que o mais importante seria o acordo de compromisso e não a disposição de atenção emocional a todos. Por este motivo o autor acredita na impossibilidade de fixação e estabilização do brasileiro, embora admita que a sociedade ainda se veja marcada por sua presença.

A falta de coesão em nossa vida social não representa, assim, um fenômeno moderno. E é por isso que eram profundamente aqueles que imaginam na volta à tradição, a certa tradição, a única defesa possível contra nossa desordem. Os mandamentos e as ordenações que elaboraram esses eruditos são, em verdade, criações engenhosas do espírito, destacadas do mundo e contrárias a ele. Nossa anarquia, nossa incapacidade de organização sólida não representam, a seu ver, mais do que a ausência da única ordem que lhes

<sup>366</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Cia das Letras, 2012, p. 43, 48-49, 151.

<sup>367</sup> HOLANDA, 2012, p. 46, 47.

<sup>368</sup> HOLANDA, 2012, p. 147.

parece necessária e eficaz. Se a considerarmos bem, a hierarquia que exaltam é que precisa de tal anarquia para se justificar e ganhar prestígio.<sup>369</sup>

Paulo Prado também acentua certa condição anárquica, aventureira e escravocrata imposta pelos colonizadores portugueses à sociedade brasileira em detrimento dos peregrinos ingleses que influenciam as sociedades com religião, espiritualidade, trabalho e vida social virtuosa.

A vida social brasileira seria marcada por vícios, luxúria, cobiça e desejos carnavais. Dominavam-no dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas. Para o erotismo exagerado contribuíam como cúmplices — já dissemos — três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou a escrava africana.<sup>370</sup>

O Brasil, enquanto terra virgem incitaria um círculo vicioso motivando profunda tristeza, desmotivação e esgotamento que resultariam na composição social brasileira com desvarios da obsessão erótica que provocaria certo esgotamento das funções intelectuais e perturbações somáticas e psíquicas “acompanhadas de uma profunda fadiga que facilmente toma aspectos patológicos indo do nojo até ao ódio”. Também a fascinação pelo ouro que traria profunda mania materialista. Desta feita, a melancolia pelos abusos venéreos passaria a dar lugar à ideia fixa do enriquecimento, ausentado sentimentos afetivos de ordem superior.<sup>371</sup>

A contribuição de Caio Prado para a compreensão da formação da sociedade brasileira seria voltada para a luta classes em que os dominantes exercem seus poderes embasados no setor latifundiário de dimensão comercial, exportação e forma excludente. O autor entende que a sociedade brasileira nada mais faria do que servir aos interesses mundiais.<sup>372</sup> A condição escravocrata beneficiaria o grande capitalismo com o monopólio comercial dirigido pela burguesia nascente, oprimindo a classes de menor poder aquisitivo. “[...] Na escravidão, tal como se estabelece na América, em particular no Brasil [...] concorrem circunstâncias especiais que acentuam seus caracteres negativos, agravando os fatores moralmente corruptores e deprimentes que ela, por si só, já encerra”.<sup>373</sup>

A sociedade brasileira seria formada em meio a círculos viciosos como a sensualidade demasiada e a cobiça que originariam fadigas, melancolias e esgotamentos psíquicos precedidos das condições anárquicas e aventureiras emitidas pelos colonizadores portugueses

<sup>369</sup> HOLANDA, 2012, p. 33.

<sup>370</sup> PRADO, Paulo. *Retratos do Brasil: ensaios sobre a tristeza brasileira*. 2 ed. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1981, p. 90.

<sup>371</sup> PRADO, 1981, p. 91-93.

<sup>372</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. 157-159.

<sup>373</sup> PRADO JÚNIOR, 2000, p. 280-283.

que manteriam atitudes exploratórias e sem responsabilidades com o futuro.<sup>374</sup> O brasileiro se tornaria clanzado com compromissos sociais muito mais emocionais do que racionais. A acomodação entre as classes sociais, legitimadas pelo discurso católico romano da “divina providência” (a partir do grande proprietário, senhor de engenho, e dos sem propriedade, escravos, nativos e outros descendentes de colonos) daria o tom patriarcalismo mandatário, objetivando interesses dominantes.<sup>375</sup>

Desta feita, as estruturas sociais brasileiras, citadas por Comblin,<sup>376</sup> seriam determinadas por uma sociedade de posição fadigada, melancólica, esgotada, voltada para os abusos venéreos que contribuiriam com a falta de coesão, segundo Paulo Prado e Sergio Buarque de Holanda, e com submissão da maioria da população brasileira mediante a minoria de maior poder aquisitivo, conforme Caio Prado. Entre a maioria populacional de menor poder aquisitivo o pentecostalismo se desenvolveria e cresceria promovendo perspectivas de coesão social<sup>377</sup> sob as promessas de uma melhor vida individual e, ainda, a esperança pelo mundo vindouro com ausência de problemas encontrados neste mundo.<sup>378</sup> Entretanto, ainda se questiona: O pentecostalismo clássico, alienado ou não, teria condições para mudança ou de transformação social brasileira?

### 3.2.2 O pentecostalismo clássico e as transformações na sociedade brasileira

O pentecostalismo demonstraria poder transformador social abrindo espaço para as minorias concedendo sentimentos de pertença e empoderamento de seus adeptos participantes. Seria um movimento de consciência social que se preocuparia com a qualidade de vida dos menos favorecidos e proporcionando opções de vida para aqueles aderissem aos seus preceitos. O pentecostalismo proporcionaria ascensão do indivíduo mais simples e humilde legando cidadania e igualdade.<sup>379</sup>

No entanto, Mesquiati de Oliveira lembra que certos grupos pentecostais precisariam voltar às profecias bíblicas para não se distanciarem das exigências sociais. O autor alerta que a sociedade exerceria um papel disciplinador da igreja e, com isso, em vez da igreja se tornar

<sup>374</sup> PRADO, 1981, p. 90.

<sup>375</sup> HOLANDA, 2012, p. 147-151.

<sup>376</sup> COMBLIN, 2008, p. 254.

<sup>377</sup> MARIANO, R. Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 10, n. 329, p. 6, 2010.

<sup>378</sup> ROLIM, 1987, p. 14.

<sup>379</sup> MOREIRA, Cosme Alexandre Ribeiro. A força do pentecostalismo para transformar a sociedade: visão profética ou consequência da perseverança? In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 85.

profética para a sociedade, aconteceria o inverso. Na visão de Mesquiati de Oliveira, o pentecostalismo não deveria se acomodar com as ideologias advindas da sociedade e até de outras religiões, mas resistir ao *status quo* sugerindo soluções que ofereceriam pequenas reformas promotoras de liberdade e transformação.<sup>380</sup>

Apesar das críticas concebidas por Mesquiati, o mesmo autor menciona que o profetismo bíblico proferido pelas comunidades pentecostais seria altamente transformador social e o revestimento traduziria ousadia em interpelação com o mundo, contudo, seria necessária a ampliação de seu entendimento que ocasionaria a anunciação da justiça de Deus e a defesa da dignidade de todos os seres humanos como criação.<sup>381</sup>

Mendonça diz que para pessoas com poucas oportunidades, não inseridas em contexto social e que a vida negaria possibilidades de bem estar, as questões transcendentais viriam satisfazer suas necessidades de esperança no futuro melhor, inclusive possibilitando sentimento de pertença a um determinado grupo social. Tais pessoas se tornariam dependentes deste remédio que orientaria e traria soluções para os problemas do dia a dia. Os cultos desenvolvidos pelas comunidades pentecostais tornariam instâncias apelativas, utilizadas por indivíduos mais carentes possuem. Nos dias de hoje já seriam mais abrangentes em várias classes e estratos sociais da população, mas ainda contaria com a “constante realimentação feita pelos estratos periféricos da população, principalmente urbanos industriais”.<sup>382</sup>

Para Bittencourt Filho o indivíduo procuraria certa autorrealização em realidade tão complexa que escaparia a compreensão, mas determinaria à sua existência. A religiosidade intensa, desenvolvida pelo “indivíduo subjetivamente autônomo”, em meio à secularização e pós-modernismo disporia a intenção de solução para os conflitos oriundos da impotência diante dos “determinantes objetivos de sua existência. Tal solução depende da situação de classe e da biografia de cada um”.<sup>383</sup>

Não obstante, independente da situação de classe ou da biografia individual participante, o pentecostalismo clássico seria disposto de um sentimento de pertença ocasionando fidelidade através de seus adeptos à doutrina teológica, às práticas religiosas e a visão de mundo proposta pelo discurso religioso pentecostal. Seria o objetivo pentecostal o bem estar individual e social acompanhado de certo orgulho de pertencer a uma coisa especial. Isso se daria pelas oportunidades dadas ao indivíduo de participações em

<sup>380</sup> OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 59-61.

<sup>381</sup> OLIVEIRA, 2013, p. 62.

<sup>382</sup> MENDONÇA, 2008, p. 68.

<sup>383</sup> BITTENCOURT FILHO, p.22.

“ministérios” os quais inserem pessoas possibilidades o sentimento de utilidade e importância. O pentecostalismo ofereceria mudança e transformação social com a participação do indivíduo em conjunto com outros, formando grupos sociais baseados no empoderamento e pertencimento.<sup>384</sup>

### 3.2.3 Reinserção social nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses

Na cidade de São Gonçalo, no bairro de Alcântara, executa-se constantemente um plano de ação em benefício de parte da população e seus extratos sociais menos providos do bairro. Esta ação é promovida por uma comunidade de cunho pentecostal “filial” do Centro Evangelístico Internacional, advindo da Assembleia de Deus do Fonseca em Niterói/RJ, praticante de doutrinação de cunho pentecostal clássico.

A Ação promovida pela comunidade acontece em suas próprias dependências, sendo oferecido o ingresso em sua propriedade para aqueles que estão necessitados de um preparo profissional ou outro tipo de orientação psicológica ou de direitos em relação ao desempenho de cidadania. Esta comunidade se torna alvo de observação participante com o objetivo de coleta de dados que contribuam com os estudos sobre a reinserção social promovida pelas comunidades pentecostais.

A comunidade denominada de Centro Evangelístico Internacional do Alcântara, de cunho pentecostal clássico assembleiano foi fundada por um empresário bem sucedido que nasceu na periferia urbana com poucas oportunidades. A comunidade mantém um trabalho voltado à satisfação de necessidades básicas desta população carente. Esta comunidade contribui com uma instituição voltada para a recuperação de toxicômanos e mantém operantes em sua propriedade cursos de teologia, profissionalização, pré-vestibular, alfabetização de adultos, “corte e costura” e outros. Também há doações de cestas básicas e atendimentos com profissionais que ofereceriam seus serviços como dentistas, fonoaudiólogos, psicólogos e psicanalistas.

O número de instituições da sociedade civil que se propoiam ao atendimento da população necessitada de tratamento para dependência química teria crescimento mediante a demanda. As propostas deste atendimento seriam variadas conforme visões e perspectivas religiosas. “Os crimes que os “antissociais” cometeram na vida não tiveram origem na coragem e na força, mas na fraqueza gerada pela falta de religião”.<sup>385</sup>

<sup>384</sup> MOREIRA, 2013, p. 87.

<sup>385</sup> OTTOBONI, Mario. FERREIRA, Valdeci Antonio. *Parceiros da Ressurreição*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Em observação, entende-se que os participantes desta comunidade creriam que vale a pena continuarem exercendo atos de benesses sociais, tornando um relacionamento saudável com os moradores da localidade e oferecendo uma contribuição em prol a própria comunidade.

Com efeito, a percepção de melhorias na vida de quem cultiva laços com associações é sempre mais favorável para o associativismo de base religiosa, até mesmo quando se consideram benefícios de caráter apenas material. Conforme será mostrado, tal percepção encontra respaldo empírico surpreendente, pois no caso do associativismo de caráter religioso a participação aparece não apenas claramente associada à posse de emprego ou ocupação remunerada, como também se revela expediente promissor para conjurar o risco do desemprego de longa duração.<sup>386</sup>

Por outro lado, os adeptos desta comunidade, que se coloram em serviços prestados à população, teriam consciência de que precisariam corrigir suas formas de abordagens, levando-se em conta o respeito de liberdade de expressão em meio a outras crenças com diálogos plurais religiosos e macros ecumênicos.

Estariam conscientes que precisariam melhorar o entendimento e que não seriam detentores de única verdade. Segundo os participantes desta comunidade, "o Espírito é livre sopraria onde quer e do modo que quer. Nós não impediremos o Espírito de agir. Somos apenas seus servos e fazemos o bem a todos. O Espírito é quem convence, nós apenas somos instrumentos em suas mãos".<sup>387</sup>

Os adeptos da comunidade também considerariam a responsabilidade pelo papel de ressocialização daqueles que seriam considerados desamparados pelo estado e desprezados pelo desenvolvimentismo e neoliberalismo. Movidos ou não pelos preceitos de fé, ofereceriam uma nova oportunidade progressiva social. Em aspectos sociais voluntários ou herdados, os moradores da periferia teriam opção. O engajamento "extraculto" da comunidade acabaria se tornando também um culto, promovendo autoestima, respeito, dignidade, consolidação familiar, busca de sustento por meios lícitos e engrandecedores.

Na verdade, por trás do *boom* dessa espécie de "civismo transcendente" as igrejas parecem emergir como agentes de intermediação capazes de propiciar benefícios materiais de caráter público e privado para seus fiéis, particularmente aqueles engajados nas atividades sociais realizadas fora do culto.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> GURZA, Lavalle Adrian & CASTELLO, Graziela. "As benesses deste mundo - Associativismo Religioso e inclusão socioeconômica". *Revista Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n.68, 2004, p. 74.

<sup>387</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado G [março de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>388</sup> GURZA, CASTELLO, 2004, p. 93.

Os próprios participantes da comunidade teriam conhecimento da ação de oportunistas que manifestariam interesses politiqueros. Em entrevista com um dos participantes da comunidade, sua fala pronuncia denuncia esta observação: “Um trabalho social desenvolvido e atingindo uma parte da população carente, chama a atenção. Principalmente dos políticos oportunistas com interesses próprios, mas até agora temos tomado cuidado com isto”.<sup>389</sup>

Com estas observações, conclui-se que a comunidade gonçalense de cunho pentecostal, Centro Evangelístico Internacional, dispõe do trabalho de ação social beneficiadora dos moradores em seu arredor, propondo promessas de mudanças de vida, transformação social e a eternidade em um mundo vindouro, corroborando com teóricos da sociologia da religião.<sup>390</sup>

Este trabalho relacionado com os benefícios da ação social acompanha e corrobora com que o que foi escrito em relação à outras comunidades pentecostais.

Para criar possibilidades verdadeiras de transformações sociais, o Pentecostalismo atua com diversos “carros-chefes” e em várias vertentes de inserção social como: cursos profissionalizantes, recolhimentos de distribuições de alimentos para os mais necessitados, ações conjuntas com o poder público para distribuição de leite às famílias cadastradas em programas sociais, cursos especiais de música para a comunidade, incluindo canto e canto coral e instrumentos dos mais variados tipos, inclusive aulas de piano, violino, tudo sem quaisquer ônus para a população, que aumenta ainda mais a confiança que os moradores de seu entorno depositam em suas igrejas.<sup>391</sup>

A partir desta experiência observada surgem as questões: Como na sua própria visão o pentecostal veria a relação com a política e com a realização de trabalhos que contribuiriam para a inserção, a mudança e a transformação. De que forma a política seria disposta no meio pentecostal clássico?

### **3.3 A ação política nas comunidades assembleianas gonçalenses**

Nesta seção serão abordadas as questões sobre as transformações sociais que seriam desenvolvidas pelo pentecostalismo, o comportamento político entre os pentecostais e a relação com a esfera pública, sendo necessária primeiramente a exposição de conceitos sobre política.

<sup>389</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado G [março de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>390</sup> MARIZ, 1996, p. 184.

<sup>391</sup> MOREIRA, 2013, p. 85, 86.

A política possuiria uma linguagem que se apresentaria de forma ambígua em diferentes discursos, com diferentes significações.<sup>392</sup> A política seria o conjunto de atitudes que governariam membros de um determinado grupo social, limitando e determinando ações exclusivas e de determinado território. É entendida também como uma forma de atividades e práxis humana ligada ao poder. Assim, a política “consiste nos meios adequados à obtenção de qualquer vantagem”. Por fim, pode ser definida como o “conjunto dos meios que permitem alcançar os efeitos desejados”.<sup>393</sup>

Alguns termos seriam fundamentais como a “democracia”, a “aristocracia” e o “déspota”, os quais seriam um legado dos escritores gregos. O universo da linguagem política não seria um universo fechado, mas abrangeria a economia, a sociologia e o direito. O mesmo autor descreve o termo política como:

Derivado do adjetivo originado de *pólis* (*politikos*), que significa tudo o que se refere à cidade, e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social, o termo Política se expandiu graças a influencia da grande obra de Aristóteles, intitulado *Política*, que deve ser considerada como o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado, e sobre as várias formas de Governo, isto é, de reflexão, não importa se com intenções meramente descritivas ou também normativas, dois aspectos dificilmente discrimináveis, sobre as coisas da cidade.<sup>394</sup>

Para Hannah Arendt, “a política baseia-se no fato da pluralidade dos homens”. Seria o que trata da convivência entre os homens. Seria uma forma organizadora entre os diferentes para certas coisas em comum, essenciais para ligações tanto quanto para separações que promoveriam a igualdade ou não entre os homens mediante suas diferenças. “O sentido da política é a liberdade”.<sup>395</sup>

A política, a partir de uma organização baseada na família, seria responsável por ligações de graus de parentesco ou por separação por diversos outros motivos. “A ruína da política em ambos os lados surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. Aqui já está indicado o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família: Deus não criou perfeitamente o homem como o fez com a família”. Haveria um risco de autorrevestimento divino quando a família assumisse uma postura de não reconhecimento da diversidade. As famílias seriam fundamentalizadas em ideias de solidez e abrigo para o indivíduo, daí o passo para a preferência de direitos para os familiares, o que anularia a qualidade básica para a

<sup>392</sup> BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol 1. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 8.

<sup>393</sup> BOBBIO, MATTEUCCI. PASQUINO, 1998, p. 964.

<sup>394</sup> BOBBIO, MATTEUCCI. PASQUINO, 1998, p. 964.

<sup>395</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 3.

pluralidade que levaria à perversão da principal ação da política que seria a concessão voluntária “de uma reivindicação juridicamente equânime”.<sup>396</sup>

Aferindo-se conceitos sobre política como forma de organização daquilo que haveria em comum entre os diferentes a reivindicação da liberdade em respeito à pluralidade, a prática de meios que obteriam vantagens ou os efeitos desejáveis em determinado grupo social descrito por Hanna Arendt e Norberto Bobbio. Analisa-se esta construção aplicada à relação entre o pentecostalismo clássico e a esfera pública na forma do exercício político.

As Assembleias de Deus nasceriam e se desenvolveriam na moderna e urbana Belém, acompanhando a migração interna de trabalhadores, assumindo estruturas e características de acordo com as mudanças políticas e sociais que o país atravessaria. Também acompanharia a mudança da população rural para a urbana. No entanto, os pentecostais se manteriam até a década de 60 afastados da esfera pública, devido aos movimentos operários e as ofensivas católicas, apenas se mantendo de forma corporativa atuando em eventos como o dia da Bíblia, o dia da Reforma e inauguração de praças e ruas com nomes proeminentes no meio eclesiástico. Não obstante, a partir dos anos 70, iniciariam uma interação política institucional e passariam a influenciar com o lançamento de seus próprios candidatos aos cargos públicos, inclusive a criação de partidos políticos na América do Sul e no Brasil com a denominada “Bancada Evangélica” com a atuação de deputados na Assembleia Constituinte do Brasil em 1986.

Citem-se, como exemplos, a criação de um partido político próprio na Venezuela, em 1978 (Organización Renovadora Auténtica); (...) sua interferência na eleição do primeiro manda to de Alberto Fujimori, no Peru, em 1990; a eleição de Jorge Serrano Dias, membro da Igreja Pentecostal El Shaddai (Deus Onipotente), como presidente da Guatemala; a criação de um partido político “evangélico” na Argentina em 1991.<sup>397</sup>

O pentecostalismo se desenvolveria em posições periféricas urbanas e cresceria entre os pobres, no entanto abdicaria de um olhar sob o viés marxista de alienação religiosa, ou seja, apenas por uma historicidade fundamentizada em conflitos de classes sociais, no caso uma massa populacional oprimida e inebriada ópiamente. O pentecostalismo teria uma ação diferenciada, incentivando aos seus adeptos a terem uma vida cidadã e atuante nas suas responsabilidades. Esse despertar cidadão transmitiria uma “marca da escolha divina”, baseado no discurso apostólico paulino de que Deus escolheria as coisas fracas para confundir

<sup>396</sup> ARENDT, 2002, p. 7.

<sup>397</sup> SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovsky de. MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais entre a fé a política. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 85-87, 2002.

as coisas fortes. Não obstante, essa proposta mais cidadã não seria de acolhimento de todos os assembleianos, mas apenas de certo grupo isolado.<sup>398</sup>

A democracia seria importante para todos os evangélicos, inclusive para os pentecostais porque garantiria a liberdade religiosa diante de uma situação minoritária social. Também ajustaria a visão cristã mais humana diante dos problemas sociais, embora vários esforços tivessem sido aferidos na construção de hospitais, escolas e outros benefícios sociais. A democracia seria importante para a possível influencia na sociedade com “boas estruturas e leis, um congresso corajoso na fiscalização e cidadãos informados e atentos” que dignificariam e protegeriam a liberdade religiosa e o tratamento mais igualitário. Por outro lado, a projeção dos evangélicos na política poderia causar certa situação corporativa de interesses próprios, utilizando o Estado para favorecimentos da sede de poder.<sup>399</sup>

A Assembleia de Deus, de origem congregacional, não teria contribuído com a democracia brasileira, pois nas “Ditaduras do Estado Novo e Militar, em 1964”, mostrar-se-ia sem posicionamento, apática, sem opção ideológica, abstendo-se politicamente. Isso pelo próprio modelo congregacionalista que no seu início transformou-se em forma de governo eclesiástico personalista e coronelista. Entretanto, uma nova posição política entre os evangélicos seria tomada. Mais participante devido ao seu crescimento na sua maioria pentecostal, “as religiões evangélicas pentecostais cresceram muito mais que as históricas”, e com representações no poder executivo assim como no poder legislador e de comportamento político de direita em defesa à moral e à lealdade.<sup>400</sup> “Esta igreja só acordou na Constituinte de 1986 em que lutou em prol do nome de Deus no preâmbulo”.<sup>401</sup>

Segundo Alencar, os pentecostais e outras denominações evangélicas teriam sido rechaçados por uma suposta implantação das ideias comunistas a candidatura de Lula, em 1989 e 1994, o que configuraria o antiesquerdismo assumido. Em 1998 o candidato Lula seria demonizado pelos pentecostais. Posteriormente deputados eleitos pelos evangélicos seriam destacados na CPI dos Anões do Orçamento como acusados e cassados.<sup>402</sup> Lula aguardaria a eleição de Fernando Collor em 1989 e a eleição e reeleição de Fernando Henrique Cardoso em 1994 e 1998 para ser eleito em 2002. Desta feita, reconheceria o poder de eleição dos evangélicos mediante a expressiva votação adquirida do também candidato Antony de

<sup>398</sup> ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial 2007, p. 58.

<sup>399</sup> FRESTON, Paul. *Religião e política, sim. Igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 110-111.

<sup>400</sup> BOHN, Simone R. *Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral*. *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, Vol. X, nº 2, Outubro, 2004, p. 289.

<sup>401</sup> ALENCAR, 2007, p. 60.

<sup>402</sup> BOHN, 2004, p. 293.

Garotinho à presidência da República nas mesmas eleições. Também se reconhecera a capacidade dos evangélicos no serviço de resgate dos marginalizados da sociedade. Lula pediria então, apoio e declararia um governo junto aos aliados.<sup>403</sup> Em 2004, os evangélicos elegeriam 22 deputados federais".<sup>404</sup>

Esse comportamento corroboraria com a hipótese de mudança de mentalidade política pentecostal relacionada ao crescimento demográfico. Anteriormente se apregoaria que crente não se meteria em política, depois viria a pronuncia de novo discurso: "Irmão vota em irmão".<sup>405</sup> Com isso os pentecostais fariam valer sua voz através de seus representantes com o intento de defesa da liberdade religiosa e seus interesses perante aos interesses dos representantes da igreja católica.<sup>406</sup> "A concorrência entre católicos e evangélicos, antes restrita ao campo religioso, migrou para a esfera midiática e a esfera política".<sup>407</sup> Além destes motivos para os engajamentos políticos e ampliação no cenário político nacional, os pentecostais também teriam interesses contrários aos dos movimentos homoafetivos, idealizados pelos grupos LGBT (Lésbicas, gays, bissexuais e travestis) que reivindicariam os mesmos direitos civis outorgados aos casais heterossexuais como a adoção e a contribuição para previdência. Estas reivindicações dos grupos homoafetivos seriam contrárias às suas convicções doutrinárias e de vida pentecostais.<sup>408</sup>

Objeto de acaloradas e polêmicas discussões seria o texto proposto pela PL 122/2006 que buscava complementar a Lei 7.716/1989, uma vez que incluiria crimes de preconceitos e intolerância a orientação sexual. "Em um Estado democrático de direitos iguais, a liberdade de expressão de alguns pode ferir a integridade de outros. Nesse contexto, intensifica-se uma luta entre grupos laicos feministas e pelos direitos de homossexuais, de um lado, e grupos religiosos de outro".<sup>409</sup>

Em 2006, Lula reelege-se mantendo o apoio de lideranças evangélicas, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus e a pressão de feministas na luta pela descriminalização do aborto e de homossexuais pela criminalização da homofobia se acentua. É nesse ano que a Câmara dos

<sup>403</sup> TREVISAN, Janine Bendorovicz. *Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010*. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013, p. 5.

<sup>404</sup> ALENCAR, 2007, p. 60.

<sup>405</sup> SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. São Paulo: Ed. Pergaminho, 1986, p. 14.

<sup>406</sup> TREVISAN, 2013, p. 3.

<sup>407</sup> MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*: Porto Alegre, V.11 n.2, maio-agosto 2011, p. 238-258.

<sup>408</sup> TREVISAN, 2013, p. 3.

<sup>409</sup> TREVISAN, 2013, p. 4.

Deputados aprova o PLC 122/2006. É também o ano do “escândalo das sanguessugas”<sup>410</sup> envolvendo boa parte da bancada evangélica federal.<sup>411</sup>

Em 2010 as eleições presidenciais se caracterizariam pelo debate religioso, pautando as agendas dos candidatos. Em ato histórico as lideranças evangélicas se uniriam às católicas, levantando à bandeira da família, da não descriminalização do aborto, da rejeição a união civil entre os homossexuais e a PL 122/06 que criminalizaria o comportamento de homofobia. Ambas as frentes parlamentares se uniriam também para a defesa da liberdade religiosa. Nesta eleição se elegeria Dilma Rousseff, a primeira presidente da República brasileira que:

Não contava com a mesma popularidade de Lula e, por isso, também, precisou criar e reforçar uma identidade religiosa católico-cristã e afirmar-se a favor da vida, especialmente para defender-se de acusações de que, caso eleita, descriminalizaria o aborto no Brasil”. [...] Dilma visitou templos, Igrejas, fez declarações cristãs e buscou mostrar-se devota. Assumiu junto ao público evangélico os compromissos de que caso eleita não tomar a iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas que afronte à família e à livre expressão de qualquer religião no país.<sup>412</sup>

A atuação política dos evangélicos pentecostais teria mudado a partir da década de 1980, passando da apatia para o partidarismo, sob interlocuções tensas com outros grupos civis de interesses contrários aos seus. Lutariam pela liberdade religiosa, mas precisariam desenvolver a tolerância e o respeito pela liberdade de outros grupos como os afro-brasileiros. Os embates entre grupos pelos direitos humanos, notadamente envolvendo o grupo LGBT, tornou-se a discussão do Projeto de Lei 122/2006 acirrada e provocou diálogos e concessões em concordância com a condenação da prática de violência contra homossexuais, mas não enquanto convicções de vida e valores defendidos pela religiosidade.<sup>413</sup>

Mediante as concessões providas em meio aos conflitos gerados a partir das convicções religiosas, seria possível ao pentecostal a separação entre cidadania e religião? De que modo o pentecostal entenderia que lutar pela liberdade religiosa seria também defender a liberdade de cidadania de outros grupos com preceitos diferenciados da sua crença? Como o pentecostal clássico estaria negociando suas posições políticas diante de outras posições contrárias?

---

<sup>410</sup> O escândalo das sanguessugas ou máfia das ambulâncias foi um escândalo de corrupção que desviou dinheiro público destinado à compra de ambulâncias para os municípios. Dentre os parlamentares acusados de envolvimento estava mais da metade da bancada evangélica. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u81238.shtml>> Visitado em 25/05/14.

<sup>411</sup> TREVISAN, 2013, p. 6.

<sup>412</sup> TREVISAN, 2013, p. 7.

<sup>413</sup> TREVISAN, 2013, p. 12-13.

### 3.3.1 A ação política nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses

Na procura pela investigação sobre a possibilidade ou não da capacidade pentecostal em separar a cidadania e a religião levando-se em conta a reivindicação libertária religiosa e a tolerância a outras religiões e verificando-se o uso da cidadania respeitando direitos de outros grupos, buscou-se analisar a própria ação política nas comunidades pentecostais clássicas gonçalenses com a ciência de que não se chega a uma resposta definitiva. Para isso, foram feitas entrevistas concedidas nas imediações da Catedral Assembleia de Deus em São Gonçalo.

Aos entrevistados foi feita a mesma pergunta: O que você pensa nos dias de hoje sobre os adeptos ao pentecostalismo em relação à política? O primeiro entrevistado (entrevistado H) desta comunidade é casado, pai de 03 filhos, micro empresário, participante há 20 anos desta comunidade, tendo passados por outras, mas tendo voltando há cinco anos para esta. Além disso, possui algumas responsabilidades eclesiais e goza de certo respeito por parte de seus companheiros. Ele respondeu o seguinte: "Os crentes pentecostais atualmente são muito mais ligados à política do que verifica em algumas décadas atrás. Isso é muito bom, inclusive para divulgar a importância de instituições evangélicas como a Assembleia de Deus. Até onde eu sei, os pentecostais de São Gonçalo tem desenvolvido interesse político com mais intensidade".<sup>414</sup>

O segundo entrevistado desta comunidade (entrevistado I) é casado, pai de dois filhos, militar, participante há 07 anos da comunidade e atuante nos eventos. Ressalta a importância da participação dos pentecostais na política quando diz que:

Agente observa que a participação dos pentecostais na política tem sua origem na classe social que o crente possui. Os irmãos de classes sociais mais baixas teriam poucas expressões políticas e mostrariam falta de esperança diante de melhorias. Seriam sofrendores dos descasos do poder público na demora de soluções de problemas relacionados à saúde, educação, pavimentação de ruas, tratamentos de esgoto e violência. Mas a participação dos irmãos da classe média seria muito mais participativa de ações políticas mais questionadoras e reclamantes de benefícios da própria comunidade eclesial ou por interesse mais amplo e social.<sup>415</sup>

A terceira entrevistada desta comunidade (entrevistada J) é casada, tem um filho, é universitária, atua na área da música e é nascida e criada nesta comunidade.

<sup>414</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado H [maio de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>415</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado I [maio de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

Eu acho que a atuação dos políticos que representam os evangélicos tem sido muito proveitosa e positiva, inclusive na Comissão de Ética e Direitos Humanos em relação às reivindicações do grupo LGBT. O evangélico não pode ficar calado porque precisa defender seus interesses. O nosso pastor sempre diz isto e eu concordo plenamente. Nós ouvimos muitas coisas em vários ambientes de pessoas defendendo o que entendem ser correto. Nós também temos opinião e a defenderemos em alto e bom som. Sei que a influência da PL 122/6 na sociedade e caso fosse aprovada seria devastadora e prejudicial à família cristã, pois incentivaria o aborto e a pedofilia. Esta lei privilegia grupos minoritários em detrimento do restante da sociedade. Os evangélicos não podem deixar de cumprir a lei, mas também é preciso a tolerância e o respeito às opções sexuais, mesmo que sejam contrárias às doutrinas bíblicas.<sup>416</sup>

As entrevistas transparecem a preocupação com os últimos acontecimentos que reivindicam direitos dos grupos homoafetivos e as mudanças sociais. Nada mais seriam do que o aviso de que os tempos estão se findando e a volta de Cristo seria eminente. A igreja seria perseguida e seus preceitos e crenças seriam achincalhados. Por este motivo os evangélicos deveriam se fazer representados com o intuito de não sofrerem. Também corroboram com as expectativas teóricas de que a participação política religiosa obedece às condições de estruturas eclesiais em que o indivíduo estaria inserido e socializado.<sup>417</sup>

As afirmações realizadas pelo entrevistado reafirmariam as posições definidas pelos pentecostais clássicos sobre sua ortodoxia, ética e moral, observadas pela sociologia da religião. No entanto, com o crescimento do pentecostalismo brasileiro a culturalidade brasileira seria influenciada ou influenciaria o *ethos* pentecostal?<sup>418</sup> Os preceitos pentecostais poderiam ser influenciados pelas mudanças ocorridas em nossa sociedade, principalmente no tocante à homossexualidade, absorvendo e produzindo desdobramentos e acomodações?

### 3.3.2 A homossexualidade nas comunidades pentecostais clássicas

Reflexões sociológicas sobre os assuntos que decorreriam da homossexualidade cogitariam o desempenho da rejeição social e temores que moldariam afirmativas de grupos e teriam relação com o pânico moral e controle social. A sociedade negociaria padrões normativos, padrões sexuais, a dinâmica da reprodução e a mudança social, sendo que o que passaria de seu controle seria conceituado como pânico moral. No entanto, caberia uma

<sup>416</sup> Entrevista concedida pelo entrevistado J [maio de 2014]. Transcrita conforme fala da entrevistada. Entrevistador: Sergio P. Gil de Alcantara. São Gonçalo, 2014.

<sup>417</sup> TREVISAN, 2013, p. 12-13.

<sup>418</sup> ALENCAR, 2007, p. 13.

reflexão sobre a quem interessaria o pânico, e quais estruturas seriam beneficiadas com o mesmo. O pânico moral seria o mecanismo de resistência diante das transformações societárias.<sup>419</sup>

Consoante à realização de casamentos homossexuais, seria necessário reconstituir de forma histórica tudo o que a sociedade teria estipulado através de preceitos sociais confirmados desde muitas gerações anteriores. “Por trás dos temores de degeneração sexual residia o medo de transformações profundas em instituições como a família”. O comportamento *gay*, ou seja, alegre, cujo termo seria alusivo “à moral duvidosa que a sociedade atribuía a mulheres independentes, particularmente as viúvas”, transmitiria conceito de uma vida fora da moral vigente social e confrontaria a ordem social estabelecida. Com o passar dos tempos a expressão *gay* ganharia um tom alusivo ao comportamento homossexual que seria considerado fora dos padrões sociais e ainda prejudicial à ordem social. Essa concepção teria sido reforçada a partir dos anos 1980 com a descoberta da AIDS, o que provocaria uma compreensão de que o grupo homossexual estaria ligado a um problema de saúde pública.<sup>420</sup>

Pentecostais clássicos agiriam consoantes à temática sobre a homossexualidade em repúdio às práticas e reivindicações de cidadania homoafetivas com o casamento, a heranças e a adoção. Isso agregaria em seu discurso religioso a possibilidade de “recuperação” de indivíduos que outrora homossexuais se transformariam em ex-homossexuais. No discurso religioso pentecostal e no ideal que mantêm com respeito à homoafetividade haveria a oferta de esperança para aqueles que sofrem diante da condição homossexual. Esta condição seria interpretada como desesperada, perdida, sofredora e convivente com a violência emocional que, por vezes, física, recebida e praticada conforme a seguinte descrição:

[...] eu vi lágrimas naquele rosto. Vi sim, rosto de mulher. Ou quem sabe era homem? Não dava pra dizer o certo. Mas chorava. Certeza, eu só tive uma: era entendido. Entendido em sofrimento, em dor, em ser magoado, saber direitinho o que é humilhação, vexame, até pancada. Entendido em perder... Alguns perderam a dignidade; outros até a própria vontade de viver. Entendido em preconceito no trabalho, nas ruas, na família, na igreja. Entendido em AIDS. Entendido em ouvir deboches na rua e caminhar de cabeça baixa, tentando não ser notado. Ou arrogantemente, com a cabeça erguida, olhando desafiadoramente para as pessoas, disposto a agredir antes de ser agredido... Entendido em disfarces, mentiras. E muitas vezes quando olha no espelho, não se vê homem nem tão pouco mulher. E descobre que não é nada.<sup>421</sup>

<sup>419</sup> MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos pagu*, janeiro-junho de 2007, p. 104-105.

<sup>420</sup> MISKOLCI, 2007, p. 106-108.

<sup>421</sup> NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e *cura* em perspectivas pastorais Evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 21 nº. 61, p. 115-132, junho, 2006.

A oferta de “cura para a homossexualidade” contemplaria o discurso religioso pentecostal na esfera pastoral que anunciaria a esperança para aqueles que a sofreriam. O mesmo discurso tomaria proporcionalidade em esfera pública quando em 2004 tramitaria uma lei, pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), que ofereceria apoio do Estado para aqueles que optassem pela mudança de orientação sexual. Para tanto, as seguintes Instituições seriam acionadas: o Movimento Pela Sexualidade Sadia (MOSES), o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC) e a Associação Brasileira de Apoio a Pessoas Que Voluntariamente Desejam Deixar a Homossexualidade (ABRACEH) que congregariam adeptos de diferentes denominações evangélicas assim como representariam posicionamentos consensuais de que a homossexualidade é um pecado. Quando este pecado desagradaria a Deus haveria necessidade cuidados pastorais. Estas Instituições atuariam em conjunto, apoiadas pelo Estado, aconselhamento e capacitando religiosos a lidar com o “problema” em suas igrejas. Natividade afirma que para o deputado Samuel Malafaia:

O homem e a mulher foram criados e nasceram com sexos opostos para se complementarem e procriarem. O homossexualismo, apesar de aceito pela sociedade, é uma distorção da natureza do ser humano normal. Assim, a oportunidade de se apostar novamente na condição normal de procriação é louvável e, por isso, meu parecer é favorável.<sup>422</sup>

Neste panorama religioso evangélico brasileiro, o tema da homossexualidade ainda sofreria certa impermeabilidade, apesar de outros temas como a assimetria entre gêneros sofrerem transformações, ou seja, a mulher teria ganhado mais espaço, mas não haveria tolerância aos homoafetivos. Embora muitas comunidades pentecostais clássicas, que anunciariam a aceitação em seus espaços de adeptos ao homossexualismo, não estariam sendo mais tolerantes quanto às práticas homoafetivas, mas estabeleceriam processos de “cura” de acordo com a esfera pastoral.<sup>423</sup>

O discurso evangélico, em que se incluiria o pentecostal clássico, asseveraria que as práticas sexuais homoafetivas seriam um equívoco humano, tornando-se imoral e proporcionaria graves problemas sociais, inclusive na saúde pública, pois:

As típicas práticas sexuais dos homossexuais são histórias de terror. Eles trocam saliva, fezes, sêmen e sangue com dezenas de homens por ano. Eles bebem urina, ingerem fezes e experimentam trauma retal regularmente. Muitas vezes nesses encontros os participantes se encontram bêbados, drogados ou em ambientes de orgia.<sup>424</sup>

<sup>422</sup> NATIVIDADE, 2006, p. 116.

<sup>423</sup> FERNANDES, Rubem César *et al.* *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 117.

<sup>424</sup> SEVERO, Júlio. *O movimento homossexual: sua história, seus traumas e ações, seu impacto na sociedade, seu impacto na igreja*. Belo Horizonte: Betânia, 1998, p. 67-68.

Na visão do evangélico pentecostal clássico, as práticas sexuais homoafetivas seriam carregadas de versões antinaturais vocacionadas pela impureza e condenadas pelo próprio Deus. A insistência nestas práticas culminaria na condenação divina, o que acarretaria doenças como a AIDS e os distúrbios emocionais que redundariam em solidão, depressão, angústia, tristeza e em algumas vezes suicídio. A homossexualidade seria uma máscara que envolveria uma natureza heterossexual. Seus atos seriam construtos, mas teriam que se render ao naturalismo de gênero.<sup>425</sup>

O novo converso, que outrora praticaria a sexualidade homoafetiva, passaria por um processo reflexivo quanto a sua posição inadequada ao discurso religioso pentecostal. O indivíduo adepto pentecostal se aproximaria de certo conceito de liberdade, entendendo que a mesma estaria atrelada à obediência de preceitos que seriam de Deus sob a forma de crenças pentecostais. Esta crença possibilitaria uma ética capaz de transformação e construção da pessoa, ofereceria libertação e regeneração alcançadas em processos de cura de memória. Portanto, influenciada por discurso psicologizante na prática religiosa que apontaria para um ideal, na visão pentecostal, de homem e de mulher de Deus.<sup>426</sup>

Por outro lado, de acordo com as pesquisas etnográficas realizadas no período entre 2003 e 2008 por Marcelo Natividade, surgiriam comunidades de cunho pentecostal assembleiano cujos adeptos, líderes e pastores seriam praticantes da homossexualidade. Comunidades pentecostais assembleianas compostas por adeptos homoafetivos em forma de “igrejas gays”, contradizendo o discurso proferido pela grande maioria das outras comunidades pentecostais assembleianas. As comunidades “gays” se tornariam uma opção para os homoafetivos que seriam discriminados pelas comunidades pentecostais clássicas. Seus adeptos não requisitariam uma “cura” do homossexualismo, mas a oportunidade de celebrarem a fé e até mesmo a crença na centralidade do Espírito Santo, com o propósito de continuar a exercer suas opções sexuais homoafetivas.<sup>427</sup>

No Brasil seriam identificadas várias denominações ou grupos comunitários evangélicos pentecostais praticantes da tentativa de conciliação entre o cristianismo e as práticas homossexuais. No Rio de Janeiro, uma destas denominações seria a Igreja Cristã Contemporânea, inaugurada em 2004, advinda de um desligamento da Igreja da Comunidade Metropolitana, também no Rio de Janeiro, cuja matriz estaria situada nos Estados Unidos da América. Estas denominações surgiriam no Brasil devido às transformações sociais ocorridas,

---

<sup>425</sup> NATIVIDADE, 2006, p. 121-123.

<sup>426</sup> MARIZ, 1994, p. 207.

<sup>427</sup> NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 90-91, 2010.

advindas das necessidades de legitimações dos grupos minoritários ditos “minorias sexuais” que também encontraria apoio no pluralismo religioso e na própria capacidade que o protestantismo tem de admitir mudanças, inovações e rupturas.

Nas últimas décadas, evidenciaram-se crescentes processos de individualização entre segmentos sociais diversos, implicados em uma diversificação de estilos de vida e em um clima de liberalização sexual sem precedentes.<sup>428</sup>

A Igreja Cristã Contemporânea, que funcionaria na zona sul do Rio de Janeiro, advogaria que a orientação sexual seria uma bênção de Deus e haveria uma base bíblica para a aceitação do homossexualismo no cristianismo. As celebrações ocorreriam em cultos “avivados” que utilizariam cânticos executados em mídia conforme qualquer outra comunidade, inclusive com manifestações em glossolalia que são mais comuns em comunidades pentecostais. Orações com propósitos, com experiências místicas, cultos doutrinários e vigílias temáticas, relacionados a relacionamentos familiares, desempregos, assuntos jurídicos, etc., fariam parte dessas celebrações. Os participantes desta igreja seriam advindos de outras denominações contrárias às práticas do homossexualismo como a Assembleia de Deus, a Igreja Batista, a Igreja Metodista, a Igreja Renascer, a Igreja Congregacional, dentre outras. Seus adeptos residiriam nos subúrbios do Rio de Janeiro.<sup>429</sup>

A Igreja Cristã Contemporânea celebraria todas as ocasiões eclesiais que outras comunidades de preceitos diferenciados sobre a orientação sexual homoafetiva celebraria como a Páscoa, a Ceia do Senhor, o Natal, o Batismo e Cantatas Festivas. Teria ainda certo cuidado com sua imagem que envolveria a separação do “ambiente religioso de formas de sociabilidade que implicassem comportamentos percebidos como “promíscuos” como a troca de parceiros ou quaisquer formas de relacionamento não monogâmicas”, advogando relacionamentos fidelizados que intencionaria o fortalecimento relacional entre os casais.<sup>430</sup>

Para fechamento deste capítulo, entende-se que as interlocuções das ações políticas realizadas pelos representantes do pentecostalismo clássico se manteriam em defesa da liberdade religiosa e da família sob o aspecto moral, ético e, por fim, contrárias às reivindicações de direito lançadas pelos grupos defensores da sexualidade homoafetiva. O pentecostalismo assembleiano, com relação à política, fundamentaria o conceito de família segundo sua visão, o que ocasionaria a defesa e reivindicações de direitos bem afinados com os interesses do próprio grupo social, garantindo proteção e liberdade religiosa.

<sup>428</sup> NATIVIDADE, 2010, p. 91-92.

<sup>429</sup> NATIVIDADE, 2010, p. 97-99.

<sup>430</sup> NATIVIDADE, 2010, p. 105

A análise percorrida neste capítulo apresenta o pentecostalismo representado politicamente, nos seus interesses, nas suas crenças, e na defesa e proteção de suas estruturas construídas a partir de significação social, símbolos e linguagens concernentes ao seu discurso religioso. Portanto, tomando parte na cidadania, inclusive em participações em ações relacionadas às inserções sociais com projetos de profissionalizações, apoio aos toxicômanos e resgate de autoestima. Para os evangélicos este fato só se daria nos idos dos anos 1970, acompanhando às transformações sociais brasileiras marcadas pela industrialização e a urbanização da sociedade com a migração do campo para as cidades. O pentecostalismo nasceria nas periferias urbanas e promoveria, através da representação política, importantes participações na Assembleia Constituinte de 1986. O pentecostalismo assembleiano, em algumas regiões e em alguns momentos, até então, seria apático com as questões políticas.<sup>431</sup>

O pentecostalismo demonstraria poder transformador social abrindo espaço para pertença aos seus participantes, proporcionando ascensão do indivíduo humilde à cidadania e igualdade.<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> FRESTON, 2006, p. 110-111.

<sup>432</sup> MOREIRA, Cosme Alexandre Ribeiro. A força do pentecostalismo para transformar a sociedade: visão profética ou consequência da perseverança? In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 85.

## CONCLUSÃO

Orientado pelo problema de pesquisa que discute quais são os impactos promovidos pela espiritualidade pentecostal clássica contemporânea em relação à cidadania, este trabalho aponta para a identificação do pentecostalismo brasileiro clássico como fenômeno evangélico, que se movimenta ascendentemente seguindo orientações de mudanças sociais, amoldando seus adeptos. Este ato expansivo incentiva a inclusão social e a postura de cidadania, reproduzindo valores vigentes na sociedade, mas os rejeitando simbolicamente.

O objetivo geral foi alcançado ao se constatar que o crescimento do pentecostalismo clássico demonstra uma evolução dinâmica, sempre adaptativa e cheia de formas, expandindo rapidamente pelas sociedades. É uma expressão religiosa nascida na classe baixa, e que se expandiu pelas periferias das cidades, em bairros próximos às rodoviárias, onde se encontram a maioria de seus templos. Seu discurso circunda a assimilação de problemas individuais atuais, oferecendo explicação e solução metafísicas.

As conversões e adesões rurais ao pentecostalismo e depois migradas para as periferias urbanas, nos dias atuais, são presentes na classe média, e também na classe alta. É esta realidade que dá o tom de crescimento do pentecostalismo. Por conta disto, há uma ação diferenciada de incentivo dos seus adeptos a levarem uma vida cidadã atuante com responsabilidade.

Na visão pentecostal assembleiano, a aceitação do indivíduo do discurso religioso promoveria um novo despertar para a cidadania, muitas vezes deixada de lado por causa dos próprios problemas pessoais e sociais. Não obstante, a proposta de uma vida sem vícios, marcada pela valorização e cuidado da família, proporcionaria uma participação mais cidadã, efetiva e objetivaria a moral, a ética e as melhores condições de justiça social.

O primeiro objetivo foi cumprido quando houve a identificação dos aspectos históricos sociológicos da espiritualidade pentecostal assembleiana. O pentecostalismo assembleiano brasileiro teve influências do pentecostalismo moderno, nascido nos Estados Unidos. Contou com a composição inicial de pessoas pobres e de pouca escolaridade que criam no dom de línguas e no milenarismo.

Por outro lado, a Assembleia de Deus brasileira experimentou um crescimento acentuado na década de 1950, beneficiada pelo êxodo rural ocorrido no país e pelo crescimento industrial nas cidades que foi acompanhando pelas transformações culturais. Nesta década ela atinge o desenvolvimento de seu *ethos* religioso, legitimando a exclusão

social por meio da utilização de parâmetros éticos, morais e orientadores para valores, fazendo surgir o reencantamento como negação e superação da modernidade desencantada.

O segundo objetivo específico foi cumprido ao se analisarem os aspectos antropológicos relacionados à identidade pentecostal clássica. Nota-se que a adesão ao pentecostalismo dirige a mudança diretamente para as formas de atitudes e relacionamentos intra e interpessoais na visão de mundo, no modo de trajar, na importância e honra das funções nas comunidades eclesiais que por sua vez oferecem dignidade e autoestima ao comungante cidadão.

A construção de uma identidade pentecostal clássica assembleiana marca forte oposição a culturalidade brasileira, rechaçando a veneração aos santos e a práticas sincréticas. Dessa forma, reproduzem relações sociais involucradas numa roupagem religiosa que oferece enfoque ideológico marcado pela ideologia do dominante e do dominado. O ideário pentecostal acomoda elementos de liberdade com autoridades centralizadoras e moralidades rigorosas. Os valores vigentes da sociedade são reproduzidos, moldados e adaptados ao seu entendimento no ambiente de obediência intentando a promoção do que seria busca à santidade. No entanto, acomodações sociais se fariam atendendo às expectativas de crescimento, estabelecendo a diminuição da rejeição ao mundo, o que facilitou a inclusão em detrimento do ascetismo. Os participantes das comunidades pentecostais clássicas atuais são influenciados por uma rotina de hábitos mais inclusivos e não sectarizados. Este tema por ser relevante para esse entendimento específico futuramente necessita ser mais estudado.

O terceiro objetivo específico alcançado foi investigar qual o sentido de cidadania, desenvolvido nas comunidades pentecostais clássicas assembleianas, sendo verificado que o pentecostalismo possibilita aos pobres ocupar um lugar de direito impulsionando a vida no sentido de conquistas e posses internalizadas. O pentecostalismo, enquanto manifesto em grupos sociais ou comunidades, possui uma consciência coletiva manifestada em forma de tipos de comportamento que determina o padrão entre os membros desta sociedade religiosa, demonstrando poder transformador social e abrindo espaço para sentimentos de pertença pelos adeptos participantes.

Os pentecostais assembleianos, a partir dos anos 70, iniciaram uma interação política institucional e passaram a lançar seus próprios candidatos aos cargos públicos, inclusive a criação de partidos políticos. A democracia é importante para os pentecostais porque entendem que garante a luta pela liberdade religiosa diante aos problemas sociais. Consoante à temática sobre a homossexualidade, os pentecostais tratam com repúdio às práticas e reivindicações de cidadania homoafetivas: casamento, heranças e adoção. O tema da

homossexualidade ainda sofre certa impermeabilidade, apesar de outros temas como a assimetria entre gêneros sofrerem transformações. Além disso, não há tolerância com as reivindicações de direito pleiteado pelos grupos LGBT. Já a mulher ganhou mais espaço, mas ainda não toma posse de cargos pastorais, pois isso seria considerado uma atitude anti bíblica. Considera-se um argumento patriarcal detentor de bens simbólicos.

O pentecostalismo defende e protege suas estruturas construídas a partir de seu discurso religioso tomando parte em cidadania de ações relacionadas a política, transformação e inserções sociais.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. CAMARANO, Ana Amélia. *Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: Panorama dos últimos 50 anos*. Rio de Janeiro: IPEA, 1999.
- ABUMANSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 09, n. 22, p. 396-415, 2011.
- ADELMAN, Miriam. *O reencantamento do político: interpretações da contracultura*. *Rev. Sociologia e Política*. [online]. 2001, n.16, p. 144. Disponível: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010444782001000100010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010444782001000100010&script=sci_arttext)> Visualizado em: 02/09/2013.
- ALBANO, Fernando. Dualismo corpo/alma na antropologia pentecostal. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de. (Org.) *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, pg. 65-78.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. Agentes religiosos e bens simbólicos: (neo) pentecostalismo e semiótica sob um olhar Bourdiano. *Ciências da religião – história e sociedade*. V. 11 • n. 2 • 2013, p. 186-203.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Matriz pentecostal brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Ed. Novos Diálogos, 2013.
- ALMEIDA, Abraão de. *Et alli. História das Assembleias de Deus no Brasil*. 1ª edição. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.
- ALVES, Rubem. Religião e enfermidade. In: REGIS DE MORAIS, J. F. *A construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O enigma da religião*. 3ª ed. São Paulo: Papirus, 1984.
- ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ANTUNES FILHO, E. *Religião, corpo e emoção: educação dos sentidos e habitus de classe na Igreja Comunidade da Graça no ABC paulista*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- ARAÚJO, Israel de. *100 acontecimentos que marcaram a história das assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UNB, 1988.

ASSOUN, P. L. Freud e a mística. In: *Religião e sociedade*, 11/2, 1984, p. 68-96.

BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

BARRERA, Paulo Rivera. Festa, corpo, e culto no pentecostalismo. Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino americano. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005, p. 11- 38.

BECKER, Howard. *Uma teoria de ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 30ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2012.

BERGSTÉN, Eurico. *Introdução à teologia sistemática*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa brasileira. Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro; Koinonia, 2003.

\_\_\_\_\_. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo. In: PASSOS, João Décio (Org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 19-45.

BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis, Vozes, 2010.

BOBBIO, Norberto (Org.). *Dicionário de política*. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, Vol. X, nº 2, Outubro, 2004, p. 289.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva 1987.

\_\_\_\_\_. *Razões práticas sobre a teoria da ação*. 9ª ed. Campinas: Papirus Editora, 2008.

CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: FCE, 1996.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos. Uma história da igreja cristã*. Tradução Israel Belo Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMPOS Jr., Luis de Castro. *Pentecostalismo e transformações na sociedade: a igreja avivamento bíblico*. São Paulo: Annablume, 2009.

CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio UMESP, 1997.

\_\_\_\_\_. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. São Paulo: *Estudos da Religião*, ano XVI, nº 22, p. 85-109, jan-jun. 2002.

\_\_\_\_\_. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação pouco avaliada. São Paulo: *REVISTA USP*, n.67, p. 104, setembro/novembro 2005.

CARMO, António. *Antropologia das Religiões*. Universidade Aberta, Lisboa, 2001.

CARVALHO, J. M. de. Cidadania: tipos e percursos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 18, 1996, p. 1.

CHAUÍ, Marilene. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

COMBLIN, José. *A profecia na igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

CORRÊA DARCÍSIO. *A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas*. Ijuí: UNIJUI, 1999.

COULANGES, Numa-Denys Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: EDAMERIS, 2006.

CRESPO, Antônio Pedro Albernaz. GUROVITZ, Elaine. A pobreza como um fenômeno multidimensional. *RAE-eletrônica*, Volume 1, Número 2, jul-dez/2002.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. 2 ed. Bauru: Edusc, 2002.

D'EPNAY, Cristian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

\_\_\_\_\_. Religião, espiritualidade e sociedade. Estudos sociológicos do pentecostalismo latino americano. In: *O Pentecostalismo. Cadernos do ISER nº6 – Instituto Superior de Estudos da Religião*. São Paulo: Tempo e Esperança Editora, 1977, p. 5-10.

DANIEL, S. *História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DIAS, Zwinglio M. Um século de religiosidade pentecostal: Algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p., jul./set. 2011, p. 377-382

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. 5 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

\_\_\_\_\_. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril, 1978.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Contribuições das Formas elementares de vida religiosa de Émile Durkheim. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42. Edição Especial, p. 172-185, 2012.

FERNANDES, Rubem César. Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Albert (Org.). *Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *et al. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FETTER, Marília. A cidadania imperial romana. In: *Governo do Estado do Rio Grande do Sul – Secretaria de Educação*, 1993.

FIORIN, José Augusto (Org.). *O pensamento humano na história da filosofia*. Ijuí: Sapiens Editora, 2007.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala em quadrinhos*. Adaptação de Estevão Pinto. Ilustrações de Ivan Wash Rodrigues. Colorização de Noguchi. 3 ed. São Paulo: Global, 2005.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Religião e política, sim. Igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: FGV, 1986.

GANDRA, Valdinei Ramos. WESTPHAL, Euler Renato. Assembleia de Deus: Questões identitárias na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 2, p. 277-279, jul./dez. 2013.

GESLEIR, Norman. *Ética cristã. Opções e questões contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GURZA, Lavallo Adrian & CASTELLO, Graziela. “As benesses deste mundo - Associativismo Religioso e inclusão socioeconômica”. *Revista Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n.68, 2004, p. 73-93

HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. 37ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

HURLBUT, Jesse Lyman. *História da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330490>> Visitado em: 30/07/2014.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.

JARDILINO, J. R. L. *As religiões do espírito*. São Paulo: ISER, 1994.

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

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

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOPES, Marcelo. Bem aventurados os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 34, n. 2, p. 141-145, July-Dec., 2012.

LÓPEZ, D. *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: Kairos, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, SP: Autores Associados, 1996.

MACHADO, Paula Sandrine. Entre homens: espaços de gênero em uma pesquisa antropológica sobre a masculinidade e decisões sexuais e reprodutivas. In: BONETTI, Alinne. FLEISCHER, Soraya. (Orgs.) *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Catarina: Editora Mulheres EDUNISC, 2007.

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

MALATIAN, T. M. *O estado novo*. Franca: Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 1986.

MALINOWSKY, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARIANO, R. *Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 10, n. 329, p. 6, 2010.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MARIZ, Cecília Loreto. “Alcoolismo, gênero e pentecostalismo”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 16(3): 80 – 93, maio 1994.

\_\_\_\_\_. “Pentecostalismo e a Luta contra a Pobreza no Brasil”. In: GUTIERREZ, B. CAMPOS, L. S. (Eds.). *Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo: Aipral, 1996.

\_\_\_\_\_. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.) *Nem anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e “Status”*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. In: *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1975.

MATA, Sérgio Da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Revista Tempo Social*, 2008, vol.20, n.2, p. 235-255.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. Coleção Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

MENDONÇA, A. G. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2ª ed. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Métodos, teoria e criatividade*. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos pagu*, janeiro-junho de 2007.

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia I*. São Paulo: Paulus, 2008.

MONTEIRO, Carlos Augusto. A dimensão da pobreza, da fome e da desnutrição no Brasil. *Estud. av. [online]*. 1995, vol. 9, n. 24, p. 195-207.

MOREIRA, Cosme Alexandre Ribeiro. A força do pentecostalismo para transformar a sociedade: visão profética ou consequência da perseverança? In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais Evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 21 nº. 61, p. 113-123, junho, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 90-105, 2010.

NIEBUHR, H. R. *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo. Ensaio de uma crítica ao cristianismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). *Pentecostalismo e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e a reação católica*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996.

OTTO, Rudolf. *O sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2 ed. São Leopoldo: EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil. *Azusa Revista de Estudos Pentecostais*. Volume 2, 2011.

PASSOS, João Décio. Pentecostalismo e modernidade. Conceitos sociológicos e religião popular metropolitana. São Paulo: *Revista NURES – PUC/SP*, Edição Ano 2 - Número 2 - Janeiro / Abril 2006, p. 02.

\_\_\_\_\_. Teogonias urbanas: Os pentecostais na passagem do rural ao urbano. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 14, n. 4, p.120-128, 2000.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: Uma aula. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 75, p. 12-23, Jul. 2006.

\_\_\_\_\_. SIMMEL, Geog. Religião - ensaios, vol.1. *Revista de Estudos da Religião*, p. 103-107, dezembro de 2010.

PORTAL DO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO - Prefeitura da Cidade de São Gonçalo. Disponível em:  
<<http://www.saogoncalo.rj.gov.br/noticiaCompleta.php?cod=4003&tipoNoticia=Prefeito>>  
Acesso em: 30 jun. 2013. Disponível em: <[www.saogoncalo.rj.gov.br](http://www.saogoncalo.rj.gov.br)>. Acesso em 19 de maio de 2013.

PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da história: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

PRADO, Paulo. *Retratos do Brasil: ensaios sobre a tristeza brasileira*. 2ª ed. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1981.

PRANDI, R. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 34, p. 90, 1992.

PROGRAMA NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS DA SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA.

Disponível

em:<<http://www.ohchr.org/Documents/Issues/NHRA/ProgrammaNacionalDireitosHumanos2010.pdf>> Acesso em 13/06/14.

ROLIM, Francisco. Cartaxo. *O que é o pentecostalismo*. Brasília: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1987.

SAMPAIO, Camila Alves Machado. “*Remido pelo Espírito*”, no *Comando da Vida: trajetórias de líderes pentecostais de uma favela carioca*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SAUSURRE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. 20 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro – um ensaio em psicologia social. Tradução Marcio Duarte e Michael Hanke. *Revista Espaço Acadêmico* – nº 113 – outubro de 2010, p. 119-121.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SEEL, Carlos Eduardo. *Sociologia da mística: Uma revisão da literatura*. *BIB - Revista de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, nº 59, I o semestre de 2005, p. 109-127.

SELL, Carlos Eduardo. BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí. São Paulo: Paulinas, 2006.

SEVERO, Júlio. *O movimento homossexual: sua história, seus traumas e ações, seu impacto na sociedade, seu impacto na igreja*. Belo Horizonte: Venda Nova/Betânia, 1998.

SIMMEL, Georg. A Metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Religião. Ensaios*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Olho d’Água, 2010.

SOUZA, Alexandre C. de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira*. Viçosa: Ultimato, 2004.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovsky de. MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais entre a fé a política. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 85-87, 2002.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. São Paulo: Pergaminho, 1986.

TARDUCCI, Monica. O Senhor nos libertou. *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero, v. 3, 1994.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

TIBOLA, Luciana Rosniak. *A formação do cidadão no ensino público fundamental entre as décadas de 70 e 90: Considerações sobre a legislação educacional*. Dissertação apresentado ao curso de Mestrado em educação da Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria: UFSM, 2006.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

TREVISAN, Janine Bendorovicz. *Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010*. ANAIS DO IV ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013, p. 3-13.

TURNER, Victor. W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VIANNA, Lucia Pinsard. *De invisíveis protagonistas – populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume, 2009.

VILHENA, Valéria Cristina. *Uma igreja sem voz: análise de gênero da violência doméstica entre mulheres evangélicas*. São Paulo: Fonte, 2011.

VINGREN, Ivar. *O diário do pioneiro - Gunnar Vingren*. 1 edição Rio de Janeiro: CPAD, 1973.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4 ed. Brasília: UNB, 2009.