

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Presença feminina na liderança neopentecostal brasileira: as profetisas
do Espírito Santo e novas formas de adesão religiosa**

Ana Cândida Pena Vieira Pinto

Brasília, DF
2014

Ana Cândida Pena Vieira Pinto

**Presença feminina na liderança neopentecostal brasileira: as profetisas
do Espírito Santo e novas formas de adesão religiosa**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade de
Brasília.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Lia Zanotta
Machado

Co-Orientadora: Prof.^a. Rosa Virgínia
Melo

Brasília, DF

2014

Ana Cândida Pena Vieira Pinto

**Presença feminina na liderança neopentecostal brasileira: as profetisas
do Espírito Santo e novas formas de adesão religiosa**

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

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Lia Zanotta Machado

Co-Orientadora: Prof.^a. Rosa Virgínia Melo

Banca examinadora:

Dr.^a. Lia Zanotta Machado (DAN-UnB) (Presidente)

Dr.^a. Luis Abraham Cayon Durán (DAN-UnB) (Examinador Interno)

Dr. Sullivan Charles Barros (UFG) (Examinador Externo)

Dra.^a. Juliana Machado Braz (DAN-UnB) (Suplente)

Brasília, 15 de julho de 2014.

AGRADECIMENTOS

Antes de lembrar aqueles que me acompanharam neste percurso acadêmico, faz-se necessário agradecer meus pais, aqueles que primeiro me ensinaram o mundo e aquilo que viria a definir minha entrada no campo das ciências: a sede de conhecimento. Se minha vontade de conhecer o novo, o diferente e “os outros” se expandiu progressivamente ao longo dos anos, devo a paciência deles em responder minhas infinitas perguntas sobre o mundo, a cor do céu, as propriedades dos materiais, o nome das coisas e personalidades humanas. Não apenas durante minha infância, quando em nossas viagens de carro minha voz era o som constante da estrada, mas ainda hoje em nossas conversas sobre a vida. Aprendi que minha opinião era importante e minha curiosidade válida, mas principalmente que o diálogo constrói coisas maravilhosas para o mundo. Além, aprendi a valorizar a discordância nesses diálogos e os diferentes pontos de vista como saudáveis, frutíferos e fundamentais para o movimento do mundo. Muito obrigada pela paciência e amor infinito!

Agradeço minhas interlocutoras de campo e a disponibilidade com que me receberam para compartilhar suas histórias de vida, o que me tocou tanto quanto as próprias narrativas feitas. Ao fim, levo desta pesquisa a lição que inicialmente me encantava sobre a diversidade, realizada aqui na impressionante capacidade de adequar certas normas as suas prioridades. As discordâncias político-ideológicas que tive com elas eram reduzidas, se comparadas ao que aprendi e compartilhei sobre Deus e espiritualidade, além de ter me permitido questionar e conhecer o *meu* próprio feminismo.

Agradeço profundamente às minhas orientadoras Lia Zanotta Machado e Rosa Virgínia Mello, sem as quais este produto não teria sido concluído. O desafio de trabalhar conjuntamente foi muito enriquecedor, pessoal e academicamente, além de me dar oportunidade de compartilhar em perspectiva suas críticas e posicionamentos teóricos. Suas leituras foram fundamentais durante meu processo. Agradeço ainda às professoras Antonádia Borges, minha primeira orientadora e ainda grande inspiração, e Soraya Fleischer, que passou a mim e outras colegas tantas orientações de vida, além de ter me apresentado a Rosa.

Aos amigos que acompanharam este processo devo um agradecimento especial pela paciência e companheirismo, leituras atentas, comentários genéricos, textos, autores, conversas, risadas e/ou pelas comidas e bebidas. Fato é que, com fome, minha

produtividade é nula. Durante estes dois anos, a comida teve um espaço além em nossas vidas, por meio de onde realizamos verdadeiras viagens que preencheram a alma nas situações mais tensas. Pela dificuldade em citá-los todos agradeço à Katakumba como entidade, o espaço responsável por estes encontros e reencontros que fizeram da vida acadêmica uma perspectiva feliz. Agradeço nominalmente à Ana Beatriz Elorza, Regina Vivanco Bellanti e Gabriela Linhares Lustosa, as mais antigas e cada vez mais amigas. Estar com pessoas que me conhecem há tantos anos é sempre um porto seguro, mas inclusivo, a base que permite lembrar quem eu sou entre as tantas oscilações da realidade e do imaginário.

Agradeço minha querida tia Evelyn Pena pelas atentas revisões, e a Ariel Nunes, Raysa Martins, Alexandre Fernandes e Maira Miranda pela disponibilidade em ler e comentar meu trabalho, dentre suas próprias leituras obrigatórias. Por fim, agradeço imensamente à banca examinadora que lê o produto final desta minha caminhada.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo observar a diversidade atual do neopentecostalismo brasileiro e as transformações pelas quais passou como movimento, considerando o processo constante de ruptura e reagrupamento de novas igrejas. A partir da observação de outros espaços religiosos, que não o templo institucionalizado, busca-se entender as diferentes formas de adesão religiosa em um contexto de pouca disciplinarização doutrinária, assim como o surgimento de lideranças carismáticas e seus diferentes níveis de burocracia ou emoção. Neste contexto, os “dons do espírito” são moeda de legitimação espiritual e terrena, especialmente para mulheres que buscam nestes espaços uma proeminência dificilmente encontrada nas grandes congregações cristãs e outros espaços sociais. A escolha por pequenos grupos religiosos, localizados em contextos periféricos e de lideranças femininas se pretendeu um recorte político, que combatesse análises genéricas sobre o fenômeno evangélico e a questão da desigualdade de gênero.

Palavras-chave: neopentecostalismo, empoderamento feminino, diversidade religiosa, profecia, montes de oração.

ABSTRACT

This work aims to observe the current diversity of the Brazilian neo-Pentecostalism and the transformations it underwent as a movement, considering the constant process of breakdown and reassembly of new churches. From the observation of other religious spaces, other than the institutionalized church, I seek to understand the different forms of religious adherence in contexts of little doctrinal discipline, as well as the emergence of charismatic leaders and their different levels of bureaucracy and emotionality. In this context, the “gifts of the spirit ”are the currency for spiritual and earthly legitimacy, especially for women who seek a prominence rarely found in large Christian congregations and other social spaces. The choice for small religious groups, in suburban contexts and under female leadership, was a narrowing with the intention to combat general analysis on the neopentecostal phenomenon and gender inequality.

Key-words: neopentecostalism, women empowerment, religious diversity, prophecy, prayer mountains.

SUMÁRIO

Prólogo.....	10
Introdução – Reflexões para uma etnografia do pentecostalismo.....	15
Capítulo 1 – “A liderança aqui é só de mulher, viu? É o nosso feminismo”: Laudicéia e a desinstitucionalização dos moldes tradicionais.....	36
1.1 – Pastora Laudicéia, a Igreja Primitiva e a conversão de Dilene.....	37
1.2 – O contraste entre Templos e Montes de Oração	46
1.3 – O Monte “Labareda de Fogo”: o ritual e a metáfora da Igreja Primitiva.....	54
1.4 – Natureza, liberdade e feminismo: a instituição de Laudicéia.....	65
Capítulo 2 – A Igreja Nova Aliança: a fundação e o carisma.....	74
2.1 – A busca de renovação e a constituição da liderança: entre o carisma, o dom de revelação e o chamado.....	77
2.2. – O conflito de doutrinas e a legitimação da pastora no mito fundador.....	84
2.3 – Pentecostalismos e carisma.....	93
2.4 – Da etnografia à história dos montes de oração e templos.....	98
Capítulo 3 –O templo, a casa e a rua: os dons do Espírito Santo como estratégia de negociação institucional.....	109
3.1 – A congregação e suas células: o valor da família na Sara Nossa Terra....	110
3.2 – O grupo de oração de Rejane.....	114
3.3 – Fora e dentro do templo: “O que você sente no coração? ”	123
3.4 – Empoderamento e liderança feminina: quais os limites da religião tradicional?.....	131
Considerações Finais.....	144

Referências Bibliográficas.....160

Anexo.....169

Prólogo

Meu interesse pelo estudo de práticas pentecostais na cidade do Recanto das Emas, região administrativa XV do Distrito Federal, se deu inicialmente pela importância numérica de adeptos do pentecostalismo, ao perceber que enquanto havia apenas oito igrejas católicas na cidade, as congregações evangélicas cadastradas na Administração passavam de trezentas. Foi, contudo a qualidade dos fenômenos que me parecia o peculiar daquele contexto, fazendo com que esta pesquisa resultasse em minha monografia de graduação e agora esteja buscando seu aprofundamento na dissertação de mestrado. Quanto mais buscava bibliografia teórica e etnográfica sobre pentecostalismo, mais se destacava o argumento da multiplicidade de regras e práticas entre as congregações como característica da vertente. Considerar a diversidade, no entanto, não bastava para uma análise multissituada, e as leituras ainda resultavam numa sensação de movimento contínuo e unidirecional, como as ondas pentecostais propostas por Freston (1993).

O percurso desta pesquisa passa necessariamente pela cidade do Recanto das Emas, região administrativa XV do Distrito Federal. A menos de 30 km do centro de Brasília¹, minha cidade de residência. O Recanto foi criado oficialmente em 1993, pelo então governador Joaquim Roriz, para atender a demanda crescente por moradia na capital federal. O loteamento de antigas chácaras da região transformou os terrenos em áreas residenciais, cedidos como parte do amplo programa de assentamentos de seu governo, contexto que colocou a política em um espaço privilegiado nas narrativas dos moradores sobre a própria cidade². Hoje com 160 mil habitantes, o Recanto conta com um comércio desenvolvido, diversas escolas públicas e particulares, uma faculdade, centros de saúde e um parque ecológico remanescente da área de preservação que anteriormente ocupava a região. Assim como em outras cidades do Distrito Federal, o desenvolvimento local faz com que a cidade tenha uma vida comunitária em grande

¹Região administrativa é o nome oficial das 31 cidades que compõe o Distrito Federal, com a peculiaridade que não há eleição para representantes políticos, estando todos os cargos sob a coordenação do governador do DF que indica administradores. Como reconhecimento dos estigmas sociais destas em relação ao Plano Piloto, o termo cidade satélite foi proibido pelo decreto nº 19.040, de 18 de fevereiro de 1998.

²Além da ausência persistente e generalizada do Estado em cidades periféricas, era especialmente marcado no discurso dos moradores do Recanto das Emas o trauma da mudança para uma cidade que ainda não existia. Antonádia Borges (2004) faz uma etnografia das diacronias entre o passado da terra e do barraco e o presente do asfalto e do lote, e de que forma essas “invasões” são discursos políticos.

medida autônoma em relação ao plano piloto, mesmo que ainda persista a posição como mão de obra trabalhadora.

Minha pesquisa na cidade começou em 2008, por meio de um projeto conjunto entre a Universidade de Brasília e o Centro de Ensino Médio CEM-111, onde o objetivo era confeccionar um livro sobre a história do Recanto, em conjunto com os alunos da escola. Moradores antigos da cidade, alguns nascidos lá mesmo, nos levaram para conhecer lugares e pessoas aos quais não teríamos tido acesso sozinhos, além da rica oportunidade de trocar experiências com nossos interlocutores de campo. A etnografia buscava ser o encontro entre as teorias destes anfitriões, as advindas da tradição antropológica, e as nossas próprias. Devo agradecer aos alunos do Centro de Ensino Médio CEM-111 pela abertura ao campo da religião e das igrejas evangélicas. O que impulsionou a curiosidade deles quanto à sua própria história era um incômodo em relação ao discurso oficial sobre a ocupação da cidade e os processos de imigração que a consolidaram. Eles notam que o sistema que invisibiliza histórias locais em prol de narrativas universalistas é o mesmo que molda os discursos sobre periferia, e ambos refletidos numa narrativa colonial ainda mais antiga.

À época da pesquisa na graduação, buscava destacar as formas de articulação política daqueles habitantes assentados frente às burocracias do Estado, e o interesse era em um debate que desmistificasse as noções de periferia desarticulada e passiva, e valorizando as histórias de luta local. Se os recantenses estão sempre “correndo atrás” por meio da formação de associações habitacionais (Fernandes, 2009) ou da invasão de terrenos ainda desocupados, é por conta da vivência política cotidiana que experimentam, coordenando a ausência do Estado e a ocupação ilegal em uma busca por políticas sociais interessantes localmente (Borges, 2004). Essa movimentação da comunidade para se articular ao mundo político não só reflete a relação complexa com o estado, presente em alguns episódios de forma ostensiva e violenta, ora tão ausente, como as estratégias dos agentes para circular entre regras que inicialmente não os favorecem.

A proposta de uma etnografia popular (Borges, 2009) perpassa experiências em contextos periféricos, embora seja possível aplicá-la em outros espaços com a proposta de superar uma análise ancorada no sistema de classes. O clássico antropológico da relação pesquisador e nativo é retomado para observar que nossos interlocutores estão constantemente no mundo, vivendo, pensando e criando teorias, o que deveria levar a uma reflexão sobre nossas formas de fazer pesquisa. Essa dissertação é resultado das

questões suscitadas a mim a partir do material acumulado durante estes anos, no Recanto e posteriormente em outras cidades, cada vez mais inspirada nesta diretriz epistemológica. Partindo do Estado como objeto inicial de investigação, as formas de organização comunitárias foram aparecendo de forma mais marcante na espacialidade da pesquisa, cabendo à etnografia de pequenos grupos, organizados localmente, a possibilidade de pensar analiticamente a diversidade do pentecostalismo. Ainda mais importante, de pouco a pouco me ajudaram a pensar modelos e interpretações alternativas para o que chamamos genericamente de instituições.

Minha principal interlocutora no Recanto das Emas foi Laudicéia, 46 anos, missionária, profeta e pastora que, por meio de uma liderança espiritual que também articulava dramas cotidianos da cidade, ajudou a ver na desconstrução da periferia homogênea uma possibilidade para repensar o pentecostalismo para além do reiterado sobre poder dos pastores como um sistema fechado. A dificuldade em estabelecer uma congregação fixa parecia não distrair a pastora de seu dom missionário, sendo a agremiação de novos adeptos mais baseada em uma relação pessoal de admiração pela líder do que qualquer formalismo ou doutrina. Neste contexto, os “dons proféticos” da pastora eram muito procurados por fiéis insatisfeitos com sua igreja ou por aqueles que não frequentam uma mesma congregação periodicamente, além de casos extremos onde se apelava para um milagre de difícil realização, como a cura de uma doença terminal. A pastora foi quem primeiro me falou sobre os espaços chamados *montes de oração* e, pela forma como o tema se tornou recorrente no campo posterior, me impressionei que apenas depois de um ano de pesquisa sistemática, conversando com pastores e pastoras das mais diversas congregações, ouvia sobre os montes pela primeira vez.

Por curiosidade buscava conversar sobre o tema com quaisquer pastores ou fiéis que conhecia, e grande foi minha surpresa ao perceber que todos já tinham pelo menos ouvido falar destes. Entre os evangélicos os montes são espaços ao ar livre, utilizados para a realização de vigílias de oração, principalmente a partir do acordo sobre propósitos específicos, as “campanhas”³. “Subir ao monte” pode ser tanto um combinado de grupos fechados, sendo frequentados por congregações diversas, como uma busca individual do crente. Ao mesmo tempo em que são reconhecidos pela geografia dos espaços e frequência com que são acessados por determinadas

³É uma campanha de oração ou jejum, onde o fiel está buscando um propósito específico, como alcançar uma graça. Assemelham-se as campanhas católicas onde se reza uma novena por dia durante um mês, por exemplo. Um diferencial da campanha evangélica é que se costuma dizer que se ora para saber quanto tempo deve estar em vigília, ao que será informada pelo Espírito Santo e assim deverá proceder.

congregações, é interessante que não pertençam ou fiquem sob a coordenação de uma específica. Considerando que contrastes entre doutrinas são constante moeda de acusação entre as igrejas, creio que os montes são espaços interessantes para pensar a experiência de diversidade neopentecostal no Brasil e os agenciamentos articulados em cada congregação.

Inicialmente, minha curiosidade em relação aos montes de oração e às práticas ali realizadas se deu pela significação mística que eu via atribuída ao espaço, especialmente ao considerar a simbologia histórica dos templos dentro da ideologia cristã. Noto como o estabelecimento da igreja consolida e fixa uma religião que historicamente buscou doutrinar práticas, enquanto o espaço da natureza é repleto de outros símbolos, advindos de outras tantas tradições. A mim estes dois espaços se remetiam a cosmologias diferentes e opostas, de onde surgiram elucubrações sobre uma possível tensão entre o espaço natural e o fixo do templo. No entanto, no discurso dos fiéis há uma referência literal a passagens bíblicas que se referem a montanhas, por exemplo, quando da instrução dos dez mandamentos para Moisés ou episódios do novo testamento, quando Jesus vai ao Monte das Oliveiras para meditar ou se reunir com os apóstolos.

Questionei-me, então, se o hábito de subir aos montes de oração estaria referenciado a uma deslegitimação da igreja institucionalizada ou mesmo a um desafio simbólico ao templo cristão. Se sim, em que medida este movimento rompe com a tradição protestante da Reforma, e em que medida é uma continuação desta? Este diálogo busca aproximação com uma Sociologia da Religião que, informada pelas profecias de Weber sobre a racionalização do mundo moderno (Weber, 2004), se vê no centro do debate com as tensões trazidas pelas novas formas religiosas. A forma sistematizada como a experiência dos montes foi repetida por diversos líderes e fiéis me levou a notar a importância do ambiente aberto e próximo de vegetação natural, flora nativa e água corrente para realização destes rituais, mesmo que o percurso de significação fosse diferente em cada congregação. Noto também que a natureza como elemento ritual aparece entre religiões afro-brasileiras (Prandi, 2001), na tradição pagã e indígena, justamente aquelas tão combatidas pela doutrina pentecostal.

Os montes foram um recorte para entrada no campo pentecostal, a partir de onde se abriram infinitos temas e questões para a vida e para a academia, me permitindo pensar a intersecção com outras religiões, com a temática dos rituais, da política e das instituições. Frente à tradição da disciplina, no que diz respeito ao trabalho de campo e

aos meandros da etnografia, a complexidade de um campo de estudos que é, ao mesmo tempo, meu lugar de residência e também de pesquisa, tencionou muitas de minhas expectativas, expandindo as possibilidades para pensar além delas. No decorrer desta pesquisa de mestrado, tendo em vista a importância que dei às práticas religiosas pentecostais realizadas fora dos templos religiosos, este campo de pesquisa se alargou, incluindo, além de um núcleo religioso no Recanto das Emas, um na cidade de Brasília (com sede na região administrativa do Sudoeste) e uma congregação residente do entorno de Brasília, na cidade de Formosa-GO.

A busca por uma classificação que normatizasse as experiências conferiu à dualidade entre templo e não templo meu desafio inicial de pesquisa, considerando que o debate teórico inicialmente se dava com uma literatura que trata de grandes congregações, e com alto grau de burocratização. Mas, mais uma vez, o campo veio para me questionar ao apontar uma relação muito mais complexa entre oposição e complementaridade das tradições, debate que espero conseguir bem expor neste trabalho. Considerando que poucas conclusões absolutas estão passíveis de observação em um campo tão dinâmico, a partir da observação de rituais religiosos, aqui entendidos como episódios etnográficos, busco correlações possíveis entre religião, religiosidade e o mundo contemporâneo. Por fim, espero contribuir com uma literatura que debata pentecostalismo e gênero, zonas que aparecem cada vez mais como intersecção de experiências íntimas e pessoais.

Introdução – Reflexões para uma etnografia do neopentecostalismo

Este trabalho é fruto de meu interesse na multiplicidade e no sincretismo de experiências religiosas, especialmente entre os grupos neopentecostais que, tendo surgido no seio de um cristianismo conservador, se apresentam hoje em congregações dos mais variados formatos. Faz-se então interessante um breve olhar sobre as transformações pelas quais passou o protestantismo, e o processo de consolidação destas diferenciações em vertentes doutrinárias, para que uma caracterização atual do fenômeno neopentecostal⁴ atinja sua potência comparativa. Partimos da ideologia progressista que inspirou a Reforma Protestante, ancorada em críticas aos ensinamentos da igreja católica à época, especialmente em relação à venda de indulgências e ao celibato clerical. Alguns séculos após o surgimento das primeiras vertentes, as igrejas protestantes já se espalhavam por toda Europa, mas é com a popularização da experiência estadunidense que o protestantismo se dissemina globalmente (Mendonça, 1984). O revivalismo da tradição europeia se realiza em ondas progressivas no país, especialmente a partir do século XVIII, quando o mito de Pentecostes passa a apontar uma narrativa central da religião, expressa ainda no contato direto entre fiel e sagrado como realização principal⁵.

O episódio é narrado no novo testamento como a aparição do Espírito Santo a Jesus e um grupo de discípulos, que imediatamente passam a falar em “línguas de fogo”, desconhecidas dos homens por serem advindas do mundo espiritual (Atos, 2). A nomenclatura marca a importância da glossolalia na doutrina, assim como o poder de cura, profecia e outros dons recebidos do Espírito Santo, todos elementos indicadores do reconhecimento do fiel por Deus. Da mesma forma, o envio de seu filho representa a

⁴ Mariano (2004) nos resume: “Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc.). *Grosso modo*, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres”

⁵Avivamento da Rua Azusa é como ficou conhecido o movimento iniciado por igrejas afro-americanas protestantes em 1906, na cidade de Los Angeles. Sua marca foi a valorização da corporalidade, glossolalia e êxtase, sendo visto por muitos pesquisadores do pentecostalismo como fundamental para a expansão da doutrina no país e no mundo. Heimert (1966) discorre ainda sobre a correlação entre as ondas do “grande despertar pentecostal” e a política norte-americana.

nova aliança entre Deus e os homens, estes já renovados nas línguas do espírito. Quanto à doutrina, as recomendações são quanto à preservação de uma postura mais ascética, igualmente para as lideranças e fiéis, marcando uma ética moderna (Weber, 1998) e voltada à realização terrena.

O Deus do velho testamento, com características humanas e permissivo quanto à sacrifícios e oferendas, é substituído por Jesus, elo direto com o sagrado e salvador de todos os homens. A chegada do messias traz outra mudança importante na relação com a oração, possibilidade de comunicação direta com um Deus internalizado no fiel a partir da aceitação do Espírito Santo. É neste contexto da “interioridade” que se inserem minhas personagens, se apropriando da literatura bíblica e doutrinas interpretadas do Velho e do Novo Testamento. As narrativas diversas sobre os dois livros apontam apropriações individuais de um texto que a própria religião afirma ser literal, na prática, constituindo outra tensão que este trabalho pretende manter constante. Em comum, nos três casos etnografados, a religião do Espírito Santo vivo se apresenta como “libertária” e “livre”, aquela que permite adaptar dogmas a expectativas individuais. Considerando ainda uma oposição hipotética entre o culto no templo e um ritual ao ar livre, cabe questionar o interesse e simbolismo no uso da palavra liberdade pelas interlocutoras.

Em referência às três vertentes do movimento protestante descritas por David Martin (1978), respectivamente calvinismo, metodismo e pentecostalismo, Freston desenvolve uma nomenclatura do movimento pentecostal brasileiro a partir de ondas, ou momentos, categorias amplamente utilizadas na literatura sobre o tema. A Primeira Onda ou Pentecostalismo Clássico corresponderia à década de 1910, tendo sido a Congregação Cristã do Brasil a primeira representante a se estabelecer no país a partir de missionários enviados da América do Norte. Suas principais características eram uma forte oposição ao catolicismo e a ênfase na evangelização e no batismo. Havia uma preocupação com a intervenção humana na religião, especialmente pelo significado de rompimento da Reforma, de forma que se buscava uma plenitude moral por meio de posturas ascéticas da vida prática. A Assembleia de Deus é a congregação desta época que mais se expandiu, estando hoje presente por toda América do Sul, África e Europa.

A Segunda Onda trata da expansão do pentecostalismo nos anos 50 e a consequente fragmentação de doutrinas, tendo este movimento se destacado nos centros urbanos da Região Sudeste, especialmente em São Paulo. A aproximação entre pastores e fiéis e a liberalização de costumes são respostas da corrente ao tradicionalismo da

primeira onda, tendo se destacado a apropriação do rádio e da TV como instrumentos de comunicação institucional. A preocupação em adequar a religião ao estilo de vida urbano ofereceu condições favoráveis para sua expansão, oferecendo opções variadas à experiência e uma linguagem moderna de contato com os fiéis. As igrejas destas vertentes popularizam as curas em locais públicos e seus pastores prezam por uma estética menos conservadora, além de ter sido nesta época que se dá a inserção dos pentecostais na política partidária. A expansão do sacerdócio feminino é destaque em algumas congregações que buscam se abrir para a modernização da sociedade, legitimando um precedente que se torna prática comum (Machado, 2003).

A Terceira Onda, ou neopentecostalismo, se destaca a partir da década de 80 e tem como principal ícone a Igreja Universal do Reino de Deus. São características destes a liberalização dos costumes, o amplo uso de mídias eletrônicas e digitais para comunicação em massa, e da Teologia da Prosperidade⁶ como narrativa de vida. Em resposta a expansão das religiões afro-brasileiras há um embate com estas a partir do uso de seus símbolos em posteriores narrativas de conversão, ou mesmo sua apropriação ritual com diferentes significados do que atribuído inicialmente. Neste contexto de tradições distintas a “guerra” religiosa se sobressai como condição do contato entre experiências. Os três grupos descritos nesta dissertação se intitulam participantes dessa vertente e compartilham muitos de seus elementos doutrinários, que serão discutidos ao longo do texto, como ainda certo contexto socioeconômico descrito por Freston:

“A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, especialmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico está exaurido e a “década perdida” dos 80 se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias de jogo e política populista.” (Freston, 1993, pg.66)

Completados vinte anos desta tese, o campo neopentecostal se diversificou de tal maneira que poderíamos questionar o alcance do conceito de neopentecostalismo, tanto com uma crítica à ideia de movimento continuado, ou homogêneo, quanto pela dificuldade em conceber quaisquer elementos fixos como característicos da vertente. Afinal, quão pequena seria a possibilidade de considerar a Igreja Universal do Reino de

⁶Doutrina cristã, disseminada nas correntes pentecostais, segundo a qual a relação direta/interior entre o fiel “de coração” e Deus garantiria ao primeiro exigir benefícios do sagrado ainda em vida. É a partir dessa ideia que as igrejas justificam a importância dada ao mundo terreno e aos bens materiais, verdadeiras provas da escolha do indivíduo por Deus. Esta correlação foi descrita por Weber, em uma teoria ainda hoje útil ao campo, mas devemos notar a diferença entre o consumo religioso hoje e a ideologia da poupança (Weber, 2004)

Deus - IURD⁷ sob um mesmo arcabouço conceitual de pequenas igrejas no Recanto das Emas ou em Formosa? Mais importante, em que medida a classificação de nomenclaturas poderia contribuir para este campo de estudos? Ao considerar, no entanto, a dificuldade em pensar um léxico adequado para tratar um processo ainda em desenvolvimento, busco exemplos etnográficos que ajudem a pensar o tema da diversidade em sentido amplo. Afinal, a proliferação de novas religiosidades é uma realidade universal, mas marcadamente distinta em cada contexto. Globalmente se destaca o amplo mercado religioso, localmente as estratégias políticas e pessoais de cada liderança convergem com interesses, vontades e necessidades coletivas na constituição de uma congregação.

Outra razão para se referir à classificação em décadas, apesar das generalidades que inclui, é sua recorrência em citações da literatura (Oro, 2013; Silva, 2007; Mafra, 2001; Machado, 1996⁸), que considero sintomáticas do tom acadêmico aplicado sobre os estudos do pentecostalismo. Este tipo de classificação pentecostal foi questão de debate para muitos outros autores, entre os quais Emerson Giumbelli, que anunciou a dificuldade em delimitar um campo tão diverso sem atentar para a diversificação institucional e doutrinária. Compartilho, em grande medida, a crítica do autor às nomenclaturas e sua discussão sobre a posição do pesquisador estando entre a realidade pesquisada e sua experiência original. Ele nota ainda uma antipatia generalizada com os pentecostais (Giumbelli, 2001; Mariz, 1999) e como os trabalhos sobre este campo refletem parte deste enviesamento, estabelecendo um fluxo contraposto entre pesquisas realizadas por acadêmicos e por religiosos. Da mesma forma, haveria uma gradação classificatória purista dentro do protestantismo, comparável ao que já ocorreu entre os estudos afro-brasileiros com a umbanda, vista como uma adaptação do candomblé e, por isso, uma representação menos pura (Negrão, 1986). A tradição protestante se opondo à variabilidade do neopentecostalismo destacaria, assim, uma vertente vista negativamente em relação a sua origem ascética e racional.

Se tomada com parcimônia, porém, a classificação histórica pode fornecer uma perspectiva dos processos que transformaram o campo pentecostal, incluindo também fatores externos mais gerais. Frente às características únicas da vertente e a relação diacrônica entre as religiões atuais e as tradições que as originaram, poderá sempre ser

⁷A partir deste ponto o texto considera a sigla IURD como referência à congregação.

⁸Por meio de uma releitura da classificação de Freston, Mariano (2005) é quem passa a referir-se à terceira onda pelo termo neopentecostalismo.

frutífero observar os momentos e passagens históricas. Há pontos de continuidade com o passado, a depender do lugar destas narrativas, em um movimento que permite apropriar-se de experiências passadas em diferentes tempos, ou em outras tradições religiosas, por meio de reinterpretações atuais. Falaremos adiante sobre os montes, o óleo ungido, os instrumentos musicais e outros objetos que são comuns nos rituais pentecostais, ora elementos retirados literalmente das parábolas do antigo e do novo testamento, ora adaptações destes à modernidade do mundo. Em ambos os casos, porém, estes elementos externos agem em função de seu contexto social, tanto a partir de seus significados acumulados, quanto das interpretações e narrativas locais. O óleo ungido, por exemplo, tem a mesma função protetora da água benta e é tão disseminado quanto, mas enquanto tem seu uso justificado em passagens bíblicas diversas, é constantemente reinterpretado com especificidades em cada congregação, seus sentidos coletando intencionalidades plurais que superam sua própria objetificação (Gell, 1998).

A doutrina do protestantismo retira importância de certos rituais da igreja católica e proíbe tantas outras práticas com a acusação de misticismo, como que buscando uma substituição da espiritualidade mediada, por outra nova interiorização. Por outro lado, sua ideologia reforça a importância da realização terrena e pessoal do fiel, em um movimento, ora de subjetivação, ora de racionalização da experiência religiosa. Durante o trabalho de campo pude observar estas ambiguidades se expressando de maneira mais clara, especialmente quando busca-se no neopentecostalismo características das vertentes originalmente oriundas da Reforma Protestante. A observação destas diferenças se complexifica ao observarmos sua desenvoltura na adaptação a contextos específicos e missões locais, especialmente frente à expansão acelerada das últimas décadas. Além do caso brasileiro, sobre o qual se dedica este trabalho, acredito que a análise do fenômeno pentecostal em países da África e sudeste asiático seria de grande valor para uma compreensão mais profunda das apropriações locais e possíveis conexões com os colonialismos instalados (Pereira, 2008; Mariz, 2009; Koning, 2008).

A proliferação do que estou chamando de “crenças místicas”, em um mundo que já foi pensado como domesticado pela ciência da razão, não passou em branco nas análises sobre experiências pentecostais, a tensão entre espiritualidade moderna e o paradigma secular sendo comumente revisitada (Pierucci, 1998, Negrão, 2005; Giumbelli, 2008). Desenvolvida a partir da tradição weberiana, a sociologia da religião

busca um diálogo entre as contribuições do clássico alemão sobre a modernidade e o desafio das novas configurações religiosas onde o misticismo “encantado” é estratégia frequente das congregações. Mas se a racionalização do mundo não ocorreu segundo as previsões de Weber, também não observo este encantamento de forma absoluta, especialmente no meu campo, onde os elementos identitários são comumente referidos no individualismo moderno. As novas religiosidades tem sido um tema tão atual quanto complexo, marcado pela ausência de consenso no campo conceitual, de forma que não penso ser possível dar conta da discussão, mas apontar mais elementos que exemplifiquem a diversidade religiosa. Em meu campo de observação a proliferação de religiosidades atinge tanto as congregações, que muitas vezes vivem sob eminente ruptura, quanto o próprio espaço do templo, que divide seu espaço privilegiado com os montes, com as casas e com a rua.

A mim, parece ser o conceito de instituição aos moldes de Weber que a religião da escolha individual (Duarte, 2006) mais profundamente questiona, especialmente ao me deparar com um campo em que a doutrina e as experiências religiosas são voláteis e informadas pela diretriz da congregação local. Fugindo ao dualismo que pensa a racionalidade como bandeira da nossa época, percebo que a religião sistematiza a realidade dos indivíduos, no caso, reagindo em um mundo informado por múltiplos sistemas. A religiosidade moderna permite apresentar um duplo enquadramento do fiel, pois é ao mesmo tempo, encantada pela doutrina mágica e individualizada na interioridade. Neste trabalho apresento experiências religiosas marcadas por um processo que considero diverso quanto a suas formas de institucionalidade, mais ou menos ligadas ao modelo tradicional, entendendo por isso que as adesões no neopentecostalismo são informadas tanto pela modernidade racionalista, quanto por um mundo mágico que ainda está em funcionamento.

Há que fazer uma ressalva sobre essa tensão implementada no mundo secular, pois mesmo considerando as fundamentais contribuições de Weber, suas previsões não se concretizaram em uma dualidade, mas refletidas em uma rede de oposições em movimento. O desencantamento de Weber é tão radical e pressupõe a racionalidade concebida como uma condição progressivamente comum a todos os contextos sociais. Dito isso, vale lembrar que esta ambiguidade empírica é comum na experiência moderna, e não somente no campo da religião é notada pela perspectiva antropológica, alimentando um debate teórico que está longe de ser resolvido. Mais ainda, minhas

interlocutoras parecem ter uma definição pessoal de religião e passível de mudança em função daquilo que esperam em cada contexto, ponto em que é importante diferenciar as trajetórias de pastoras, missionárias e profetas. O mundo que deveria ser informado pela racionalidade, no sentido weberiano, é na verdade conduzido em uma batalha de discursos, onde o misticismo é um importante atributo de liderança.

Frente às fugas classificatórias, a análise da religião moderna é realizada de formas distintas pela bibliografia, que ainda tem de levar em conta sua expansão sobre os domínios da política e da economia moderna. Como bem pontuou Montero, o processo de emergência do espaço público brasileiro levantou tensões complexas à teoria da secularização, e o conceito weberiano pode ter perdido seu caráter analítico, conquanto permaneça válido para compreender processos históricos particulares (Montero, 2009). Desta forma, uma análise das concepções específicas sobre a esfera civil e sua autoconstrução por cada sociedade se torna um tema frutífero para a sociologia da religião, enquanto definições do neopentecostalismo como mercantilização religiosa seriam apenas reflexo deste apego a sua tradição. Na direção do que a pesquisadora propõe, penso que somente com a flexibilização destes conceitos eles poderão ajudar a pensar a complexidade destes campos.

Considerando o sujeito neopentecostal entre estas classificações, privilegiar um olhar sobre igrejas pequenas, aqui referidas como comunitárias em função dos laços que parecem desenvolver localmente, foi uma escolha que tentou tirar o protagonismo absoluto das grandes congregações de alcance nacional. Uma pesquisa bibliográfica rápida sobre o pentecostalismo aponta o grande número de trabalhos sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, interlocutora privilegiada em função de seu fenômeno de crescimento acelerado pelo mundo e a força de sua doutrina como combativa a outras tradições, especialmente as afro-brasileiras. Como símbolo do sucesso da expansão neopentecostal pelo mundo, a congregação é frequentemente usada pela mídia, pelo senso comum, e até mesmo por pesquisadores do tema, como exemplo de certa distorção moral da fé. Mais usualmente a congregação é ilustrativa do marcante apelo dos neopentecostais à ritualização dos cultos e à importância da corporalidade nestes rituais, assim como a padronização destes elementos em templos da IURD em diferentes locais do mundo.

A história da IURD comumente perpassava as trajetórias de meus interlocutores, tanto os que já a tinham frequentado quanto os que não, mas sempre em

uma narrativa de distanciamento, algumas vezes de trauma, outras em que representava uma primeira experiência evangélica. Desta forma, fez-se necessária uma observação sobre a presença da congregação no contexto neopentecostal e seus diferenciais doutrinários em relação às outras vertentes do protestantismo, para então apresentar as especificidades do meu campo. A capacidade de reprodução sistemática e objetiva da ideologia iurdiana, especialmente ao comparar com as mutações constantes que outras igrejas têm de administrar, dá fôlego à noção de religião empresarial (Oro, 1996a; Mariano, 2005; Silva, 2007) como estruturante do neopentecostalismo. Condensa ainda a imagem da igreja de expansão caracterizada por três pontos, quais sejam, uma doutrina justificada na teologia da prosperidade; a marcante batalha espiritual entre Deus e o diabo, e a ampla utilização dos meios de comunicação de massa.

Penso que a IURD pode ser um campo riquíssimo para análise antropológica, especialmente a partir dos discursos e da experiência ritual e performática dos cultos, o que já vem sendo realizado por diversos pesquisadores brasileiros. Sua expansão é um importante elemento a considerar no cenário pentecostal, assim como as estratégias narrativas e estéticas que a possibilitaram (Menezes, 2012; Rosas, 2013; Swatowski, 2007). No entanto, a bibliografia que trago sobre a congregação busca se apropriar de alguns conceitos que possam ser referidos a toda vertente neopentecostal, ou experiências com potencial comparativo para análise, visto que o modelo estruturado na congregação é oposto aos exemplos que proponho apresentar nesta pesquisa. Para conduzir esta narrativa de forma histórica seria necessário diferenciar certos elementos doutrinários do cristianismo original, do protestantismo histórico, do pentecostalismo e seu mais recente formato no neopentecostalismo, especialmente ao considerar o recorte de gênero que proponho. Ainda assim, antes de questionar o espaço das mulheres entre, e ao longo, destes contextos⁹, retomo uma contextualização mais genérica do movimento pentecostal.

A partir de etnografia sobre os “cultos de libertação” na IURD, Ronaldo Almeida observa a ritualização e apropriação de símbolos de matriz africana (Almeida, 2009) como uma possibilidade de transformação simbólica de objetos, por exemplo, o uso de roupas brancas pelo pastor e pelo pai de santo, ou a centralidade da incorporação em ambas. Mesmo assumindo sentidos diferentes em cada, há uma conexão simbólica

⁹ As mulheres são maioria entre os evangélicos, chegando à marca dos 80% na IURD (Almeida & Montero, 2001). Outro exemplo é a Igreja do Evangelho Quadrangular, que esteve na vanguarda do pastorado feminino no Brasil e até hoje é seu maior expoente.

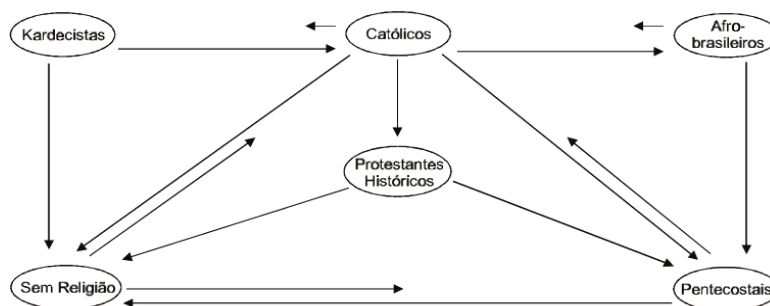
que se firma por meio de mecanismos mágicos de inversão ritual, baseados em três elementos: imanência dos objetos sagrados; a responsabilização constante do diabo; e as alterações propiciadas pelo transe. A leitura da etnografia propicia uma visão geral do campo pentecostal e dos elementos importantes a serem considerados no contexto do templo, mas mantenho a dificuldade em afirmar uma inversão completa como explicativa para meu campo. Em grande medida, devo este estranhamento à distância entre os formatos e o tamanho dos grupos observados, talvez também pela escolha de observar espaços não institucionalizados, ou ainda, por considerar o movimento em tal estado de proliferação que a noção de oposição completa parece não dar conta.

Outro trabalho de Almeida, em coautoria com Paula Montero, questiona o campo de estudo do pentecostalismo sobre a força com que a vertente vem influenciando outras, e novas religiões, em detrimento de análises que pretendem encontrar suas divergências com a tradição protestante. A fragmentação das instituições centralizadas e concomitante popularização de novas alternativas religiosas são apontadas como condição da religião brasileira, simultaneamente, absorvendo práticas e crenças da umbanda e se “espraiando” progressivamente pelo catolicismo e protestantismo histórico (Almeida & Montero, 2001). O trânsito entre congregações seria indício de uma não adequação dos fiéis a parâmetros institucionais, talvez mesmo por dispensarem um enquadramento absoluto, assim como no caso dos crentes que não possuem religião, outro fenômeno em ascensão nas últimas décadas.

Propõem os autores um mapa de possibilidades para conversão entre as tradições religiosas, considerando as cosmologias que poderiam se adaptar, ou transformar-se mutuamente, e aquelas outras, absolutamente incongruentes analiticamente. A tabela abaixo busca ilustrar este sistema de migrações religiosas sem considerar uma contagem estatística, visto que a intenção é observar a direção das adesões religiosas e possibilidades de mudança. Notemos também que as tradições não conectadas por setas indicam uma distância dificilmente transposta para uma nova conversão, com o que é o caso entre espíritas e evangélicos. Esta análise leva em conta ainda uma perspectiva metodológica sobre a necessidade de melhor conectar os dados sobre pertencimento religioso com a trajetória dos indivíduos, de forma a compreender a teia de significados

que informam os trânsitos, e menos com a memória de uma instituição localizada no tempo¹⁰.

FIGURA 1
Padrões de Migração entre Religiões



Há ainda um considerável número de estudos dedicados à relação conturbada entre igrejas pentecostais e religiões de matriz africana, marcada, ao mesmo tempo, pela incorporação de elementos desta tradição pelas congregações evangélicas e pelo repúdio a suas entidades. Esta discussão pode ser muito rica para compreender os contextos brasileiros de intolerância, mas também para abordar de forma mais complexa o sistema do sincretismo religioso e as incongruências naturais no processo de apropriação de significados. Ao mesmo tempo em que utilizam símbolos, personagens, rituais e toda uma estética da tradição afro-brasileira, o pentecostalismo tem nestas seu foco principal de combate. Pois, além da percepção geral de uma rápida transformação na vertente, o sincretismo pode ser considerado uma de suas grandes especificidades, em um sistema de significados que, simultaneamente, apropria-se ritualmente da diferença para depois negá-la no campo discursivo¹¹. Considerando ainda a expansão e multiplicação dos centros urbanos como focos deste contato, as mudanças que culminaram no protestantismo moderno são por vezes observadas em paralelo a estas tantas mais gerais.

A expansão pentecostal apontada pelo censo demográfico¹², em oposição ao que ocorreu com as protestantes históricas e com o catolicismo, foi um dado

¹⁰ Os autores se referem à análise de Fernandes (1998) sobre a amplitude do trânsito pentecostal no Brasil, na ordem de 25% segundo dados do Censo Institucional Evangélico (CIE), feito em 1992 no Rio de Janeiro.

¹¹ Este trabalho se dedica a narrativas sobre adesão e trânsito religioso, especialmente entre congregações pentecostais, mas há uma ampla bibliografia a ser consultada sobre sincretismo e sua participação na religiosidade brasileira (Prandi, 2004; Silva, 1999).

¹² Em 1991 o IBGE registra que 83,3% da população brasileira se declarava católica, enquanto 9,1% diz pertencer a grupos evangélicos e 4,8% declara não pertencer a nenhuma religião. Em 2000 esses números

amplamente notado, também para legitimar a preocupação com certa massificação resultante deste modelo de religiosidade. A liberalização dos costumes em relação ao protestantismo histórico, atribuída como característica da vertente, foi vista também como estratégia de inserção dos indivíduos no modelo de produção capitalista contemporâneo, visto que as conexões são diferentes do imaginário da Reforma Protestante (Mariano, 2005). Como campo de conexões múltiplas, a espiritualidade no mundo moderno reflete ambivalências de tempo, espaço e cosmologias, sem que estas se tornem inteligíveis entre si ou que apenas um elemento, como a materialidade, seja capaz de defini-lo. Convencido, porém, desta relação direta, o autor afirma sobre o crescimento do movimento neopentecostal:

A vulnerabilidade e o desespero de grandes contingentes populacionais, em especial das mulheres pobres e, mais ainda, das negras pobres, vítimas de discriminações de gênero e raça, sem dúvida facilitam seu trabalho e ampliam sua probabilidade de êxito. Mas seu sucesso proselitista não depende da existência de tais problemas em si mesmos, e, sim, justamente de sua elevada capacidade de explorá-los, oferecendo recursos simbólicos e comunitários para seus fiéis e potenciais adeptos lidarem com eles. (Mariano, 2008)

Relacionar certa função social a uma organização ou vertente apaga muito da experiência local, especialmente considerando a diversidade religiosa, mas poderíamos ainda considerar uma análise sociológica em função das dimensões macrosociais. Creio, no entanto, que minha resistência a estas prerrogativas socioeconômicas se dá, mais em função das diferenças entre meu campo de observação e o do autor, que está justamente tratando sobre a congregação símbolo do expansionismo, do que por uma discordância teórica absoluta. Pois, se a IURD é interlocutor privilegiado para discutir batalha espiritual, dinheiro e moralização dos corpos, esta ideologia que permite uma expansão sistematizada contrasta com um sistema de apropriações locais e específicas. Nota-se que a aplicação de categorias de acusação é comum dentro das vertentes, mas também entre igrejas e tradições diferentes, seja na oposição entre Deus e o diabo, Espírito Santo e espírito de macumba ou entre profetas e falsos profetas. A briga por legitimidade das doutrinas não é exclusiva desta dualidade entre bem e mal, mesmo que simbolicamente englobe tantos outros conflitos, mas é generalizada entre os elementos cotidianos que se tornam passíveis de significados diversos.

passam, respectivamente, para 73,7%, 15,4% e 7,4%, quando já notamos uma forte expansão pentecostal. No último Censo de 2010 os números são 64,6% de católicos, 22% de evangélicos e 8% sem religião.

Pierucci reitera a rapidez das mudanças no campo neopentecostal como fenômeno único na história brasileira, tanto pelo trânsito entre religiões como pela capacidade de reinterpretação das antigas. Questiona ainda a ideia de reencantamento do mundo, em função do declínio da importância da religião nos contextos sociais, pois se há realmente um reavivamento do sagrado este é feito, em grande medida, no ambiente doméstico e localizado num panorama mais geral de secularização (Pierucci, 1996). Mas o choque do autor frente ao esfacelamento das instituições é tão grande que o faz questionar os limites do próprio conceito de religião, para ele fortemente abalado pela descentralização da igreja. Para além do local de observação do pesquisador, tanto espacial quanto político, noto seu incômodo pela impossibilidade de sintetizar o fenômeno religioso atual a partir, apenas, da experiência das grandes congregações e vertentes. Este incômodo parece ser compartilhado por muitos autores desta tradição, compreensível se observamos a teoria da ação, e sua influência sobre a sociologia da religião, afinal, a fragmentação em fluxo parece ser a condição predominante.

Frente à multiplicidade e dinâmica de significados, os paradigmas tradicionais do cristianismo parecem informar pouco sobre o cenário contemporâneo e os atuais sistemas de poder em ação, e é nesta direção que vai Pierre Sanchis quando apresenta seu artigo intitulado “*O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?*” (Sanchis, 1995). Percebemos como sua principal questão com o campo era dada por certa incongruência das mudanças no campo. O autor nota que a religião se enfraquece como tradição institucionalizada, o que teria como consequência um movimento de interiorização da religiosidade em função das subjetividades e desejos do indivíduo no momento. Ao mesmo tempo em que esta perspectiva abre espaço para a agência do crente frente à tradição, e o autor apresenta o trânsito congregacional como ideia de escolha e vontade, ainda se filia a uma preocupação pela decadência das instituições. Este apego conceitual encapsula a espiritualidade no paradigma restrito do cristianismo histórico, restringindo a possibilidade de pensar uma religião que escape aos moldes formais originários. Por outro lado, o impacto desta aparente dissolução é objetivo e palpável dentro do amplo mercado da espiritualidade, de forma que a preocupação formal é parcialmente justificada.

Outros pesquisadores se voltam às peculiaridades desta vertente para tentar justificar a persistência da religião mágica frente à presença de um estado laico e uma ciência objetiva. Reginaldo Prandi entende estes arranjos como aspectos sintomáticos

das incongruências que caracterizam nosso país, considerando especialmente uma dicotomia histórica entre uma elite intelectual que foi inserida na modernidade e aqueles que, estando afastados da intelectualidade, vão engrossando os números da massa pentecostal. Seguindo o mesmo fluxo, as religiões afro-brasileiras e as comunidades eclesiais de base da igreja católica representam outras vertentes que vem atualizando a magia em suas práticas doutrinárias (Prandi, 1996). O autor examina que este movimento mais recente vem negando um proposto desencantamento do mundo secular, ao passo em que valoriza a existência do fiel como sujeito individual. A ausência de uma hierarquia moderna que correspondesse ao catolicismo tradicional é vista pelo autor como responsável por certo vácuo moral entre os religiosos no que se refere ao pensamento coletivo, substituído por um individualismo que o autor considera típico de nossa sociedade. Sua literalidade pode ainda ajudar a ilustrar algumas das características homogeneizantes que vejo reproduzidas em certa literatura especializada:

Na verdade, é a própria sociedade que tem se mostrado incapaz de solucionar graves problemas de sua constituição. Tão graves que ela é obrigada a se valer dessa multiplicidade religiosa que leva para longe da vida política e para perto da magia a possibilidade de encontrar respostas para toda sorte de problemas que afligem a população. Por não termos completado a formação de uma sociabilidade capaz de instrumentalizar a participação na vida pública independentemente da construção da identidade e dos mecanismos de representação pela via religiosa de estilo tradicional, as religiões de conteúdos éticos vazios ou acanhados, mas de repertórios mágicos robustos, acabam se mostrando bastante aptas a florescer nessa sociedade problemática, atrasada e sem muitas esperanças confiáveis. (Prandi, 1996: 104)

Já Ari Pedro Oro retoma um olhar negativado sobre o neopentecostalismo a partir de sua relação com o dinheiro e a valorização das práticas mágicas, para ele o maior nó analítico da vertente. O questionamento sobre a vertente passaria sobre seu tratamento da moral, que seria capaz de mesclar campos tradicionalmente mantidos em separado pela ética, sendo apontada como a mais controversa da atualidade (ORO, 2001). Sua comparação com o movimento da renovação carismática contrasta com a homogeneidade ativa na classificação pentecostal, visto que a marca do movimento católico seria a flexibilização das condutas católicas em prol de uma maior aproximação com o misticismo neopentecostal (Oro, 1996, 2013). Em outra publicação organizada pelo pesquisador, Reginaldo Prandi e Pierre Sanchis dão fôlego a estas análises do macro movimento da religião, enfocando a irreversibilidade do processo e os riscos para a homogeneidade católica. Retomando um contexto social geral, a problemática dos

autores é a tensão entre coletividade e autonomização dos sujeitos, visto a religião “quase sempre egoísta e individualista” estar em um contexto de experiências emocionais e sensibilidades (Prandi, 1997).

Enquanto alguns destacam a individuação como marca diferencial do pentecostalismo, e este, em estreita conexão com a modernidade racionalista, Luiz Fernando Dias Duarte busca uma reinterpretação da potência individual por meio da ideia de adesão, localizando a autonomia dentro da complexidade que é o mercado religioso brasileiro. O autor trata em termos de “negociações” os modelos de interação entre religião professada, congregações e disposições individuais, o que tanto permite compreender a modernidade como modelo analítico, como suas modelagens práticas específicas. Seria o *ethos privado* o definidor de toda disposição moral relacionada ao sexo, reprodução, conjugalidade e prazeres, um conceito pensado para exemplificar as alternativas religiosas modernas estruturadas entre subjetivismo e naturalismo. Estes dois valores básicos representariam a tensão entre racionalidade e escolha pessoal, em um movimento que pretende superar possíveis discrepâncias entre discursos religiosos e práticas como o aborto. A imprecisão das fronteiras no mundo contemporâneo é uma saída analítica do autor para compreender o sincretismo do mundo pentecostal, que exigiria, também do pesquisador, um desapego a classificações que tentam separar esferas sociais (Duarte, 2006).

Buscando observar as novas redes religiosas, Duarte faz uma reinterpretação da teoria weberiana racional para coordenar os conceitos de individualização e objetividade nas experiências do mundo contemporâneo, observando como novas redes de fidelidade religiosa se constituem. Diferente do que ocorreu durante séculos com a tradição católica da reprodução, viveríamos hoje uma época de extrema valorização da escolha individual, em detrimento da religião familiar (Duarte, 2006). As mutações internas e inter-religiosas são compreendidas como parte de um sistema de negociação entre esferas sociais, que tensionam o chamado “*ethos privado*” entre as tradições e ideais modernos. Esta volta analítica busca evidenciar a conexão histórica entre modernidade e religião, da mesma forma como as incongruências em seu contato, para chegar assim a como lidamos com o debate na prática.

Inspirada em Duarte para pensar conexões históricas entre modernidade e religião, entendo que o neopentecostalismo está construído no trânsito entre congregações e apropriação de outras tradições, apontando sua predisposição à

diversidade e certa abertura. As escolhas individuais têm potencial lugar privilegiado nas formas de crescimento do neopentecostalismo, o que me faz destacar como característica do fenômeno de seu fortalecimento, que ele se dá a partir da multiplicidade, em oposição aos sistemas baseados na tradição, onde a continuidade estrutural implica também a doutrinária. Já a noção de fluidez institucional, referenciada em diversos trabalhos citados, parece resumir certas noções compartilhadas por estes autores referenciados, mesmo que colocadas com especificidades, pois resume um sentimento generalizado de mudança muitas vezes complexo de ser descrito.

A marcante diferenciação interna ao neopentecostalismo quanto a doutrinas e costumes, ganha visibilidade e chega a extremos quando a comparação é com as linhas protestantes tradicionais, como a Igreja Calvinista ou Luterana. Como vertentes iniciais da reforma protestante, essas congregações têm uma ideologia marcada pelo puritanismo e a racionalização da vida, tendo sido a eliminação de procedimentos místicos um dos elementos marcantes de diferenciação com o catolicismo. Já em Weber (2004), o calvinismo aparece como o movimento responsável pela quebra definitiva com a religião cristã tradicional e motor de um capitalismo incipiente, constituindo o modelo de transcendência das primeiras vertentes protestantes. Embora os autores referenciados apontem a fluidez, multiplicidade e complexidade do neopentecostalismo, noto como as ideias de desinstitucionalização da igreja, fluidez ou multiplicidade da instituição, geram um forte estranhamento nestes autores. Em contraste, é justamente sobre estes trânsitos que meu campo se estabelece e onde penso estar sua maior contribuição pois entendo que se constituem em peculiaridades do neopentecostalismo.

Desde o primeiro contato com o campo, me inquietou a liberdade que as congregações possuem para vivenciar a religiosidade, em contraposição a uma visão de senso comum onde os evangélicos são um bloco homogêneo guiado moralmente por um líder espiritual dotado de grande poder de convencimento¹³. Busquei então analisar as formas de vivência de liberdade e, levados ao extremo, quais os significados experimentados por esta liberdade. Minha proposta é observar as formas de misticismo desenvolvidas em certos rituais, especialmente fora dos templos, e a partir de três grupos neopentecostais, sendo um deles constituído e observado na cidade de Recanto das Emas, desde minhas incursões iniciais na cidade. Acredito, enfim, que esses usos da

¹³Mesmo no meio acadêmico houve uma desconfiança em relação a “terceira onda” (Freston, 1994), algumas vezes descrita a partir de um retrato de relações hierárquicas de poder e estratégias alcance da comunicação em massa frente às subjetividades (Mariz, 2005).

liberdade moderna em um contexto religioso são aqui articulados em relação à natureza, ou “ao ar livre”, recriando significados para estes espaços em função de suas possibilidades locais.

O primeiro capítulo da dissertação será dedicado à trajetória de Laudicéia, pastora, profeta e missionária da Igreja Cristã Pentecostal do Recanto das Emas e à apresentação de Dilene, sua seguidora. Não concluíram a construção de um templo para sediar a congregação, então seu trabalho espiritual se legitima no contato direto que possuem com o sagrado e, em essência, a religião que exercem é mais um caminho, uma busca constante por um grupo de seguidores. A religiosidade da pastora é marcada por uma desinstitucionalização da igreja, ao menos no que concerne aos modelos tradicionais do cristianismo que dependem de um templo e de um grupo mais ou menos fixo de seguidores. Quando a consideramos dentro da vertente neopentecostal em constante movimento, outras mediações serão necessárias para compreender as diacronias entre a necessidade de realizar adesões de seguidores, e a dificuldade em sistematizar um grupo fixo.

O segundo grupo apresentado será a Igreja Nova Aliança em Formosa, Goiás, coordenada pelo casal de pastores Andreia e Rogério. Apesar de manter certa informalidade na estrutura da congregação, como o fato de não terem CNPJ, apesar da facilidade em obter um, a igreja tem um grupo fixo de frequentadores e seu funcionamento é semelhante ao pensado nos padrões evangélicos. Apesar de reunir diversos elementos compartilhados por outras igrejas pentecostais, destaco que ambos os grupos possuem uma liderança feminina preponderante, o que acabou se delimitando como meu objeto específico de pesquisa. Estes dois capítulos iniciais trazem a experiências de grupos que mantêm o hábito de subir em montes de oração, tema que iniciou meu questionamento sobre um possível enfraquecimento da normatização institucional, ou multiplicidade de formas de religiosidade no neopentecostalismo. Estes espaços são pontos de encontro ao ar livre e que se popularizaram entre certos grupos neopentecostais como locais de oração, enquanto a mim provocaram diversos outros questionamentos sobre os novos espaços, destes novos formatos religiosos.

Já o terceiro capítulo se dedica ao último grupo apresentado, que não é uma igreja em si, mas um grupo de oração ligado à congregação brasileira Sara Nossa Terra. Suas reuniões acontecem semanalmente e consistem em encontros para estudo bíblico e aconselhamento, onde duas profetisas se revezam, a líder Rejane e sua

ajudante Kelly. A busca pelo grupo é feita por aqueles que reconhecem a veracidade das profecias de Rejane e buscam nelas respostas, ou pelo menos encaminhamentos do Espírito Santo. Assim como com a pastora Laudicéia, a tradicional religião hierarquizada contribui pouco para o estabelecimento do grupo, visto que este é baseado no compartilhamento de determinadas práticas rituais e doutrinária e mantido pela crença no carisma das líderes. A congregação a que pertencem ocupa um lugar secundário dentro do grupo de oração, sendo que muitas das frequentadoras destas reuniões circulam entre mais de uma igreja, ou mesmo nos referidos montes. As ambiguidades aparecem logo que observamos a doutrina majoritária, que tira importância dos montes de oração, em comparação aos discursos controversos das participantes do grupo, apontando a dificuldade de disciplinarização do neopentecostalismo frente à multiplicidade de experiências.

A escolha dos três grupos se deu em função de estarem as lideranças sob figuras femininas, recorte inspirado em uma inquietação sobre a aparente expansão atual de lideranças femininas neopentecostais. Os diferentes significados atribuídos à qualidade e adequabilidade das mulheres líderes pelos núcleos religiosos, e pelas próprias lideranças femininas, passou então a se constituir tema e objetivo da análise. A diversidade do campo religioso obriga a questionar numericamente este fenômeno, marcado pela proliferação de igrejas de pequeno, médio e grande porte, cada uma com suas estratégias próprias de adesão de fiéis e consolidação institucional. Empiricamente esta diversidade tem de ser analisada em contexto, especialmente a partir do surgimento da congregação, seu projeto religioso e rupturas necessárias para seu surgimento. Em comum, estas experiências compartilham a classificação neopentecostal, o uso de espaços externos à congregação para exercício da fé, e a presença no constante jogo de legitimidade das doutrinas, tornando a religião um processo de constante adaptação.

Em seu objetivo específico, este trabalho busca questionar a relação destes grupos cristãos contemporâneos com os movimentos históricos de mulheres, visto o termo “feminista” ter aparecido em algumas narrativas de forma genérica, mas parcialmente apropriada. Mesmo a citação de duas profetisas tendo se dado de forma despretensiosa, o acesso a esta linguagem inclusiva me pareceu uma estratégia de empoderamento onde se faz pertinente uma análise mais detalhada de seus limites. A tensão se coloca pela posição ambígua de mulheres que seguem uma doutrina historicamente responsável pela opressão feminina, enquanto se cercam do que parecem

ser adaptações atualizadas do texto bíblico. Cada narrativa significa de uma forma a experiência, mas mantendo em comum a ideia de uma moral da busca, a religião como um processo de aproximação com o transcendente e desenvolvimento individual do crente. Notando que este projeto de religiosidade em construção se coloca em oposição a outro, já estabelecido historicamente, me volto às diferentes narrativas sobre estes modelos e possíveis conexões entre o pensado pelo movimento feminista e estas novas religiosidades.

A possibilidade de pensar a religião evangélica como instrumento para diminuição de desigualdades de gênero é controversa e requer a análise de diversos elementos atuantes, como a tensão entre o empoderamento de mulheres como fenômeno individualizado ou extensível ao coletivo, e o quanto certas experiências e classificações sustentam a contínua reprodução de estereótipos desiguais de gênero. Neste contexto etnográfico os dons espirituais das líderes são elemento central desta articulação, duplamente pela legitimação garantida pelo reconhecimento do grupo, quanto pela centralidade que eles ocupam em auto narrativas de trajetória e conversão das lideranças. Paralelamente minha observação se centra na ocupação e uso de espaços rituais outros, que não o templo das igrejas, o que penso indicar outra estratégia dos grupos para desafiar poderes historicamente atribuídos ao espaço institucional. A circulação das espiritualidades entre religiões e igrejas frisou a importância dos processos de formação das lideranças e suas estratégias de adesão local que, ao extremo, sintetiza objetivos de todos os grupos.

Pensar formas alternativas de instituir a igreja, especialmente a partir de espaços que não o templo, força uma resignificação do conceito fechado de religião para compartilhamento de práticas sociais, ampliando o campo para que abarque as novas religiosidades, mas também a noção de instituição para formas diversas de instituir (Douglas, 2007). Busco ainda uma articulação teórica das experiências de profecia a partir de uma análise comparativa entre o que considero três formas distintas de adesão e formalização religiosa. Inspirada pelos dados etnográficos, a espiritualidade protestante construída entre o espírito santo e o indivíduo, e referida como interioridade, é o fio condutor teórico deste trabalho, visto que esta parece conectar a ideologia protestante com suas segmentações contemporâneas. Como conceito central, por vezes referido como “sentir no coração”, é sob esta emocionalidade que o pentecostalismo parece ter reunido uma doutrina que se permite tão individualizada, quanto mística. Esta

foi também uma escolha metodológica, na medida em que é a explicação mais usual entre os crentes sobre sua conversão e o sucesso da adesão pentecostal, afinal, é o encontro com a verdade revelada que mora no coração.

Frente às diacronias, tem-se que todas as congregações protestantes compartilham a Bíblia Sagrada como texto base, destacando ainda mais a distância entre a literalidade de seu uso pelos neopentecostais e as diferentes interpretações doutrinárias. Considerar as múltiplas possibilidades de agenciamento da linguagem pode ser uma saída a este aparente paradoxo, mas também uma possibilidade de reflexão crítica sobre as intenções dos autores e da antropologia. Veremos que críticas e desacordos são fundamentais para a negociação de “verdades” frente ao amplo mercado religioso¹⁴, onde pequenos deslizes da literalidade são prontamente utilizados como estratégia argumentativa. Além de permitir pensar a fluidez dos conceitos quando informados por interesses individuais, o segredo, as fofocas e meias verdades são dados ricos se pensados como o próprio campo. Afinal só se comenta, mesmo que de forma pejorativa, sobre algo que é minimamente compartilhado, visto que reconhecido como relevante no estabelecimento dos limites identitários de um grupo (Fonseca, 2004).

Tem-se que o cristianismo se estabeleceu sobre uma longa tradição de valores e um texto único, elementos que acredito ainda serem muito compartilhados pelas práticas contemporâneas, tanto católicas quanto protestantes. Outros elementos que estruturaram este modelo ao longo do tempo foram a centralidade do templo como local do sagrado, e uma disciplina rígida quanto ao papel e posição do pastor, ou líder religioso. A hierarquia espiritual e terrena é fundamental na relação do fiel com estes elementos, e em grande medida parece estar baseada na tradicional autoridade religiosa e patriarcal (Weber, 1981). Desta forma, a busca por deslocar do templo a prerrogativa única de legitimidade, coloca as práticas de oração em montes de oração ou de pregações pela rua, como uma interpretação interessante realizada por alguns grupos, pois não negam a religião, nem a igreja. A liderança de mulheres seria outro elemento disruptor, não apenas por questionar a exclusividade masculina no pastorado, o que já vem sendo realizado nas doutrinas protestantes por algum tempo, mas por valorizar

¹⁴ Emerson Giumbelli (2001) analisa criticamente os usos do conceito de mercado religioso pela literatura brasileira sobre o pentecostalismo, notando ainda as implicações políticas de uma classificação que condiciona este “supermercado” religioso a certo segmento social, e a um grupo de pessoas comportamentos determinados.

outros cargos e funções que passam a compartilhar influência com o pastor. É o caso das profetisas.

Antes de seguir aos casos etnográficos, no entanto, farei alguns apontamentos sobre o desenvolvimento do trabalho de campo e minha relação com seus personagens¹⁵. Um complicador inicial foi a distância física de uma das personagens, que se mudou do Distrito Federal durante o período de feitura da etnografia (Laudicéia, capítulo 1), justamente quem me inseriu de forma tão contagiante no mundo das profecias evangélicas. Desta forma, nossos encontros presenciais foram poucos e esparsos ao longo de dois anos, além de que as conversas posteriores foram ao telefone, e assim não transcritas formalmente. Ainda sobre a literalidade das falas, grande parte das experiências que observei se deram durante cultos, pregações e rituais, de forma que em muitos momentos o gravador teria sido um elemento prejudicial à pesquisa. Ao observar os diálogos transcritos, é notável o pequeno espaço destinado às minhas próprias falas o que, ao contrário do que pode parecer ao leitor, não foi um recorte meu. Pelo contrário, interpreto como um sinal da naturalidade e fluidez léxica com que as personagens religiosas falam do seu campo, enquanto a mim cabia mais a função de ouvir. A cada pergunta, ou pequeno comentário meu durante as entrevistas, se seguiam verdadeiras aulas de liturgia bíblica, o que mais destacava a capacidade de articulação destas lideranças a meus olhos.

Como pesquisadora não religiosa, minha tentativa constante foi absorver estas informações oferecidas com tamanha espontaneidade, tanto pelo desejo objetivo de aprender mais sobre as doutrinas, quanto pela emoção com que as pessoas falavam de sua fé de forma engajada e contagiante. Sempre coloquei às interlocutoras que minha intenção era acadêmica, e que mesmo tendo minha espiritualidade própria não era na doutrina protestante que a via representada, especialmente pelo que vejo como imposições muito bem atualizadas do patriarcalismo cristão. Essa discordância ideológica, no entanto, nunca foi ponto de resistência à minha presença em seus grupos, pelo contrário, penso que era visto como uma rica possibilidade de propagar a doutrina religiosa de forma correta. Pois, pelo menos em discurso, a radicalidade e a intolerância de algumas congregações me foi sempre apresentada de forma muito crítica, como exemplo oposto às lições de amor disseminadas por Jesus. Parece, enfim, que me

¹⁵ São reais todas os nomes e locais apresentados, o que foi previamente combinado com as interlocutoras.

estabeleci no centro da mesma tensão conceitual de minhas interlocutoras, que tentam articular uma teoria bíblica excludente, com precedentes bem específicos, incorporados a um projeto individualista moderno no qual elas também buscam se incluir.

Capítulo 1 – “A liderança aqui é só de mulher, viu? É o nosso feminismo”: Pastora Laudicéia e a Igreja Primitiva

Laudicéia nasceu em uma família protestante e foi criada dentro da religião durante toda a infância, quando vivia na Bahia. Nos anos 80 se muda para o Distrito Federal e a família começa a frequentar a Igreja de Deus no Brasil, em Sobradinho. Sua história foi então marcada por encontros e desencontros com a religião, tendo se convertido ao protestantismo e o abandonando em diversos momentos da adolescência. “A gente é rebelde quando é jovem né? Mas vai aprendendo...”. Segundo ela, desde cedo possui dons de profecia e cura que apareciam quando estava mais “conectada” com a religião, momentos intercalados com outros tantos de afastamento. Alguns anos passados, a família é contemplada com um lote do governo no Riacho Fundo, cidade vizinha ao Recanto das Emas, ocasião em que ela se aproxima novamente da espiritualidade. Enquanto os dons espirituais ainda estavam em desenvolvimento, sua participação institucional teria sido invisibilizada, como afirma ser comum em muitas congregações, sendo sua contribuição restrita ao voluntariado nas creches ou na cozinha da igreja frequentadas.

Em nosso primeiro encontro, ainda em 2008, realizei a entrevista mais longa e mais produtiva com Laudicéia, levantando questões que até hoje direcionam minhas curiosidades sobre liderança e feminismo. A personalidade doce e gentil contrastava com uma força espiritual que parecia encantar todos a sua volta, assim como sua estrutura corporal delicada não parecia compatível com alguns trabalhos descritos por ela. Pela impossibilidade de “viver da obra”¹⁶ já tinha trabalhado no comércio formal e informal, também como costureira e ajudante em uma creche, enquanto hoje tem de ajudar nos roçados da família onde mora na Bahia. A dificuldade aumenta em função de problemas na coluna, agravados pelos anos de costura, o que faz com que receba do INSS uma pensão por invalidez. Apesar da história de Laudicéia ser a mais interessante que ouvi até hoje, é também a que tenho menos material etnográfico sistematizado, pois tivemos apenas três encontros pessoais. O primeiro foi nesta entrevista inicial a qual me referi, uma segunda vez fui a um encontro do seu núcleo de oração e, mais

¹⁶Termo usado para se referir aqueles pastores, ou missionários, que não ocupam nenhum emprego formal para além das funções religiosas. Alcançar este ponto parece extremamente positivo na visão pentecostal, tanto por que seria sintomático do sucesso advindo do trabalho religioso, quanto por reforçar a dedicação exclusiva do fiel.

recentemente, acompanhei um grupo que subiu o Monte Labareda de Fogo no Recanto das Emas. Meus contatos posteriores com ela foram realizados em conversas pelo telefone, e apenas deste material tenho as transcrições completas e literais de nossos diálogos. Por outro lado, continuei os contatos presenciais com Dilene, sua seguidora que continua em atividade no Recanto das Emas.

Mesmo levando em conta uma dificuldade metodológica, julguei pertinente trazer o caso deste grupo em função de sua singularidade, que penso poder contribuir mais para uma reflexão analítica sobre a multiplicidade das formas de religiosidade do que buscar generalizações. Esta se propõe também uma história de sua trajetória, seu constante movimento em direção a uma igreja ideal que continua buscando, e que pude acompanhar em alguns momentos ao longo de seis anos. Ao mesmo tempo, penso ser inviável, além de distante do meu objetivo, contar uma história absoluta sobre a vida dos evangélicos, como se houvesse uma essência completa e objetiva das realidades estudadas ou possível extraí-la. Da mesma forma, não há como pressupor o entendimento em totalidade do movimento pentecostal, mesmo que a partir de uma ampla gama de exemplos da diversidade que tencionam a própria classificação tipológica da vertente. Para mim, observar o protagonismo de Laudicéia em um contexto que a exclui foi um exercício reflexivo sobre empoderamento feminino, assim como proposta de construir outros formatos de narrativa.

1.1 Pastora Laudicéia, a Igreja Primitiva e a conversão de Dilene.

Até sua entrada definitiva passou por momentos de afastamento do mundo espiritual, tendo participado de movimentos de rua como hip-hop e grafite, já apontando sua preocupação em problematizar os contextos sociais. Sua conversão definitiva à Assembleia de Deus (AD) ocorreu após seus trinta anos, e em uma igreja já frequentada por seus familiares, onde começou o trabalho missionário que a acompanha até hoje. A esta época, já era casada com um rapaz de Sobradinho e tinha dois filhos pequenos, tendo se divorciado alguns anos depois. Além das pregações na rua, que realizava com um grupo da igreja, ia de madrugada a bares e boates para orar, algumas vezes realizando desobsessões espirituais lá mesmo. Laudicéia me reforçou como este trabalho foi importante para estruturar sua fé, tanto pela realização pessoal que sentia

pelas curas imediatas, quanto no processo de expansão e desenvolvimento dos dons que recebia do Espírito Santo.

Em auto reflexão posterior observou que, já naquele momento, o fato de “tocar as pessoas”¹⁷ se destacava como sinal de seu poder espiritual já em desenvolvimento, o que acabou por gerar ciúmes e intriga dentro da congregação. Com o tempo, a pastora ainda jovem começou a se desgostar com a doutrina muito restritiva da AD¹⁸, questiona o pastor e começa a sentir certo desagrado em troca. Além dos fiéis que conheciam seu trabalho, para ela, o incômodo do pastor em relação a seus feitos espirituais teria sido apenas um retrato de sua própria insegurança como líder. Ao mesmo tempo percebe esta restrição como não embasada bíblicamente, mas ao contrário, expondo intenções pessoais da liderança.

“O problema... o que o pastor esqueceu... é que minhas profecias vinham de um chamado do Espírito Santo. Eu não profetizava falsamente, era tudo sobre o desejo e ordem do senhor. Então a partir do momento que ele não me aceita, ele tá desobedecendo Deus. Aí outra igreja que eu comecei a ir, reconhecia em mim as profecias e me incentivou a ser missionária. Eles não negaram o que era ordem Dele, pela glória de Deus!” (Entrevista realizada por telefone em setembro de 2013)

Laudicéia passou então a frequentar uma filial da IURD no Riacho Fundo, onde os mesmos problemas se repetiram: certa disputa com o pastor, uma sensação de desconsideração com seus poderes espirituais cada vez mais presentes, pouco espaço para expressão dos dons que recebe em visões e mensagens divinas. Neste momento a incomodou também a ausência generalizada de lideranças femininas nas congregações, o que não estaria refletido no número de fiéis do sexo feminino, nem a capacidade de “pastorado” destas. Quando o tema da legitimidade do pastorado feminino aparecia em nossas conversas, Laudicéia retomava trechos bíblicos que pregam a igualdade entre os seres, sempre marcando a necessidade de adaptação da igreja aos novos tempos da sociedade. Mas segundo observo em sua fala, a realidade se daria de forma contrária, pois o espaço reservado à mulher dentro da religião evangélica parecia ser o de manutenção da posição secundária em relação aos maridos. Segundo o pressuposto de que o caminho espiritual deveria ser a busca de todo convertido, enquanto

¹⁷“Tocado pelo Espírito Santo” ou “tocado por Deus” é aquele que sente a força do poder divino, que pode ter efeitos como arrepios, vontade de chorar, arrependimento de alguma ação ou certeza da realização de uma benção. Laudicéia se refere ao poder de conseguir acessar emocionalmente as pessoas que estavam em bares, realizar profecias ou cura para elas, sendo assim reconhecida como profeta.

¹⁸ Ainda hoje o pastorado feminino é tema controverso dentro da Assembleia de Deus. Em 2011 a Convenção das Assembleias de Deus do Distrito Federal decidiu pela consagração das pastoras, mas a Convenção Geral ainda não reconhece a decisão.

desarticulador de suas próprias experiências espirituais, esta “exclusão das mulheres” iria diretamente contra o pressuposto bíblico de proclamação generalizada da fé.

Neste sentido observei, sistematicamente, como as lideranças religiosas neopentecostais eram compostas por casais heteronormativos de pastores, formato que reforça um simbolismo específico para o papel da mulher e da família. Vale ressaltar que este projeto cristão de família nuclear ainda é predominante no ocidente, dentro e fora dos círculos religiosos, em um contínuo de modelos e reproduções. Para Laudicéia discursos que reforçam as obrigações femininas em relação ao casamento e à família não seriam reflexos exclusivos da doutrina cristã, mas parte de certas ideias difundidas em nossa sociedade. A distância prática e simbólica entre os sexos dentro das igrejas seria apenas mais um sintoma do machismo historicamente inserido na religião, uma construção artificial e aposta a ideais e valores primevos, como humildade e solidariedade entre todos os seres. A manipulação desta narrativa em função de poderes delimitados pela igreja, tanto a fixidez da posição do pastor como líder, quanto a sua como mulher evangélica invisibilizada, pesaram como violência institucional para a missionária, que continua então sua busca por uma “religião da liberdade”.

Assim, novamente Laudicéia troca de congregação, desta vez passando a frequentar a Igreja Nova Vida no Recanto das Emas. Apesar de o líder ser um pastor homem, Laudicéia afirma que pela primeira vez sentiu um espaço de diálogo com este que vem a ser seu principal guia espiritual, ajudando-a a desenvolver os “dons recebidos” com aconselhamentos e campanhas de oração. Nesta época, ela conhece o monte Labareda de Fogo e o monte do P Sul¹⁹ e começa a frequentá-los sistematicamente, ora com o grupo da igreja, ora sozinha. Foi consagrada pastora no monte do Recanto, ainda por meio da igreja Nova Vida, época em que retoma seu antigo trabalho missionário pela região. Continuava frequentando a congregação, e é por meio dela que começa a organizar vigílias de oração a estes montes e pregações na rua. Sempre que se referia à Nova Vida era de forma positiva e carinhosa, e a saída da congregação sendo compreendida como fenômeno natural, frente ao desenvolvimento gradual de seus dons espirituais. Já possuindo o “chamado para pastora”, caberia a ela

¹⁹ O Monte Labareda de Fogo fica em uma área de cerrado, aproximadamente na direção da quadra 510 do Recanto das Emas, e será tratado a seguir no capítulo. Já o Monte do P Sul fica no bairro de mesmo nome, na cidade da Ceilândia, especificamente nas proximidades do Condomínio Por do Sol. Como ocorreu em muitos locais do DF, a região foi originalmente ocupada por catadores de lixo removidos de invasões urbanas.

expandir seu trabalho espiritual para fora da congregação de origem, de forma que o missionarismo teria sido um “impulso” para sua independência.

Com o tempo passado, abrir uma igreja própria foi a solução encontrada para legitimar sua conversão como única, a narrativa sobre poderes místicos, profecias e missões divinas sendo o instrumento legitimador das contestações de Laudicéia e elemento para reconstruir sua versão. Apesar da boa relação com seu pastor anterior, que teria incentivado sua saída depois que esta recebe o “chamado” e é consagrada pastora, ela começa o seu próprio projeto de igreja. Enquanto outras congregações teriam se perdido do caminho correto em função do machismo ou da ganância, o objetivo da sua doutrina seria preservar a pureza dos primeiros cristãos, inspiração advinda de seu já amplo contato com os montes de oração.

“A gente não precisa das quatro paredes para realizar a Obra divina. Jesus mesmo, não andava pregando pelas ruas? A gente tá em busca dessa igreja. Por isso chama igreja primitiva²⁰, que era a igreja de Jesus”.

A esta igreja criada para realizar seu sonho de liderança, Laudicéia deu o nome de Igreja Cristã Pentecostal, mas como esclarecido no trecho acima, quando Laudicéia ou Dilene estavam se referindo informalmente ao seu projeto religioso, ou quando me apontavam seus diferenciais doutrinários em relação a outra congregação sobre a qual eu perguntava, se referiam a sua igreja como Igreja Primitiva. Quando a acompanhei ao Monte Labareda, argumentou que a materialidade dos templos é pouco importante, se comparada ao esforço de realização da “obra divina” na terra, ao passo que templos suntuosos seriam mais uma maneira arrogante de ostentar riquezas, do que honrar Deus verdadeiramente. Por outro lado, afirmou que a subida ao monte fazia referência ao período da igreja primitiva do cristianismo, quando a religião ainda dava os primeiros passos de sua institucionalização e os templos eram muito mais incomuns.

É importante ponderar, no entanto, que, ao contar a sua experiência formativa como liderança, Laudicéia buscava diferenciar seu trabalho pela exclusividade das lideranças femininas, sendo sua igreja uma possibilidade de livre vivência da religião, em oposição a outras, antes frequentadas, onde se perpetuavam padrões de desigualdade de gênero e segmentação social. A maioria esmagadora de pastores homens seria o motor de manutenção desta realidade desviada, onde os papéis de mãe e esposa

²⁰Dentro da História a Igreja Primitiva é o período representado entre a morte de Jesus e a consolidação da igreja no século quarto (Brown, 1988; Packer & Tenney & White Jr., 1988). A análise dos possíveis significados construídos por minhas interlocutoras a partir deste termo terá continuidade subsequente neste trabalho.

cuidadora afastam as mulheres daquele mundo reservado ao trabalho e a satisfação pessoal. A pastora não era casada e afirmava não ter pretensões deste tipo no momento, em vista da missão espiritual que recebeu e se tornou prioridade pessoal. Quando conheci Laudicéia, ela namorava um homem dez anos mais novo que ela, também morador do Riacho Fundo, mas o relacionamento acabou enfraquecido com sua posterior mudança de estado. Mas enquanto a questão amorosa aparecia como secundária em sua vida, o mesmo não pode ser dito em relação a mim e outras garotas do grupo, pois este assunto sempre aparecia em nossas conversas com a pastora como preocupação e curiosidade.

Em contraponto ao seu discurso libertário, no entanto, um olhar analítico destaca alguns deslocamentos conceituais que a pastora realiza em sua argumentação, pois as noções de liderança feminina religiosa e feminismo; e liberdade e movimento libertário, são noções que fazem par nas palavras de Laudicéia:

“Pode homem na igreja sim, mas a liderança mesmo é só de mulher. É o nosso tipo de feminismo né?”

“O Deus que a gente adora é o Deus da liberdade, não da repressão. Deus quer que você admire a beleza de uma flor, coma uma comida que gosta muito e fique feliz, ele quer te ver feliz...”

Olha, o pastor José profeta, e sua mulher também, eles tão no espírito de Deus viu? Deus usa muito ele... E ele é assim mais diferenciado, é mais feminista, sabe? Quando eu falo feminista não é radical, viu Ana? Não é feminista assim, contra os homens, digamos que eu e as pastoras somos feministas no sentido de valorizar as mulheres, no sentido da liberdade das mulheres, porque Deus ama as mulheres, os homens as crianças da mesma forma. Não há razão pras mulheres serem um subproduto da sociedade, em segundo plano. Acho que é uma questão mais terrena, dos primórdios, mais arcaicas, porque Deus não quer saber se é calça ou saia, ele quer o seu coração. Mas claro que vestidos com alguma coisa, né? Porque numa sociedade como esta a gente tem que ter até outra postura, né? Livres e libertárias. Que tal libertárias? Feministas libertárias de Cristo, das religiosidades e das seitas. Pronto! (Entrevista concedida em setembro de 2013)

A igualdade entre homens e mulheres é argumentada como certeza, em nome do mesmo amor de Deus a eles e a elas concedidos. A referência ao feminismo vem em nome da crítica ao lugar que a sociedade lhes atribui, reiteradamente como segundo plano. Em sua narrativa, a preeminência da necessidade de valorização das mulheres no plano religioso, ganhava espaço sobre qualquer reflexão ou valorização da vida amorosa. É forte aqui a referência, não somente à valorização das mulheres, mas ao feminismo como espaço social que enuncia a valorização destas, enquanto denuncia as desigualdades de acesso e de poder com que têm de se articular para alcançar proeminência. A difícil trajetória de Laudicéia, tal como por ela narrada, de se fazer reconhecer nas congregações religiosas como portadora de dons de profetisa que

“vinham do chamado do Espírito Santo”, parecem ser o fundamento para se perceber e se posicionar como feminista e libertária.

Outro elemento que narrado como marca de sua identidade diferenciada era a liberdade de vestimenta, que para Laudicéia era visto apenas com função de disciplinarização do corpo, uma forma antiquada de regulamentar “usos e costumes”. Deus não estaria preocupado com posturas estéticas, mas nas ações realizadas em terra pelos fiéis, enquanto cobrar estas regras referenciadas na história antiga seria apenas mais uma forma de reprimir as mulheres no mundo de hoje. Esta acusação é feita usualmente contra a Assembleia de Deus e algumas vertentes do protestantismo histórico onde as mulheres mantêm os cabelos longos e têm de usar saias e vestidos. Além de uma questão de pudor corporal, como uma tentativa de inibir a cobiça dos homens, já me foi dito por outras lideranças e fiéis que estes dois costumes se referem a uma passagem do velho testamento que alerta as mulheres para não se vestirem de forma semelhante aos homens (Coríntios 11). O tema da liderança feminina e da liberdade de vestimenta também é ponto de debate em outras congregações protestantes hoje, estando longe de um consenso, mas no discurso da pastora percebi os temas como centrais para sua identidade.

“Então não é que a gente não gosta dos irmãos, a gente só não aceita essa opressão, não deixa ser colocadas em segundo plano em uma sociedade machista, capitalista, egoísta, uma sociedade onde se vê o seu umbigo, o que o outro pode oferecer. Porque nós somos livres, se o próprio Deus nos libertou, nós também ajudamos a libertar os irmãos a partir das armas espirituais, as orações, jejuns... Se é de brinco batom, de calça, não importa. A gente quer é estar perto dos oprimidos e os carentes. E onde eles estão? Não são nos palácios, né? É uma igreja feminina, feminista, é um feminismo consciente de que a unção que nos libertou está acima de calça e autoritarismo masculino”

“Essa coisa de não poder usar brinco, maquiagem... Deus não liga pra isso, ele tá preocupado com a Obra, com o que tá no coração... A gente usa calça e por isso vai ser menos cristã?”²¹

Entendo que é o sentimento expresso por Laudicéia de “ser livre”, de um “Deus que nos libertou”, de “irmãos que podem libertar a partir das armas espirituais”, o caminho pelo qual vincula sua percepção e nomenclatura de uma “opressão”, e de uma “sociedade machista”, termos presentes na crítica social e laica da modernidade. Da mesma forma, o discurso de Dilene sobre “liberdade” parece muito informado por sua trajetória de militância, e até sua articulação verbal me remetia à política. Sua apropriação acomoda bem o discurso cristão de fraternidade à escolha do protestante moderno, mas também ao ideal ascético do missionário que vive para realizar a obra

²¹Trechos de entrevistas realizadas com a pastora Laudicéia em 2010, quando da pesquisa inicial para a monografia de graduação e novamente, já em 2012, quando retomei as pesquisas de campo.

divina na terra. É aquele que prega livremente pois está no espaço da rua, do monte ou na casa de enfermos e necessitados que solicitam seus serviços.

Até o presente, e mesmo antes de se afastar de Recanto das Emas, Laudicéia não possuía um templo próprio para organizar seus cultos e reuniões, que costumavam tomar lugar na garagem da casa de Dilene, também profetisa e sua seguidora. Em 2012 Laudicéia se mudou para uma comunidade agrícola no sertão baiano, onde trabalha nas plantações de sua família, enquanto dá continuidade a seu trabalho espiritual, na medida em que a distância permite. No Distrito Federal vem apenas ocasionalmente, mas mantém contato diário com Dilene pelo telefone, momentos em que discutem as possibilidades de continuar com a missão religiosa e problemas pessoais de cada uma. O trabalho espiritual é feito à distância por meio de campanhas de jejum e oração, que se organizam a partir de uma lista de pedidos enviados por pessoas que conhecem Laudicéia, normalmente de seu antigo grupo de oração. A presença cotidiana da religião em suas vidas mostra como as duas mulheres mantêm com seu projeto espiritual uma identificação que supera a concepção material de templo, e o termo igreja abrange todo o projeto religioso designado a elas.

Essa independência em relação aos templos se destaca ainda mais nos discursos sobre os montes de oração, claramente exemplificada na ênfase e emoção que Dilene expressa. Foi por meio dela que conheci Laudicéia, sendo mãe de uma colega de curso que se prontificou a apresentá-la, à época apenas em função de ser moradora do Recanto e pertencente da religião evangélica. Dilene estava entrando nos caminhos do missionarismo e tinha a pastora como sua guia, além de acompanhá-la nos trabalhos espirituais e ceder a garagem de sua casa para a realização de pequenos cultos. Ao contrário das outras personagens, Dilene só se converteu ao pentecostalismo depois de adulta, após uma separação traumática que transforma seu local de residência, sua relação com a família e amigos, e sua militância política em missionária. Hoje é funcionária da Secretaria de Educação do DF, mas durante toda a vida foi engajada em projetos políticos que assume como sendo “de esquerda”.

Quando os três filhos ficaram adolescentes, Dilene se divorciou e foi morar no Recanto das Emas para assumir uma casa recebida em um projeto de assistência habitacional do governo. Lá conhece Laudicéia, ainda quando esta frequentava a igreja Nova Vida, se converteu ao pentecostalismo e começou a acompanhar os trabalhos da missionária, até que também começa a receber revelações e profecias. É interessante

como se refere constantemente a Laudiceia como “sua pastora”, sua guia espiritual na inserção a este novo mundo e símbolo da possibilidade de unir militância e fé nesta nova religiosidade que descobre.

Quando eu fui convertida tava no meio de um núcleo de pastores e missionários, meu chamado não foi ainda aquele começo, aquele começo que eu até sinto falta, sabe? De conversar, sentar no banco da igreja, ficar lá mais quietinha, e vai aos poucos... eu já fui logo chamada pro repléplé minha filha, o repléplé de Jeová. É um movimento, obra, cura, libertação, vê espíritos, caças serem expelidas, pessoas sendo libertas de demônios, pessoas sendo curadas, transformadas...

Virei evangélica com 43 anos.... Foi uma colega do trabalho, missionária que me levou pra igreja. E eu tava dentro de uma situação complicada, eu me separei e fui pro Recanto assumir uma casa, um patrimônio que eu tinha ganhado um projeto do governo, né? Então achei melhor assumir lá mas os meninos ficaram com o pai né? Então isso pra mim foi muito forte... pra mim, na minha cabeça, meus filhos só iam sair de casa casados. E iam casar, porque essa era a ordem da vida.

Aí eu fui seguir esse caminho, eu aceitei que era pra eu enfrentar essa situação. Lá em casa tem um representante de cada religião, graças a liberdade que mamãe deu pra gente, viu? Da prática religiosa. Meu irmão é fundador de um centro espírita kardecista, minha irmã é cheia de mistério, todos do Espírito Santo, ligados a igreja ortodoxa grega, ligados aos costumes mais judaicos, a outra é ligada ao candomblé, as raízes negras que a gente também respeita, e por aí vai... minha mãe na igreja católica apostólica tradicional.

Eu mudei por necessidade. Eu tava me sentindo oprimida, e já tinha frequentado algumas opções. E antes de ser evangélica eu decidi que ia aprender com os irmãos evangélicos a lutar contra os demônios de dentro e os demônios de fora. Na época de segundo grau, na adolescência, eu já frequentei algumas igrejas, mas só de visita, sabe? Minha pastora, que é pastora do senhor, disse que eu fui separada, na barriga da mãe, com essa direção do Espírito Santo na vida. Porque assim, eu me sinto diferenciada mesmo... Desde pequena, sempre eu tive umas percepções, desde bebê...

A conversão de Dilene à igreja evangélica se faz num contexto de mudança e inserção em novo formato de vida: separada, sem ter mais os filhos morando com ela, proprietária de uma nova casa, mas fora do Plano Piloto pela primeira vez. Este é então o contexto que ela tem que “enfrentar”. Vemos como na narrativa transcrita acima, logo ao enfrentar a realidade vem a escolha de uma religião, a evangélica, levada por uma amiga. A possibilidade de uma escolha religiosa já a sentia aprovada previamente pela presença de diversidade de escolhas religiosas pelos pais e irmãos, e, fortemente acrescida de um sentimento sobre ser “diferenciada”. Ao qualificar ser diferenciada, estabelece uma dupla vinculação: tinha “percepções” e a “direção” era do “Espírito Santo”. Entendo que na narrativa aqui transcrita, estão os elementos articulados de sua identificação: sua situação de mulher separada que deve enfrentar a nova vida e o provável passado, onde presente e passado parecem fazer digladiar “demônios de dentro e de fora”, onde se percebe como tendo dons que somente alcançam sua expressão e reconhecimento em práticas espirituais religiosas.

Tal como Laudicéia, suas práticas religiosas são narradas sem deixar de situar sua posição de mulher em busca de liberdade, no caso, em contraponto à sua anterior

experiência política laica. De forma contrária a esta, teve pouco contato com a espiritualidade ao longo da vida, sendo que, entre a militância política e busca de liberdade através da religião, tem preferência pela última por ser mais completa e efetiva. Considerando ter tido pouco contato com instituições religiosas ao longo da vida, para que uma mulher socializada na militância política encontre tantos paralelos na espiritualidade, me pergunto em quais pontos essa religiosidade não foi se alargando para englobar suas perspectivas anteriores. Dilene estava em uma situação complicada quando se converteu definitivamente, financeiramente instável e abalada ainda pelas mudanças materiais e simbólicas advindas de seu divórcio recente. Se pensamos a partir de seus traumas, a chamada “religião universal” aparece como solução destas diacronias simbólicas, se destacando justamente por sua capacidade inclusiva²², independente de experiências ou contextos passados. A profetisa explicou que a ideologia política não dava conta de preencher seu espírito, o que ficou claro quando de sua separação, ficou deprimida pois não havia uma sustentação real em sua vida.

A relação com a família e amigos antigos também foi dificultada com a conversão, mas ela garante que hoje tudo está mais calmo. Afinal, a intensidade com que descreveu sua entrada no mundo da fé não teria ajudado na compreensão dos não convertidos, mas com ‘calma e sabedoria’ sua evolução religiosa foi possibilitando arranjos sociais mais tranquilos. Hoje os três filhos, todos antropólogos formados, aceitam a crença da mãe e algumas vezes participam dos cultos, mesmo não partilhando sua crença. Foi por meio deles que a conheci, e mesmo dotados do ethos antropológico da relativização, estranharam meu interesse de pesquisa em um tema que a eles causava tamanha estranheza dentro da família. Tinham a compreensão, no entanto, de que Dilene estava satisfeita com esta religiosidade que a completa, a faz feliz, ao mesmo tempo em que permite liberdades individuais usualmente negadas aos evangélicos, ou pelo menos compreendidas assim pelo senso comum.

E, se sua trajetória religiosa é questão polêmica para os filhos socializados na academia, para a própria profetisa é um assunto corriqueiro e razão de orgulho, pois como toda crente, na conversão parece marcar também seu renascimento. Ao tratar de seu percurso até a conversão, mas também ao apresentar algumas reflexões sobre sua própria dificuldade de anterior inserção religiosa, referiu-se à importância da ida aos

²² Entre a ampla literatura, destaco o trabalho de Marcelo Natividade sobre algumas congregações das igrejas pentecostais brasileiras que são inclusivas para homossexuais que permanecem como tais. (Natividade, 2010).

montes de oração como momento de “busca” e “separação”. O espaço pressupõe um movimento físico e espiritual que é próprio da peregrinação, e um tempo espiritual que encontra apoio no formato de trabalho missionário, ambos flutuantes no que se refere à institucionalização formal. Apesar de ser recorrente a citação sobre montes de oração entre neopentecostais, a forte representação que estes espaços ocuparam na narrativa de Dilene se destacou especialmente para mim, considerando ter tido pouco contato com instituições religiosas ao longo da vida.

Enquanto Laudicéia morava em Brasília, Dilene acompanhava seu trabalho como aprendiz, oferecia sua garagem para que a pastora realizasse os cultos da Igreja Cristã Pentecostal, a auxiliava nas correntes de oração para enfermos, ou quando tinha de ir até algum necessitado. Como também vai desenvolvendo seus dons espirituais de cura e profecia, Dilene passa a participar ativamente nas curas e desobsessões, o que segundo suas palavras a fez “ir entrando mais e mais no mundo espiritual”. Quando conheci as duas, ainda em 2009, a profetisa e missionária era o braço direito da pastora. Algum tempo depois da partida de Laudicéia, Dilene é consagrada pastora na Igreja Renovação em Cristo do pastor José Profeta, também amigo das duas e morador do Recanto. Como Dilene tem hoje o cargo de pastora mas não possui uma igreja própria, não exerce a função do pastorado diretamente, e a igreja do pastor José se torna um espaço para exercer sua liderança.

1.2 – O contraste entre Templos e Montes de Oração

Os Montes de Oração apareceram nas narrativas de Dilene e Laudicéia como elemento de destaque das suas práticas religiosas, o que apoiaram com argumentos terrenos e espirituais. Aponto assim, a importância da ida aos Montes para o exercício de liderança religiosa destas mulheres, Laudicéia como pastora e Dilene como profetisa que reúne grupos de oração e busca se estabelecer pastora, ainda que etnograficamente, eu tenha acompanhado apenas uma ida deste grupo aos montes, no caso, o monte Labareda de Fogo. Mais ainda, aponto que dentro desta igreja, que é sempre descrita como muito específica, ou de classificação extraordinária frente a outras, os Montes de Oração alcançam um forte potencial de adesão. Caberia ainda verificar se as razões deste fenômeno passam pelo fato de não possuírem uma sede fixa ou pela normatização

apenas precária que conseguem estabelecer sem este espaço de concentração de autoridade.

Por conta das mudanças de Laudicéia, e de meu próprio percurso de investigação, não pude acompanhar o desenrolar do envolvimento com o espaço, mas a forma como as narrativas são construídas, incluindo tempos e espaços distintos, podem indicar pontos frutíferos sobre a auto representação deste, e outros grupos. Por outro lado, noto que o uso ritual dos montes de oração é comum a muitas congregações neopentecostais, o que amplia ainda mais o alcance de contribuição deste trabalho para um campo ainda pouco explorado pela literatura das Ciências Sociais. Os trechos que se seguem foram retirados de uma entrevista com Dilene tratando, principalmente, de sua trajetória de conversão e algumas reflexões sobre sua própria dificuldade de inserção religiosa.

A questão é a seguinte. O monte é um complemento importante na vida de um cristão. Por quê? Porque normalmente se considera que subindo aos montes, inclusive em referência aos montes sagrados, os montes bíblicos, além de você ficar mais pertinho de Deus, tem toda uma organização que você faz pra ir, em grupos ou individual, você... Assim, é como um complemento e uma parte importante, pois são partes diferenciadas dentro de uma igreja.

Toda igreja, principalmente as pentecostais, não que tenha um monte preferido, mas os cristãos vão a um, dois ou mais montes. Porque são propósitos, ou campanhas, como aquela que a gente fez, o mergulho de Naamã, mais que se faz outros trabalhos, por exemplo, você pode fazer 40 dias indo ao monte, e coloca diante de Deus um propósito. Então ir ao monte é você se desligar mesmo da vida normal, não só do aspecto social ou do que a igreja em si remete, mas de tudo. Porque as luzes, os conjuntos de louvor ou, e até as práticas de culto que se faz na igreja evangélica, que é início, meio e fim do culto. Dentro de uma igreja, entre quatro paredes.

Então tem toda uma programação aí, é até mais fácil você receber um novo visitante, uma pessoa que chega dentro de uma comunidade, estar na igreja, né?. Pra você recepcionar, pra você ouvir, pra você ter um particular com uma pessoa, ou se tem uma visita dentro do coletivo tem que estar dentro de um espaço, dentro da comunidade, ou que seja uma garagem, um quintal, ou que já seja uma igreja tradicional, uma igreja já construída, pois é preciso acolher aquela pessoa. Pode ser o primo ou amigo de alguém que tá por lá, uma pessoa da comunidade que passa e sente a necessidade ali na hora do culto, aí se faz necessário nesse sentido: o espaço pra receber as pessoas, os irmãos.

Por um lado, as idas aos Montes são apenas um dos lados complementares das práticas religiosas neopentecostais, uma possibilidade, ou parte diferenciada dentro da igreja, para onde os seguidores se dirigem em oração, ou aos templos aos montes. De outro lado, “ir ao monte é você se desligar mesmo da vida normal, não só do aspecto social ou do que a igreja em si remete, mas de tudo”. Seriam os montes lugares onde “você fica mais pertinho de Deus”. Haveria aí um duplo chamado para uma relação mais próxima e individualizada, entre a singularidade individual e a singularidade divina? Seria a singularidade divina metamorfoseável pela ideia da natureza (como transcendente em relação à humanidade e à cultura) ou pela noção do céu religioso

antigo, onde o alto é lugar fixo do hierárquico superior? Mais ainda, seriam os Montes um antídoto para alguns convertidos, frente aos incômodos com os aspectos sociais humanos que os templos passam a expressar?

Elemento importante a ser notado é esta significação mais pragmática e menos doutrinária do templo, que aparece como esvaziando de sentidos deste espaço que historicamente foi o guardião da doutrina religiosa. Observando a história do cristianismo, o historiador Peter Brown nota como seu processo de institucionalização acompanhou um esforço constante de repressão da cultura pagã, em prol de uma vida enquadrada aos moldes da Igreja. Neste contexto, a propagação de templos institucionalizados pelo Império Romano foi também símbolo de sua expansão política (Brown, 1980), o que até hoje pode ser observado ao comparar a ausência de lucro em espaços não institucionalizados, como os montes de oração, e o sucesso financeiro de congregações que se expandem mundialmente. Proponho este olhar histórico que se justifica na tentativa de significar as moralidades religiosas como construções históricas e politicamente informadas, visto que são rico reflexo das concepções de sociedade em ação em cada contexto, e permitem também estabelecer fios condutores para compreender as influências da Igreja na consolidação da identidade feminina e nas características de uma sociabilidade de gênero que se modifica mas que mostra características ativas, historicamente de longa duração, em nossa sociedade.

A historiografia do autor dedica grande atenção ao espaço da mulher nesta tradição em desenvolvimento, onde a imagem da Queda do Paraíso ainda estaria presente nos imaginários como marco da renúncia humana à imortalidade. A mulher como responsável pela reprodução é relacionada ao sexo, marca da transitoriedade da espécie, e o casamento sacramentado a possibilidade de neutralizar os perigos carnis. Assim como as cidades em desenvolvimento, o corpo seria passível de uma administração setorial, na tentativa de enquadrar desejos, vontades e paixões humanas, em meio ao racionalismo cristão da dualidade. Brown localiza no ascetismo o princípio norteador desta disciplina, muito localizado no corpo a partir do jejum, confinamento e castidade. Assim, a misoginia feminina baseada no pecado carnal teria sido a estratégia narrativa do ascetismo para se colocar como doutrina, marcando um momento crucial para a futura história das mulheres na religião.

“Confrontados com a ameaça perpétua de um ascetismo tão radical a ponto de obliterar a distinção entre a cidade e o deserto, e até entre homens e mulheres, os líderes das igrejas recaíram nas antigas tradições

de misoginia afim de aguçar o sentimento do perigo sexual” (Brown, 1988)

Para os fins deste trabalho, a noção de *doutrina cristã* busca incluir, tanto as referências atualizadas pelos diversos discursos nativos, quanto a preceitos consolidados pela tradição, que parecem se sobrepôr em uma interessante sintonia. Ora o texto trata a “doutrina” como cosmologia definida dentro de um grupo religioso, ora em referência à tradição cristã originária, sendo que proponho estarem estas duas conectadas de forma interdependente. Em princípio, os pilares elementares da teologia cristã estavam ligados à unidade da igreja criada por Jesus, onde a separação dual entre céu e inferno estava condicionada a uma vida de práticas totalmente direcionadas ao mundo sagrado. Já a legitimidade para realizar este regramento se colocava de forma complementar, entre a infalibilidade do papa e a Igreja como fonte primária da doutrina, diferentemente do protestantismo onde apenas o texto bíblico é considerado.

O protestantismo traz diversos questionamento aos pressupostos institucionais da Igreja Católica, em grande medida pelo envolvimento político e econômico que esta tomou ao longo dos séculos, mas seu texto sagrado permanece compartilhado, assim como grande parte dos axiomas fundamentais. Mas o pastorado feminino, que abriria grande prerrogativa às transformações estruturais, empiricamente não parece ter impedido a permanência da invisibilidade feminina no campo da religião, pelo contrário, reatualiza muitos de seus paradigmas para que se mantenham eficazes no contexto contemporâneo. Por sua vez, a vertente traz outras tantas transformações para a doutrina cristã, e uma boa parcela do que inspira este trabalho é a busca por possíveis pontos de avanço pela equidade dos sexos. Concomitantemente, os agenciamentos realizados por algumas mulheres sobre o texto bíblico me pareceram mais significativamente transformadores do que a ocupação formal do cargo de líderes, considerando que o pastorado muitas vezes reproduz o modelo de salvação pelo casamento e pela fé.

E neste sentido, parte do esforço teórico do movimento feminista tem sido trazer à superfície as tecnologias morais do patriarcado²³ que garantem estas e outras persistências. Sendo o corpo feminino este local da cristalização de significados sobre a mulher, a identidade de gênero estaria absolutamente condicionada a este acúmulo de

²³ Este conceito foi apropriado da pesquisadora Débora Diniz, palestrante quando da abertura do II Colóquio de Estudos Feministas e de Gênero da Universidade de Brasília, em maio de 2014, trabalho que tomou o título do evento, “Articulações e Perspectivas do Feminismo”. Agradeço imensamente pela fala tão inspiradora e, principalmente, a disponibilidade em compartilhar o texto ainda não publicado.

poder patriarcal. Tendo em vista este panorama, voltemos à narrativa de Dilene sobre o significado dos montes, a partir de onde penso ser possível extrair concepções sobre a vinculação entre ida aos montes, maior proximidade de um diálogo direto entre a singularidade individual e Deus e maior liberdade religiosa, não deixando de articular estas concepções com as concepções sobre a ‘liberdade’ que estas mulheres buscam para si, não somente na vida individual mundana mas na sua vida no espaço religioso.

E nos montes é muito agradável, você vê lá os pássaros, os buritis, a água, o vento. Mas o que nos liga a Deus é espiritual, viu? O monte é uma etapa, porque o monte é um local de oração, quando você vai é porque já tá no mistério, não é lá que você pega não. Lá é revelado, quando você vai com fé Deus te cura, se você tá no propósito mesmo cura lá em cima, ou descendo, ou quando já vai chegando perto. Ou seja, você fica mais pertinho de Deus, porque as pessoas já estão em processo de oração e derramam em cima do monte, o que? As revelações, a unção de cura.

O monte é um lugar sagrado, lá o senhor fala, se você pegar a bíblia você vai ter trechos com montes em quase todas as passagens. Mas o monte, como é um lugar que é o clímax, lá tudo floresce. Naquele momento de comunhão que já é de antes ou você recebe lá em cima o que já era seu. Se liberta. É um lugar de preparo (...) Mas o monte é como propósito, como proposta de busca. Você tá com algumas questões espirituais, ou de cura física, propósitos diante de Deus pra estudo. Então você coloca isso diante de Deus, esse trabalhar no monte. Então aquelas pessoas que estão ali oram juntas, porque ninguém é obrigado a ir no monte! O monte é como um afago, é? Não uma obrigação. O monte é uma hora de liberdade, você se coloca mais, se afasta daquilo que tá sendo feito dentro da igreja, é uma hora você e Deus e seu propósito, você só se liga com Deus, com o seu propósito e o propósito dos outros. (Entrevista 1 realizada em setembro de 2013)

Mesmo atribuindo, de um lado, complementariedade entre templos e montes, e de outro, uma parcial oposição entre os montes e os templos, me parece que a comparação se coloca no discurso de Dilene nos significados que atribui ao espaço fechado onde se desenrola a doutrina, e a natureza que simboliza liberdade, formal e material. Se o monte é um lugar “agradável”, como um “afago no coração”, é ao mesmo tempo onde se encontra o espiritual, onde o contato com Deus é mais direto. Demonstra, portanto, que o monte é visto como um local de privilégio, onde os já escolhidos pela conversão podem ficar “mais pertinho” do céu. Acredito ainda que esta conexão entre o êxtase e uma noção de privilégio não é exclusiva dos montes, pelo contrário, é muito reproduzida no “sentir o espírito santo” como uma bênção, pois receber os dons é sinal de que o fiel foi reconhecido no mundo espiritual como crente. Ao mesmo tempo, o monte é descrito como sagrado, espaço de adensamento mágico, onde o clímax acontece e as bênçãos “florescem”. É interessante observar essa valorização dos montes de oração em uma tradição marcada pela interioridade da fé, onde o Deus onipresente está em conexão direta com o fiel.

Introduzo aqui o que entendo como o formato feminino/feminista de expressão contido na narrativa de Dilene sobre este contraste conceitual, entre templos e montes de oração. Várias expressões aludem ao desejo da liberdade e de libertação feminina, menos encontráveis num discurso masculino que seria tendencialmente mais autoritário. O monte é metaforizado como um “afago”, ou o afago é a metonímia do monte. Uma “não obrigação”, é entendida como uma “liberdade”. A hora da interioridade singular, e da busca de seu propósito individual, é também um momento de ligação com o propósito dos outros, reforçando o espírito de unidade do grupo, mesmo que a afaste do (poder) que está sendo feito dentro da igreja. A literatura feminista apresentou em grande parte, como o cuidado com a relação com os outros se tornou um valor tendencialmente vinculado às mulheres, assim como a valorização dos sentimentos e emoções. E, de outro lado, o feminismo apontou o desejo de buscar liberdade e autonomia por parte das mulheres (Machado, 1999; Gilligan, 1982). Segundo as próprias palavras de Dilene: “você se coloca mais, se afasta daquilo que tá sendo feito dentro da igreja, é uma hora você, Deus e seu propósito, você só se liga com Deus, com o seu propósito e o propósito dos outros”. Aqui se reúne uma valorização do *ethos* feminino e a utopia da liberdade, libertação e autonomia que, as narradoras parecem não ver realizado dentro das igrejas e templos pelas quais já passaram.

Mas este local de concentração espiritual remete a dois outros pontos de distinção, pois, enquanto é referenciado pelas propriedades mágicas do espaço físico, também atribui responsabilidades morais marcadamente terrenas ao fiel que sobe o monte. A diferenciação se daria entre aqueles que são convertidos, e mantem um trabalho espiritual constante, direcionam sua vida em prol da “palavra” e da “verdade”; e aqueles outros encantados pelo misticismo da religião, ou seja, informados pela “curiosidade” ou “soberba”. Ao mesmo tempo em que este discurso retira o monte do mundo terreno, passando a ser espaço exclusivo dos crentes, realiza outra separação fundamental para o mundo cristão, aquela mais geral, entre o céu e o inferno. Pois, como um espaço propício à revelação, ao êxtase e à profecia, o monte também está aberto aos falsos profetas.

Como consequência indireta há uma complexa competição entre subjetividades, na medida em que o caminho espiritual anda paralelamente a seu oposto maligno, e a distinção entre os dois é uma linha tênue. Como os dons espirituais são recebidos e expressados individualmente, além de não haver uma instancia hierarquizada de fiscalização doutrinária, a legitimação da Verdade se dá no discurso, o que transforma

fofocas e acusações em moeda frequente. Esse ethos de disputa cotidiana do campo evangélico é um dos pontos em comum com a tradição afro-brasileira (Silva, 2007; Oro, 2002; Prandi, 1991), mesmo que em contextos e graus de hierarquia diferentes. O cristianismo se difere por possuir um texto básico fixo que informa literalmente a doutrina, e neste aspecto a “verdade” é um nome próprio grafado em maiúscula. O que vai permitir a diversificação doutrinária é, desta forma, a interpretação de cada congregação sobre este texto, abrindo a possibilidade de extrair significados apostos ao monte, por exemplo.

A gente costumava ir muito no P Sul, sabe um monte que tem ali? Mas aquilo virou um modismo, então eu e a pastora, e alguns profetas mais diferenciados, não por uma questão de status, mas por uma questão de busca, preferem os montes mais afastados. No sentido de menos profecias, menos badalação e mais busca do trabalhar de Deus!

Existe uma diferença entre profecia e profetada, entre profetas e falsos profetas. O que acontece é que nestes montes da moda tem muitos falsos profetas, enganadores, que se aproveitam das pessoas. Muitas vezes tão iniciando na vida cristã e enchem estas pessoas de profecias, de coisas mirabolantes, miraculosas, então quando não tem um compromisso maior com Deus, é muito comum nestes montes da moda, nestes montes cheios, encontrar aproveitadores, então a gente acha muito... Assim, “vamos lá por um propósito maior”, ou se tem um trabalho com outras igrejas, aí a gente pode até ir, não tem problema não, mas a gente evita.

Os montes mais da moda, de forma geral, é um trabalho muito cansativo, né? Porque enquanto tem dez profetas lá, um tá no caminho do Espírito Santo, nove se aproveitando das pessoas... Então o seu trabalho é maior, na verdade você também tá ali pra buscar, tá ali pra ajudar. Mas quando você vê absurdos, quando você vê coisas que Deus não permite, ele te chama, você acaba mudando um pouco sua rota, seu propósito, por conta destes aproveitadores. (Entrevista 2 realizada em setembro de 2013)

O tom usado ao descrever os montes retoma uma série de dualidades onde a Antropologia encontra rico campo analítico e a religião assenta premissas básicas, oposições que partem da separação já citada entre céu e inferno. Dilene se refere então aos profetas e profetadas, montes puros e montes da moda, fiéis e aproveitadores. Nota-se que a distinção é constante nestas falas, seja ao descrever o passado e o presente, ou o que seria o verdadeiro e falso, o puro e o poluído, em um jogo de disputas e acusações constante também em outros campos religiosos (Lopes, 2011; Melo, 2010; Prandi, 2004; Negrão, 1996). Talvez mesmo por não possuírem uma igreja para alicerçar sua alteridade, a diferença é a estrutura conceitual que justifica sua religiosidade, na doutrina praticada, no formato dos rituais e nas tantas interpretações bíblicas. E se a identidade é marcada nos discursos de diferenciação, podemos supor que as proximidades ou distâncias a certa prática indique uma teoria da escolha em cada grupo, mais do que sua tradição institucional correspondente. Longe de ser genérica, esta diferenciação é bem localizada em narrativas de acusação ao outro, que serão discutidas

a frente junto a outros discursos que indicam uma religião articulada mais nas especificidades contextuais, e menos na correspondência à religião.

Após a mudança de Laudicéia, Dilene é seu elo com a comunidade do Recanto, especialmente por meio da igreja Renovação em Cristo, coordenada pelo pastor José Profeta, e localizada em frente à sua casa. Em função de não ter uma igreja construída, as duas mulheres tinham o costume de frequentar outras congregações como convidadas, especialmente pelos poderes de profecia reconhecidos em Laudicéia. Nos cultos de domingo, por exemplo, era comum que a pastora fosse proferir uma oração sobre algum necessitado ou reforçar a liturgia do culto com alguma palestra temática. Apesar de liderada por um homem, a pastora mantém intenso contato com esta congregação diferenciada onde o pastorado masculino não representa a exclusão de mulheres, apenas uma possibilidade igualmente válida. João é casado com Sílvia, consagrada à pastora na mesma ocasião que Dilene, mesmo que as duas não exerçam seu pastorado de forma organizada no momento. Como a coordenação está sob os cuidados de João o espaço de liderança das duas é reduzido, relação comumente observada entre casais de religiosos como reproduzindo os englobamentos de poder entre os sexos.

A igreja do pastor José Profeta funciona em um terreno ao lado de sua casa, também no Recanto das Emas, e se constitui em uma construção simples que abriga por volta de cinquenta pessoas. A coordenação da congregação é de sua responsabilidade, pois sua esposa ainda não exerce as funções do pastorado mas, assim como em outras igrejas, é comum a presença de outras lideranças em cultos ou campanhas de oração. Apesar da dificuldade que Laudicéia narra com os pastores homens, tem uma relação de grande cumplicidade com José, que se mostraria um homem de visão “diferenciada” dentro da igreja. Sua figura é positivada no discurso destas mulheres por ter apoiado seu desenvolvimento espiritual e político dentro da congregação, seja ao incentivar que Dilene fosse consagrada pastora ou mesmo permitindo que ela participe dos cultos, aconselhando os fiéis ou realizando profecias sobre suas vidas. Ao mesmo tempo em que o pastor reconhece o poder das profecias de Dilene e Laudicéia, tem nelas um amparo para realizar trabalhos espirituais “mais complexos”.

Cada um com sua trajetória, os três personagens descritos acima refletem muitas das experiências que vejo representada como igrejas comunitárias, ou seja, congregações que têm seu centro de significados construídos a partir do contexto social

em que estão. Penso este modelo em oposição ao de grandes congregações, já reconhecidas e instaladas localmente em função de sua nomenclatura, cabendo então aos fiéis se adequarem a suas doutrinas já estabelecidas. Em outras palavras, igrejas comunitárias existem em função de demandas locais e se colocam em funcionamento na medida em que este contexto solicita, são portanto, reconhecidas como parte dele. Noto que o reconhecimento dos pentecostais como pertencendo a um grupo determinado, invariavelmente é marcado por uma comparação com outras igrejas que não se enquadram na representação vislumbrada por este crente, de maneira que esta construção da igreja como escolha e construção do indivíduo aparece de forma recorrente no campo.

A narrativa que se segue relata um episódio onde acompanhei quatro pastores e um grupo de fiéis para subir o Monte Labareda de Fogo, no Recanto das Emas. O fato de quatro líderes compartilharem a coordenação desta “campanha” mostra como a relação de proximidade ou negação entre doutrinas e congregações varia amplamente, não sendo o mercado pentecostal um campo de concordâncias e desacordos absolutos. Pelo contrário, são as liminaridades de tempos, espaços e doutrinas que mais esclarecem sobre a dinâmica da vertente. Mas a descrição do evento apontou elementos para mim que transcendem a análise sobre liderança e parecem oferecer pistas sobre a riqueza simbólica do sincretismo religioso e a multiplicidade do pentecostalismo. Dilene me contava que a ideia desta ida ao monte surgiu durante um culto na igreja do pastor José Missionário, quando escutou do Espírito Santo que deveria ser ela a organizar a campanha.

As vezes cada um vai com um propósito, mas tem uma coisa em comum que é buscar a Deus, por exemplo no mergulho de Naamã, que você esteve lá. Que que é o mergulho de Naamã? É você se limpar no corpo físico e espiritual, em todas as áreas, de uma lepra. Que que é uma lepra? São problemas que acometem o cristão, como tristeza ou uma depressão, você tá buscando pela libertação de algum familiar, as vezes a pessoa tá tendo dificuldades na jornada né? Cristã. No nosso caso fizemos o propósito pelo mergulho de Naamã, que foram 7 mergulhos, naquele domingo, previamente acordado entre os irmãos, entre as pessoas que estavam na igreja, no culto. Então decidiu-se, né? Por meio de uma visão que uma irmã teve, né?”

1.3 – O Monte “Labareda de Fogo”: o ritual e a metáfora da Igreja Primitiva

Em um domingo de manhã acompanhei um grupo de aproximadamente vinte pessoas para subir o Labareda de Fogo, em uma campanha coordenada pelas pastoras Laudicéia e Ione²⁴, além do pastor José Profeta e da recém consagrada pastora Dilene.

²⁴Esta saída de campo ocorreu em abril de 2012

Ione também é moradora do Recanto das Emas. Nos reunimos em frente à casa da pastora Ione, onde também funciona uma congregação, a Igreja Pentecostal de Cristo, um salão reformado em sua garagem que, aos sábados e domingos, é abastecido com cadeiras para receber fieis da vizinhança. Como a pastora Laudicéia está atualmente na Bahia, quando vem à cidade tem em Ione outra interlocutora e na sua igreja um espaço de reuniões. Reunindo fiéis da igreja da pastora Ione, do pastor José e antigas seguidoras de Laudicéia, o objetivo neste dia era aproveitar sua presença na cidade para atender os que desejavam ir ao monte. Nosso grupo se constituía basicamente de mulheres e crianças, com exceção de José. Ao contrário do discurso humilde do próprio pastor, as três mulheres não cansavam de elogiar seu trabalho como pastor e sua importância social para aquela comunidade “esquecida” pelo Estado.

Para acessar o monte do Recanto é necessário caminhar a pé, visto que fica localizado em meio ao cerrado nativo e não há caminho para veículos. A partir da última quadra residencial avista-se um descampado grande que serve para despejo de lixo e entulhos e ao lado funciona uma grande quadra de futebol de terra batida. Entrando no cerrado já se avista o monte a uma distância de aproximadamente 1,5km. Havia já uma trilha marcada no chão por onde nosso grupo seguia, algumas mulheres tendo levado guarda-chuvas pra se proteger do sol quente. Atravessamos um riacho para, em seguida, chegarmos ao pé do monte, mas a subida demorou ainda uns quinze minutos, considerando que as crianças e uma senhora idosa precisavam de apoio para subir ou, pelo menos, que alguém fosse à frente indicando os melhores lugares para pisar.

Na chegada ao topo do Monte bebemos um pouco de água das garrafas que tínhamos levado e começamos as orações. A pastora Laudicéia explicava que não tínhamos lanchado antes porque era interessante o jejum neste momento de oração, assim como o esforço da subida era uma lembrança às privações de Jesus em sua ida ao deserto. A abstinência terrena funcionaria como um mecanismo de fortalecimento do corpo físico frente ao trabalho espiritual, princípio muito comum para a ideologia cristã do sacrifício (Brown, 1988). Os três pastores se reuniram em um canto e começaram as orações, dando as mãos a todos os presentes para que formássemos uma roda única. A oração iniciada pelos líderes foi seguida pelo grupo em coro, criando uma sensação de sinestesia no grupo que sempre me impressiona nas igrejas pentecostais. O canto da oração é feito em conjunto, porém não em uníssono, visto que cada indivíduo fala com

suas próprias palavras e em ritmo próprio, ao passo em que o conjunto de vozes audíveis vai expandindo também as impressões sensoriais e emotivas.

Pastora Laudicéia pedia que todos se concentrassem na roda de oração, de olhos fechados e dando as mãos e, em breve, algumas pessoas começaram a demonstrar sinais do transe. O primeiro elemento de destaque é a glossolalia, chamada de “fala em línguas”, que demonstraria a presença do Espírito Santo incorporado e seu discurso universal em línguas desconhecidas. A fala em línguas é reconhecida como um sinal desejável e especial para os fiéis, pois só fala em línguas aquele em que o Espírito Santo *toca*. Estes são momentos performáticos onde os fiéis aparentam transe, normalmente de olhos fechados, enquanto fazem suas orações em voz alta. A glossolalia confere ainda mais emoção, ou tensão, ao êxtase coletivo do que a oração²⁵, considerando que são repetidas línguas desconhecidas e por pessoas diferentes, simultaneamente, enquanto gera uma tensão corporal na concentração, no suor ou nos movimentos bruscos do corpo. Na teoria acadêmica a glossolalia foi repetidamente apresentada como elemento da individualização da fé pelo protestantismo e de valorização da conversão individual, sendo este discurso proferido também por fiéis para explicar as “línguas de fogo” (Maués, 2003; Pereira, 2009; Goodman, 1972). A capacidade de falar em línguas é um dom como a cura, a profecia ou o missionarismo, e desta forma sinal de ter sido reconhecido por Deus como um dos seus e agraciado com seus poderes.

Após este primeiro momento foram feitas orações individuais para os presentes, os pastores colocando as mãos sobre cada um para concentrar seus pedidos, enquanto os outros fiéis oram uns pelos outros em uma rede que busca alcançar o poder do Espírito Santo. Este trabalho é mais forte do que a roda de oração e, por isso, quando há incorporação por algum espírito ruim, é neste momento que eles se manifestam. Observamos uma desincorporação complicada, pois aparentemente o espírito não aceitava deixar uma moça possuída. Os três pastores juntos oravam em volta dela, revezando entre conversar com o espírito possuidor e segurar seu corpo para que não caísse no chão. O diabo dizia claramente à pastora que não ia sair do corpo, pois a menina tinha invejado o marido de outra e, com isso, o invocado para destruir a relação. É interessante nas incorporações pentecostais como a presença das entidades malignas

²⁵Importante notar a diferenciação feita entre rezar, costume católico, e a oração protestante. Enquanto a reza reproduz um mesmo texto, como o Pai Nosso, a oração seria marcada pela espontaneidade, como uma conversa direta com Deus. Escutei esta referência em diversas falas de evangélicos para criticar a burocratização da religião católica como sinal de sua desvirtuação espiritual.

não é motivo de preocupação dentro do grupo, nem sintoma de um descontrole, pelo contrário, mostra que o ritual foi eficaz ao localizar a obsessão e resolvê-la.

A corporalidade têm ainda mais destaque nestas situações, pois quando os demônios tentam resistir quando são coagidos a deixar o crente, e aqueles que sofrem a perseguição espiritual têm em seu corpo físico as expressões da disputa. Pode-se revirar os olhos, fazer caretas, mexer os braços e pernas sem controle ou, de repente, soltar o peso do corpo no chão. Estes são sinais físicos que expõem a batalha em ação naquele corpo, assim como a glossolalia marcaria a presença do espírito santo, enquanto o fiel é sempre o espaço a ser ocupado na disputa. Entendo ainda que o êxtase representa o momento de maior espontaneidade para o religioso, quando tem a possibilidade de deixar a doutrina em segundo plano para se revestir da experiência pura do sagrado, talvez a própria razão da centralidade da incorporação no neopentecostalismo.

A situação era bem dramática, visto que a menina conversava com o pastor por outra voz, a do ser que a possuía, contorcendo seu corpo e a essa altura já estava toda suja de terra. Porém ninguém estranhava a visão, pois a incorporação é prática muito comum e visto como possibilidade ímpar de resolução de conflitos, considerando que todo mal ou dificuldade é comumente interpretado na chave da batalha espiritual. O exorcismo não durou mais de 10 minutos e quando se completou a garota caiu desmaiada. Todos a seguravam com medo de que se machucasse nos galhos e pedras do chão, mas em seguida ela se levantou e afirmou que já se sentia melhor. Parecia que o exorcismo tinha sido eficaz, pois o demônio tinha se calado, sinal de que tinha cedido forças frente às orações dos pastores. Outras duas pessoas incorporaram, mas a voz do espírito não se articulava claramente, de forma que não houve um diálogo explícito entre ele e os pastores. Ao fim do episódio as três pessoas afirmaram que não lembravam de nada do ocorrido.

Duas outras mulheres do grupo estavam com câncer e tinham ido ao monte com o propósito específico de buscar cura, razão pela qual foi dispensada uma sessão coletiva de orações, especificamente para elas. Novamente a pastora pediu que fizéssemos uma roda em torno das duas mulheres e que direcionássemos nossas mentes à sua cura, reforçando a importância das orações coletivas como intensificação do poder. Em seguida a roda se desfez e as pastoras levaram uma sacola grande para um canto mais reservado, longe dos olhos do grupo. Acenderam uma fogueira onde foram

queimados objetos que tinham levado da cidade, como calcinhas, um sutiã²⁶ e uma carranca de madeira. Segundo as pastoras me explicaram depois estes tinham sido objetos enfeitiçados por alguma “macumba”, e pertenciam a pessoas que não tinham podido comparecer no dia. Enquanto a fogueira ardia elas oravam baixo sobre ela, de forma um pouco diferente das orações de corrente, feitas em voz alta e sob o olhar do grupo.

Depois que o material estava devidamente carbonizado foi feita outra fogueira, desta vez para pequenos bilhetes de papel contendo pedidos de oração. Essa fogueira foi feita perto do grupo e todos se aproximavam dela, seja com orações para alguém necessitado ou com pedidos específicos para si. Esse fogo não buscava mais destituir de poder os “trabalhos” feitos com objetos de uso cotidiano, mas potencializar com o fogo a capacidade de chamar atenção para a realização dos pedidos. Na primeira fogueira, destruir a materialidade dos objetos é uma forma de sublimar a força dos acordos feitos entre os demônios e os realizadores da “macumba”²⁷, tendo as orações o papel de ritualizar essa quebra. A segunda fogueira, ao contrário transforma a materialidade do papel em comunicação, sendo a roda de orações como uma corrente potencializadora dos pedidos. Baseado no poder do mesmo elemento natural, o fogo, o ritual utiliza a queima a partir de sentidos opostos e com objetivos diferentes, porém sempre deliberados.

As analogias com o fogo pareceram muito significativas para mim naquele momento, justamente pela plasticidade com que constroem sentidos aos rituais. Para os três pastores a fogueira também parecia ter um significado especial de perigo, visto que pediram que todos se afastassem da fogueira para que eles quebrassem as maldições. Assim como outra pastora já tinha me comentado sobre os montes como espaços de adensamento, ali os trabalhos espirituais “mais complicados” ficaram a cargo das lideranças mais experientes. A glossolalia e o exorcismo representam um duplo sentido para um êxtase aparentemente semelhante, assim como as duas fogueiras tinham funções exatamente opostas, enquanto a oração é sempre uma conversa com Deus, para agradecer, consagrar ou pedir. A glossolalia é a língua do Espírito Santo, a própria

²⁶Não pude deixar de notar a ironia da queima do sutiã como representação do mal encarnado no corpo de sua dona, em contraste com os sutiãs queimados por feministas da década de 60 para libertação do corpo, em grande medida coagido sob um modelo informado pela moral cristã.

²⁷Nome genérico utilizado pelos pentecostais para se referir a trabalhos espirituais malignos.

fruição positiva do êxtase, enquanto a fala durante um exorcismo é sinal de um demônio mais potente, que não aceita largar o corpo e por isso grita. Já o fogo poderia ter seu poder direcionado pela intenção das orações, para consagração de pedidos a Deus, ou como forma de destruir trabalhos espirituais de “macumba”. E mesmo a oração, que representa a ligação direta com o sagrado no conceito de “nova aliança”, pode ser utilizada em curas, para agradecer uma graça ou para pedir outras.

Começamos a descida de volta e na metade do caminho paramos em um córrego com uma pequena cachoeira para os banhos. Segundo me contou a pastora este mergulho é feito preferencialmente em uma cachoeira maior que fica na região, mas como havia muitas crianças e duas mulheres doentes, o banho tinha sido transferido para este local. O Mergulho de Naamã é uma passagem do livro de Reis II que conta a história de um general sírio que, após diversos tipos de tratamento, é curado da lepra pelo profeta Eliseu por meio de sete mergulhos no Rio Jordão. Cada mergulho teria como função extirpar uma doença de sua alma, contaminada pelo poder e afastada de Deus, sendo o resultado final sua cura completa da doença física. Ao mesmo tempo em que se revive este episódio, o banho nas águas sagradas do Jordão faz uma referência mais geral ao batismo como momento de renovação espiritual e sinal do compromisso de cada fiel. De forma geral podemos observar com o significado de renovação das águas pode se dar, tanto no sentido de limpeza e proteção, como transformação pelo batismo²⁸.

Entre pesquisas virtuais e conversas com fiéis, diversos significados foram dados ao banho, mas como quem organizou o mergulho de purificação foi Laudicéia, me apego aqui ao que me informou a pastora. O primeiro teve a intenção de livrar Naamã da Soberba, o segundo trouxe obediência, o terceiro paz, depois fé, perseverança, entusiasmo e o sétimo banho realiza a vitória, qual seja a cura de Naamã. Cada mergulho na cachoeira também teria uma realização específica, nos tendo sido orientado concentração na limpeza espiritual, uma oração para cada mergulho. Primeiro foram às crianças, depois as mulheres e, por último, os pastores mergulharam uns aos outros. Pedindo a Deus sairíamos renovados do mergulho, enquanto as crianças que brincavam ao redor do rio eram orientadas a não encostar na água que cairia lá em baixo como cachoeira. A correnteza como símbolo da limpeza não poderia se encontrar com

²⁸O batismo entre os protestantes é feito após o fiel atingir certa idade, pois representa uma decisão consciente de conversão, e por isso dotado de grande importância ritual. Em muitas igrejas o batismo é feito em uma piscina artificial, dispensando a literalidade da água corrente que Laudicéia tanto preza.

brincadeiras infantis, como se as mãos humanas fossem contaminar ou cortar o fluxo daquele poder “natural”.

Os pastores trocaram suas roupas por uma grande túnica branca de algodão cru que ia até os pés, e o pastor José que já andava com a ajuda de um cajado de madeira, me lembrava ainda mais um apóstolo de Jesus. Antes do banho ganhamos também um suco de uva abençoado²⁹ por elas, referência ao vinho oferecido por Jesus aos seus seguidores. Apesar de sempre justificados a partir de significados atuais, o uso de símbolos retirados literalmente da bíblia é muito comum, em um sistema de significados que acessa uma estética específica das materialidades e reinterpreta seus contextos de acordo com os interesses de cada momento. Voltamos novamente pela trilha até a casa da pastora Ione, que ia me contando mais sobre a prática dos Montes. Segundo ela, nas primeiras vezes que foram feitos os Mergulhos de Naamã lá no Monte Labareda de Fogo alguns fiéis disseram a ela que aquilo “era coisa do diabo” e os que frequentavam outras congregações tinham sido ameaçados de expulsão caso participassem do ritual. Percebe-se que estes trabalhos são vistos por alguns como formas de bruxaria, e possivelmente condenados por estas congregações³⁰.

O discurso de Dilene entrevistê a reprodução de um discurso negativo sobre os montes e outro, em oposição, sobre a apropriação diferenciada que elas realizam destes espaços. Para tal consideração é importante notar que o monte de oração ocupa espaços rituais historicamente realizados nos templos, um local de encontro com Deus e prática da doutrina religiosa. Para estas mulheres o monte é o lugar privilegiado de encontro com o sagrado e facilitador dos dons do espírito, além de servir aos propósitos primários da igreja ao pregar seus dogmas e consagrar a palavra bíblica literal. Subir ao monte pode ser uma escolha individual do fiel ou uma proposta ordenada diretamente pelo Espírito Santo, mas funciona também para consagração de um pedido feito na igreja ou mesmo de um ritual durante o culto. Subir ao monte pode ter significados diversos, mas é sempre justificado com uma interpretação específica da doutrina, logo, expressão de uma possibilidade que elas chamam por “liberdade”. Essa “liberdade” parece ser fruto do grande número de congregações disponíveis no mercado religioso, como

²⁹Neste dia os objetos abençoados eram o suco de uva e as túnicas usadas pelos pastores, significando que tinham sido consagradas anteriormente por meio de orações. É porém muito comum nas igrejas pentecostais a presença destes amuletos, especialmente o “óleo ungido”, que é usado para abençoar os fiéis ao final do culto, assim como a água benta católica.

³⁰Conversando com pastores de outras vertentes, que não costumam subir ao monte para orar, este costume era mais visto com indiferença do que antipatia. Uma pastora chegou a me dizer que os montes eram lugares “como qualquer outro”, afirmação que Laudicéia não concordaria.

possibilidades de adesão a uma expressão religiosa que é aqui legitimada em elementos místicos e sincréticos com uma tradição a muito passada. A simbologia da igreja primitiva, despida de qualquer vício de poderes, manipulação, luxúria ou corrupção da sociedade moderna, se encontra ao esforço do protestantismo para interiorizar o sagrado por meio do Espírito Santo.

A onipresença de Deus é prescrita por um chamamento constante de seu nome, que expressa a intimidade entre o sagrado e o fiel, que pode acessá-lo a qualquer momento, sob quaisquer condições³¹. A liberdade referida por Laudicéia é justamente a possibilidade de expressar sua auto narrativa a partir deste caminho da interioridade, se apropriando do léxico religioso e abrangendo seu sentido para incluir um conjunto de valores e padrões pouco ortodoxos ao cristianismo, especialmente sobre a posição da mulher. Noto este uso na narrativa da crença, o que fala sobre a “nossa igreja”, considerando como liberdade, aqui em sentido mais geral do que o referido pela pastora, que novas lideranças possam criar sentidos diversos daqueles que as inspiraram. Para escolha de um novo líder religioso basta a conformidade de outros dois já consagrados, assim como a legitimidade doutrinária é moeda de disputa constante e nunca resolvida entre as congregações. O valor do templo, da mesma forma, não é negado absolutamente, mas entendido como passível de adaptação, visto a onisciência de Deus, novamente pela figura do Espírito Santo.

Levando em conta o conjunto do ritual, a água e fogo foram elementos destacados pelo dualismo de condições e significados recebidos, ora como rito de positivação, em outros momentos de medo. As duas fogueiras feitas no monte tinham como função consagrar o ritual realizado, mas em uma a queima buscava enfraquecer uma magia negativa, a “macumba”, e a outra levar pedidos dos fiéis para o plano de alcance sagrado. É semelhante também em ambas a função de comunicação com o transcendente, mas se uma busca quebrar o elo de comunicação entre entidades e certos objetos cotidianos, exercendo poder sobre eles, a outra funciona como canal privilegiado de contato com o divino. Por outro lado, enquanto uma fogueira era boa e a outra ruim, o contato que eu e os outros fiéis tínhamos com elas era igualmente restrito, ficando a cargo dos líderes apenas este momento do ritual. Esta oposição é sinal da potência de significação dos elementos naturais, talvez pela quantidade de momentos

³¹ Em uma conversa com a profetisa Kelly (capítulo 3), ela me dizia sobre o costume pentecostal de invocar “Jesus” em todos os diálogos, por mais cotidianos que sejam: “Não é fanatismo não, viu? É porque foi Jesus que veio nos salvar, por isso que a gente chama ele toda hora. Ele é nosso advogado!”

históricos e tradições que os utilizaram em suas cosmologias, talvez pela interpretação específica de Laudicéia de que a natureza seria um templo possível.

Já a dualidade da água corrente parece estar entre suas possibilidades de ação, limpeza, renovação ou o batismo de um fiel convertido que representa simbolicamente sua entrega total. A subida ao monte e as orações antecederam o Mergulho de Naamã propositadamente, pois como ritual de renovação era interessante que os corações estivessem abertos e limpos para receber as bênçãos. Em um momento, porém, as pastoras chamam atenção das crianças que estavam na beira do riacho, catando gravetos do fundo ou brincando de molhar uns aos outros, pois elas estavam entrando num trecho do córrego anterior ao que estavam ocorrendo os mergulhos. A água corrente da cachoeira vinha da natureza, de dentro do cerrado, e pareceu que ao encostar na água a brincadeira das crianças poderia retirar a sacralidade do mergulho. Noto esse elemento em comparação ao batismo de fiéis em diversas outras congregações, pois é comum que ocorram, até mesmo, em uma piscina de plástico dentro do templo.

Para Laudicéia e Dilene, porém, a água corrente que vinha da natureza era a adequada para um banho de renovação, acompanhando a narrativa sobre o monte natural e puro, o monte da igreja primitiva do passado. Somo a esta especificidade da água um discurso sobre as “árvores”, os “pássaros” e o “vento”, todos elementos pouco presentes no imaginário doutrinário do cristianismo, mas cercado de significados na tradição pagã que foi suprimida com o expansionismo da religião. Estabelecer uma relação causal entre estes elementos da natureza e o misticismo pentecostal seria um passo analítico perigoso, frente a todos os sentidos que o “natural” pode apresentar, mas pontuo estes elementos por compreender seu peso frente à ausência do templo e à apropriação destes espaços ao ar livre. Arrisco, ainda, uma interpretação mais ousada, pois a narrativa destas mulheres parece apontar uma interpretação específica da natureza, como espaço dotado de um sentido de empoderamento e a possibilidade de se apropriar da magia que se encontra com a espiritualidade interior. Neste sentido, a institucionalização representa a exclusão histórica do sexo feminino nos centros de poder, e mesmo que não realizem sua exclusão do mundo institucional, nem penso que assim o desejam, a simbologia libertária do monte é marcante.

O dualismo de significados da água e do fogo surgem a partir do que eu entendi ser uma preocupação das pastoras sobre o estatuto de separação das esferas do mundo. Tendo como pressuposto que toda identidade se daria na relação com um outro, Mary

Douglas propõe uma análise sobre o estatuto da limpeza, onde esta aparece referida como categoria de classificação do mundo, ordenadora da sacralidade ativa. Mesmo considerando gradações e liminaridades variadas, as noções de puro e o impuro estariam refletidas nas de sagrado e profano, universais de classificação que permitem ordenar o mundo mágico e religioso e mantê-lo em funcionamento (Douglas, 1996). Se não há separação, os símbolos entram em contato e esta “poluição” da pureza cria uma zona de perigo para os dois polos. A condição ambígua de um elemento contraria o ideal de ordenamento que, no mundo da materialidade dos indivíduos, é fundamental para estabelecer modelos ideais que possam funcionar como espelho identitário destes.

Se o que está fora do lugar representa a impureza do mundo profano, a brincadeira descontraída das crianças poderia ser perigosa para a eficácia do ritual que buscava, justamente, se livrar de qualquer contaminação externa. Elas estavam em um trecho do córrego exatamente anterior à queda onde os banhos ocorriam, de forma que a água que deveria vir pura da natureza, não só estava sendo tocada por pessoas, como por crianças, que faziam da brincadeira refrescante um uso extremamente banal daquele elemento significativo. Naquele momento ritual, a água estaria desempenhando uma função específica, e a ideia de permitir outros usos tirava a proteção do seu lugar de sacralidade, assim como a presença de entidades consideradas malignas em objetos de fiéis era uma desordem que necessitava ser reparada. A campanha de ida ao monte, desta forma, teria a função de reconectar aqueles fiéis em dificuldade com sua pertença espiritual. Os rituais têm essa capacidade de deslocar o estatuto dos elementos novamente em direção à ordem tradicional, como uma retrospectiva que remonta à origem temporal e simbólica de um grupo, em um movimento constante de transformação de significados que o carisma neopentecostal parece dar conta de bem manejar.

Afinal, mais do que uma hierarquia que prescreva posições para os sistemas, como a igreja católica que constrói o simbolismo do templo e do líder de forma rígida e objetificante, a relação entre estas outras lideranças e seus seguidores é impregnada de elementos emocionais e muito informados pela confiança que possuem em seu pragmatismo místico. Enxergo ainda outras conexões, mais gerais e também mais porosas, entre o sentido de pureza que as pastoras imprimem em suas narrativas sobre o mundo natural e a igreja ideal. A ideia de liberdade perpassa seu projeto de igreja como o espaço de recuperação de uma religiosidade perdida, em alguma medida relacionada

com a institucionalização dos templos e, talvez ainda mais recentemente, com como a civilização vem se afastando do mundo natural. A etnografia de Toniol & Steil propõe uma contribuição sobre este novo estatuto da natureza na espiritualidade contemporânea, considerada especialmente a partir da experiência de um grupo que realiza caminhadas ecológicas. Sobreposta a uma questão da saúde, os autores notam neste grupo um processo de sacralização da natureza semelhante ao que ocorre, por exemplo, com grupos da Nova Era, mesmo estando fora de qualquer religião (Steil & Toniol, 2011). Em outro trabalho de Steil, a etnografia permite entrever conexões entre as caminhadas que buscam autoconhecimento e a importância da natureza como cenário, em um contexto localizado entre a peregrinação religiosa e o turismo comercial.

Trata-se de um modelo que enfatiza a própria caminhada, o próprio percurso em detrimento do lugar de chegada ou do objeto de devoção. Ao fazer este deslocamento, acaba-se atribuindo um sentido central à forma como o caminhante se engaja pessoal e corporalmente à experiência. Portanto, a forma pela qual o peregrino empreende a viagem – a pé, de bicicleta, de carro, de ônibus de excursão etc. – é o que passa muitas vezes a contar realmente para a definição da autenticidade da peregrinação. Ao lado disso, a distinção entre caminhantes religiosos e não-religiosos parece se tornar secundária em relação à importância de como é vivenciada a experiência. (Steil & Carneiro, 2008)

Essa ideia de que o caminho é mais importante do que o objetivo em si, vale aqui para pensar o processo de construção dos crentes, o aprendizado da oração, da glossolalia, da corporalidade adequada e, finalmente, o conhecimento da liturgia bíblica que vai guiar seu caminho pela “verdade”. O processo de conversão tem um espaço fundamental na identidade pentecostal, o que também vejo refletido em meu campo etnográfico, como um elemento que não só reforça aquele momento passado de rompimento, mas a importância de manter-se no caminho da religião cotidianamente. E, especialmente para uma religião onde o “Deus habita em você”, qualquer julgamento é realizado diretamente por Ele. Os autores ainda notam com a sacralização da natureza vem aparecendo entre diversos modelos de espiritualidade e não apenas os religiosos, sendo expressão de destaque o reavivamento dos movimentos da Nova Era. Desta forma, mesmo que o acesso à natureza não esteja negando o não natural, ou seja, a igreja construída, sua simbologia de depreciação dos templos como artificiais abre outras prerrogativas ao espaço sagrado.

Para uma perspectiva antropológica crítica sobre a apropriação deste mundo natural, é importante apontar que busquei levar em conta o ponto de vista nativo sobre os espaços e certa percepção sobre ele que pudesse esclarecer os sentidos atribuídos localmente à oposição entre templos e não templos. Observo ainda que este ponto de vista naturalizante reforça a importância da separação entre natureza e cultura, ou natural e social, em nossa sociedade ocidental e moderna, ao mesmo tempo em que permite transformar gradativamente seus sentidos. Falar aqui de uma naturalização da natureza não é redundância, nem estilo de escrita, mas parece informar muito sobre as formas de classificação destes grupos no que se refere à institucionalização histórica da igreja e essa “volta à natureza”. Mais além, estas oposições se vêm refletidas em tantos outros sistemas ocidentais, como é o caso da oposição entre ciências naturais e humanas, também solidificada na relação entre natureza e social, que como já apontamos encontrou estratégias de poder para colocar e manter as mulheres em condições de desigualdade.

1.4 – Natureza, liberdade e feminismo: a instituição de Laudicéia

A descrição de uma subida ao monte buscou elementos etnográficos que ajudassem a compreender as intenções e significados atuantes na complexidade do sistema que se integra nestes espaços, perpassando questões caras à antropologia clássica e contemporânea. Entre todas as citações, a referência que as profetisas fizeram ao movimento feminista se destacou com mais força para mim como símbolo das ambivalências que, como pesquisadora, via na empiria e buscava compreender teoricamente. Afinal, entre o modelo tradicional de mulher cristã e as desconstruções propostas pelo movimento feminista nas últimas décadas (Machado, 2010), a doutrina do neopentecostalismo ainda parece reproduzir muito do machismo e do local de subalternidade feminina. Noto, especialmente, o reforço dado pelo cristianismo à separação dos sexos entre polos opostos, dualidade que vejo atualizada e reforçada constantemente. Dentre os possíveis recortes etnográficos, a curiosidade por esta apropriação do termo seguia o percurso iniciado pela trilha de histórias de vida de mulheres religiosas.

Mesmo que as pastoras sejam solteiras e se digam independentes, emocional e financeiramente, é notável a atenção que o tópico de relacionamentos amorosos toma nas conversas entre mulheres, sejam líderes ou fiéis, onde o casamento parece

representar o objetivo final e consolidação de um projeto de vida. O mesmo ocorre com as narrativas de Laudicéia sobre liberdade, independência e submissão no casamento, ora o tópico sendo utilizado para notar o poder transformador da doutrina religiosa que defende, ora reforçando a ideia recorrente de que caberia à mulher manter o equilíbrio e a tranquilidade do ambiente conjugal. No discurso das fiéis também aparece que, em uma dosagem equilibrada, a submissão feminina demonstraria certa sabedoria por parte da esposa, uma forma de manter a harmonia no relacionamento. Não raro eu escutava que um aconselhamento sobre problemas conjugais acabava concluindo sobre a personalidade da esposa, sempre acompanhado de passagens bíblicas para exemplificar.

Contudo, é de extrema relevância apontar como as duas lideranças até aqui citadas, não se apresentam como primordialmente involucradas em relações amorosas ou conjugais. Laudicéia pouco fala de sua vida amorosa e Dilene inicia sua liderança como separada, o que permite aventar a hipótese que este relativo afastamento da percepção de seu lugar primeiro como mulher em um casal ou família pode ter possibilitado ou sugerido suas possibilidades de trajetórias de lideranças espirituais fora ou nas margens das congregações religiosas centradas em templos. As trajetórias de Laudicéia e de Dilene mostram suas dificuldades de serem aceitas suas profecias e seus dons no interior de várias congregações, e seu “quase” agradecimento pelo acolhimento de um pastor, que se diferencia dos outros por não lhe atribuírem a qualidade de machista.

No campo religioso, é onde propugnam a liberdade e autonomia das mulheres e onde entendem e denunciam que estão em segundo plano, e onde deveriam ser igualadas e onde agenciam os valores femininos e buscam o reconhecimento das mulheres como igualmente capazes de profecias e dons. Buscam e realizam práticas de liderança religiosa como formas efetivas de poder e autonomia. Neste sentido foi minha interpretação sobre a escolha por estas lideranças do espaço da natureza, da ida aos montes, como a expressão de uma resposta a uma série encadeada de valores, de tal forma que a relativa depreciação dos templos corresponderia à depreciação das formas normativas de institucionalização, onde sentem a exclusão de seus poderes de profecia e dons do Espírito Santo. A ida aos montes e o acesso à natureza seriam capazes de acolher mais adequadamente os seus poderes, pois aproximam a apropriação religiosa do elemento mágico, da espiritualidade interior, estabelecendo uma relação direta entre a divindade, o êxtase individual, e a natureza.

Tal interpretação não é exclusivista, pois reconheço a possibilidade alternativa, ou ao menos complementar, de que as lideranças femininas religiosas reconhecidas tendem a necessitar de um prévio reconhecimento de uma liderança religiosa masculina. Desta forma, talvez não fosse a singularidade dos poderes espirituais em expressões mais femininas que seriam combatidas pelas congregações religiosas, mas aquela liderança ou proeminência que não teve o devido reconhecimento dos líderes homens. Desta forma, tendo em vista o duplo discurso contraditório proferido, de um lado, em nome da autonomia das mulheres como líderes e fiéis religiosas, e de outro lado, em nome da manutenção do lugar submisso das mulheres nas famílias, uma análise sobre a perspectiva de gênero não pode se furtar a uma observação da ambiguidade colocada a estas mulheres, pois enquanto o discurso proferido é sobre liberdade, nas relações íntimas se mantém em funcionamento o paradigma da hierarquia e da opressão.

Usualmente encoberto por uma noção de aprendizado da religião, o processo que molda estas identidades é restrito e bem localizado em um histórico de desigualdade sexual. Talvez a opressão se torne mais cruel nestes contextos, justamente pela estética de modernidade que certas religiões apropriam, de forma que parecem criar equidade quando em verdade reproduzem os paradigmas do sexo. Indo em direção contrária a toda mobilização do feminismo pela liberalização do corpo da mulher, o discurso das pastoras segue parte considerável do discurso religioso sobre a importância da abstinência sexual e preservação do corpo para os solteiros. E mesmo em relação à vestimenta, tão importante na crítica feita por Laudicéia às outras congregações, ainda se prescreve o cuidado com qualquer exposição exagerada do corpo³².

De forma geral, a sensualidade é elemento dotado de grande perigo e por isso passível de repressão constante, responsabilidade que é transferida, em grande medida, para a consciência feminina. Este discurso parece cruel com as mulheres que se sentem empoderadas na religião, como se a liberdade que conquistaram trouxesse como contraponto um peso moral, uma obrigação de coexistir entre a liberdade moderna e os dogmas herdados do cristianismo e ainda ativos. Ao mesmo tempo, vejo como desafio destas religiões continuar reproduzindo literalmente antigos textos bíblicos no contexto atual, de forma que certos temas sempre entram em tópicos contraditórios. Este parece um tema privilegiado para argumentar pela agência de lideranças religiosas frente a

³² Em caráter comparativo, ver Rigoni e Prodócimo (2013) sobre a produção de significados da vestimenta feminina na Igreja Assembleia de Deus, conhecida por seu conservadorismo estético.

tradição, pois enquanto conseguem indicar novos sentidos a cada narrativa constroem sua auto representação para o mundo. Exemplifico com uma passagem que Laudicéia trouxe para justificar a horizontalidade da relação entre os sexos e como a preocupação de algumas congregações com a forma de vestir das fieis não teria embasamento bíblico:

“Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes e se enfeitem com pudor e modéstia. Não usem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; pelo contrário, enfeitem-se com boas obras, como convém a mulheres que dizem ser piedosas” (Timóteo 2:9).

Quando fui procurar a passagem acima, porém, o que encontrei como dando continuidade a ela foi o seguinte trecho:

“Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Portanto, que ela conserve o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, pecou. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que permaneça com modéstia na fé, no amor e na santidade.” (Timóteo 2:9).

Fica clara a seleção ou escolha de tradução de discursos bíblicos por parte de Laudicéia, o que ajuda a entender os deslocamentos de identidade como estratégias trabalhadas para se legitimar no campo e, ao mesmo tempo, suavizar a interpretação com grau maior de machismo. Se partindo da Bíblia é possível construir os mais diversos discursos, é nesta base comum que todos os dogmas se assentam, sendo suas peculiaridades desenvolvidas de acordo com a personalidade de cada congregação. As divergências demonstram como, em meio a um amplo mercado religioso, é possível fazer seleções específicas a partir de diversos núcleos de significado, que acabam por multiplicar os sentidos permitidos inicialmente. Se o neopentecostalismo permite a Laudicéia subir ao monte ‘como Jesus subia no tempo dele’, acessar o conceito de feminismo para legitimar um discurso subalterno é uma possibilidade aberta pela própria diversidade do movimento, que fora da academia vem ganhando cada vez mais espaço na narrativa da opinião pública.

Ao mesmo tempo, a amplitude do pentecostalismo acaba por impedir um controle minucioso sobre a ampliação de congregações, ou mesmo seu conteúdo, o que em certa medida pode valer para um movimento como o feminista, que começou há poucas décadas em um ocidente pontual e hoje se espalha pelo mundo com uma diversidade característica. Mesmo a pastora Laudicéia não sendo símbolo das lutas pleiteadas por este movimento me parece que é uma identidade resultante das

conquistas deste no que se diz respeito ao protagonismo das mulheres, talvez algo que em si apresente ambivalência. O feminismo, por sua vez, tem como desafio atual incorporar a diversidade cultural em seu projeto que nasceu universalista, inclusive mulheres que se apropriem dele por meio da religião.

A referência histórica é o cristianismo, responsável por um longo processo de exclusão das mulheres, simultaneamente, do sacerdócio religioso, da vida política e do empoderamento doméstico. Ao longo dos séculos o esforço foi manter esta separação ativa a partir de outras dicotomias análogas, sustentando a posição inferior das mulheres entre campos simbólicos desempoderados, mas principalmente naturalizando estas oposições (MacCormack & Strathern, 1980). Mesmo com o ideal de individualização do protestantismo, o papel das mulheres se manteve secundário, sendo que ainda hoje é comum entre as lideranças religiosas femininas que sejam ligadas a um líder do sexo masculino. Talvez mais do que comum, o modelo de um casal de pastores é a propaganda ideal de muitas congregações, ao mesmo tempo reforçando a importância do casamento heteronormativo dentro da doutrina, e a capacidade compartilhada entre os sexos de servir a Deus.

Além disso, nosso tempo traz uma nova religião marcada pelo íntimo e pessoal, onde procurar a natureza dos montes é uma possibilidade tão válida quanto frequentar uma congregação, com o diferencial de permitir invenções particulares em cada contexto onde se desenvolve. Esta condição individualizada alcança o próprio feminismo, na medida em que legitima o empoderamento das pastoras, mesmo que seu uso não seja o prescrito ou imaginado idealmente pelo movimento. Esta liberdade para acessar conceitos tão complexos de forma tão direta me parece um dos tantos reflexos das contradições contemporâneas que tem como centro a figura do indivíduo que escolhe, contaminando tanto a religião, quanto à política ou movimentos sociais. Pois, frente às amplas conquistas que a luta pelos direitos das mulheres alcançou, a ação de se auto representar é uma delas, enquanto a possibilidade de manipular esta linguagem parece ser suficientemente eficaz para sustentar uma doutrina religiosa. Laudicéia só imagina um espaço possível para si, a de liderança pentecostal, mesmo que para se realizar lance mão de diversas estratégias narrativas, doutrinárias e rituais, que entre si não mantêm uma coerência completa.

Fazendo jus à história do movimento feminista não posso deixar de reconhecer os limites da proposta de Laudicéia para pensar uma superação real dos parâmetros

desiguais entre os sexos. Ao colocar na balança o discurso da pastora sobre liberdade e as prescrições sobre a identidade feminina crente a reprodução dos estereótipos tradicionais se mantem como pano de fundo inflexível. A submissão do corpo e do espirito das mulheres a uma alteridade superior onisciente se reproduz na relação com a família, marido e relacionamentos amorosos em geral, sendo sua própria liderança uma bandeira política. Sua proposta feminista não prega transformações para a categoria das mulheres ou defende uma transformação estrutural nas organizações, legitima seu próprio protagonismo que, no caso, se dá no espaço da religião. Mas o contexto espiritual também foi historicamente perdendo força dentre as esferas de poder, possibilitando a formação de uma sequencia de englobamentos (Dumont, 1966) que acabam por diluir as possibilidades de transformação real. Mas se sua proposta libertária não pretende incluir as mulheres como movimento, não se pode negar a habilidade de Laudicéia para manejar um pequeno espaço público, em um campo de poder enfraquecido.

Na trilha por caminhos outros que não a institucionalização tradicional, os dons proféticos de Laudicéia são estratégia de legitimação de um poder espiritual que naquele contexto é extremamente valorizado. Mesmo sua liderança comunitária não repercutindo em um ganho material imediato, a “missão” que executa a empodera como liderança reconhecida, principal objetivo daqueles que buscam seguidores. O pastor, o profeta e o missionário produzem seguidores de formas diferenciadas a depender de seu contexto possível e o que se deseja, justificando também a proliferação de doutrinas e formas de organização fronteiriças e, muitas vezes, precárias de algumas denominações. Parece ainda, que estas novas doutrinas mantêm o sentido de instituição pois mantêm o grupo em torno de valores e morais muito enraizados na identidade de cada um, e o juízo destes valores sob a decisão de uma liderança legítima e detentora da verdade. Uma breve trajetória de Laudicéia na troca de congregações, já apresenta elementos para ponderarmos sobre a pouca fidelidade às congregações pentecostais (Almeida & Montero, 2001), mas também como essa insegurança não impede sua existência e ampliação.

A impossibilidade de construir um templo é justificada em uma exaltação dos montes, da natureza e do próprio fato de ser “uma igreja diferenciada” em dupla oposição ao modismo atual, como no exemplo do Monte do P Sul, e ao conservadorismo de pastores “machistas”. O feminismo citado é um contraste com este padrão que desejam combater, o que reflete mais os debates internos ao campo

pentecostal e o esforço narrativo de Laudicéia para se construir como a própria igreja, do que a estrutura da doutrina que é professada. Mas se sua proposta dogmática não vem para transformar o lugar dela e outras mulheres na vida privada ela buscou reconhecimento no campo religioso, onde seu carisma profético é efetivo e independe da hierarquia burocrática das congregações institucionalizadas. Em diferentes graus de organização institucional e sob doutrinas diferentes, as lideranças buscam popularizar sua religião, que é também a missão recebida por cada um, seja como um profeta que vai ao monte ou como pastor que realiza cultos diários para centenas de pessoas.

A busca constante de Laudicéia por consolidar uma igreja não impede que por ora pratique uma religião anti institucional nos moldes organizativos tradicionais, o que mesmo de forma precária é uma atitude de transgressão, embora seja também uma forma de expandir a adesão aos valores neopentecostais da interioridade religiosa mística. A empatia pessoal e os dons do Espírito Santo são as moedas válidas na relação com aqueles passíveis de adesão à doutrina, o que no contato cotidiano acaba por se ampliar a todas as pessoas com quem se tem contato. A busca constante por seguidores que se mantêm, mesmo com a distância física da pastora, é a forma de exercerem seu propósito religioso dentre as condições que possuem, onde os montes aparecem como espaço privilegiado. Um poder que se associa ao contato com a natureza tem de ser pensado em relação a muitos significados que estes elementos recebem e já receberam em outras tradições, em uma teia de símbolos que encontram respaldo em uma liderança feminina mística³³.

Os elementos deste misticismo, que acredito pôde se realizar integralmente nos montes de oração, já vinha despontando desde meu primeiro contato com Laudicéia, quando fui conhecer a pastora na casa de Dilene, acompanhada de minhas duas colegas de pesquisa à época. Durante a entrevista a sensibilidade espiritual da pastora era destacada como sinal de sua conexão intensa com o mundo espiritual, em uma relação tão direta que parecia banal. Entre uma explanação e outra, e algumas vezes no meio de sua fala, a pastora tecia comentários do tipo “Ui, senti uma coisa passando aqui”, “Tem que se segurar, porque aqui o mistério é forte”, ou ainda, “Essa casa aqui tá cheia do Espírito Santo”, como se a qualquer momento os espíritos que compartilhavam conosco o espaço daquela sala pudessem se apropriar do seu corpo. Lembremos que a entidade referida é o Espírito Santo, tão comum na religião protestante, mas de alguma forma a

³³ A chamada Teologia Feminista faz outros apontamentos sobre a religião contemporânea que mereceriam ser tratados detidamente. Para tal olhar (Gebara, 1987; idem, 1989)

pastora se sentia aberta a sua influência, às possíveis mensagens, visões ou profecias recebidas. Como filha de um pastor da Igreja Batista e praticante da doutrina, uma das colegas não se conformava com a naturalidade com que Laudicéia falava dos espíritos, o que ainda mais se destacava para mim. Segundo ela a glossolalia, por exemplo, é aceita e muito comum em sua congregação, mas nunca seria um dom concebido como automático ou natural. Pelo contrário, como sinal da presença do Espírito Santo a os dons espirituais são alcançados pelos praticantes mais experientes e dedicados à espiritualidade, além de só se manifestarem em situações específicas e anteriormente prescritas, como o culto.

O poder negociado por Laudicéia tem de ser compreendido em seu aspecto relacional e dinâmico, como exercício criativo (Foucault, 1979) que ajude a superar noções homogêneas sobre hierarquia e identidade religiosa. A análise foucaultiana permite compreender a formação de uma instituição baseada, em grande medida, no poder do discurso de suas representantes e a potencialidade de instalar uma verdade reconhecida. Ao considerar a maleabilidade das doutrinas pentecostais o estabelecimento de dogmas absolutos está em um processo ambíguo, pois tão facilmente quanto se estabelece uma verdade dentro do grupo esta pode ser desfeita pelo contraponto de outros discursos. Foucault observa um desnível entre os discursos corriqueiros e aqueles emanados de núcleos de poder, como é o caso de certas instituições jurídicas, religiosas ou científicas (Foucault, 1996). O discurso religioso seria uma “doutrina” na medida em que pronuncia uma ordenação de verdade que, por sua vez, tem como objetivo separar, proibir ou agrupar as pessoas, categorias e eventos.

Já em “Microfísica do Poder” (Foucault, 1979) a questão da verdade aparecia como central na articulação entre saberes e poderes, na medida em que valida certezas absolutas, sendo a eterna disputa dos indivíduos a posse do reconhecimento de uma verdade. Sua análise reitera que este embate de pontos de vista reflete mais um consumo da verdade do que uma busca purista e objetiva da realidade, razão pela qual a análise que busca é sobre o conjunto de regras que norteiam as distinções entre verdade, mentira e os diferentes pesos simbólicos que carregam.

“Entendendo-se também que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de “ciência-ideologia”, mas em termos de “verdade/poder”. (1979: 13)

Onde há poder, há exercício deste, mesmo que tenhamos dificuldade em localizar objetivamente quem o detém, o mesmo não ocorrendo entre aqueles que estão distantes dos núcleos de poder e tem sua condição explícita. Nas palavras de Foucault, o conceito se abre espaço a pensar a negociação feita por aqueles que estão em suas margens, como ilustra a trajetória de Laudicéia e sua busca constante por seguidores. A capacidade que a profetisa possui de realizar estas adesões, mesmo que os fiéis não sejam fixos ou exclusivos em sua doutrina, ilustra o poder dos estatutos de verdade para construir identidades. O autor sustenta que a mínima possibilidade de praticar o discurso pode ser elemento de empoderamento, na medida em que retira, mesmo que momentaneamente, a centralidade das instituições doutrinárias. No centro desta instabilidade institucional que Laudicéia parece se construir, ora como uma liderança espiritual em busca da religião original, ora como moderna que articula um discurso individualista e interessado, em nome das mulheres.

Capítulo 2 – A Igreja Nova Aliança: a fundação e o carisma

A cidade de Formosa dista 75 quilômetros de Brasília e segundo o último Censo (IBGE, 2013) possui pouco mais de cem mil habitantes. Assim como muitos na região, o município é rico em belezas naturais que privilegiam o ecoturismo, sendo famosos pontos turísticos a cachoeira do Itiquira, a Lagoa Feia e o Buraco das Araras. Apesar de ser um município autônomo desde 1843, quando já compunha importante rota comercial no estado de Goiás, a cidade se inclui hoje entre as dezenove cidades que constituem o “Entorno” de Brasília - cinturão geográfico de suposta dependência econômica e política com o polo da capital. Quando este campo de pesquisa se abriu, seu potencial comparativo entre os dois grupos onde já vinha realizando etnografia no Distrito Federal se expandiu, considerando ainda o quanto Formosa reproduzia em relação a Brasília muito do modelo centro-periferia. Além de fornecer mão-de-obra barata para a capital, sendo intenso o fluxo cotidiano de trabalhadores entre as cidades, estes habitantes também se deslocam em função da oferta de serviços públicos disponíveis, a maior facilidade de conseguir uma consulta médica ou exames em hospitais públicos.

Apesar de já ter estado em Formosa algumas vezes, pouco contato tinha com a história da cidade, tendo sido por meio de interlocutoras que estabeleci em Sobradinho que descobri dois montes de oração na região, um dentro da cidade e outro ao longo da BR-020, rodovia federal que sai do DF em direção ao estado de Goiás. A partir de um grupo de oração, ao qual se dedica o capítulo seguinte desta dissertação, conheci Thays, que trabalha como manicure em Sobradinho e é moradora de Formosa, onde frequenta a Igreja Nova Aliança. É interessante a forma como as redes de contato se configuram no percurso das pesquisas, bastando uma história ou pensamento avulso para que novas possibilidades surjam, ou mesmo aquele comentário fora de lugar para que se depare com um interlocutor em potencial. Assim, quando o tema dos montes de oração apareceu no grupo de oração e demonstrei meu interesse pelo tema, a igreja de Thays foi prontamente apontada como uma possibilidade de campo.

Se este trabalho se iniciou com a história de Laudicéia e sua tentativa de encontrar uma religião que abrangesse expectativas religiosas e políticas, este capítulo traz a experiência de uma igreja periférica já estabelecida e a importância de suas histórias de trajetória e conversão para manter ativa a identidade do grupo. Os

responsáveis pela congregação são Andréia e Rogério, sendo um dos pontos principais da minha análise o destaque que toma a liderança da pastora frente a seu marido, sem que isso gere conflitos no casal ou estranhamento por parte dos fiéis. Trago também a experiência de Thays nesta congregação, quem a ela me apresentou e com quem pude visitar a igreja em cinco ocasiões diferentes, entre cultos, vigílias e um estudo do evangelho. Infelizmente, ao monte de oração da cidade fui apenas em uma ocasião, para acompanhar uma vigília do grupo jovem. Pensando estes espaços do templo e do monte de oração como parte da doutrina pregada dentro da igreja Nova Aliança, estes eventos se complementam em sentido e contexto.

Enquanto o monte de Formosa fica em direção oposta à igreja, o templo da congregação fica dentro do terreno onde moram os pastores, que é uma espécie de chácara distando pouco mais de cinco quilômetros da entrada da BR-020. O acesso ao local se dá por meio de uma estrada de terra pouco movimentada, mas a chegada dos fiéis é facilitada por caronas daqueles que tem carro ou dos próprios pastores, que antes do culto fazem algumas viagens para buscar pessoas em casa. O terreno da Nova Aliança é grande e possui três construções: a casa principal onde moram os pastores com os dois filhos adolescentes, uma pequena construção com uma churrasqueira e banheiros e outra ainda, mais abaixo, onde está a igreja. Inicialmente esta funcionava em uma tenda improvisada, depois foi construída uma casa de madeira e, posteriormente houve uma ampliação maior que acompanhou o crescimento da congregação.

O templo consiste em uma construção quadrada, por volta de quinze metros quadrados. À frente há um palco com uma mesa centralizada onde usualmente se apoia um arranjo de flor e pequenas garrafas de óleo ungido, ao lado, uma estrutura de som com bateria, teclado, instrumentos de corda e um espaço para a banda. Pelas paredes alguns *banners* da igreja e uma pequena estante com bíblias para serem emprestadas àqueles que por ventura esqueçam de levar a sua para o culto. O restante do espaço é ocupado por cadeiras brancas de plástico, organizadas em semicírculo quando acontecem grupos de oração e palestras bíblicas, ou em formato de plenária para os cultos. Pelo lado de fora o acesso ao templo é dado por um belo jardim, cuidado pela própria pastora. Possuem alguns animais de fazenda e dois cachorros de estimação que ajudam a vigiar o terreno. Na parte de baixo da casa há uma horta que Andréia me

mostrou com orgulho como resultado de seu trabalho e do tempo já decorrido desde seu estabelecimento no terreno, e ao final do terreno corre um pequeno riacho.

Thays me contou que os pastores eram empresários anteriormente, mas devido a um chamado divino venderam os negócios e abriram uma congregação para dar continuidade ao trabalho espiritual. Ambos tinham crescido em um lar protestante e tiveram toda a formação religiosa correspondente, se conheceram e se casaram na igreja há mais de vinte anos, mas o chamado³⁴ para o pastorado veio somente na terceira congregação que frequentaram, também em Formosa. A Igreja Pentecostal Arca de Deus era liderada por uma mulher com quem Andréia descreve uma relação afetiva forte e conflituosa, afirma tê-la admirado muito até que começam a acontecer “umas coisas estranhas”. Segundo contam Andréia e Thays, a antiga pastora contava e acreditava em mentiras, tinha ciúmes das fiéis com seu marido e fazia muitas coisas “que não eram certas”, tendo expulsado a irmã de Thays da congregação devido a uma falsa fofoca. Em discussão posterior Andreia também é expulsa da congregação e decide abrir sua própria igreja, levando consigo muitos fiéis da antiga congregação, incluindo Thays, sua irmã Telma e as respectivas famílias nucleares.

O nome escolhido para a nova igreja teria sido Nova Aliança em referência não só à ruptura institucional que marca um novo início, mas também às diversas citações à passagem de Jesus na terra. Nova aliança é como muitas congregações se referem ao marco que representou a vinda de Jesus e as respectivas transformações no cristianismo a partir da figura de um “advogado dos homens”. A presença de um deus na terra marca a aproximação dos homens com o divino por meio de seu filho, um intermediário entre o mundo terreno e o superior, que permite o apelo dos crentes para sua salvação. Esta conexão é melhor explorada no próximo capítulo três, a partir da análise do recorrente discurso de outra personagem sobre o conceito de nova aliança para diferenciar a utilização do velho e do novo testamento. Por ora, é importante notar como a ideia de renovação é comumente relacionada no discurso de religiosos com as expectativas frustradas de outras experiências e sua busca por algo ‘diferente’, mais correto no sentido da palavra bíblica original e também da expectativa pessoal dos buscadores.

³⁴ O chamado divino é a justificativa para as diferentes vocações religiosas, seja entre os cargos de pastor, profeta ou missionário, ou delimitando aqueles que possuem dons do espírito santo.

2.1. – A busca de renovação e a constituição da liderança: entre o carisma, o dom de revelação e o chamado.

A história da ruptura com a antiga congregação e o surgimento da Nova Aliança foi contada em várias ocasiões pelas interlocutoras, sempre destacando o esforço coletivo de construção de uma nova congregação “correta”. Paralelamente, a figura de Andréia é uma constante para se referir ao projeto coletivo que foi vitorioso, como se o marco de fundação na ruptura fizesse da pastora a personificação da igreja. Certo dia, um grupo de mulheres me relatava a formação da Nova Aliança, como os cultos haviam sido iniciados sob uma lona de plástico, sendo construído depois um barraco de madeira e, somente um ano mais tarde, o templo definitivo. “É... Só quem acompanhou nossa história sabe a força da pastora, sabe o tanto que a gente trabalhou pra tá aqui hoje, numa igreja de Deus...”, comentou despreziosamente Marília, 42 anos e pioneira na igreja. As três trocaram um olhar de aprovação, uma solidariedade compartilhada a partir de um tempo e espaço de falas que parecia incentivar uma sintonia identitária entre elas.

Comentários neste sentido apareceram em outros momentos, como quando Raissa, 38 anos, me enumerava quantas vezes Andréia a tinha ajudado, realizando um mutirão para reforma de sua casa, ou indo orar por ela quando estava internada no hospital, ou mesmo “olhando as crianças” quando tinha algum compromisso importante. Mesmo que algumas das mulheres com mais de trinta anos não sejam casadas, são pouquíssimas no grupo que não tem filhos, o que acaba sendo outro ponto central neste compartilhamento da vida cotidiana. Seja nos momentos de crise espiritual ou física, Andréia está presente em suas vidas de forma marcante, e elas também na trajetória da pastora. Ao longo dos últimos anos acompanharam momentos de divergência e rupturas, na esfera espiritual e também institucional, e hoje com a igreja consolidada sob a liderança da pastora e seu marido é, em grande parte, a cargo dela que estão os limites da doutrina. Retomando algumas narrativas transcritas no primeiro capítulo, aqui também destaca-se a disputa por legitimidade religiosa, especialmente tratando-se de dons espirituais que colocam a disputa em termos amplos e subjetivos.

Minha primeira visita ao Ministério foi para o estudo bíblico que acontece às terças-feiras de noite, aula quase toda ministrada pela pastora. Sua função é aprofundar o conhecimento bíblico dos fiéis sobre temáticas diferentes, naquele dia debatemos

sobre como um cristão pode levar a “vida em espírito”³⁵. Éramos doze pessoas e apenas três homens: o pastor Rogério, o filho do casal e um fiel de aproximadamente trinta anos, todos sentados em círculo. O pastor fez comentários em alguns momentos do estudo para complementar a explicação de Andréia, que rapidamente retomava a palavra. Ele se sentou ao lado dos filhos, na roda comum, enquanto a pastora era a única que se levantava em alguns momentos para ficar de frente ao círculo. Destacou-se para mim sua proeminência em relação ao marido, que pouco se pronunciou durante mais de três horas. Além disso, foi a pastora que veio conversar comigo ao final e que respondeu minhas perguntas, o que viria a se repetir em nossos encontros. Apenas no dia do “culto de libertação”, que se estendeu até a madrugada, a pregação inicial foi feita pelo pastor, mas quando Andréia tomou a palavra descobri que seu afastamento tinha sido apenas em função de um mal estar passageiro³⁶. Ainda com maior destaque, observei o tom de Thays quando se referia à pastora, como se a personagem se misturasse à doutrina e sua história fosse sinônima à da própria igreja.

“O pastor e a pastora foram consagrados juntos, mas a pastora é a coluna, ela que recebeu o chamado de pastorado e começou a buscar a Deus primeiro que ele. Então não é que o pastor não tenha dom de revelação, ele tem, mas Deus usa muito mais a pastora.”

“Quem é da igreja de muito tempo sabe das histórias, como que a pastora foi sempre vaso de Deus³⁷... E quando a pastora Maria do Carmo desandou, ela que lutou pra fazer essa igreja aqui, mesmo quando ninguém acreditava nela...”

“A nossa igreja é assim, né? A pastora sempre diz que aqui o mistério... a profecia... Não acontece de qualquer jeito assim não... É tudo vaso.” (Trechos de entrevistas realizadas com Thays em 2013)

É interessante apontar como, nesta fala, a atribuição de preeminência à pastora e não ao marido pastor, está assentada em que, tendo os dois os dons de revelação, teria sido ela quem recebeu o chamado de pastorado, e seria ela quem mais “Deus usaria”. Ao contrário de Laudicéia, que tinha um namorado mas não fazia planos para casamento, Andreia e sua família nuclear compõem um quadro modelo do casamento cristão. O casal está junto há mais de vinte anos e tem dois filhos como ‘servos de Deus’, tendo o rapaz chamado Rodrigo já sido chamado para pastor e começado seu

³⁵ Assim como o “caminho da verdade”, a “vida em espírito” se refere a uma forma de viver que priorize e se guie pela religião, por meio da palavra bíblica.

³⁶ Neste dia a pastora Andréia permaneceu sentada no canto do púlpito na primeira hora do culto, enquanto o pastor ministrava a liturgia, tendo comentado ao microfone que ela estava cansada por um dia todo “resolvendo problemas na rua”. Quando ela se recuperou, porém, conduziu o culto até o final, com sua energia habitual.

³⁷ Vasos é o termo usado para aqueles fiéis que estão no caminho correto, que fazem a “obra”, uma referência ao trecho bíblico: Mas agora, ó Senhor, tu és nosso Pai; nós o barro e tu o nosso oleiro; e todos nós a obra das tuas mãos (Isaías 64:8).

trabalho como missionário da congregação. Com mais destaque do que esta representação familiar, porém, apareceu a centralidade da pastora dentro da congregação, legitimada pelo processo de mudança institucional que promoveu e seu carisma pessoal como liderança e profeta. No discurso doutrinário prega-se muito sobre obediência e humildade nas condutas do bom cristão, usualmente em referência ao Deus, mas também aos maridos.

O tema do casamento é discutido de forma corrente no grupo de senhoras, que reúne periodicamente algumas esposas da igreja para encontros de aconselhamento ou oração. Achei interessante, desta forma, que a pastora não fosse a coordenadora do grupo de senhoras, o que cabia a uma das participantes mais antigas da congregação, nem frequentasse seus encontros, pois em alguma medida tinha a expectativa de que ela tivesse a preocupação em centralizar as doutrinas debatidas em torno de sua figura. Havia certa liberdade deste grupo, assim como o grupo de jovens, em organizar seus encontros em paralelo ao calendário dos cultos da igreja, o que me apontavam certos deslocamentos em relação à ideia de hierarquização religiosa. Ao mesmo tempo, não vi a pastora reproduzir para as outras esposas o discurso empoderado que constrói sobre si própria, seu projeto de autonomia como liderança ou mesmo como mulher crente autoconsciente. A trajetória de libertação a ser exaltada é da figura de liderança, e não dos fiéis, ou do evangelho de forma geral, da mesma forma como no discurso autorreferido de Laudicéia. É como se a pastora tivesse pensado uma congregação renovada para os fiéis viverem uma religiosidade melhor, cabendo a eles apenas seguir as diretrizes deste novo modelo instalado.

Mantem-se um modelo de expectativas já conhecidas na religião cristã, mas sob um novo formato, readaptado de forma local, sendo irreal uma ideia de liberdade generalizada na doutrina ou a ausência de um padrão moral normativo. Esta ambiguidade se reflete em diversas tensões dentro da congregação e na relação com outras igrejas, de forma que a posição da liderança também é instável. Assim como pode acusar, pode ser acusada, em um contexto em que fofocas e comentários jocosos podem desencadear complexas tensões no grupo. Andréia sempre narra sua trajetória perpassada pelo conflito e suas dualidades, seja entre doutrinas, líderes ou fiéis divergentes, e Deus. Thays conta um caso extremo que levou a conflitos internos, a partir de quando se suspenderam as vigílias da madrugada na congregação, justamente em função de terem alcançado grande popularidade.

“Tinha muita vigília de madrugada, a primeira que fui acabou as seis da manhã... Aí tinha muito visitante, gente de fora. Aí Deus pegou e falou que não era mais pra fazer vigília naquele lugar, que ele não se agradava. Porque as pessoas só tavam atrás de profecia e revelação da pastora, e não pra adorar a Deus mesmo” (Entrevista com Thays em fevereiro de 2014)

“Meu ministério é na busca do espírito, nada acontece nesta igreja que não seja da ordem de Deus. E só Ele sabe a verdade do meu chamado e minha intenção frente essa igreja. Podem falar de mim que não ligo, quem importa sabe a minha verdade!”

“Teve ovelha que achou ruim quando eu disse que não era pra buscar profecia, que era pra estar em oração com Deus e pronto. Mas aqui a gente busca o caminho do espírito, né?” (Trechos de entrevista com Andréia em dezembro/2013)

Thays afirma com orgulho que a pastora priorizou um templo de crentes que buscavam verdadeiramente a Deus, em oposição a outros, onde uma estrutura material grandiosa muitas vezes contrasta com a baixa consciência espiritual. E essa acusação pode ser igualmente referida a fiéis e lideranças, na medida em que o princípio de observação absoluta do “caminho espiritual” é prescrição comum para todo e qualquer crente. Neste quesito, sua busca espiritual parece aproximar-se do idealizado no ascetismo puritano que renegou a ostentação do clero, a mercantilização de indulgências e relíquias sagradas há alguns séculos. Bastou que Andréia recebesse a mensagem de que aquele evento estava sendo desviado “do caminho” pela presença de algumas pessoas, para que deixasse de realizar os eventos, mesmo que tão populares. Ao aproximar este comentário do que tratava Laudicéia sobre uma igreja pura, ou “original” (p.36), percebo que Andréia também está se opondo a certa religião, talvez a um tipo específico de organização, uma prática ritual que considera inadequada ou um fenômeno negativo, como a popularização exacerbada dos dons.

Contemporaneamente, o mercado pentecostal parece estar muito pautado por estes dons do espírito, e suas capacidades de apelo mágico, seja por meio de profecias sobre um ocorrido futuro, a realização de um pedido ou cura física, ou mesmo na glossolalia, comum em quase todas as congregações protestantes e também compreendida como um dom recebido. É interessante, então, que a pastora se posicione de forma mais cuidadosa sobre a vigília, evento que usualmente garante a popularidade das congregações, o que penso também ser atribuído à sua busca originária por um diferencial doutrinário. Assim que localiza um elemento corruptor da doutrina “correta” restringe o espaço da igreja, mesmo que isso custe para a popularidade de alguns cultos. É verdade, no entanto, que a definição final das doutrinas está sempre a cargo da liderança no momento, para quem a palavra se torna regra local. A posição absoluta da liderança tensiona o pressuposto da interioridade dos fiéis quando eles podem ser questionados, ou desmentidos a qualquer momento, e um leque de relações de poder

aparece aí atuante entre as hierarquias espirituais. Mas este manejo demonstra também a capacidade de certas doutrinas para contornar situações de embate por meio da legitimação espiritual.

Mas se, por um lado, os dons espirituais podem se transformar em elementos de desconfiança entre os fiéis, pela figura da líder são muito acessados para se destacar e justificar seu sucesso. Os dons de Andréia são muito comentados entre os fiéis da igreja, mas sua caracterização no púlpito e o formato do seu discurso bastariam para uma análise do alcance dos elementos místicos neste contexto. Mesmo quando não está em oração por alguém, realizando um exorcismo, ou outro ritual que por sua intensidade, usualmente leva ao êxtase, se a pastora realiza uma pregação emocionada acaba misturando a glossolalia em sua fala, intercalando palavras conhecidas e desconhecidas. Foi somente na terceira vez que ouvi a pregação de Andréia que percebi esse fenômeno, pois as palavras eram pronunciadas com tamanha rapidez, e também naturalidade, que me custou perceber que aquelas eram palavras de outra linguagem, e não apenas de outra língua. Em meio à uma bênção notei que não estava entendendo sua fala, mas quando agucei os ouvidos conclui que eram as “línguas do espírito” que ela começava a falar, com uma técnica vocal impressionante ao considerar a rapidez e boa articulação de seu discurso.

Mais impressionante, porém, era o efeito emocional das oscilações da voz em meio a uma narrativa sobre guerra espiritual, demônios e libertação. Por estas observações terem se dado durante os cultos, não foi possível gravar as falas para uma análise mais minuciosa, o que acabou por diminuir a força da narrativa e minha capacidade de traduzir estas sensações. Gostaria apenas de apontar que a pregação da pastora acaba por ser um fenômeno que conjuga o conhecimento bíblico e litúrgico com o próprio êxtase que a legitima, sobrepondo os campos da literalidade e conhecimento formal, com a ritualização desta fé. É marcante ainda que esta combinação produz efeitos estéticos específicos, e que posteriormente mereceriam um olhar mais cuidadoso. Neste dia observei que alguns fiéis também falavam em línguas e o fenômeno parecia corriqueiro.

A igreja é espaço privilegiado para a expressão de Andréia em função da proeminência conferida à liderança religiosa, e especialmente no seu caso por ser a própria representação do mito de origem da igreja. O templo construído, decorado e diariamente limpo pela pastora é a concretude de seu projeto de renovação religiosa, a prova material de que a ruptura com a congregação anterior não é perda, mas ponto de

partida para a expansão. Este caminho trilhado por Andréia, entre outras tantas possibilidades empíricas, é um retrato da volatilidade que tem permitido ao pentecostalismo se multiplicar tão amplamente no Brasil, pois quanto mais instável é a adesão em um grupo religioso, maiores são as chances de rompimento e consequente surgimento de novos grupos. Nota-se um movimento constante de expansão e retração, surgimento e desaparecimento de igrejas, um deslocamento que me parece muito informado pelas identidades atuantes no contexto. Em meio a inseguranças institucionais, reforço a hipótese sobre a centralidade do carisma (Weber, 1998) em religiosidades com baixo nível de disciplinarização doutrinária, notando ainda a definição de igreja para a pastora:

“Olha, nós somos uma igreja bem aberta, cada um pega a verdade e escolhe. A gente sempre diz: “você pode vir pra igreja se você tem mais liberdade aqui”. Se a pessoa quer orar em casa, se a pessoa tem um cantinho de oração também, como os antigos mestres. E se quer ir no monte pode ir, deixa ir. Não que lá vai acontecer alguma diferença na sua vida só porque você tá lá. O que faz a diferença é quanto você abre o coração, como que você tá preparada pra Deus, aí o monte é muito especial. Aí faz milagres! Tem pessoas que rejeitam, que são muito radicais... eu mesmo tento ficar lá na balança, desde que não saia fora da palavra, toda forma de encontro com Deus é válida. A minha visão é essa...” (Trecho de entrevista com Andréia em dezembro de 2013)

Na fala de Andréia, “liberdade”, é um conceito que invoca a escolha individual e o sentimento singular de libertação e que, na prática, se realiza nos movimentos religiosos pela potência constante em se criar novas congregações com diferentes doutrinas. Mais fluida também é a possibilidade de se circular entre antigas e novas congregações, ou frequentar uma igreja determinada, uma reunião do grupo jovem de outra doutrina e uma campanha de evangelização nas ruas. Se na condição de Laudicéia, subir ao monte também era uma forma de compensar a ausência da igreja física, para uma congregação já estabelecida, os espaços se equalizam de forma diferente, especialmente aqui onde o templo é um espaço de comunhão que engloba e se apropria do monte. A doutrina determinada por Andréia e a importância de se frequentar os cultos e aulas de evangelização não são questionados pelo hábito de subir aos montes, mas pelo contrário, é um esforço extra ou complementar na busca pelo “caminho da verdade”.

A possibilidade de orar ao ar livre é expressão de uma liberdade que parece muito valorizada pelos fiéis contemporâneos, enquanto o templo permite ressacralizar os valores originários da religião, em uma relação dialética entre tradição e suas inovações cotidianas. Congregações mantêm-se pelo compartilhamento de princípios específicos, que neste caso se remetem a uma história anterior e maior a sua própria,

que é a história de Jesus. Como espaço de aglutinação, tanto de doutrinas, sentimentos, experiências ou narrativas, a fé cria na igreja raízes que superam experiências pontuais e individualizadas, muito em função de uma retomada simbólica de sua razão original de existência. Acredito, porém, que a importância do culto e das aulas de evangelização se mantêm maior do que a ida aos montes, que seria apenas uma opção. Mas mesmo possuindo templo, doutrina e ordenamentos tradicionalmente estabelecidos pelo protestantismo, a religião de Andréia não se encaixa em todos os parâmetros de institucionalização cristã, sendo necessárias algumas mediações na análise.

A popularidade da congregação não parece baseada na existência do templo, que historicamente foi símbolo do cristianismo, mesmo que sua construção seja citada pelos fiéis como motivo orgulho. Parece, no entanto, que é o carisma pessoal da pastora o principal elemento de eficácia na adesão deste grupo, ao que acrescentaria a naturalização do êxtase e seu caráter místico. Mas, se estes elementos podem ser vistos em outras tantas congregações, talvez valha apontar em qual configuração específica se apresentam nesta igreja. O carisma me parece central na narrativa do grupo, não só como característica positiva daquela personagem, mas também elemento formador da doutrina, visto que sua trajetória de desenvolvimento espiritual possibilitou também o crescimento gradativo da congregação. Durante um culto, a pastora repetia do púlpito que aquela congregação era a sua família, sua missão, e por isso acompanhava os percalços de cada membro, mesmo quando fora da igreja. “Eu sei o caminho de cada um aqui, por isso falo com conhecimento!”. Conversando com os participantes da igreja fui entendendo que o casal de pastores tem relação de amizade com muitos membros e que realmente acompanham a vida de todos, já há muito tempo.

Gostaria, enfim, de apontar uma dupla conclusão que este caso apresenta sobre a disciplinarização no pentecostalismo, especialmente no que tange ao relacionamento entre líderes e seguidores. Inicialmente noto que a noção de liberdade, muito acessada no pentecostalismo para valorizar o episódio de conversão individual como escolha consciente e racional, pode se refletir em uma relação pouco espiritual com o amplo mercado religioso disponível. Por conseguinte, o conceito de “clientela” religiosa (Pierucci, 1997) dá vazão a esta ideia um tanto pejorativa, onde as igrejas teriam substituído a lógica sagrada pela terrena. A religião moderna seria uma experiência de dissolução de antigas estruturas e substituição por novas, mais interessantes ao indivíduo (idem, 2006). Esta volatilidade dos sentidos espirituais traz muita desconfiança por parte dos que esperam encontrar na religião um núcleo duro de

práticas e crenças, institucionalizadas por meio da figura do líder. A liberdade de doutrina que levou a esta amplitude de experiências é entendida como atrativo aos fiéis, e estratégica para congregações, reforçando a ideia do autor de que a religião teria perdido sua moralidade ascética, em prol de um funcionamento de mercado.

Em ambos os casos etnográficos a busca pelo “puro” se remete ao seu oposto terreno, que neste caso pode aparecer como profanação da religiosidade, enquanto seu rigor quanto à materialidade contrasta com o misticismo da performance ritual. E se os dons espirituais destacam a importância do místico na atual doutrina pentecostal, é subentendido a este formato a presença de um mercado espiritual ativo, onde a escolha pessoal da autopromoção disputa com a moralidade fixa da tradição institucionalizada. Se levada a extremos, a privatização das doutrinas esvaziaria de sentidos uma religião que depende do mercado de necessidades e vontades dos fiéis, o que não observo neste, nem em outros casos empíricos analisados. É o conteúdo desta significação que pode ser diferente e adaptável, mas em cada contexto se estabelece um núcleo duro de prescrições que balizam o comportamento “correto”.

Possivelmente seja a doutrina autocentrada de Andréia o limite estabelecido na Igreja Nova Aliança para a individualidade pentecostal tão comentada aqui, de forma que o potencial da interpretação do crente é englobado pelo limite de interpretação da liderança. Da mesma forma, se o espaço de negociação doutrinário é grande entre as congregações, a hierarquia espiritual é bem marcada e respeitada internamente às congregações, em uma sequência de ambiguidades tão caras à vertente. A partir destas observações, mantem-se que a igreja de Andréia é uma congregação neopentecostal aos moldes tradicionais, onde os montes de oração aparecem como estratégia narrativa compartilhada com outras congregações da vertente, e a liderança carismática como articuladora desta e outras expressões. Mas talvez a observação de outras experiências ajude a qualificar e quantificar esta institucionalização em níveis de envolvimento, e assim seja possível medir seus impulsos de ruptura e estabilização da tradição. Por ora, passamos a outra especificidade marcante na liderança de Andréia, o fato de ser mulher.

2.2. – O conflito de doutrinas e a legitimação da pastora no mito fundador

Quando cheguei inicialmente a Formosa, o tema do pastorado feminino já tinha tomado lugar central em minha observação como um fenômeno em expansão e, em certa medida, contrário aos valores do cristianismo tradicional. Esta visão foi

sedimentada a partir do meu contato com as pastoras Laudicéia e Beth³⁸, ambas moradoras do Recanto das Emas e engajadas politicamente na cidade, para quem a igreja é espaço de afirmação das desigualdades de gênero. No caso das duas, minha posição como pesquisadora foi, em grande medida, a de questionar seus pressupostos sobre empoderamento feminino, liberdade e feminismo. Com Andréia o movimento de análise foi contrário, visto que a pastora se coloca muito reticente quanto ao embate entre os sexos. Assim como o acesso aos montes e ao templo, a liderança feminina e masculina são lados igualmente válidos do mesmo projeto, contanto que conectados no caminho correto.

Ressalto que as falas de Andréia sobre o feminismo foram pontuais, e talvez mais informadas pela impressão que teve de mim a partir do estereótipo de estudante intelectualizada de universidade pública, do que por uma identificação pessoal com a causa histórica do movimento de mulheres. Em parte, a minha identificação como estudante mulher intelectualizada também possa ter reforçado a fala de Laudicéia, mas sua fala foi, sem dúvida, mais contundente que Andréia na auto declaração como feminista. Quando eu apresentei às profetisas meu interesse sobre o tema das lideranças religiosas de mulheres, imediatamente todas sorriam, como que relaxadas ao ouvir que meu interesse antropológico não perpassava a tão presente questão financeira. Mas a satisfação também advinha do fato de terem sido, elas próprias, vítimas de um sistema institucional que as excluiu em algum momento anterior à consolidação de seus grupos atuais. O tema do pastorado feminino é amplamente discutido dentro das igrejas pentecostais, e hoje, o feminismo é um movimento reconhecido por uma gama de segmentos sociais, mesmo que comumente suas interpretações de senso comum deixem a desejar, ou, em outros termos, apresentem diversas interpretações e matizes.

Mesmo sob essa perspectiva, o uso espontâneo do termo pelas mulheres abriu tensões para a pesquisa que considero passíveis de maior atenção. A presença das mulheres no pentecostalismo foi uma questão levantada por mim nas conversas com Andréia, ao que a pastora sempre respondia com certa indiferença, como se essa fosse uma questão indiferente ou já superada por ela e pela doutrina, de forma geral. Foi apenas em nosso terceiro encontro, conversando sozinhas depois do culto, que apareceu

³⁸Pastora Beth coordena a Igreja Batista Independente Shammah e se declarou apoiadora do PT (Partido dos Trabalhadores), sem constrangimentos ao afirmar que em época de eleições fazia campanha entre os fiéis da igreja. Com a ideologia marxista teve contato durante o curso de Serviço Social na UnB e promovia para mim o título de um de seus textos sobre o comunalismo: “MST: um sinal do reino de Deus na terra”. A pastora foi consagrada ainda solteira e à época de nossa conversa namorava um rapaz vinte anos mais novo que ela.

a questão da discordância entre doutrinas e os questionamentos pelos quais sua liderança já tinha sofrido. Ela me explica que a bíblia tem passagens passíveis de uma interpretação favorável ao pastorado feminino, e outras uma negativa deste, o que deixaria ainda mais claro o espaço das escolhas pessoais de cada liderança. Enquanto homens e mulheres teriam a mesma capacidade de exercer o pastorado, e sendo igualmente importantes frente a Deus, a decisão de se tornar uma líder religiosa não teria partido de sua vontade, mas apenas uma resposta de obediência ao chamado recebido. O chamado é o grande argumento de Andréia para justificar sua função religiosa frente aos fiéis e sua família, e em contraponto aqueles que possam vir a criticá-la. Segue um trecho de nosso diálogo.

Eu: E o que a igreja acha do grande número de pastoras mulheres que tão aparecendo?

Andreia: Os que são contra.... Eles se baseiam em quando Paulo, e você vai ler lá na palavra, que naquela época, e ele era um estudioso da palavra de Deus, mas ele pecava pela dureza. Quando chegou lá, ele viu alguma coisa que não sei o que, mas que as mulheres tinham que se afastar da igreja. Mas aí, mudou um monte de coisa com o tempo, pois antes ele tinha dito que as mulheres ficassem caladas, Paulo, né? Mas isso foi acabando na igreja... E assim, você quer saber um pouco do meu chamado? Eu rejeitei, eu falei que não aceitava de jeito nenhum. Mas Deus não aceitou o chamado só do meu marido. E como ele fez isso? Mandando vários vasos, pessoas que não me conheciam, que vinham de outros lugares só pra me convencer de aceitar o chamado. Um dia me ligou uma moça: “Você é a Andreia de Formosa?”, e eu: “Sou...”, e ela me disse: “O Espírito Santo mandou dizer que Deus tem um chamado pra você?”. Foram tantas vezes que você nem imagina... E aí eu assumi, né?

Aí passou muito tempo... Um dia nós fizemos uma vigília aqui e um pastor pegou o microfone e contendeu, e falou que não tinha mulher pastora. Ai eu fiquei quieta, algumas ovelhinhas ficaram meio chateadas, porque sabiam da história, acompanharam comigo a mudança pra cá. Eu, muito tranquila... Nunca foi um desejo meu, do meu coração, e ele sabia... Veio pra afrontar mesmo né? Veio até aqui a igreja pra falar isso. E eu muito tranquila, porque eu sei que eu nunca quis isso (ser pastora). Quando terminou a vigília eu falei com ele: “sob a autoridade que o senhor me deu, eu quero fazer um acordo com o pastor. Com todo o respeito, o senhor foi contra o meu ministério, mas sabe que fui ordenada pastora contra meu gosto, foi uma obediência. Mas se o senhor tem a autoridade de Deus, na palavra da bíblia, e o senhor me libertar dessa obrigação, falar diante de Deus que assume as consequências e eu posso negar meu pastorado, eu entrego agora! O senhor aceita?” Claro que ele não aceitou, né? E a coragem?

As consequências não estão sobre mim. Mas como Deus que me mandou esse chamado, a pessoa pra falar alguma coisa tem que ter autoridade pra falar, senão é envergonhada, né? E eu to ai, sob a misericórdia do senhor... Pra mim missionária tava de bom tamanho, mas ele não aceitou... (Trecho de entrevista concedida em novembro de 2013)

Meu pastorado é ordem de Deus, por isso que tá cheio de vaso aqui na igreja. Então assim, não é um feminismo meu querer ser pastora, de querer me revoltar contra os homens, sabe? É o chamado divino. Foi como Ele quis. Se isso for feminismo, então é feminismo tranquilo, feminismo com Deus. (Trecho de entrevista concedida em dezembro de 2013)

Esta fala revela a inscrição da dificuldade que atinge as candidatas mulheres à função de pastora, dada a desigualdade social de gênero que atravessa os campos sociais, até o religioso. Fica claro nesta fala, que a função de missionária parece mais fácil e adequada a ser acessada pelas mulheres. À função de missionária, se refere Andréa, seria considerada compatível e naturalizada, e para ela “missionária estava de bom tamanho”. Como pastora, para se estabilizar como tal, Andréia, se exige ou é

exigida, a propor um desafio ao pastor que veio a sua igreja e, pegando o microfone em público, afirmara que “não tem pastora mulher”. Ela desafia o pastor para “falar diante de Deus que assume as consequências”, que “tem a autoridade de Deus” para que ela renegue o chamado e o pastorado. Enfrentada a oposição do pastor, ao fazer o desafio, e posta a argumentação da doutrina religiosa que ela obedece ao chamado de Deus, não se tratando de uma escolha individual, Andreia se impõe. Este caso sustenta interpretação anterior relativa à profetisa Laudicéia, das dificuldades que encontrou para sua liderança ser aceita e reconhecida por pastores homens de diversas congregações, enquanto a liderança é um “chamado” que não se nega.

Boa conhecedora da palavra bíblica e também do mundo terreno, a pastora Andréia utiliza com propriedade as liberdades destes dois contextos para afirmar seu caminho correto desde o “chamado” recebido. Por sua própria vontade, a conversão da sua família e a consagração do seu marido como pastor já seria suficiente, mas ao receber um chamado que não pode ser negado, é obrigada a deixar o trabalho missionário para se fixar em um templo. Esse processo foi paralelo aos conflitos na igreja que frequentava anteriormente, e seu chamado é também reconhecido por outros membros da congregação como um aviso sobre os “problemas” daquele lugar. Andréia afirma ter sido retirada de seu lugar de conforto para assumir uma responsabilidade frente a todo um grupo, o que também é reforçado pela ligação pessoal que tem com cada um dos membros originais. Ela se afirma em função de sua história de busca, o que também é muito comum entre os pentecostais ao valorizar o momento da conversão, como se a posição atual fosse resultado deste processo de crescimento e obediência aos desígnios espirituais que independem do sexo.

Ao mesmo tempo, é claro que esta nova posição foi informada pela soma de seus interesses pessoais e a busca por um espaço próprio, onde finalmente pode estabelecer a sua doutrina. Estas variantes apontam a contínua produção de ambiguidades que acompanha a proliferação das religiões, sempre incorporando elementos de significação local a partir de valores e tradições passadas. No caso das pastoras penso a religião como espaço que permitiu desenvolverem certa proeminência dentro do seu contexto considerado legítimo, na medida em que modificou o lugar tradicional de subserviência feminina. Mesmo que a estrutura familiar continue prescrevendo-a um lugar secundário, há outro sistema social onde ela é dominante, atentando aí para o caráter político desta autopromoção. Ao mesmo tempo, a identidade carismática está em uma posição mais

instável em relação à hierarquia rígida de algumas religiões, onde a disciplinarização dos fiéis é prerrogativa pré-estabelecida do líder.

A partir de uma analogia com o movimento da Renovação Carismática, onde o Espírito Santo também é o caminho de acesso direto ao sagrado, o trabalho de Cristiane Castro apresenta um contexto interessante para contraste com o pentecostalismo sul americano. O espaço ocupado por homens e mulheres nesta vertente do catolicismo é observado em função das possibilidades de agenciamento que apresentaria às mulheres, maioria em número de religiosos, apesar de permanecerem ocupando cargos de hierarquia inferior, ou restritos às lideranças de base. A pesquisadora aponta que reconhecimento desta socialização traz prestígio no ambiente familiar e na sociedade geral, fazendo com que estes grupos sejam espaços privilegiados de transformação dos locais identitários tradicionais. Esta experiência seria uma mediação entre emoção e espontaneidade, onde a presença interior do Espírito Santo justifica tanto a relativa autonomia que têm seus membros, quanto à proliferação de lideranças religiosas “leigas” (Castro, 2013), ou seja, com pouco conhecimento técnico da palavra bíblica e boa expressão performática.

Voltando à igreja de Andréia, se faz necessário ponderar sobre a distância de posição e limites das relações de poder entre líderes e fiéis, para assim afirmar o alcance efetivo das transformações para um empoderamento real. A auto narrativa de Thays conta uma vida de percalços financeiros, espirituais e amorosos, que ela busca hoje apaziguar por meio da religião e do trabalho. Foi levada à igreja pela primeira vez por sua irmã que já era convertida, casada e, como gosta de repetir, “ muito bem casada”, e logo começa a sentir os dons do Espírito Santo. Interessante que a filha de Thays esteja hoje mais engajada que ela própria nos trabalhos da igreja, especialmente por meio do grupo de louvadores que cantam, durante os cultos, músicas religiosas consideradas orações de adoração. A menina Lays frequenta a igreja evangélica desde muito pequena, e hoje aos 14 anos é obreira do grupo jovem, onde tem também suas amigas mais próximas. Enquanto isso, o maior desafio da mãe é vencer a vergonha e o medo que sente para “começar a falar mais as coisas que escuta do espírito santo”, pois afirma que já recebe diversas mensagens espirituais que tem dificuldade em transmitir. A apreensão de Thays é muito comum e compreensível, visto que a exteriorização das profecias costuma ser grande geradora de conflitos, ao mesmo tempo em que entende ser sua

obrigação passar as mensagens que venha a receber do plano superior. Mas essa sua apreensão contrasta ainda mais com a coragem da pastora.

Eu: É sempre a pastora que prega na igreja?

Thays: Ele também fala, mas ela que é a coluna. Eles foram ungidos a pastor juntos, mas ela começou a buscar Deus antes dela, recebeu o chamado antes. Um dia ele contou pra gente que era de madrugada e ela ia pros montes orar. E ele: “Você tá caçando é jeito de acontecer alguma coisa com você nesses escuros”. Ela ia pro monte umas três da manhã, corajosa demais!

Ela é determinada! E no outro ministério ela era tímida e não falava com ninguém. Quando eu vi ela pregando nem acreditei como que uma pessoa tão caladinha tava falando daquele jeito... É os dons do espírito mesmo, Deus muda o homem. Tudo tem seu tempo....

Mesmo antes de me apresentar Andréia, Thays fazia referência constante à pastora quando contava sobre a congregação, como sua história representava a vitória da justiça divina e da busca por uma religião mais pura e próxima dos desígnios “da palavra”. Como participante efetiva desde sua fundação conhece toda a trajetória de Andréia para construir o templo e estabelecer um grupo de frequentadores, tendo em sua figura uma liderança espiritual e cotidiana. Refere-se a ela como a “coluna” da igreja, aquela que foi “levantada por Deus” de sua vida anterior para um projeto espiritual que teria como fruto aquela congregação, mesmo que à época indo contra o senso comum da maioria e de seu próprio marido. Hoje é reconhecida pela família como aquela que primeiro buscou a espiritualidade e pelos outros como a fundadora de uma igreja que pertence genuinamente àquela comunidade. Thays descreve Andréia como “corajosa”, “forte” e “batalhadora”, qualidades pragmáticas que se equilibram com uma liderança baseada no carisma espiritual.

Thays, nos trechos de diálogo que se seguem, contrasta a coragem e o carisma da pastora Andréia, advinda da sua pequena igreja Nova Aliança, com uma grande congregação, a Sara Nossa Terra. Contrasta comparativamente as diferenças de doutrina e de propostas, frente ao que considera correto ou mais adequado, apontando os diferenciais de modos de acesso para se tornar pastor ou pastora, e os diferentes estilos de vida. Estas duas igrejas parecem privilegiar as prerrogativas desta nova aliança, mas se distinguem, conforme apontado por Thays, na dualidade amor/justiça e no fato de uma delas incluir a ida aos montes e outra (a Sara Nova Terra) negar a subida ao monte, justamente por fazer parte da nova aliança.

Eu: Porque você não gosta da Sara?

Thays: Ah, porque eu já tive muito contato com esse povo. Minha ex patroa, no outro salão, era Sara. E o bispo Rodovalho, a bispa Lúcia, os filhos, tudo iam lá no meu salão. O povo de lá anda tudo com um

monte de piercing, tatuagem. Não, eu não gosto dessas coisas não. Eu acho que o crente... Acho que a gente tem que ser diferente, né? Não igual. É que nem a Sara, você passa na frente parece que é um baile, né? Lá na minha igreja o senhor, gloria a Deus, é muito simples. Até a minha pastora, não tem esse negócio de chique. Você vai ver lá a casa deles...

Eu gosto muito da Kelly, da Rejane (personagens do capítulo 3, vinculadas a Sara), eu só acho que elas estariam mais bem aproveitadas em outra igreja. Elas têm um amor tão grande pela obra, que eu acho que a Sara esconde um pouco o brilho delas, sabe? Lá é uma igreja maior... Pra ser pastora tem que conseguir um monte de coisa... Agora, na igreja que eu congrego não é assim, é pelo chamado né? Se a pessoa tem o chamado é consagrada pastor já... Lá na igreja tem um monte de vaso.

Eu: Porque a Kelly me disse que elas leem mais o novo testamento, porque ele simboliza a nova aliança com Deus, e que o que ficou pra trás é da velha aliança ainda. A Kelly diz que não vai no monte por causa da nova aliança, no novo testamento.

Thays: É. Elas não gostam de jeito nenhum! Mas olha, Jesus tá no novo testamento, e ele ia no monte... Ele ia pra orar com os discípulos, pra encontrar Deus. Porque a gente não pode também? E assim, elas ficam declarando³⁹ a palavra, a bíblia né? Mas a gente vai no monte e fala com as nossas próprias palavras. Elas ficam declarando, declarando, mas a gente fala do nosso jeito. E também tá dentro da palavra... Mas é como eu te disse, cada um é de um jeito. Mas que a Kelly e a Rejane são mal aproveitadas na obra do senhor, isso são sim. A Sara é igreja grande, né? Eu gosto mais de igreja pequena... Porque a Rejane é cheia da glória, mas se fosse aqui na Nova Aliança... ela já era pastora consagrada faz tempo.

E outra coisa, ela diz que é a igreja de amor, tudo é amor. Se uma pessoa faz uma coisa que não é da palavra elas falam que tem que perdoar, que isso que aquilo. Agora, minha pastora fala muito... que nosso Deus é o Deus da justiça. Você tem um compromisso com Deus, e ele deve te ajudar. Agora, então, tem uma ordem né? Se você não cumprir suas obrigações também vai sofrer a justiça dele. Claro que com a nova aliança Deus tá mais próximo, Jesus fez isso por nós. Mas Jesus não vai fazer nossa parte né? Ele já se sacrificou por nós... (Trechos de minha primeira conversa com Thays, em outubro de 2013)

Thays percebe diferenças entre sua igreja e outras parcialmente similares no que diz respeito à trajetória de seu surgimento, marcada pelo esforço da ruptura e da reconstrução posterior. Mas as percebe principalmente pelo diferencial ideológico, onde a retidão da doutrina de Andreia é a grande justificativa para a mudança. Em uma referência próxima ao que Laudicéia se referia como ‘profetada’, ou seja, os mais preocupados em se beneficiar da popularidade advinda do carisma espiritual do que em passar a mensagem divina correta, os dons do Espírito Santo são moeda dupla, de justificação para aqueles que se legitimam por meio deles, e de acusação para se referir à alteridade. A partir desta fala, acrescida às já analisadas, entendo que as profecias estão em um lugar ambíguo e sua validade é sempre questionada, seja em função da legitimidade do profeta que a realiza ou da intenção de quem buscar ouvi-las. É apenas localmente que pode ser significado o contexto do dom, o valor de uma revelação e sua posição dentro da polaridade bem/mal entre ‘vasos’ e ‘os que só estão buscando profecia e revelação’, sendo esta visão muito informada pela socialização do líder.

³⁹Declarar a palavra é reproduzir trechos da Bíblia em voz alta. Para Kelly e Rejane a salvação foi definida a partir de dois pilares: a fé, qual seja, a conversão verdadeira e interior do fiel, e o ato de declarar, que é justamente a reiteração constante da escolha pela religião a partir da reprodução de sua liturgia.

Enquanto o acesso à função de pastora na Sara Nossa Terra é apresentado como devendo passar por múltiplos requisitos, para o acesso a ser pastora na Nova Aliança, basta receber o chamado.

As narrativas das profetisas Rejane e Kelly referidas no relato de Thays, a serem analisadas no capítulo seguinte deixarão mais claras as discordâncias doutrinárias aqui apontadas por Thays, que expõem o jogo de acusações entre doutrinas e dúvidas quanto à legitimidade ou não de um dom espiritual. Enquanto no discurso de Dilene, a popularização dos montes de oração foi descrita como perigosa, visto que legitimava a multiplicação de ‘profetadas’ e pessoas desviadas dos propósitos ‘da palavra’, e que estão apenas em busca de revelações, no caso da Igreja Nova Aliança é a popularização da vigília da madrugada que levanta suspeitas quanto à pureza e retidão do trabalho espiritual. A recomendação é que se restrinja parcialmente a frequência de fiéis de outras congregações ou pouco comprometidos com aquela congregação. Retomamos o argumento originário sobre a proeminência dos líderes e a função do reconhecimento que encontra ou não no grupo, em um ciclo onde o objetivo final é concretizar adesões religiosas.

Citei anteriormente o fato da Igreja Nova Aliança não possuir um número de CNPJ, um estatuto que marcaria sua institucionalização perante o Estado e a possibilidade de vantagens como a polêmica isenção tributária dada às organizações religiosas. A partir desta observação e de outros elementos, como o episódio da vigília da madrugada e o fato de alguns grupos subirem o monte sem a presença da pastora, a organização da igreja poderia ser compreendida como contraditória a seus próprios interesses de crescimento. Mas a volatilidade do mundo contemporâneo, especialmente frente ao campo do mercado pentecostal, tensiona os pressupostos de uma religião tradicional e baseada em laços disciplinadores, na medida em que o carisma e o misticismo possibilitam o surgimento de laços invisíveis e ainda mais eficazes do que o tradicional poder pátrio. Entra-se com isso em uma observação mais sutil sobre as relações de poder atuantes no campo da espiritualidade e as possibilidades de experimentar a religião, ambas dificilmente objetificadas. Pelo contrário, se mostram como marcas da religião contemporânea um funcionamento de simbolismo complexo e um desenvolvimento rizomático imprevisível (Deleuze & Guattari, 1995).

Thays apresenta ainda outra dualidade entre as igrejas: a grande Sara Nossa Terra se diz igreja do amor e a pequena nova Aliança a ela se contrapõe pois entende Deus como Deus de justiça. Na teia de significados estabelecidos no contexto da igreja Nova Aliança em relação ao que a pastora Andréia prega, há um citado exagero do ‘amor’ na Igreja Sara. É uma crítica à doutrina deste outro grupo, onde se propagaria um discurso sobre o perdão incondicional de Deus, o arrependimento, a aceitação de coração ‘à palavra’, ou seja, a interiorização do amor no coração como o objetivo real. Em oposição a este sistema que acabaria relaxando a moral dos fiéis, a narrativa da pastora Andréia é cercada de uma noção de justiça onde os parâmetros de correto são anteriormente definidos pela doutrina bíblica e busca-se manter suas bases. Pecado é pecado. Enfatiza, ainda, diferentes estilos de vida, pois enquanto sua pastora “não é chique”, na Sara Nossa Terra, “você passa na frente parece que é um baile, né?”.

Para finalizar o argumento, assinalo o fato de nunca ter visto recolha de oferta durante os cultos, ou seja, não se pede dinheiro na Igreja Nova Aliança além do pré-determinado dízimo. A assunção de que a teologia da prosperidade seria o grande legitimador do pentecostalismo (Almeida, 2009) pode ser mantida, contanto que seja desvinculada de uma generalizada relação de extorsão material e simbólica entre pastores e fiéis. Faço essa afirmação realmente considerando ser a prosperidade ponto central na doutrina da Nova Aliança, como perspectiva teórica, mas não relacionada às ‘ofertas’. Por outro lado há de se considerar a situação anterior deste casal de pastores, pois possuem bens e imóveis próprios, fruto da venda de negócios anteriores que os garantem uma renda fixa e independente dos proventos da igreja. Em pesquisas anteriores pude observar as marcantes diferenças do tratamento dado a este momento do culto, sendo que, certa vez, contabilizei seis vezes o recolhimento da oferta, durante um culto de pouco mais de duas horas de duração na IURD.

A oposição feita por Thays entre sua igreja pequena e a Sara Nossa Terra como igreja grande se reflete também nesta relação diferente com o dinheiro, além do já referido sobre a prioridade dada ao chamado espiritual de cada um, em oposição aos interesses institucionais. Não se pode negar, porém, que o objetivo primeiro das religiões de conversão (Prandi, 2004) será sempre a expansão de sua doutrina, especialmente ao considerar a importância da propagação “da palavra” na progressão espiritual do fiel pentecostal. Seria uma análise ingênua e pobre, entender a expansão como linear, frente ao complexo jogo dos indivíduos para manejar conceitos e modelos,

o que torna necessário incorporar as ambiguidades, para assim ampliar qualitativamente os conceitos de religião e instituição. Aponto, no entanto, que a disciplinarização da doutrina reflete também em uma disciplina do dinheiro que é fundamental para sua multiplicação, e que a ausência de uma recolha sistematizada de valores me chamou atenção nos três grupos analisados. Andréia só recolhia dízimo em sua igreja, o que pressupõe que apenas os frequentadores assíduos contribuam, ao contrário do costume comum de se pedir ofertas ao longo do culto. Laudicéia não recolhia nenhum valor, e assim permanece hoje em dia, assim como Rejane e Kelly.

A periferia aparece no contexto desta pesquisa como referência da literatura antropológica, mas também parte das teorias nativas sobre o que se experimenta cotidianamente em locais de difícil acesso ao poder. Mas como indicou Fernandes, reproduzindo a fala de seus interlocutores de campo, na periferia “todo mundo corre atrás” (Fernandes, 2009), e em contraponto a certas teorias economicistas, a realidade empírica nos mostra a heterogeneidade de experiências e a complexidade das estratégias colocadas por alguns atores. Especialmente sobre o fenômeno dos evangélicos, que segundo o Censo 2010 têm 63,7% de seus fiéis com renda menor a um salário mínimo, esta multiplicidade de formas foi apontada teórica e etnograficamente, mas ainda persiste uma dúvida quanto sua aplicação frente ao dinheiro. Mesmo para Andréia, que tem uma igreja estabelecida, a relação com o dinheiro pareceu ser de pouca disciplina ou hierarquia, ao contrário do modelo de igreja empresarial onde os fiéis seriam extorquidos pelos pastores. Este fenômeno, no entanto, parece acompanhar coerentemente a inventividade dos grupos aqui descritos, já que a circulação de carisma parece mais importante do que qualquer disciplina formal.

2.3 – Pentecostalismo e carisma

Tendo reunido narrativas de Thays e Andréia, respectivamente, uma fiel e uma liderança religiosa, cabe nos perguntar então para que tipo de igreja estas duas personagens estão referindo sua fé. Frente à proliferação inevitável de igrejas e doutrinas, além da facilidade em romper com as congregações de origem, ao mesmo tempo em que comparando a situação de Andréia e Laudicéia, me pergunto sobre a localização da Igreja Nova Aliança na amplidão do gradiente de institucionalização religiosa. Estaria a congregação mais próxima de Laudicéia, e seu contexto de periferia comunitária, ou o fato de ter um templo estabelecido, uma família e estilo de vida

tradicional, a aproxima de uma congregação neopentecostal “típica”, como a IURD? Mais além, quão diretamente estas categorias podem se opor, e em que medida se sobrepõem, nas práticas diárias, os elementos da tradição, da modernidade e da religiosidade contemporânea?

Para que o conceito funcione aqui, a institucionalização tem de ser pensada como grupo de pessoas solidárias entre si, em função do compartilhamento de crenças e valores construídos naquelas relações sociais (Douglas, 2007), se ampliando assim para estes contextos ambíguos e o surgimento de lideranças instáveis. A adesão religiosa só tem sentido se pensada em função desta capacidade de manter as pessoas próximas, visto que já se ponderou sobre a instabilidade das hierarquias contemporâneas e do trânsito religioso. Logo a instituição toma um duplo sentido, como organização constituída por pessoas em um espaço determinado, e também como agrupado coletivo de valores e ideias, conceito mais interessante a este contexto. Aqui a produção de seguidores parece ser ainda mais central, visto que é o ponto forte da doutrina, o marco materializado de que aquela religião existe e funciona.

No que tange à modernidade, diversos elementos aparecem refletidos na experiência destas mulheres, ao que noto, especialmente, a proeminência da noção de indivíduo como aquele que escolhe seu caminho em direção a Deus, e caminha com muito esforço e dedicação para atingir seu objetivo racional. Começamos observando a posição de poder que o materialmente estabelecido dá a Andreia, na medida em que concretiza o significado de sua saída de uma congregação insatisfatória para abrir a sua própria como um desígnio divino. Como contraponto, observo a possibilidade de ir ao monte, participar em eventos externos com seu grupo de oração, e a liberdade para o êxtase, práticas que também são comuns nas igrejas neopentecostais. Penso, no entanto, que a depender do contexto podem proporcionar inovação de pressupostos, quando substituem a infalibilidade do templo e do líder por novos espaços do sagrado e a descentralização dos poderes espirituais, ainda que de limitados. De forma conclusiva, quantificar as gradações institucionais é uma proposta complexa, mas a mim, parece que contextos onde há maior espaço de participação dos fiéis no culto e a liberdade de expressão, destacam o indivíduo e sua capacidade de circular entre os espaços e manipular as doutrinas. E dentro da vertente neopentecostal, as pequenas igrejas comunitárias como a Nova Aliança parecem ser o espaço privilegiado para tal.

Além destas práticas frequentes no pentecostalismo, acredito que a relação de intimidade com a pastora e as narrativas sobre sua trajetória de vida são indicadores de um deslocamento entre sua função de líder espiritual e terrena, em um contexto em que a centralidade da doutrina bíblica divide espaço com as profecias da liderança. Mas é importante destacar que a liberdade ritual da congregação parecia contrastar com a quantidade de prescrições doutrinárias que ficam a cargo de Andréia, que no limite acaba por deter a legitimidade última sobre as diretrizes da igreja. A igreja é um espaço ritual constituído no compartilhamento de valores e, em grande medida, aberta à atualização e inovação de pressupostos, mas quando observada em funcionamento sempre vai apresentar-se como produto de um enquadramento específico proposto. Nesta direção, talvez seja justamente a capacidade da pastora em reunir histórias diversas em direção a sua própria seu maior, e mais eficaz exercício de carisma.

Outro elemento de diferenciação é a legitimação de lideranças femininas, que mesmo não questionando a ideia genérica de instituição formal, definitivamente tensiona os pressupostos cristãos de hierarquia entre os sexos. Novamente é necessário olhar o sistema em funcionamento para concluir pelos significados atribuídos a estes papéis e as possibilidades reais de empoderamento para estas mulheres. Vejo de forma otimista a possibilidade do campo abrir um espaço efetivo de destaque para Andréia frente ao grupo, em relação ao seu marido e no relacionamento com ele. Por outro lado, sua presença como pastor ao seu lado, a legitima na função de pastora a partir dos ideais de carisma religioso e terreno. A equidade espiritual é uma prerrogativa de sua vertente religiosa, que comumente vi aplicada de forma rasa, enquanto nas relações pessoais a mesma sequência de hierarquias se mantinha entre os sexos. Em conexão com a história da congregação, acredito que a referência à Nova Aliança do Novo Testamento é acessada de forma funcional para valorizar o indivíduo convertido e sua “força interior”, uma doutrina universalista onde a diferenciação entre homens e mulheres não é posta como princípio da doutrina.

As ambiguidades se mantêm, no entanto, pois se o acesso das mulheres a serem pastoras é posto, sua legitimação em contexto local enfrenta desafios que atingem, diferencialmente, homens e mulheres. Se a adesão dos fiéis e das fiéis privilegia a atuação da liderança feminina de Andréia, por seu chamado, por seu dom de revelação e por seu maior carisma, sem questionar seu lugar de gênero, ou até por preferi-lo face ao formato de seu carisma duplamente religioso e mundano (através do acesso privilegiado

dado às mulheres em relação ao mundo privado), a oposição pública, em púlpito de um pastor aponta os desafios postos à assunção de uma liderança feminina como pastora.

As profecias são expressão absoluta desta doutrina, tanto pelo incentivo aos membros que desenvolvam seus dons espirituais individualmente, tanto pela confiança nos dons da pastora. A adesão de seguidores, no entanto, se mantém como objetivo principal deste casal de pastores, visto que seria impossível a consolidação de uma nova congregação sem levar consigo alguns descontentes, mas sendo igualmente difícil manter ao longo do tempo a unidade inicialmente conquistada. Os pioneiros ajudam a recontar o mito fundador de Andréia e participam ativamente em suas atividades, alguns mesmo assumindo posição de liderança como obreiros ou líderes de grupo, criando uma relação de grande proximidade com a congregação. Esta forma de constituir grupos em torno de experiências tão subjetivas mantém a instabilidade da doutrina e a busca constante por novos adeptos, em um processo de ruptura e reagrupamento que é caro ao trânsito pentecostal (Almeida & Montero, 2001).

Ainda sobre o campo, Campos e Maurício Júnior indicam o carisma como o elemento central de manutenção da “mensagem”, assim como a valorização de sua condição performática que agrega. Essa capacidade atribuída a um personagem, em geral uma liderança dentro do grupo, tem de ser atribuída pelo grupo pois não é inerente ao indivíduo, destacando o papel da produção coletiva naquilo que é considerado sagrado. Os autores indicam uma capacidade dos líderes carismáticos de ativamento do fluxo de “energia emocional”, que produz o ritual e garante sua eficácia. A performance seria estruturante desta teia de poderes espirituais, que é acessada no contato com o Espírito Santo e centrada na figura do líder (Campos & Maurício, 2013). Esta rede de símbolos que envolve a ritualização no movimento pentecostal é um tema inesgotável, tendo sido o esforço aqui apenas apontar alguns de seus pontos de conexão com o carisma, mas por ora, concluo questionando o lugar de fala de minhas interlocutoras e a maneira como articulam uma proeminência religiosa.

Este ponto nos obriga a retornar ao pano de fundo proposto no prefácio deste trabalho, qual seja, um olhar sobre o movimento pentecostal em interface com as periferias e grupos populares, mas que busque supere as noções de deficiência material e exclusão socioeconômica. Boa parte da literatura sobre grupos populares tem trabalhado com esta perspectiva antieconomicista que busca observar os contextos em função de suas relações holistas e múltiplas influências, e não apenas trabalhos sobre o

campo religioso. Sob diferentes perspectivas a cultura popular já foi observada a partir da importância que atribui à corporalidade (Cavalcanti, 2002), a relação intrínseca com a modernidade e suas contradições (Canclini, 1989), ou mesmo a instabilidade do conceito frente à avalanche de transformações advindas da globalização (Ortiz, 2002). Atenho-me aqui a uma noção mais geral e abrangente a todas as práticas não informadas oficialmente, como um estilo de viver criativo e flexível (Fleischer, 2011).

Pablo Seman pondera que a experiência religiosa é atravessada por lógicas culturais distintas, de forma que os sentidos da experiência dependem da totalidade de combinações em que estão inseridas as lógicas sociais (Seman, 1997; 2001). Mais do que o pertencimento a uma denominação específica, o reconhecimento religioso estaria firmado em seu grupo e contexto locais, tanto pelo compartilhamento de experiências pessoais quanto pela escolha individual. Sob o esforço de não invisibilizar as estratégias de agência e negociação entre as esferas, busca na religiosidade popular experiências de apropriação, sincretismo e multiplicidade de experiências, “de forma que não se conclua pela quase universalidade da escola, da televisão e dos tênis Nike, por fim, pela homogeneidade das tendências culturais” (Seman, 2001: 48). Apesar de seu estudo etnográfico ter sido feito em bairros periféricos de Buenos Aires, é interessante para nós como trabalha paralelos entre as experiências do “cone sul” e as possibilidades de sair da comparação entre Brasil e Estados Unidos ou Europa, de onde herdamos o pentecostalismo neste formato mais contemporâneo.

Contextualizar localmente ajudaria a enxergar a capacidade de reelaboração de matrizes culturais por meio de personagens com identidades cambiantes e heterogêneas, tanto pela conjuntura histórica das congregações, quando pela diversidade de raízes sociais de seus membros. O pano de fundo de sua discussão é uma crítica e flexibilização do “modernocentrismo”, que para ele permite transpor também um obstáculo epistemológico, na medida em que obriga a dissolução de modelos e padrões sobre religiosidade popular. (Seman, 2001). O caráter relacional entre fiel e sagrado, e também entre os fiéis como irmãos, a partir da paternidade compartilhada universalmente, se opõe a noção de filiação única, sendo o pertencimento dado simultaneamente em função de escolhas individuais e experiências passadas. Este atributo aponta também a transversalidade das congregações e a dificuldade do pentecostalismo em se enquadrar nas chaves modernas de separação, estando seus

indivíduos imersos em uma rede de reciprocidade que os informa sobre as graças, as maldições e obrigações espirituais (Seman, idem).

Renée de la Torre observa os significados fronteiriços da religião contemporânea em relação ao espaço, notando um nomadismo das religiões em contextos de volatilidade e pouca determinação institucional. Sua proposta é teórica e metodológica, na medida em que busca dar conta do contexto multissituada destas religiosidades que afirma, de forma mais ousada do que eu me permiti, serem marcadas pela desinstitucionalização e subjetividade (De La Torre Castellanos, 2012). Este apontamento parece ousado ao notar que é uma etnografia sobre o catolicismo, muito mais fixo do que as vertentes protestantes analisadas neste trabalho, mas as formas como se expressa nas apropriações mexicanas sejam marcadas por forte sincretismo com práticas esotéricas e indígenas, assim como expressões populares de devoção. Encontro reflexo entre as etnografias, também no que se tange o conceito de cultivo espiritual, muito informado pela presença dos fiéis em todos os espaços de fé, procissões, missas e grandes eventos religiosos. Tendo em vista estes espaços deslocados, voltemos ao monte de oração para observar a relação estabelecida na Igreja nova Aliança e, assim, perguntar-nos sobre os contextos possíveis e mais favoráveis às práticas religiosas de ida aos Montes.

2.4 – Da etnografia à história dos montes de oração e templos.

“No topo do Monte Nebo, Deus mostra a Moisés a Terra Prometida de seu povo”. (Deuteronômio 34:1)

“ Jesus, pois, vendo as multidões, subiu ao monte; e, tendo se assentado, aproximaram-se os seus discípulos, e ele se pôs a ensiná-los, dizendo: Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus”. (Evangelho segundo São Mateus – Capítulo 5)

“Nas grandes civilizações orientais – da Mesopotâmia e do Egito à China e à Índia – o templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente”. (Eliade, 1957: 34).

Minha única visita ao monte de oração de Formosa se deu junto ao Grupo de Jovens da Nova Aliança, na ocasião contando com treze adolescentes que se encontraram em um sábado de tarde para uma vigília de orações. Ao contrário do que ocorria no templo, quando eu estava sempre com Thays ao lado para perguntar sobre os detalhes do culto, neste dia me detive em grande medida à observação. Thiago é o

coordenador dos encontros e responsável por manter a sintonia com a doutrina da igreja, além de ser um dos poucos com mais de dezoito anos que poderia dirigir os jovens até o monte. É a cargo dele que está a organização do grupo, é ele quem marca encontros, propõe os temas para evangelização e ajuda adolescentes quando em situações difíceis. Quando o grupo vai ao monte, no entanto, é necessário que algum “adulto” da igreja os acompanhe, em grande medida por haver certo receio de que um local afastado seja propício a atos de violência.

Neste dia a igreja disponibilizou uma van para levar-nos ao local, a mesma utilizada pelos pastores para buscar algum fiel para as reuniões da igreja ou outros eventos externos. Durante todo o tempo dois garotos se revezaram para tocar violão, enquanto o restante do grupo que era misto e composto de nove adolescentes, cantava algumas canções já conhecidas na igreja, ou se reuniam em pequenas rodas para orar. A música parecia ser importante na dinâmica do Grupo Jovem e da igreja como um todo, sendo que alguns dos adolescentes eu vi cantando em diversos cultos da igreja. Achei curioso que o casal de líderes não nos acompanhasse também, mas descobri depois que o Grupo Jovem, assim como o Grupo de Senhoras, por exemplo, organiza uma vigília ou ida ao monte sem necessidade de autorização prévia por parte de Andréia e Rodrigo. Da mesma forma ocorre com a coordenação destes rituais, que fica a cargo do líder do grupo na ocasião.

Durante a vigília alguns dos jovens expressaram o falar em línguas entre suas orações, mas não houve nenhum caso de incorporação ou manifestação de espíritos malignos, como o que foi narrado sobre Monte Labareda de Fogo. O êxtase neste evento esteve apenas no polo de significação positiva, expressão de que o espírito santo se identificou naquelas pessoas e está presente no momento. Noto, neste sentido, que mesmo a subida ao monte da Igreja Nova Aliança ser distinto do que narra Laudicéia, aqui novamente me parece representar um espaço de independência e liberdade, como uma alternativa ao templo. O monte tem um local especial nesta doutrina, mas sua forma de aparente liberdade se coloca de forma complementar ao templo, e não oposto a ele. Afinal, ao contrário da dificuldade encontrada por Laudicéia em materializar sua congregação, a igreja de Andréia é a representação máxima de sua vitória, portanto, algo a ser valorizado doutrinariamente.

Thays: A obra de Deus é feita não só no monte. A gente segue mais assim, como se fosse naquela época mesmo, que Jesus andava na terra, como se fosse daquele jeito. Naquela época as pessoas iam, subiam no monte pra conversar com ele. A gente sobe no monte pra conversar com Jesus, é bem parecido.

Eu: E porque você acha que as outras igrejas não sobem?

Thays: A Kelly falou que na igreja dela (Sara Nossa Terra), é porque eles acreditam que pra conversar com vocês não precisa subir o monte. E realmente, porque ele é onipresente, onisciente. Não precisa. Mas acho que é uma questão da denominação, da doutrina de cada lugar, né? A gente sobe muito. Tudo que vai ser feito lá na igreja sobe-se pra consagrar, a gente sobe em consagração no propósito disso ou daquilo, pra apresentar na frente de Deus a vontade dele, que seja feito na maneira que ele quer. A gente sobe pra libertação, se vai ter batismo a gente sobe pra consagrar o batismo... Então tem vários propósitos, né?

Eu: Mas não deixa de ir pra igreja pra ir pro monte, né?

Thays: Não, pelo contrário. A gente consagra pra subir... Já aconteceu de ir direto da igreja pro monte. Um dia uma irmã discutiu com a outra. Ai a pastora disse que sabia que aquilo tinha sido cilada feita, coisa pra dar confusão da igreja, né? Então no mesmo dia a gente saiu de lá da igreja e foi subir pro monte, né? Com esse propósito dessa confusão que teve né? Fomos com o espírito de que Deus fosse quebrar todas as barreiras.

Segundo Thays, o monte de oração na Igreja Nova Aliança é um local que se busca quando há necessidade de estar mais perto de Deus, ou para “conversar com Jesus”, apontando a relação de intimidade entre o espaço da natureza e seu criador. Ao contrário de outras narrativas, no entanto, o monte aqui não é descrito como possuidor de propriedades especiais, mas dotado apenas de uma capacidade para inspirar o crente, fermentando a fé que já existe. Pode também funcionar como um ritual de expiação de um ato ruim, ou consagração de um ritual realizado dentro do templo, entendendo como consagração o ato de apresentar ao julgamento do sagrado um ocorrido no mundo terreno. O primeiro caso narrado é de uma briga entre membros dentro do templo, quando Andréia entende como necessária uma limpeza espiritual, visto a desarmonia ser interpretada como uma presença maligna entre os fiéis. Assim também quando uma decisão importante é tomada na congregação e ela julga importante “colocar a questão no monte”, ou seja, consultar o sagrado sobre um tema específico, por meio deste espaço privilegiado. Em ambos os casos, a intenção é neutralizar quaisquer elementos que não sejam espirituais, direcionando a vida presente e carnal para o puro “caminho” do sagrado.

A partir deste ponto, busco alargar a narrativa sobre os montes de oração para uma perspectiva histórica, anterior às interpretações neopentecostais que aqui têm sua diversidade representada singelamente. Poder-se-ia expandir amplamente uma análise sobre as significações dos montes de oração, de forma que o Monte Labareda de Fogo do Recanto das Emas e Monte de Formosa são apenas dois exemplos das mais diversas etnografias possíveis. A inspiração dos montes de oração parte de uma representação dos relatos bíblicos sobre as montanhas, descritas em diversas passagens como espaço de encontro com o sagrado e alcance de uma sabedoria transcendente. Como aclives

geográficos que lhes dão o nome, entre os pentecostais são locais afastados do centro das cidades onde os fiéis se reúnem para orar, costume que retoma também outras tradições que não a cristã. Nestes populares espaços se destaca o contato livre com a natureza e seus elementos, além da individualização da experiência religiosa, em grande medida pela ausência de congregações institucionalizada. Apesar de muitas pastoras/es frequentarem estes espaços na companhia de seus fiéis, é comum que o crente vá orar com a família, com algum amigo de congregação, ou mesmo sozinho.

Nas passagens bíblicas em que observei serem citados montes ou montanhas, retratava-se experiências de autoconhecimento, reflexividade ou superação. Jesus sobe sozinho ao Monte das Oliveiras para passar a noite e orar, inclusive em sua última noite, quando já sabia que seria morto pelos romanos (João 8:01, João 6:15, Lucas 21:37 e 6:12), mas também é lá que reúne seus discípulos para passar-lhes ensinamentos (João 6:3, Marcos 13:3 e 3:13, Lucas 9:28, Mateus 24:3). O trecho mais famoso do evangelho de Mateus é sobre o Sermão da Montanha, um discurso proferido por Jesus a respeito das prescrições para uma vida cristã. Moisés conversa com Deus quando vai ao Monte Sinai (Êxodo, 19:20, Levítico 25:1) e é lá também que recebe a tábua inscrita com os dez mandamentos ao cristão (Êxodo 20), sendo o Monte chamado de Santo, do Senhor ou morada Dele. No topo do Monte Nebo, Deus mostra a Moisés a Terra Prometida de seu povo (Deuteronômio 34:1). No Gênesis do Velho Testamento remonta à renúncia de Abraão, que tem que sacrificar seu filho ao pé do Monte Moriá para provar seu temor a Deus (Gênesis, 22). Este é o mesmo monte que onde o Rei Salomão constrói o ‘templo de Deus’ (2 Crônicas, 3), ainda hoje um dos espaços mais sagrados aos judeus e mulçumanos.

De forma genérica, todos os profetas citados nas Escrituras vão às montanhas para orar em alguma situação, sendo símbolo geral das montanhas o *alto* como local de encontro com o sagrado, podendo no alto das montanhas, serem construídos os templos. Mas poderíamos expandir ainda mais o campo de significados possíveis dos montes ao olhar sua presença em narrativas de outras tradições como, por exemplo, a mitologia japonesa. Influenciada pela tradição indígena xintoísta, onde a natureza ocupa um lugar central, as montanhas representam a morada dos Deuses, (Earhart, 1969), assim como para os incas, que lá construíam seus templos (Harner, 1993). Poderíamos ainda questionar se as mitologias de montanhas e montes sempre os colocam em relação ao sagrado e como fonte transcendental de iluminação, o que requereria uma pesquisa

bibliográfica mais profunda. Por ora, me restrinjo a trazer alguns elementos deste simbolismo para apresentar os montes de oração, apropriações atuais em grande medida.

Os montes de oração como experiência pentecostal, ampliando o termo para todas as vertentes oriundas do protestantismo histórico⁴⁰, vão aparecer na Coreia do Sul do século XIX. Impulsionados por conflitos religiosos entre o confucionismo oficial e um cristianismo ascendente que viria a se tornar fenômeno no país⁴¹, alguns fiéis começam a subir a alguns montes da região para suas orações. Além de um espaço vazio e silencioso, próximo do céu, as montanhas foram abrigo para uma religião ainda proibida, tendo a prática muito se popularizado com a abertura religiosa (Lee, 2006). Mas foi a partir da popularização da prática nos Estados Unidos que a peregrinação aos montes se disseminou pelo mundo, não sendo diferente no Brasil, onde o neopentecostalismo ganhou tantos adeptos nas últimas décadas⁴².

Busco os significados históricos e rituais que estes espaços acessam para os fiéis e de que forma eles apresentam um diferencial para as congregações neopentecostais, ao mesmo tempo em que apontam continuidades com uma tradição há muito passada. A natureza assume um espaço místico e o sincretismo da religião pentecostal parece permitir que experiências pessoais sejam legitimadas por este misticismo, contanto que preserve a base bíblica. Se a literatura aponta o exorcismo como elemento fundamental na doutrina pentecostal, isso em grande parte se relaciona com o poder curativo do pastor dentro do templo e sua performance de liderança eficaz na guerra espiritual. A glossolalia, por outro lado, representa uma sintonia com o sagrado que se dá com cada fiel individualmente, mesmo que não possamos negar a importância dos rituais coletivos. E se o templo é espaço privilegiado para o tom hierárquico que toma os exorcismos, o monte como espaço livre parece privilegiar a fruição positiva do êxtase e sua função de interiorização da fé.

Após assistir alguns exorcismos, mesmo aqueles transmitidos em canais da televisão aberta, é impossível afirmar que o templo é um espaço de pouca emoção em comparação com o monte, mas penso que a valoração do êxtase pode indicar ainda

⁴⁰Freston, 1994.

⁴¹Interessante notar o fenômeno religioso sul coreano de expansão do protestantismo, a ponto do número de pentecostais ter ultrapassado o de praticantes do budismo tradicional (Lee, 2010).

⁴²Segundo dados do IBGE, em 1940 os pentecostais representavam apenas 2,6% da população brasileira, enquanto em 2000 somavam mais de 26 milhões de brasileiros (15,4%). No último Censo (2010) a vertente pentecostal representava mais de 43 milhões de brasileiros, cerca de 22,2% da população.

outras gradações de sentido. Tanto o fato de estar ao ar livre, próximo de elementos naturais, quanto a distância dos templos, indica que o monte tem um peso simbólico relativo à liberdade espacial, que usualmente é referida à experiência cristã no passado. Mas estes primeiros crentes da igreja primitiva não conheceram a institucionalização e hoje são utilizados como elemento de acusação ou enaltecimento das congregações, atualizando o passado mítico de um cristianismo inserido hoje na era da modernidade. Já foi apontado que esta religiosidade é marcada pela interioridade espiritual e uma relação mais direta entre fiel e Deus, mas o espaço dos montes parece ser especialmente interessante para observar, na empiria, o encontro de uma tradição individualizante com um misticismo emocional.

Penso que a mesma relação dual entre templo/monte poderia ser espelhada na oposição entre pastores e missionários, considerando as diferenças entre se ter uma estrutura física e institucional ou o carisma baseado da oralidade, como é o caso do profeta. Mesmo que cada um destes personagens tenha um espaço para si no contexto da religião, possíveis relações hierárquicas podem se desenvolver quando também está em jogo a cobrança de dízimo, possíveis isenções fiscais e o custo fixo que um templo construído acarreta. No centro das tensões terrenas, Andréia está em busca de uma religião correta e que propague o “caminho da verdade”, em oposição ao ‘outro’, que no caso está representado na doutrina da antiga igreja frequentada. Este caminho proposto se dá nos termos de “verdade” ou “mentira”, “vasos de Deus” ou “falsos profetas”, “firme na igreja” ou “meio sumido”, expressões comuns para citar um momento passado de sua história pessoal, ou outra congregação em relação a sua própria. As categorias acusatórias novamente remetem a uma subjetividade dificilmente descrita, de forma que a posse da legitimidade institucional se mantém flutuante.

Ainda outra sequência de oposições pode ser analisada ao observar o aspecto metafísico do misticismo, positivo ou negativo a depender do caso, neste contexto indicado por sentidos específicos de cada êxtase. Mesmo os rituais sendo baseados na bíblia, percebemos um uso parcialmente livre do texto, no sentido de não referido a noção sociológica de tradição, literalidade e reprodução. Este recurso permite que cada congregação neopentecostal recrie seus próprios mitos para desenvolver uma doutrina e legitime internamente seu funcionamento. O peso histórico da bíblia é utilizado para falar de outros temas, ou indicar outras interpretações para as mesmas temáticas, que não as exclusivamente tratadas nas passagens, em um jogo que movimenta narrativas

complexas. Mas se aqui não é possível realizar uma digressão profunda sobre a história do texto bíblico e as diversas tradições englobadas por seus símbolos, penso que os exemplos etnográficos já trazem apontamentos variados. Ao observar os rituais noto a especial eficácia de certos espaços onde se justifica dispensar os muros do templo, seja subindo ao monte ou orando em casa, como no exemplo a ser apresentado no próximo capítulo.

Dentro da literatura pouco aparece o tema dos montes de oração, em oposição ao tratado sobre a relação entre os conceitos de indivíduo moderno, secularização e interiorização das crenças, que vem a questionar o protestantismo como impulsionador deste processo diferenciado (Weber, 2004; Mendonça & Velasques Filho, 1990). Cristiane Santos e Thiago Matioli etnografaram grupos neopentecostais em um local chamado de Monte Sião, no bairro de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. Os autores observaram muitos elementos compartilhados por mim, como a importância da corporalidade nestes rituais e a ideia de um efeito mágico como inerente a estes espaços, como se lá fosse possível acessar um grau de comunicação mais elevado com o sagrado. Sob uma análise maussiana, os montes aparecem como local privilegiado de observação da relação entre mito e rito e um movimento que coloca e retira novamente a centralidade do sujeito. No momento seguinte à sua separação, ou diferenciação, entre o monte e o grupo estabelecido no templo, retoma orações destinadas a outros, ao fortalecimento da congregação ou do líder. A análise conclui, porém, que a relação fiel-prece seria um fato social total naqueles contextos e os rituais no monte imperativos de eficácia deste sistema. (Santos & Matioli, 2011).

James Feitosa realizou pesquisa sobre o monte de oração da cidade de Marília, São Paulo, notando como participantes do movimento da Renovação Carismática Católica estariam fazendo uso destes espaços como alternativa ao controle da igreja sobre as 'manifestações do Espírito Santo' (Feitosa, 2012). Estas vivências espirituais são descritas como intensas a níveis incontroláveis pelos sujeitos, constituindo um espaço de tensão ritual localizado entre os polos da religião e da experiência. A colocação do autor se dá em função do rígido posicionamento da igreja católica quanto à doutrina reproduzida, elemento que já foi apontado por este e outros trabalhos como ausente na vertente pentecostal, e que no caso etnográfico em questão estaria gerando conflitos pessoais com a congregação local e seu líder. O conceito de ritual (Turner, 1974) é utilizado pelo autor para justificar as experiências nos montes como um desafio

à religião, assim como sua capacidade normatizante frente às tensões que apresentam os sujeitos, apontando uma sequência de dualidades espelhadas no contraste entre regulação e anomia social.

Além de genérica, a oposição teórica apropriada de Louis Dumont pelo autor de que as manifestações religiosas que se dão nos Montes de Oração, no caso analisado, englobam hierarquicamente a normatividade religiosa, me parece exagerada, se nos determos nas minúcias e ambiguidades da experiência religiosa, o que não retira a pertinência do trabalho como mais um exemplar da diversidade já comentada. A possibilidade de pensar estes espaços como englobadores da normatividade religiosa me parece arriscado e muito genérico, devendo ser o esforço no entanto, o de manter constante na teoria, a tensão que na prática se coloca entre a experiência e a Igreja. Se o monte estivesse fomentando uma desinstitucionalização, no sentido de que os fiéis deixassem de ir à igreja para ir ao monte, talvez o englobamento fosse uma analogia permitida, mas a etnografia indica apenas ruídos entre fiéis e líderes. Mesmo no caso de Laudicéia, onde o monte é espaço de preponderância frente à ausência de templo, afirmar que o monte engloba a institucionalidade de forma completa, me parece exagerado. Neste sentido, as hierarquias como pensados por Dumont (1985) funcionam para pensar a teia de relações que se estabelecem, por exemplo, entre a religião institucionalizada historicamente e cada um dos personagens que trabalham como peças deste conjunto.

O êxtase pentecostal se expressa como um elemento absolutamente individual, ao mesmo tempo em que respaldado na coletividade dos grupos, de forma que não pode ser classificado como desinstitucionalização da experiência. A partir das diversas formas sobre as quais este êxtase é reconhecido se sustentam os dons espirituais, que são aprendidos e recebidos como benção e obrigação. Há um conhecimento prévio da religião e uma socialização corporal, verbal e emotiva iniciada com a conversão e, progressivamente, interiorizada pelo crente. Ao mesmo tempo, a individuação dos dons espirituais que legitima uma experiência própria é a mesma que permite questionar a experiência do outro, mantendo o espaço da disciplina e da normatividade dentro da religião, mesmo que em uma posição flutuante. No meu entender, a tensão entre as práticas religiosas de ida aos montes e as práticas religiosas que têm lugar nos templos tendem a ser complementares, embora com significados que se instituem como dualidades. As ambiguidades estão sempre expostas, e em funcionamento contínuo, de

forma que não se possa afirmar que, estruturalmente, qualquer um destes espaços seja generalizadamente englobante sobre o outro. Volto-me agora para os templos, buscando elementos de sua história que iluminem meus dados etnográficos.

Afirmar que os templos são, antes de tudo, como bem o faz Eliade (1957) uma reprodução do mundo como criação divina, reforça o papel dos santuários como lugares de excelência da ‘ressantificação’ do mundo carnal e corrompido. A basílica, e depois a catedral cristã, vai reforçar ainda mais essa sacralização do espaço, na medida em que representam Deus e sua perfeição celeste. Como que pela graça das forças superiores, os humanos teriam acesso a este projeto que tentam reproduzir na Terra para alcançar o sagrado, pois, se a igreja é o universo, possibilita inicialmente a existência do mundo. O homem religioso estaria, então, sempre em busca deste marco, este referencial espacial do sagrado, a nostalgia do mundo sacralizado sendo compensada com as idas periódicas aos templos. Eliade vai demonstrar que, assim como este espaço sagrado é construído na relação com o plano transcendente, o tempo sagrado também é descontínuo e referenciado a uma ‘situação mítica anterior’.

Apesar da insistência em categorizar a experiência sagrada, na busca de uma essência, ou unidade básica da religião, o que foge muito da minha pretensão e também da minha concordância, é a discussão que faz Eliade sobre estas simbologias que pode ser muito rica para observar as influências iniciais do cristianismo. O autor vai focar os significados da natureza para os homens, ao longo dos milênios e em diferentes espaços, apontando que o projeto de separação do mundo natural nunca se concluiu totalmente. Ainda estaríamos, assim, informados por longínquas tradições de rituais na natureza e adoração de seus elementos, especialmente aqueles que são crentes de alguma forma. Mesmo acreditando que esta diferenciação que o autor realiza entre homem religioso e não religioso não seja tão informativa, são ricos de sentido os casos etnográficos recolhidos por ele.

Para o religioso, a contemplação do céu e seu infinito transcendente já seria em si uma experiência sobrenatural, não como observação naturista, mas representando o sagrado e a morada a partir de onde se manifesta.

“O simbolismo celeste infunde e sustenta numerosos ritos (de ascensão, de escalada, de iniciação, de realeza etc.), mitos (a Árvore cósmica, a Montanha cósmica, a cadeia das flechas que liga a Terra ao Céu etc.) e lendas (o voo mágico etc.). O simbolismo do ‘Centro do Mundo’ também ilustra a importância do simbolismo religioso: num

‘Centro’ onde se efetua a comunicação com o Céu e constitui a imagem exemplar da transcendência”. (Eliade, idem: 64)

Enquanto o céu marca a separação entre o plano terreno e o espaço sagrado, a água precede toda a criação do mundo (Genesis, 1) e, desta forma, toda forma de vida, a imersão aquática simbolizando a volta ao ‘pré-formal’, ao anterior. Já o mundo aquático representa, duplamente, a morte e o renascimento, aproximado ao dilúvio e ao batismo. A terra é um elemento identificado em algumas culturas com a força da criação, a mãe natural que aproxima a história feminina de uma significação sagrada de fertilidade. Em diversas tradições a Criação se dá no encontro da Mãe Terra com o pai celestial, o cosmos como representação geral do mundo sagrado. O mito da árvore cósmica, aquela em que os frutos são a própria vida, representaria o desejo de imortalidade e continuidade humana, justificando a abundância de rituais pela glorificação da primavera.

Frente a todas as possíveis analogias, o movimento de saída do templo construído, em direção aos montes, casas ou rua, é sintomático de como outros espaços vem se apresentando como possibilidade para uma religião interiorizada. Ao mesmo tempo estar fora o templo é se separar do dogmatismo do culto, da disciplinarização do espaço sagrado e, conseqüentemente, de um controle burocrático sobre a doutrina. A ambivalência normativa dos espaços externos se coloca com mais peso frente às figuras carismáticas, não deixando a referência a uma doutrina modelo, mesmo que um modelo ultrapassado. A construção de uma igreja, por seu lado, implica a força de uma espacialidade determinada, que aglutina e consolida valores em um lugar comum. Representa a força da igreja na medida em que aponta algo além da liderança e dos seguidores, algo anterior ao presente ou a própria igreja iniciada por Jesus Cristo. Dentro do templo os valores são ressacralizados e criam raízes que sustentam sentido, ao mesmo tempo em que a negociação de narrativas, tão comum no pentecostalismo, alimenta um círculo de inovação e busca constante.

No meu entender, a oposição, contraste e complementariedade entre montes de oração e templos, especialmente a partir dos dados etnográficos neopentecostais aqui analisados, e iluminados pelo recurso às histórias de suas simbologias, me fazem concluir que estes se apresentam face aos templos, como espaços mais propícios à liberdade religiosa. Além da expressão positivada do êxtase e do misticismo, as formas de diálogo direto com Deus e com o sagrado encontram campo fértil nestes espaços. Por isso, se apresentam como complementos legítimos, as vezes secundários, outras

rejeitados e, ora, alçados a formas alternativas e superiores da religiosidade fundada na interioridade. Dado que a autoridade das grandes congregações tendencialmente se centra e depende fortemente dos templos, as pequenas igrejas são contextos mais propícios, mas jamais os únicos, para a legitimidade da ida aos Montes. Basta para tal, que a simbologia da liberdade individual da interioridade das práticas religiosas esteja presente e se articule na busca por um diálogo direto com Deus na busca da natureza e da proximidade dos céus ao alto.

Capítulo 3 – O grupo de oração de Rejane: os dons do Espírito Santo como estratégia de negociação institucional

Ambas moradoras de Sobradinho, RA-V do Distrito Federal, e frequentadoras da igreja Sara Nossa Terra, Kelly e a pastora Rejane coordenam um grupo de oração na cidade, desdobramento da célula liderada por Rejane na referida congregação. A reunião é aberta e acontece sempre às quintas-feiras na casa de algum membro do grupo que, em sua maioria, são também frequentadores da Sara. Participei de dez encontros ao longo de cinco meses, notando apenas um homem presente em dois deles, entre um grupo que variou entre oito e treze pessoas. As duas líderes também realizam orações individuais aos necessitados ao longo da semana, sempre com horário marcado, e aos domingos frequentam os cultos do templo sede da igreja Sara Nossa Terra, localizado no Sudoeste. Esta vivência religiosa se constrói, então, entre estes dois espaços, o templo e a rua, representados pelas atividades como liderança profética em Sobradinho e a efetividade da participação em uma congregação localizada no outro extremo da cidade, em um bairro de alto poder aquisitivo.

Este capítulo traz a narrativa destas que realizam um trabalho espiritual local, em grande medida autônomo e missionário, ao mesmo tempo em que pertencem a uma grande congregação, ponderando sobre os limites destas duas identidades e como se articulam na prática. Indo além, este caso etnográfico traz questões interessantes a uma análise sobre experiências de gênero e neopentecostalismo, considerando tanto a liderança que exercem no grupo de oração, quanto o simbolismo dado ao casamento, relacionamentos amorosos e diferença sexual no modelo hierarquicamente organizado da Sara. Ao mesmo tempo em que a congregação se faz exemplar na caracterização neopentecostal, com amplo uso das mídias tecnológicas, doutrina com base na teologia da prosperidade e menor preocupação com usos e costumes, as relações que estas mulheres estabelecem com a congregação não é fechada, nem totalmente disciplinadora.

Criada em Brasília, no ano de 1992, a igreja possui hoje oitocentas sedes, espalhadas em vinte e cinco estados brasileiros e outros países da América, Europa e África. Ainda hoje a coordenação da congregação está sob a responsabilidade do casal fundador, os bispos Lúcia e Robson Rodovalho, ele físico, filósofo e ex-deputado federal pela bancada evangélica, ela psicóloga com especialização em terapia familiar. O trabalho da Bispa é, em grande parte, voltado para aconselhamento de mulheres e o *Workshop de*

Casais, além de responsável pelo culto dos jovens, carro chefe da igreja⁴³. Cheguei a escutar de uma frequentadora da congregação que preferia a pregação da bispa a de seu marido, pois ela teria “uma sensibilidade maior por ser mulher, ela entende os nossos problemas”. Dentro ou fora dos cultos, o casal representa o modelo de família cristã idealizado pela doutrina e esperado dos fiéis.

Além de informações acumuladas ao longo da pesquisa por meio de conversas com frequentadores, parto de textos escritos no blog da bispa para analisar o discurso construído sobre a presença feminina, visto que além de palestrar sobre a liturgia, organizar grupos de oração e aconselhamentos, ela própria se propõe como um exemplo a ser seguido. O modelo cristão tradicional, que em muito o neopentecostalismo reproduz atualmente para as mulheres, é comumente ligado a um projeto do casamento e constituição familiar, sendo da esposa a função de integração e cuidado do grupo. Cada vez mais surgem pastoras mulheres, mas noto que normalmente ocupam estes espaços esposas de pastores já consagrados, realizando o projeto de família em torno de um objetivo comum, a religião. Comumente as pastoras são responsáveis por grupos de mulheres, pregando sobre vestuário adequado, dicas para manter o casamento, cuidado e educação dos filhos dentro da teologia e, para as solteiras, sobre o namoro santo e a importância da castidade. De forma geral, esta construção indica uma identidade feminina voltada para as necessidades de seu núcleo familiar.

3.1 – A congregação e suas células: o valor da família na Sara Nossa Terra

Bispa Lúcia é coordenadora nacional do Ministério Sara Jovem (MSJ), que reúne milhares de jovens todos os sábados, além de responsável pela promoção de grandes eventos voltados para o público feminino e casais. Segundo texto do site da igreja, o ministério da bispa “tem sido marcado expressivamente nas áreas de fé e aconselhamento, dando ênfase na formação e reconciliação da família”, mas dentre o amplo conteúdo há um grande número de mensagens de autoestima e renovação, além de dicas de saúde. Destaco a seguir dois trechos retirados da página virtual, o primeiro de um vídeo-convite para um evento da igreja, e o segundo de uma entrevista realizada pela jornalista Marília Gabriela com a ex-cantora Sarah Sheeva (filha de Baby do Brasil

⁴³ Chamado Arena Jovem, o “ministério” destinado ao público jovem é o que mais atrai novos fiéis para a congregação, fazendo com que seja também o mais importante.

e Pepeu Gomes), que se converteu ao pentecostalismo e hoje é missionária da religião. O vídeo *Mulher Vencedora* convida para o *Congresso de Mulheres 2011*, evento coordenado pela bispa, e a entrevista era uma sugestão para as fiéis assistirem:

“Para cada escolha uma renúncia. Para cada renúncia um amor. Para cada amor um destino. Ela é sentimental. Ela é capaz de abrir mão de toda a vida em função de uma família. Seu destino é resultado das escolhas que você faz por amor.”

“Quando eu era uma mulher cachorro do mundo, passava de mão em mão, eu era arrogante, adorava falar de minha vida de original. Agora, hoje que eu me guardo, eu tenho um valor enorme porque tem um homem me procurando. Isso é bíblico, o homem está procurando uma esposa. (...)O princípio número um é que a mulher nunca deve tomar a iniciativa. (...)No meu livro eu comecei a escrever sobre o porquê de algumas mulheres só encontrarem cachorros. Porque ela emite sinais cachorra, ela emite sinais errados. E o homem sério, que quer compromisso, foge deste tipo de mulher”.
(Entrevista realizada em 29/01/2012, trecho selecionado)

Em sua simplicidade estes trechos ilustram estereótipos do feminino a respeito da castidade, comportamentos morais e a responsabilidade da mulher na construção de um lar cristão, além de reforçar um aspecto frágil e delicado a partir da natureza, sempre doadora, amorosa e gentil. O bem-estar da família e o desenvolvimento de relações saudáveis se baseiam em noções bem específicas sobre a separação e função dos sexos, enquanto este mesmo modelo está buscando se reatualizar em um contexto onde “cachorra” é um termo dotado de múltiplos significados. Em caminho contrário, se as lições de autoestima perpassadas no discurso pentecostal reforçam o peso da individualidade e da consciência, aumentando assim as responsabilidades, são englobadas por um objetivo geral e coletivo, a família. A mulher aparece como elo fundamental na união desta instituição, responsável por sua manutenção e garantia de seu sentido, que se confunde com seus próprios objetivos.

Os argumentos de Sarah Sheeva são trabalhados repetidamente entre as evangélicas, em termos e níveis de intensidade diferentes a depender da denominação e do contexto, mas penso que seja de forma generalizada. No caso da Sara Nossa Terra, conhecida em Brasília como “igreja de rico”, a dupla busca moderna por sucesso financeiro e emocional encontra nas esposas um elemento central. Um artigo da Bispa Lúcia sobre objetivos de vida acaba com os dizeres: “*A palavra de Deus nos ensina que a mulher sábia edifica o lar, não é mesmo? Mas para se tornar sábia, ela primeiro tem que saber quem ela é!*”. E ainda em outro texto lê-se: “*Decida hoje mudar o seu destino e o destino da sua família*”. Observa-se novamente a relação entre responsabilidade individual e a construção coletiva maior, que para o sexo feminino se reflete na ambiguidade da família como objetivo desejado e como obrigação.

Para além do recorte de gênero específico deste trabalho, que me permitiu apontar a estética e o ethos familiar e de subordinação da mulher presentes na identidade pentecostal, a estética propagada na identidade pentecostal carrega elementos identitários de um cristianismo moderno marcado pelo dinheiro (Mafra, 2002). Neste sentido alguns pesquisadores vêm uma contradição conceitual no contato entre dinheiro e espiritualidade (Oro, 2001), enquanto outros um novo projeto de igreja onde os fiéis são patrocinadores, mas que acabaria sendo uma troca entre a satisfação pessoal dos adeptos naquele pertencimento e as formas de subordinação e dependência estabelecidas na relação (Prandi, 1996). Independentemente do posicionamento teórico, merece atenção a relação entre a estética dos objetos religiosos, como óleos, bíblias, pulseirinhas ou camisetas, e o sucesso de vendas de produtos gospel na música, literatura especializada, roupas ou grupos de excursão a cidades santas do mundo.

No caso da Sara Nossa Terra, merece citação o tamanho e a organização da Embaixada Sara, o templo sede que reúne milhares de pessoas por semana. O auditório principal comporta mais de duas mil pessoas e conta com uma completa estrutura de som e vídeo, um palco com diversos instrumentos musicais e telões nas laterais. Em todas as vezes que fui à Embaixada passava um tempo admirando as grandes e muitas caixas de som, todas brancas e penduradas alto ao longo do auditório, uma aparelhagem própria à produção de grandes eventos. Além do pastor ou pastora que esteja conduzindo o culto há sempre uma grande equipe de obreiros para apoiar na organização das pessoas, por exemplo, se há uma benção coletiva em que todos têm de sair de seus lugares, caminhar até o palco e voltar novamente. Se alguém passa mal, precisa de qualquer assistência ou deseja ir ao palco para contar a todos um “testemunho”⁴⁴, basta chamar um obreiro que esteja em pé por perto.

Em cima de cada cadeira há um envelope para as ofertas que, ao longo do culto, as pessoas têm algumas oportunidades para entregar aos obreiros, que também podem levar até as pessoas máquinas de cartão de débito e crédito. Há uma grande quantidade de produtos na livraria da igreja, sendo a bispa Lúcia autora de sete obras temáticas e seu marido mais de onze títulos com temas de autoajuda. Para cuidar das crianças enquanto os pais assistem ao culto há monitores voluntários e uma brinquedoteca

⁴⁴ Momento do culto em que os fiéis vão até a frente do púlpito e contam suas histórias de superação, um desejo alcançado em razão de ordem divina ou cura recebida após orações. Parece uma forma bem sucedida de reforçar a eficácia da doutrina, especialmente pela comoção que este tipo de compartilhamento causa no grupo.

dividida por idade, além de uma sala de amamentação para as mães e seus bebês. Como não há estacionamento interno utiliza-se um espaço de terra em frente à construção da igreja, do outro lado da rua, mas se há muitos carros e é necessário deixar o veículo na saída de outro, há um painel dentro do auditório para avisar a placa do carro a ser retirado. Considero necessária uma etnografia mais atenta da congregação para analisar o conteúdo específico das relações estabelecidas entre consumo e fé, mas pode-se afirmar que a analogia já apontada entre capitalismo, religião e consumo se apresenta aqui em diferentes facetas.

Este modelo de igrejas em células é difundido entre outras congregações evangélicas, como uma forma de estruturar a evangelização fora do espaço do templo e oferecer aos fiéis uma liderança mais cotidiana do que poderia ser um pastor ou pastora de um grande ministério. A importância das células é ainda maior em congregações onde há um grande número de fiéis e sua distribuição geográfica variada, visto que os fiéis não vivem nas proximidades do templo, como é comum entre as pequenas igrejas de bairro. Principalmente, as células são uma estratégia de expansão e os líderes têm metas de conversão acompanhadas e comparadas dentro da congregação, chegando a incentivar certa competitividade entre estes.

Para se tornar pastor ou pastora da Sara Nossa Terra é necessário estar na coordenação de, pelo menos, cinco células, sendo que para se criar um segundo núcleo é necessário que o primeiro supere vinte membros, e assim sucessivamente. Segue uma explicação sobre como consolidar e manter em funcionamento uma célula de oração nesta congregação:

“Para realizar uma célula, o interessado precisa fazer o encontro “Revisão de Vidas”, e depois participar do Instituto de Vencedores (IV). Dentro do IV é feito um treinamento específico para capacitar os líderes a realizarem a célula, o Treinamento de Abertura de Células (TAC). A célula possui um manual com metodologia e temas para serem abordados, geralmente temas do cotidiano, como medo, drogas, entre outros. É aberta a quem desejar participar, sem limite de idade e que queira se relacionar com Deus e pessoas. Normalmente tem 45 minutos de duração distribuídos entre quebra gelo (dinâmicas de entrosamento), bate-papo, Palavra e louvor.” (Trecho retirado do site institucional da congregação)

O grupo de oração coordenado por Rejane, no entanto, não segue exatamente prescrições sobre o tempo de duração dos encontros, muito menos quanto a qualquer metodologia ou cartilha. A profetisa conclui o TAC e possui um pastor conselheiro que a ajuda com suas questões pessoais ou outras dúvidas, mas por sua formação completa como pregadora atribui como responsável a escola Rhema, também frequentada por Kelly e mais cinco participantes do grupo. As duas reforçam sempre da importância do

curso para quem deseja se aprofundar nas doutrinas, sendo que as duas já estão cursando as aulas para pastores, chamada Escola de Ministros. Trata-se de um centro de treinamento intercongregacional criado nos Estados Unidos na década de 70 e hoje presente em diversos países do mundo, onde acontecem cursos de educação cristã bíblica. A palavra *Rhema* no grego significa a mensagem que foi expressa, ou que se fez entender, mas na apropriação do cristianismo antigo fala especificamente da palavra bíblica.

A sede do Distrito Federal está localizada na cidade de Taguatinga e o curso inicial tem duração de dois anos, durante os quais os alunos têm aulas presenciais três vezes por semana, de manhã ou de noite. Por ser uma organização internacional cada país possui uma congregação que coordena seus trabalhos, no caso do Brasil as quase setenta escolas Rhema estando sob os cuidados da igreja Ministério Verbo da Vida. Algumas especificações quanto à vestimenta são observadas para o curso, como a obrigatoriedade das mulheres vestirem saia ou vestido abaixo do joelho e os homens camisa social, e proibições como uso de chinelo, short, piercing ou chapéu. Em um dos dias em que Rejane explicava sobre a importância do curso uma jovem comentou baixo comigo que não queria se inscrever, e que aquilo parecia uma obrigatoriedade “boba”. Na célula de oração estas regras de vestimenta não valem e nunca foram comentadas, assim como nos eventos e cultos da igreja Sara, que incentiva as fiéis a estarem maquiadas e bem vestidas. Um dia, conversando com Lays e outras adolescentes da Igreja Nova Aliança, lembro da imitação que a garota fez para do “desfile de moda que é a Sara”, e como todas nós rimos muito de seu teatro paródia.

3.2 – O grupo de oração de Rejane

A cada semana uma das participantes mais frequentes da célula oferece sua casa para sediar a reunião, que dura toda uma tarde, mas podendo se estender em função de algum acontecimento especial ou alguém no grupo que esteja com problemas. A dona da casa escolhe um lugar para receber o grupo, e como Sobradinho tem muitas casas e condomínios é comum que se tenha uma varanda em casa, por exemplo. O roteiro básico dos encontros consiste em uma oração inicial, seguida da leitura de algum versículo do evangelho e consequente discussão em grupo sobre os ensinamentos morais da passagem. Depois um lanche coletivo com o que cada pessoa levou, momento em que conversamos de forma mais descontraída e sobre outros assuntos. Para terminar,

há uma oração final para bênção de todos os presentes e seus familiares e, se solicitado, uma oração individual para alguém do grupo.

As orações são feitas coletivamente, de mãos dadas e em roda, conduzidas inicialmente por Rejane e, em seguida pelas outras pessoas. As orações individuais são realizadas apenas por Rejane e Kelly, que ficam em volta da referida pessoa sentada, com as mãos na cabeça ou ombro para ampará-la e manter o contato físico. Durante todo o tempo realizam uma sequência de orações, que mais se aproximam à estética de um passe espírita do que de um exorcismo neopentecostal. Como acontece no espiritismo aquele ritual tem a função de proteção, como uma bênção individual ao fim do ritual, aqui acompanhado de uma fala específica, que é a oração evangélica. Como o fluxo da fala é muito rápido, tanto na glossolalia quanto nas orações, o término de uma roda é dado pela percepção do grupo ou de quem esteja coordenando, ou seja, a depender do que as pessoas sentirem como certo. No contato com o Espírito Santo pode-se falar em línguas, mas também receber mensagens ou visões, e se alguém “sentir no coração” as orações podem durar mais tempo, pode-se decidir começar uma corrente de oração, jejum ou qualquer outra prescrição.

Apesar do falar em línguas ser bem comum entre os evangélicos, em todos os encontros do grupo de oração que participei vi apenas Rejane, Kelly e uma mulher chamada Carol alcançar este estado, apesar de que todos falavam do fenômeno de maneira muito banal. O dom da glossolalia se dá de forma diferente para cada um, mas a forma emocionada que carrega sempre me traz a percepção de uma atividade corporal diferenciada. Pela forma como os rostos ficavam corados, algumas vezes suando e agitados, supunha um aumento dos batimentos cardíacos e temperatura corporal, enquanto em duas oportunidades notei que alguma das meninas chorava na roda. Em outros momentos a presença do espírito santo já foi descrita para mim como por diferentes sensações corporais, frio e calor, dormência, formigamento, uma sensação de paz, de leveza ou de resiliência. O que aparece descrito como mais perceptível no corpo é justamente o efeito espiritual que engloba o nível físico e sentimental, como se a presença do espírito anulasse momentaneamente os problemas e deixasse um rastro de cura posteriormente. Assim, uma graça ou cura de doença física pode ser alcançada com sessões de oração, como uma sequência reiterada de bênçãos ou soma de pedidos coletivos. O efeito da oração não se restringe a pessoas possuídas por um espírito, como uma desincorporação, mas para qualquer um que busque uma conexão direta com Deus.

A emoção aparece ligada à corporalidade dos rituais, o que pode ser observado, especialmente, em momentos onde está em jogo a validação de uma pertença espiritual interna. Isso porque a capacidade de comunicação direta com o espírito santo é a realização final da experiência pentecostal, a glossolalia representando a capacidade de receber o espírito em corpo, e ser reconhecido por ele como crente convertido. Durante rituais coletivos a experiência de um indivíduo é passível de influência sobre aquele grupo, podendo o êxtase de um desencadear reações nos outros, assim como tomar um status competitivo entre os fiéis que almejam ascender na evolução espiritual. Essa influência se intensifica quando há uma figura de liderança no grupo, pois quando o que está em jogo é a extensão dos dons espirituais, estes personagens têm a palavra final da doutrina. Observa-se uma religiosidade mais baseada em adesões espirituais articuladas localmente pelas lideranças, do que em um sistema empresarial de lucro. Considerando ainda a legitimidade espiritual como definidora do campo, o significado dos montes de oração pode informar mais sobre a relação entre corporalidade e êxtase no contexto pentecostal de limites imprecisos⁴⁵.

Já ponderamos ainda que o êxtase advindo da glossolalia é positivo e único caminho para as profecias do espírito santo, enquanto o êxtase negativo é atribuído no pentecostalismo aos espíritos ruins, que devem ser expulsos para livrar o possuído. Da mesma forma, a corporalidade tem uma estética diferenciada daquela observada na garota possuída no monte Labareda de Fogo, por exemplo, que se contorcia de forma involuntária até cair no chão de terra. O êxtase aqui precisa ser aprendido pelos fiéis como um treino gradual e, quando alcançado, é sinal da consagração de um elo decisivo entre fiel e religião. Assim com a oração pentecostal requer certo hábito, visto que para proferi-la com naturalidade e rapidez é preciso um conhecimento anterior sobre os termos santos, o “falar em línguas” é um elemento distintivo daqueles que já “repousaram no espírito”. Mas, ao contrário da oração, este fenômeno não é acessível a todos e não possui uma metodologia certa que garanta sua realização, pelo contrário, é espontâneo e incontrolável, um sinal desejado pelos fiéis. Os sinais corporais naqueles que recebem uma oração, por sua vez, podem incluir choro, caretas, arrepios pelo corpo, e os louvores realizados por qualquer fiel são sinais do “toque do espírito”, que indica seu engajamento espiritual e ocupa seu espírito com “luz e “alegria”.

⁴⁵ Como essa liberdade do não institucional se reflete nos corpos é também interesse deste trabalho, mas é necessário marcar que estas expressões não são exclusividade dos espaços fora do templo, vide a valorização do êxtase nos cultos (Almeida, 2009) e o uso eloquente do discurso (Oro, 1997).

A partir da experiência religiosa ayuasqueira, Melo (2011) nota como a União do Vegetal (UDV) se apropria desta tradição por meio de uma noção sincrética de espiritualidade racional, organizada e prescrita aos parâmetros do trabalho, do casamento e da família nuclear. Assim como no caso do espírito santo, o êxtase é visto como reconhecimento superior, indicativo de que uma relação mística foi ali consolidada, e a busca do bom êxtase deve ser aprendido por cada um no estudo e interiorização da doutrina. O caminho de evolução espiritual na doutrina da UDV teria como objetivo central o autoconhecimento dos sujeitos por eles próprios, o que se alcança com o consumo do vegetal, uma experiência “interna e coletiva, química e simbólica” (:220), onde se aproximam os níveis do mundano e do transcendente. Neste contexto o eixo de análise está na dualidade observada entre magia e racionalidade moderna e como o englobamento permite legitimar as apropriações práticas da religião.

A disciplinarização da experiência é uma constante em debate no mundo protestante contemporâneo, considerando tanto o mercado de doutrinas de salvação individual quanto as acusações entre elas na busca constante pelo “caminho da verdade”. A interiorização da fé é importante neste sistema que imputa ao fiel a obrigação de se enquadrar nesta verdade que é articulada no grupo, assim como reforça a importância do processo na evolução espiritual. Mesmo a possessão, a glossolalia e as visões sendo dotadas de muitas diferenças e níveis de significado dentro do ritual pentecostal, o poder emocional da corporalidade a coloca como elemento central destes três estados de êxtase, como a expressão mais imediata do que aquele indivíduo está passando internamente. Desta maneira, ao considerar o espírito santo como símbolo da transcendência e evolução cristã, sua presença só poderá trazer tranquilidade e paz, enquanto que durante uma oração qualquer sinal de incômodo corporal pode ser entendido como espiritualmente negativo.

No caso das profetisas Rejane e Kelly, o dom transmitido permite ver imagens ou palavras, escutar dizeres e receber ordens verbalizadas pelo sagrado e transmitidas àqueles de destino, assim como curar males físicos e espirituais. Mesmo fora daquele grupo a popularidade das duas mulheres se consolidou por seus poderes espirituais, sendo muitas vezes chamadas até a casa de pessoas enfermas para realizar sessões de oração, o que para elas também é um sinal de reconhecimento divino de que estão realizando “a obra divina”. O termo é utilizado entre evangélicos, assim como nas falas de Laudicéia e Andréia, para referir ações que têm como objetivo exercer a religião, o

que no caso do pentecostalismo e outras religiões de conversão significa, basicamente, propagar a doutrina. Proferir palavras bíblicas é exercitar seus dogmas e mantê-los vivos, multiplicando também o poder do texto sagrado para agir na terra. Orar por alguém é fazer a obra, mesmo que esta pessoa não esteja perto ou nem mesmo saiba da oração dirigida a ela.

Mas essa comunicação tão direta com o plano superior traz uma série de responsabilidades para os crentes, que podem se traduzir em grandes sacrifícios a depender da vontade de Deus. A narrativa de Rejane sobre o pastorado traz preocupações semelhantes às de Andréia, pois lhe preocupava a ideia de ter poder de profecia sobre a vida de outras pessoas e de quaisquer mal-entendidos. Ao mesmo tempo a compreensão da glossolalia e das profecias como dons espirituais aumenta a obrigatoriedade em exercê-los para cumprir os desígnios divinos na terra. A preocupação com esta mudança em sua posição espiritual de fiel à líder foi resolvida com oração e estudos, novamente a palavra bíblica aparecendo como ferramenta de proteção, aprendizado e revelação, cada qual em seu nível.

Os trechos destacados a seguir buscam contextualizar a trajetória das profetisas em busca da palavra espiritual verdadeira e pura, para então chegarem ao atual formato do grupo de oração que articula esta experiência individual com um pertencimento institucional externo.

Kelly: Aí o grupo, né? Fazia dois meses que eu tava orando e o senhor escrevia na minha frente a palavra *religião*, e aquele símbolo de diferente, e colocava reino. E falava pra eu falar isso pras pessoas, porque quando a gente tá orando a gente vê e vai falando, né? E eu achava aquilo estranho, diferente né? Mas era isso, ele falava: “fala pra eles que é diferente, religião e reino... E assim todo meu caminho de profeta é levar a palavra, levar o reino, o reino de Deus. E é tão bom, sabe? É tão gratificante andar no reino de Deus, não tenho nem como descrever minha alegria, é tudo tão bom... E também quando a Rejane foi chamada, o senhor falou pra ela ir orando de casa em casa, começar este trabalho. Uma coisa que o senhor disse pra ela era que não era pra pregar religião, era pra levar a palavra.

Rejane: A palavra. Não era pra entrar em debate nenhum a respeito de religião. Tanto que eu entrava na casa de pessoas espíritas, católicos, eles começavam a falar como era a religião deles e eu ouvia, como que era, né? E engraçado, as pessoas ficavam impressionadas, porque as pessoas que iam na casa delas batiam de frente... Tanto é que eu era convidada a voltar quantas vezes eu quisesse. Mas eu sempre ministrava a palavra. Porque assim, somente o espírito santo pode convencer a pessoa do caminho... Ninguém tá aqui pra converter, só levar a palavra do amor.

Kelly: E graças a Deus a gente não tem esse chamado.... (risos) E muitas vezes a pessoa tá presa naquela religião, naquelas ideias. Mas as ações.... Já viu? E assim, a palavra de Deus não é escravidão, ele veio pra te libertar, então se as pessoas tão caminhadas tanto pra religião, vai ver que é porque elas não tão se encontrando... O reino de Deus é amor, é tranquilidade. A gente segue o que tá escrito na palavra, e assim... não importa a religião se você tá seguindo o amor de Deus.

Rejane: Eu acho que ainda não chegou minha hora de pastora sabe? Que nem a Patrícia, que já vimos que o chamado dela é de pastora. Talvez mais pra frente, né? Mas lá na Sara funciona com célula, e pra ser pastora tem que primeiro ter cinco células, eu só tenho uma.

Eu: Essa?

Rejane: É. Sai de uma célula no lago norte, porque os pastores foram pro Rio de Janeiro e comecei a frequentar em Sobradinho, e foi aí que eu conheci a Kelly. Então a gente já tem uma longa história. Eu e você né Kelly? Uns cinco anos.

Kelly: É mesmo.

Rejane: Eu sempre dizia nas minhas orações, senhor faça de mim instrumento da sua vontade. E aí foi assim, um pouco de tempo depois que eu conheci a Kelly Deus me chamou rapidinho pra fazer esse evangelismo na rua. Eu fiquei três anos e meio saindo de casa toodo dia pra fazer este trabalho. Agora eu e a Kelly tamo achando melhor fazer só com horário marcado sabe? Porque tem marido também, e eles não entendem tanto o trabalho. Sabe com é, né? Começa a achar ruim porque a gente tá sempre na rua, enfim... Primeiro eu fiz todo o meu condomínio, de porta em porta, demorei seis meses pra fazer os dois lados do condomínio, e depois em outros condomínios também. Sempre em oração, sempre oração...

Mas o chamado foi mais ou menos assim. Eu tava dormindo, acordei. O senhor tinha me acordado. Quando eu acordei eu vi a voz do senhor no meu quarto e ele disse: “pega sua bíblia e vai pro quintal”. Aí na hora eu desci, ninguém na minha casa tinha acordado... e eu fiquei até assustada porque ele sempre falava comigo quando eu estava em oração, por jejuar, buscá-lo, essas coisas... nunca tinha sido assim, tão direto. Foi a primeira vez que eu tive essa forma... Essa forma de contato com Deus assim. Aí imediatamente eu desci e ele disse: “abre a bíblia que eu vou falar com você”. Aí aleatoriamente a palavra, eu abri e caiu em Ezequiel 33, que fala do Atalaia... e eu sabia o que tava escrito ali. Quando eu terminei de ler o texto ele disse: “você é isso aí”. Aí eu fiquei com medo, porque eu tinha entendido, eu comecei a chorar na mesma hora, chorar, chorar, pois pelo que o texto tava dizendo eu ia ser um profeta dele. Tudo que ele dissesse eu ia anunciar aqui. E eu comecei a chorar porque eu não queria isso pra mim, que ele podia ter me chamado pra fazer qualquer coisa pra ele...

Eu vi coisas acontecendo na vida de pessoas que faziam profecias, pessoas que foram envergonhadas, que criaram problemas pra elas e pra família dos outros. E por causa disso eu criei uma resistência a estas coisas, que você não tem ideia. E eu disse bem sério pro senhor que eu não queria aquilo. Aí o senhor parou de falar comigo, não falou mais. Aí comecei a passar uma série de coisas na minha vida, era um bombardeio atrás do outro. Até as coisas físicas eu via que eram de fundo emocional. (Conta depois que até a traição do marido com uma fiel da Sara foi posteriormente interpretado como descumprimento ao seu chamado)

Uma segunda vez o senhor veio falar comigo enquanto eu dormia e eu neguei. Na terceira vez que isso aconteceu, que Deus me chamou, eu já levantei da cama decidida. No dia seguinte comecei a orar na rua e fiquei três anos e meio, só parei agora no meio de ano e agora é só com horário marcado... Porque eu sempre repetia que queria ser instrumento da vontade dele. Ele me chamou pra essa missão... Como eu ia negar?

Rejane afirma que não desejava receber dons espirituais e que bastava a conversão de sua família para que ela estivesse satisfeita com sua missão, mas tendo recebido um chamado divino a recusa era impossível. Considera que a Sara Nossa Terra é uma igreja que atende seus anseios pessoais, dispõe de um pastor que a aconselha e frequenta semanalmente os cultos da Embaixada Sara. Thays, por sua vez, afirmava que Rejane é mal aproveitada nesta congregação, pois não teria espaço para sua experiência de liderança, ao contrário do discurso proferido pela própria profetisa. Segundo ela, foi por meio da evolução espiritual obtida nesta trajetória dentro da Sara e das mudanças quanto ao pastor e às sedes que já frequentou que a fizeram encontrar e aceitar o caminho “do reino”. E se para Rejane e Kelly o caminho espiritual é sem volta, elas ainda se consideram aprendizes, razão pela qual o trabalho não pode deixar de ser feito nem interrompido, é prioridade para elas como uma ordem direta de Deus.

Esta dedicação intensa não deixa de criar tensões com os maridos, que mesmo religiosos não teriam a mesma concepção que elas da importância do trabalho realizado. Eles muitas vezes reclamam por elas estarem sempre “na rua”, cheguem tarde a casa ou por quererem que eles as acompanhem ao culto da igreja todos os domingos. A ideia de trabalho missionário também era mal compreendida por eles, pois não havia um cronograma para começar e terminar o trabalho, nem horário para as orações, e por qualquer emergência as duas tinham que ir até a casa de um necessitado. Por esta razão estabeleceram um dia na semana para realizar as reuniões do grupo de oração e três dias para os atendimentos individuais, que são assim marcados de acordo com a disponibilidade de agendamento. Também se reduziu ao período da tarde o tempo das duas mulheres dedicado aos trabalhos espirituais, pois pela manhã arrumam a casa, preparam o almoço e buscam os filhos na escola, tarefas que são de sua obrigação nas respectivas famílias e que ajudam a equilibrar as expectativas dos maridos. Rejane tem dois filhos adolescentes e Kelly quatro crianças, com idades entre dois e nove anos.

Assim como a pastora Andréia, Kelly e Rejane dedicam seu tempo ao trabalho doméstico e religioso enquanto os maridos trabalham fora, ficando a cargo destes as despesas da família. Esta ordem de exclusividade Rejane e Andréia afirmam como advinda do plano superior, para que assim a dedicação fosse totalmente direcionada “ao reino”, o que no discurso de Dilene aparece como uma vontade maior de trabalhar pela religião do que para o GDF. O tempo dedicado a religiosidade entra como outro elemento de disputa interna, e mesmo que sutil não é menos importante nas marcações discursivas. Trabalhar unicamente pela religião e para sua própria família nuclear, que é também um dos principais desígnios desta doutrina, é visto de forma positiva e com status de privilégio, visto que para tal é necessário possuir um marido provedor. Ao mesmo tempo os maridos hierarquizam estes projetos de trabalho em função de seu ponto de vista, que aqui está carregado de significações sobre o papel da mulher frente à família e dentro de casa. Rejane me contava ainda sobre as rebeldias do marido quando chega do trabalho e ela ainda está “batendo perna na rua”, e se está chateado deixa de ir ao culto de domingo como forma de atingi-la.

No caso de Kelly, que ainda está se iniciando nos dons do espírito santo sob o pastorado da primeira, a pregação para grupos ainda é restrita às reuniões desta célula e situações em que acompanha Rejane até a casa de pessoas necessitadas. E mesmo Rejane não sendo ainda consagrada como pastora é possível perceber uma distância

entre sua posição de liderança, o destaque de Kelly e a posição de aprendiz dos outros. Kelly finalizou a primeira etapa do curso Rhema e Rejane já fez o segundo, sempre recomendando a todas nós que seria fundamental para ampliar os conhecimentos bíblicos. Como Kelly tem filhos ainda pequenos suas saídas são programadas e sua participação no segundo curso Rhema, por exemplo, ainda está em discussão com seu marido, que além de cuidar das crianças no período determinado teria que desembolsar a mensalidade. Mas ela considera este estudo como fundamental para sua ascensão espiritual, que é balizada pelo desenvolvimento dos dons espirituais e aprofundamento de seu conhecimento bíblico. O marido trabalha como policial, chegando a ficar em turnos de 24 horas de plantão, sendo a obrigação de Kelly cuidar da casa e das crianças em tempo integral.

A distância entre o título de liderança recebido a partir do grupo de oração e a força legitimadora que possui um cargo de pastor da igreja Sara reflete relações de englobamento hierárquico entre estes espaços, relações estabelecidas sobre núcleos mais ou menos rígidos de poder. Uma célula de oração pode parecer pouco, frente à grandeza dos projetos espirituais de Rejane e mesmo o trabalho missionário já realizado, mas ela mesma considera este retrocesso como um momento de reflexão sobre os caminhos a serem seguidos futuramente. A decisão por reduzir os períodos em que pregam fora de casa é analisado como uma medida de sabedoria, uma forma de equilibrar o trabalho espiritual e doméstico visto que a família e o casamento são também prioridades absolutas às cristãs. A vontade de se dedicar mais ao trabalho espiritual contrasta com a de preservar um casamento saudável, o que no caso de Rejane ficou marcante no caso do adultério do marido, ao qual ela também se atribui responsabilidade, pois além de nunca estar em casa ainda havia descumprido um desígnio divino recebido em profecia.

Os esposos acompanham as duas profetisas nos cultos de domingo da Sara, são evangélicos convertidos e tentam viver “em função da palavra”, mas não são lideranças religiosas nem apoiam diretamente a proeminência de suas mulheres. O marido de Kelly é policial militar e o de Rejane representante comercial em Sobradinho, de forma que o lugar delas passa a ser cuidando da casa e dos filhos. A prioridade dos maridos é cotidiana e pragmática, de forma que uma atividade religiosa impedir que estejam em casa quando eles chegam do trabalho pode ser razão de discussão para o casal. As atividades missionárias que por mais de três anos ocuparam todas as tardes de Rejane,

tenham que se encaixar neste cronograma familiar e doméstico, se colocando com mais destaque sua persistência em manter a missão. Fora de sua família o reconhecimento é grande, de forma que mesmo Thays frequentando a Igreja Nova Aliança em Formosa, nota as capacidades da profetisa e já contou com sua ajuda espiritual em mais de uma ocasião.

Quando as tensões familiares se colocam, é comum que elas tomem responsabilidade pelas possíveis divergências, sempre retornando a um discurso onde à mulher cabe manter a harmonia marital. Vejo na culpabilização constante das mulheres pentecostais um grande instrumento de manutenção dos parâmetros desiguais de gênero, tanto a partir do que o cristianismo construiu sobre a natureza pecaminosa da mulher (Brown, 1980), quanto sua função privilegiada no contexto da maternidade e do casamento. Ao mesmo tempo, a etnografia pode apresentar tensões neste sistema de classificação ao inserir comportamentos discordantes, sendo o esforço aqui localizar como são construídos estes acordos na prática. Maria Machado já apontou como, de forma diferente ao que se dá com as participantes da Renovação Carismática, as mulheres pentecostais vêm como grande parte da sua responsabilidade o sucesso do casamento, incluindo aí a performance sexual. De forma contraposta, a figura do pastor é entendida como amigável, uma figura de compreensão e apoio, enquanto o padre permanece distante, separado pela institucionalidade e reprodutor da doutrina. (Machado, 1995), um deslocamento significativo em um campo onde o íntimo ocupa importante papel.

A realização de rituais fora do templo da igreja mostra um esforço pela continuidade e manutenção do trabalho espiritual, que elas realizam a partir de uma relação fronteira e instável com a estrutura institucional estabelecida. Estes paradigmas em conflito geram tensões transversais e multissituadas aos campos da tradição, da modernidade e da conjuntura que forma a visão dos atores sobre estes polos imaginados teoricamente. É evidente que um alto grau de conservadorismo é dominante em todas estas relações, descritas aqui parcialmente a partir de pequenos conflitos cotidianos, mas também o quanto estas lideranças têm introjetado muitas das conquistas femininas na sociedade moderna para construir uma narrativa própria sobre as expectativas tradicionais. A busca por expandir o trabalho espiritual coletivo reflete ainda a vontade de estudar e se especializar mais, de forma que individualmente o espaço religioso permite alcançar uma proeminência política. Mesmo que a

espiritualidade seja um campo menos valorizado pelos maridos, naquele grupo que as empodera é o elemento de valor central, o que em si já apresenta uma mudança em sua posição originária.

A distância entre Rejane como fiel da Sara e a figura do bispo Rodovalho é muito maior do que a estabelecida entre ela como líder e nós como participantes do grupo, pois o relacionamento construído neste espaço não pretende dominar completamente a experiência religiosa de seus participantes, mas sim complementá-la de alguma forma. Não há uma preocupação em estabelecer hierarquia absoluta, até mesmo porque muitas frequentam outros grupos e congregações, mas apenas exercitar e consagrar a palavra “do reino”. As fiéis de outras igrejas que não a Sara também estão protegidas sob a legitimidade da palavra bíblica, não sendo necessário que a participação em uma célula paralela implique tensões com seu grupo religioso original. Esse é mais um contexto que destaca o fluxo interno ao pentecostalismo, observando no hábito de convidar pastores e missionários de fora da congregação para participar dos cultos e na volatilidade dos processos de expansão e ruptura institucional que abordamos anteriormente.

Além das orações de proteção, ao final de cada encontro da célula todos recebiam uma bênção final com óleo ungido, marcando a testa e a palma das mãos com uma cruz antes de irmos embora. O mesmo produto utilizado nas igrejas para abençoar os fiéis Rejane leva para os encontros da célula e quando vai até a casa de alguém oferecer uma oração, razão pela qual sempre tem um vidro pequeno de óleo em sua bolsa. Apesar de ser um objeto comum a muitas congregações noto como seu uso é próprio em cada contexto, podendo ser de uso exclusivo da liderança, acompanhado de diversas prescrições para o uso ou um elemento banal como a água benta que fica disponível a todos na entrada das igrejas. Regra geral, nas igrejas pentecostais o óleo ungido é um instrumento a ser manipulado pelas lideranças, sejam pastoras, pastores ou obreiros, usualmente quando se realiza uma oração individual para alguém ou busca-se uma proteção extra.

3.3 – Fora e dentro do templo: “O que você sente no coração?”

Retomando a história do protestantismo vimos como a religião marca o fim de uma distância intransponível estabelecida entre fiel e Deus, enquanto sua substituição por um espírito santo interiorizado que fala direto ao fiel. A “verdade” ganha um

patamar dentre as redes atuantes de poder simbólico, justamente por seu acesso se dar de forma exclusivamente individual. É uma ferramenta para que os sujeitos religiosos vivenciem o sagrado e sua legitimação é diretamente dependente destes, mesmo considerando a relação estrutural entre a doutrina do fiel e do grupo de origem. Nota-se que a verdade das lideranças religiosas advém de um chamado, uma vocação espiritual a ser realizada na terra por meio da expansão da palavra, razão pela qual sua “verdade” vai definir as linhas gerais da doutrina dos grupos. Percebe-se que a legitimidade da verdade religiosa está sempre em disputa pelos atores, interna e externamente aos grupos, de forma que um desfecho definitivo nem sempre é alcançado.

A coexistência entre os chamados e os dons espirituais pode gerar tensões entre “verdades” divergentes, e a solução de conflitos também vai depender do arranjo específico de cada contexto. Um mesmo indivíduo pode possuir os dons de revelação, cura e adivinhação, como era o caso de Laudicéia, ou apenas o dom de falar em línguas ou de profecias. Já os “chamados” são missões passadas por Deus aos fiéis, como o projeto de pastorado, para ser profeta ou missionário, sendo que um mesmo indivíduo também pode acumular mais de um. Mas se o espaço de circulação entre estes poderes espirituais é razoavelmente fluido para os religiosos, a vigília sobre eles é intensa e constante, sendo parte da energia dos fiéis mobilizada nesta direção. Segue uma narrativa de Kelly que pode esclarecer sobre as negociações entre diferentes legitimidades espirituais.

Kelly: Então, os chamados são para apóstolos, outros pra mestres, outros pra pastores, outros pra evangelistas e outros pra profetas, que é o meu chamado. Eu e a Rejane não somos pastoras, não temos este chamado. Ela é minha pastora porque a chamo de minha pastora, porque é uma pessoa que cuida de mim, que me guia. O povo no geral rotula todo mundo como pastor, mas nós não somos pastores. Temos um chamado de profeta.

Eu: E eles são diferentes.

Kelly: É o profeta, ele tem uma diferença do pastor, que eu posso te falar. Profeta tem uma unção que chama as pessoas pra perto dele, é unção. Pessoas chegam em mim, é até impressionante, começam a falar a vida delas toda. Mas uma coisa é importante, eu não tenho função de ovelha, de cuidar, de trazer pra montar uma igreja. Não, não é isso. O pastor tem essa função, como um pai, só que o profeta não. O senhor me dá palavras de sabedoria, adivinhação, visão, entre outras coisas, entendeu? As vezes ele conta aquilo que já aconteceu, mas geralmente aquilo que ainda vai acontecer. Mostra futuramente coisas da vida da pessoa e sempre coisas que vão edificar a vida dela. E nada é pro meu proveito, tudo é pra pessoa que você tá orando, é pra ela. Só que por causa da missão, por exemplo, têm pessoas que eu aconselho, eu ajudo. Às vezes leva muito tempo pra eu ver que ela tá estável. Aí ela vai pastorar. E eu não toco na unção de pastor, eu não vou de forma alguma colocar ela contra o pastor, sempre eu vou incentiva-la a estar dentro, com um pastor. Eu falo para muitas: “procura um lugar pra você congregar”. A fé precisa ouvir da palavra, a gente precisa tá ouvindo palavra.

Mas existe uma outra coisa, que você tem que entender, que é tudo espiritual, por causa da missão, por causa da necessidade do povo, porque a preocupação de Deus são almas, são pessoas, então se aquelas pessoas precisam de um pastor, e não tem ninguém... Ele vai me levantar. Ou outra pessoa pra levar seu

amor. Mas é só um tempo pra cuidar, é um tempo que aquelas pessoas precisam. Com o tempo ele vai te tirar porque não é pra você. Porque nem o pastor, nem o apóstolo, nem aquele que prega o evangélico, eles não têm chamado pra eles, é pro outro. Todos os dons, tudo que Deus dá, você tem que dar. Nada é para o seu poder, quando você usa pro seu poder você tá errado. Porque a palavra de Deus diz: “De graça você recebeu, de graça você tem que dá, por amor.”

As funções de pastor e profeta são aqui claramente delimitadas, assim como as qualidades requeridas e as eficácias desejadas para cada função. Ao pastor ou pastora, caberia falar a palavra e evangelizar. A metáfora usada é a de “um pai que cuida e traz a ovelha para Deus”. O pastor ou pastora, parece assim, possuir uma dupla obrigação com os fiéis, tanto de cuidá-los como a autoridade da escritura, como enquanto o profeta ou a profetisa que possui a “unção” buscam os necessitados e os dons dados por Deus, seja sabedoria ou visões. Tendencialmente, os valores sociais vinculados à autoridade são conectados ao masculino, e os valores do cuidar, a capacidade de ouvir os necessitados; aos valores femininos. Quanto às adivinhações e visões, e à sabedoria, quando vinculada à intuição mística e não à razão, há uma expectativa sobre as características esperadas mais em mulheres do que em homens.

A análise mais minuciosa das qualidades distintas atribuídas a pastores/as, e profetas/isas, permite uma forma complementar para interpretar diferenças de acesso de homens e mulheres a estas funções, para além dos contextos específicos de disputa de poder, conflitos e busca de renovação sempre presentes no pentecostalismo. As características socialmente atribuídas aos homens parecem favorecê-los para se tornarem pastores. Quando aqueles homens pastores tendem a combinar autoridade com capacidade de visões, facilmente se transformam em pastores profetas. Em contraste, as qualidades desejadas da sabedoria, das visões e das adivinhações que não se articulam com a autoridade tendem a favorecer as mulheres, ao mesmo tempo que tendem a fixá-las como profetisas sem ascenderem à posição de pastora. Somente quando sua liderança pode também ser vista ou legitimada como autoridade, é que tendem a ascender aos cargos institucionais, como de pastora. A rígida estipulação de requisitos de manter cinco células sob sua coordenação para chegar a ser pastor ou pastora, aponta para a disciplinarização presente numa grande congregação como a Sara Nossa Terra e as consequentes dificuldades de acesso aos cargos de liderança.

De outro lado, é esta dualidade de formas de liderança que produz e permite a constante renovação de congregações e células. As células de oração são, assim, um ponto de distensão desta normatização, assim como local de retomada das buscas

individualizadas, a partir da experiência interior daquelas/es que estão dispostas/os a buscar revelações e proferir, ou ouvir, profecias e adivinhações. Para tal, pouco importa se os encontros são nos templos, nas casas, nos grupos de oração, e nas ruas, contanto que a busca seja pela religião. E este percurso correto, que se remete à mesma preocupação de Laudicéia sobre a religião “pura”, se torna o objetivo de todo convertido que deseja a salvação eterna. No caso deste grupo a verdade parece estar diretamente relacionada a um projeto de religião do amor, onde “o caminho da verdade” é o texto sagrado e as profecias verdadeiras são aquelas alcançadas sob sua inspiração. Amor é o sentimento que resume a busca pelo caminho do reino dos céus e valida o discurso da religião universal trazida por Cristo, onde a salvação é alcançada na escolha individual dos sujeitos pela conversão a esta “nova vida”.

Este mesmo sentimento, que é descrito pelos fiéis como aprimoramento da moral pregada no Velho Testamento, parece abrir espaços de tensão para o projeto de disciplinarização das hierarquias entre fiel e congregação, justamente pelo poder da interiorização do amor. Essa inversão, no entanto, é apenas uma possibilidade teórica a ser investigada em seus diferentes níveis de realização, enquanto na prática percebe-se o quanto a interpretação individual acaba muito direcionada pelas linhas gerais da doutrina institucional vigente, seja qual for seu nível hierárquico. Sobre a medida entre a incorporação das doutrinas vigentes e a aplicação da inventividade pentecostal, aproximo a noção de negociação institucional, que daria conta deste movimento instável que define a legitimidade doutrinária. Nota-se que Rejane participa ativamente de uma congregação onde seu exercício do poder é restrito, enquanto fora do templo as profecias têm seu poder expandido para a legitimidade entre seu próprio grupo, mesmo sem romper com a instituição de origem. Ao mesmo tempo, algumas frequentadoras de seu grupo de oração aceitam e praticam a subida ao monte, e novamente por estar fora do templo, Rejane não necessita disciplinar todas as doutrinas individuais sobre as prerrogativas da Sara Nossa Terra.

A importância dada à verdade bíblica pressupõe o contato de todo convertido com o mundo espiritual, sendo comum em narrativas sobre ruptura institucional que um fiel tenha se afastado em função de revelações referentes a um grupo de pessoas, ou toda uma congregação. Rejane me contou a história de outra pastora de Sobradinho que tinha recebido a mesma profecia de seis profetas diferentes, ela casaria com um homem que hoje já é casado. Quando ela própria foi orar pela pastora recebeu a revelação de

que as outras tinham sido falsas profecias, o que explica a história que parecia estranha para Rejane. Afinal, Deus nunca iria desfazer um casamento cristão já sacramentado para que outro ocorresse. Este poder individual mantém constante a possibilidade de questionar a verdade dos outros, sendo as acusações que reforçam a oposição entre verdade e mentira, geralmente apoiadas nesta noção de falsos profetas. O poder das acusações vai variar em função da legitimidade de cada personagem, que articulam seu carisma pessoal nesta competição entre poderes espirituais. Mesmo consultando a literalidade bíblica, no limite, a “verdade” fica a cargo da liderança do grupo ou aquele mais reconhecido por seus dons.

Rejane pode ter sua legitimidade espiritual levada mais ou menos em conta, a depender de sua posição de poder no contexto e considerando, por exemplo, que dentro do templo a palavra final será sempre do pastor. Nas reuniões do grupo de oração é ela a responsável pela condução dos trabalhos espirituais, assim como no trabalho missionário é a figura legítima para falar da “verdade”. Essa vigilância sobre as legitimidades tem lógicas diferentes em cada congregação, ou grupo religioso, mas sempre de forma a incorporar a verdade da palavra bíblica e sua interpretação local. Observamos, desta forma, que não só está ativo aqui o panóptico virtual da vigilância, que tem Deus como símbolo máximo (Foucault, 1999), como agentes da doutrina que atuam pela definição das legitimidades. Afinal, este não é mais o Deus do velho testamento que se mostra na terra, mas que utiliza estes fiéis sensitivos para sua vigília, de forma a abrir espaço para tantas interpretações. A totalidade do sagrado está representada no diálogo pessoal e interior com o mundo espiritual, enquanto que localmente as atualizações estão constantemente atuando em disputa. Já foi apontado que o pentecostalismo não está colocado nos mesmos termos do cristianismo tradicional, quando o fiel deixa a doutrina da missa para recebê-la diretamente do Espírito Santo, mas também por estas múltiplas vigilâncias com que o fiel tem de lidar.

Neste sentido, a relação de hierarquia espiritual entre o católico e o sacerdote da igreja se coloca de forma mais objetiva do que na experiência evangélica, visto que nestas as vigilâncias múltiplas abrem espaço para discordância e debates doutrinários. São diferentes formas de fiscalização “da verdade”, refletindo diferentes relações e expectativas sobre o texto bíblico e a religião. A interpretação de um pastor, uma pastora, missionária ou profeta, vai depender da forma como percebem o encontro com Deus e, conseqüentemente, seu projeto de religião frente às variantes e possibilidades

contemporâneas. Especialmente em uma sociedade heterogênea, onde a multiplicidade de valores atuantes desafia categorias analíticas de totalidade, as trajetórias espirituais parecem melhor acionar estes projetos instituídos por cada um, para si, e assim o funcionamento das adesões. Para uma análise sobre o estabelecimento de um pertencimento congregacional, ou o já indicado como permanência em um grupo ao longo do tempo, acredito que tem centralidade as relações de afinidade e identificação entre líder e fiéis.

Gilberto Velho já apontava a força das relações interpessoais frente ao conceito de cultura como produto unitário, visto suas transformações estarem sempre em função da soma dos movimentos de experiências significativas dos indivíduos (Velho, 1981). Se por um lado a cultura não poderia ser descrita como uma entidade autônoma e particular, também os indivíduos não estariam realizando projetos puramente subjetivos, mas que seus objetivos estejam em diálogo com aqueles que estão a sua volta. No caso dos dons espirituais, a interação entre os crentes e a doutrina se confunde com a interpretação individual da experiência de êxtase, e a disputa pela legitimidade destes dons parece ser um dos projetos privilegiados no campo. O neopentecostalismo parece ainda permitir um encontro constante e mais geral, entre mundo e interioridade, seja neste “sentir no coração”, ao instituir a teologia da prosperidade terrena, ou mesmo na disputa entre disciplina institucional e interpretações individuais. É nesta tensão que se colocam os projetos de pertencimento, que podem ser tão racionalizados em seu objetivo, quanto emocionais na realização da doutrina.

Para concluir o debate sobre as formas complexas de disciplinarização das congregações neopentecostais, busquei trazer um contraponto empírico aos grupos neopentecostais que, prezando alternativas ou espaços complementares mas distintos dos templos, adquiriram o costume de subir aos montes de oração. A proliferação apareceu como fenômeno duplo neste trabalho, tanto acompanhando o amplamente notado avanço neopentecostal pela diversificação institucional, quanto por meio da descrição de espaços outros, que não a igreja como templo. A referência à igreja primitiva remete ao período histórico anterior ao cristianismo instituído nos templos, e também à interpretação de Laudicéia sobre sua pureza e nossa atual contaminação. Já o citado por Andréia sobre os montes e como a sua é a “religião que cada um vive como quer”, também indica certa medida de uma flexibilidade doutrinária. Rejane, por sua vez, têm nas ruas e em sua própria casa o espaço ritual por excelência, no primeiro caso

referido ao popular missionarismo de expansão e conversão para a doutrina, e nos contextos das casas dos fiéis, símbolo máximo da propriedade individual moderna.

Este grupo de oração apresenta ainda outro contraponto aos exemplos de Laudicéia e Andréia, pois a proliferação de igrejas heterogêneas aparece aqui reunida em torno de seu grupo de oração. Neste caso não existe um grupo religioso heterogêneo em sua doutrina, e resultante de conflitos e rupturas passadas, mas uma reunião de tradições institucionais distintas em prol de um complemento para sua experiência religiosa. A relação parcialmente aberta que o grupo de oração tem com a Igreja Sara Nossa Terra permite que ele agregue experiências distintas, sem a necessidade de englobar ou discipliná-las totalmente. Pelo contrário, acredito que haja indícios para se supor uma forte identificação dos frequentadores do grupo de oração com esta abertura doutrinária, especialmente quando consideramos a forte hierarquização em muitas congregações. Este apontamento me permite concluir por uma proliferação dos espaços rituais a partir do símbolo do templo, que no caso da religião interiorizada se localiza dentro do próprio indivíduo, mas o expandindo para atender o contexto de cada grupo. No caso da célula de oração é uma forma eficaz de adquirir certa autonomia, mantendo certa continuidade com o poder institucional, aqui representado pela igreja Sara.

Sobre os montes, as respostas obtidas para as minhas questões eram sempre dadas de uma forma objetiva e direta por Rejane e Kelly, apontando que “não havia necessidade de ir aos montes”. Como eram sempre assim respondidas, achei que poderia ser frutífero tentar uma conversa informal com as outras pessoas. Em um dos dias de encontro, cheguei mais cedo e conversávamos despreziosamente quando comentei sobre as referências bíblicas e uma possível resistência de algumas doutrinas. As diacronias entre estes discursos falam sobre a multiplicidade pentecostal e o trânsito inter-religioso, que também permitem pensar conexões mais reais para uma antropologia das instituições em movimento. Das interlocutoras citadas a seguir, apenas Kelly frequenta a Sara Nossa Terra, mas todas são evangélicas convertidas e frequentadoras, de forma mais ou menos ocasional, daquela célula de oração. Embora os montes sejam considerados por Sara Nossa Terra espaços não necessários à oração, conforme as coordenadoras da célula, participantes fiéis das células de oração os procuram. Trago alguns trechos transcritos a partir de uma conversa informal sobre o tema com algumas mulheres do grupo de oração.

Kelly: A gente não vai em monte, mas assim, eu respeito, mas eu não vejo necessidade. Eu prefiro orar no meu quarto e eu vejo que consigo chegar em Deus da mesma forma.

Patrícia: É até mais confortável, né?

Kelly: Mas é o que eu digo: ‘Você tá sentindo no seu coração? Tá sendo guiado pelo Espírito?’ Isso é Deus e a pessoa, o espírito santo habita em cada um de nós depois de você receber Jesus Cristo como senhor e salvador. Automaticamente ele começa a habitar em você. Então é assim, eu não vou dizer que é certo ou errado. Nunca. Às vezes o espírito santo quer fazer algo por aquela pessoa, e quem sou eu pra dizer que tá errado ou certo. Às vezes ela precisa ter uma experiência ali, que é ela e Deus, eu não vou dizer que tá errado. Mas *eu* não vou.

Patrícia: Eu já fui há muito tempo atrás, várias vezes. Porque eu ia na Presbiteriana, e lá eles vão no monte. Pelo menos iam... Como ela disse, eu acesso Deus em qualquer lugar, eu não tenho necessidade de ir no monte. Mas acho que antigamente as pessoas achavam um lugar assim, diferente!

Kelly: É assim, a bíblia é dividida entre velho e novo testamento, como se diz, antiga aliança e nova aliança. Antes de Jesus Cristo uma aliança, a morte marca outra aliança. E várias pessoas, na verdade até te falo que umas 70% das pessoas seguem hoje o velho testamento.

Não que o velho testamento não te edifique, mas tudo que eu aprendi lendo, eu acho que se houve uma nova aliança é porque a antiga não foi perfeita. A vida de Jesus trouxe a ideia do amor, né? E eu e a Rejane, a gente seria assim, mais nova aliança. Mas não deixando de também fazer uso de algumas coisas do antigo testamento, mas algumas coisas. Porque nós estamos dentro da nova aliança, que rege a vida de Jesus e ensina a andar em amor. Ela veio pra completar a antiga.

Carina: E ela é mais rígida com a gente. O pessoal diz que o velho testamento é difícil, mas não... Se o velho testamento diz pra não cometer adultério, o novo já vem e diz que o olhar, que pensando você já tá traindo. Então exige muito mais da gente, porque também quem escolhe Jesus conhece a responsabilidade né? Cada um com a sua.

Kelly: E não é um deus distante, ele tá dentro de você. Você não precisa mais fazer sacrifícios pra chegar nele.

Eu: Vale mais o esforço daquilo que você faz pros outros, né?

Kelly: Como eu te falei, todo dom é dado para o outro. Não precisa fazer sacrifício de animal, subir no monte com esforço, nada. É amor no coração. Mas não é uma coisa mecânica, né? Tem que ser do coração, tem coisas que nunca vai ter explicação, porque é o sobrenatural né? Sobre, além do natural, é a espiritualidade. O lugar não importa. O que importa é trazer a palavra dele e espalhar o amor.

Patrícia: Eu gosto de tá perto da natureza, sabe? Porque *eu* gosto mesmo, mas é uma coisa pessoal minha, não é do monte mesmo não. Assim, ‘buscar-me-eis de todo o coração e me achareis’, não importa o lugar. E eu sou a igreja, o espírito santo habita em mim, eu sou templo do espírito santo de Deus, a palavra mesmo diz. Então, sabe? O lugar...

Carine: Então, a minha experiência com o monte é bem interessante, porque assim... Eu entendo o monte como o espaço que você se separa de toda distração, um lugar pra tá focado só em Deus, a distração é menor e você se dispõe a sair da sua casa e tudo né? Deus vê isso também, né? E assim, eu tive a confirmação no monte que eu ia casar. Tive experiências que, vixi... Cabulosas. Mas em casa também, eu já tive revelações tremendas. Não é porque é mais alto, sabe? Não é mais perto de Deus, que era uma ideia antiga da igreja né? Principalmente a igreja romana. Também porque era mais fácil pros líderes terem controle, quanto mais altas fossem as torres, melhor a visão, melhor era a igreja, porque tinha mais grana... Enfim. Mas espiritualmente falando não sei, Deus já me visitou muito em outros lugares, e já tive experiências incríveis no monte.

Patrícia: Tem gente que fica de joelho no monte, né? Tem uma coisa, que Deus vê o nosso esforço né? Porque assim, tem um certo desconforto tem um cansaço físico, e ele diz: ‘olha minha filha, o esforço que ela faz pra me buscar?’...

Carina: Sabe Patrícia, o que eu mais gosto é sair sozinha pra caminhar quando eu quero conversar com Deus. É bom demais. Eu saio andando. Quando eu to precisando mesmo, eu saio por aqui, desde pequena... Saio andando e falando com ele. (Conversa/entrevista realizada em novembro de 2013)

Nota-se que as narrativas sobre o Novo Testamento reforçam a interiorização da fé como elemento definidor desta nova espiritualidade consciente, enquanto aqui a fé está mais centrada no corpo individual e pouco no contexto e espaço físico. É “exatamente” a relevância do Novo Testamento, ou a Nova Aliança que faz a depreciação relativa do velho Testamento e a atribuição da simbolização dos montes como lugares sagrados, uma atribuição “antiga”, que pode ou deve ser deixada de lado, face a Nova Aliança onde Deus habita cada indivíduo. Por outro lado, o processo de racionalização da doutrina faz com que seu estatuto seja passível de análise pelos fiéis, a partir da Bíblia como núcleo propulsor de significados. Estas interlocutoras notam ainda como aumenta a responsabilidade do fiel que tem consciência deste texto, sendo possível ‘chegar a Deus’ a partir de qualquer lugar, mas estando atentas à doutrina verdadeira. Entre o crente e o não crente há uma distância de sentidos e sentimentos, mas este deslocamento é espiritual e não físico, como uma escolha individual e contextualizada localmente. Observamos um contexto onde as interpretações são flutuantes e apontam, ora tensões doutrinárias, ora complementariedades, o que no conjunto parece retomar uma questão inicial sobre o neopentecostalismo como fenômeno único e de múltiplos efeitos.

Entre os discursos de amor e justiça notamos posições diferentes para cada congregação, enquanto internamente aos grupos as ambiguidades passam a um nível de competição mais discreto, permeado pela totalidade de pertencimentos institucionais e doutrinários de cada fiel. Apesar do discurso de Kelly e Rejane ser explícito ao afirmar a subida aos montes como um costume desnecessário segundo as escrituras, Carine e Patrícia apresentam outros significados para a natureza, trazidos de outros contextos e com implicações próprias. Ao invés de reiterar o monte como espaço mágico ou intensificador das percepções místicas, como por exemplo no discurso de Dilene, aqui a natureza aparece como espaço de liberdade individual, elemento também presente no discurso de Dilene. Ao mesmo tempo em que o ambiente traz o sol, o vento e o ar puro, o monte representa a possibilidade de o fiel estar a sós com Deus neste espaço anterior à própria humanidade que é a natureza.

Patrícia, Carine e Kelly reúnem diferentes argumentos sobre os montes, que se analisados individualmente poderiam resultar em contradições e que, no contexto, penso exemplificarem justamente a sobreposição de pertencimentos desta espiritualidade marcada pelo sincretismo. A ideia de esforço físico como elemento valorizado por Deus advém das antigas tradições cristãs, o que se opõe ao que Kelly afirma a respeito do

sacrifício de animais e a tradição de queima de incensos, costumes já superados pela doutrina do Novo Testamento. Ao mesmo tempo Kelly afirma que o uso de óleo ungido ainda se mantém, pois é um elemento presente nos dois livros, tanto no antigo quanto no novo, de forma que seria um ritual ainda considerado válido pelo julgamento divino. Ainda em outro momento Carine garante que as bênçãos podem ser alcançadas a partir de qualquer lugar, contanto que o coração esteja em Deus, mas fala de forma animada sobre suas experiências no monte como um espaço especial. Retomando o que foi suposto na introdução deste trabalho a forma como se coloca o discurso das lideranças e das fiéis não necessariamente pressupõe contradições, mas uma produção contínua de ambiguidades que é o próprio motor do movimento neopentecostal.

A possibilidade de pertencer a vários grupos religiosos, se deslocar entre eles e entre suas doutrinas reforça a ideia de que o neopentecostalismo está promovendo mais uma proliferação doutrinária do que a desinstitucionalização da religião, especialmente quando consideramos que estes agrupamentos se dão em torno de valores fortemente compartilhados no grupo, mas diretamente inspirados na tradição cristã. As adesões em religiões carismáticas não parecem se dar de forma totalmente disciplinada, podendo reproduzir e inovar tradições, proliferando identidades pouco consolidadas. A doutrina de interiorização do amor passa, então, a ser englobada pela pregação institucional da Igreja Sara Nossa Terra, através de seu forte componente normativo e institucional. Por outro lado, a instabilidade da interpretação disciplinar e as inovações são permitidas na legitimação do movimento dado pela Igreja em direção às células de oração, assim como nas práticas religiosas legitimadas em “qualquer lugar”, sejam os templos, as casas e os grupos de oração. E até mesmo dentre as fiéis participantes das células, se dão as idas individuais ou grupais aos montes. Assim, a partir deste modelo pendular, que permite tanto uma certa estabilidade como a geração contínua de inovações, rupturas e conflitos, observamos que não há a regulação total da experiência de seus sujeitos em nenhum destes contextos.

3.4 – Empoderamento e liderança feminina: quais os limites da religião tradicional?

Resta ainda ponderar sobre a relação entre este modelo de liderança carismática como espaço permitido ao feminino e as hierarquias historicamente herdadas pelas religiões monoteístas, considerando ainda outro sistema de englobamentos que permite o movimento dos personagens dentro das instituições.

Dentro da Sara Nossa Terra o espaço de Rejane é restrito a seu carisma como profeta, visto que ainda não possui a estruturação exigida para assumir um cargo institucional, e aí o espaço da rua e da casa são uma alternativa oferecida pela doutrina da interiorização da fé. Sua autoridade se constrói neste discurso de “amor”, que em si carrega menos autoridade do que seu oposto, a “justiça” de Thays e Andréia. Por outro lado, os significados do amar abrangem aqui a soma entre os dons do espírito, a literalidade da palavra bíblica e a liberdade de interpretações. Ainda que as mulheres continuem a ocupar um espaço muito reduzido como lideranças religiosas, em uma sequência de englobamentos advindos do conservadorismo cristão, o movimento de pequenos grupos aponta a busca constante estas por alternativas.

No seio de um feminismo contemporâneo, onde o que está em jogo são as agendas locais e as especificidades histórico-culturais, Saba Mahmood traz da experiência islâmica uma etnografia sobre o movimento feminino de ocupação de mesquitas no Egito. Os desafios da teoria feminista se pautam na necessidade de pensar modelos de agencia diferentes, por exemplo, nestes contextos onde a ideia de liberdade não é um elemento de valor central. Em sua pesquisa, nota que o campo da mesma religiosidade responsável pela continuidade da posição periférica das mulheres na sociedade islâmica, coloca espaço para certo empoderamento religioso das mulheres, a partir do conhecimento e aplicação rígida da palavra sagrada. Este duplo revivalismo exercita a legitimidade do campo religioso no contexto egípcio que permitiu a revalorização de práticas tradicionais a partir de uma crítica recorrente ao islão contemporâneo, visto como muito influenciado pelo ocidente secular (Mahmood, 2006). A aproximação entre texto sagrado e práticas cotidianas transforma estas mulheres em verdadeiras especialistas das regras, que podem entrar em conflito com o sistema liberal e secular do Estado, ganhando espaço político em nome da revivalismo religioso e diminuindo o tempo de dedicação aos maridos, ao passo em que aumentando seu prestígio diante deles.

A partir destas condições, aponta uma dupla implicação para o feminismo, como exercício teórico e possibilidade de realizar um projeto político que leve em conta identidades corporais localizadas culturalmente e as diversas possibilidades de encontro entre self e autoridades. Desta forma, propõe alargar o conceito de agência para todo movimento que surge de relações de subordinação historicamente construídas, ou seja, igual à própria capacidade de realizar interesses pessoais frente uma série de costumes e

tradições. Esta agência se afasta da noção de resistência à hegemonia, que acabaria por reforçar e reproduz o modelo de sujeito dual onde a liberdade é permitir ou prescrever uma realização autônoma. Argumenta-se, no entanto, que a oposição entre subordinação e subversão é incapaz de abranger todos os desejos femininos, crítica atribuída por Mahmood ao pós-estruturalismo que questiona um sujeito autônomo transcendental e o poder como modelo repressivo.

Aproxima sua reflexão da apropriação de Judith Butler à teoria dos sujeitos de Foucault (Butler, 1992), onde o poder é entendido como conjunto de forças que trabalham em uma função estratégica, ao mesmo tempo em que produzindo estes sujeitos. A tensão, chamada por Foucault de paradoxos da subjetivação, permite compreender a agência como atributo direto das relações de subordinação e diversificar empiricamente os modelos de pessoa e normatividade, em vários níveis da análise social. No âmbito do movimento feminista esta crítica foi apropriada na desnaturalização do gênero, proposta que surge como conceito agregador de sentidos políticos e culturais, enquanto símbolo das “práticas e hábitos que se modificam” (Machado, 1998). Penso ainda que, neste campo marcado por um ideal individualista, ainda que não realizado completamente dada a forte preeminência do ideal familista, a competição de homens e mulheres no mesmo círculo religioso aponta um ainda maior potencial de empoderamento do que em Mahmood.

De forma semelhante ao meu campo onde o aprendizado religioso molda as mulheres ao casamento, no contexto do islamismo seria o cultivo da humildade e timidez, características que retratam certas expectativas quanto à identidade feminina, que estas mulheres encontram uma posição de destaque social. A autora ainda sugere outra etnografia sobre o mundo islâmico à luz de um feminismo contemporâneo, fruto da pesquisa de Janice Boddy sobre os cultos *zar* no Sudão e as estratégias de apropriação feminina (Boddy, 1989). A possessão feminina é analisada como uma forma de ganhar certa liberdade e estabelecer equilíbrio num espaço de intensa normatividade, proposta que oferece um bom exercício de deslocamento analítico para este trabalho. Afirmar o empoderamento feminino neste contexto parte da perspectiva de que toda apropriação dos instrumentos de dominação é válida, mesmo que de forma inconsciente na incorporação espiritual, visto que este fenômeno é carregado de importância política localmente.

Entre os três grupos aqui descritos as lideranças femininas são construídas a partir de seu potencial espiritual, destacando ainda o misticismo como elemento central na articulação das religiões contemporâneas. O esforço passa a ser então observar “momentos de resistência que possam sugerir um desafio à dominação masculina” (2006: 127), mesmo que o sentido geral do sistema seja pela manutenção das hierarquias. Esta resistência estaria por exemplo, na busca destas mulheres ao acesso a posições de liderança e enfrentamento dos obstáculos, quer seja para se tornarem profetisas, missionárias ou pastoras. A pesquisadora Maria Cardera, referindo-se ao trabalho de Mahmood entre mulheres islâmicas, comenta o deslocamento realizado entre a intencionalidade das mulheres, as desigualdades de gênero e as estratégias de agência utilizadas.

A partir dos questionamentos sobre o véu mulçumano, em sua própria pesquisa mostra a preocupação das mulheres em tomar seu uso como parte de um auto cultivo moral (Cardera, 2008)⁴⁶, que transcende a disciplina da religião para um uso que permite a construção de subjetividades. Mahmood, por sua vez, propunha que a movimentação de mulheres egípcias pela observação de certas tradições as colocaria em posição privilegiada, pois assumindo a função de emitir juízos de valor legitimados na tradição, se permitiriam conseguir posições de prestígio no campo religioso e político. Aponta ainda que parcialmente, e em contextos determinados, puderam abrandar privadamente as formas de interpretação das leis islâmicas relativas ao lugar das mulheres na iniciativa do casamento e do divórcio.

Em busca de uma aproximação com a experiência brasileira, Lia Machado traz suas reflexões sobre possíveis diferenças entre o momento atual do movimento feminista estadunidense e o campo no Brasil e América Latina, sugerindo haver no primeiro caso certo deslocamento dos pressupostos básicos feministas, em nome da defesa da diversidade cultural. Essa percepção se baseia na importância da temática na tradição liberal e seu peso histórico no projeto crítico de um feminismo universalista, mas, em especial, na crítica que autoras feministas de esquerda americanas fazem ao imperialismo americano. A preocupação com a recente guerra simbólica americana teria se revertido em uma prerrogativa de especificidades para o que Mahmood propõe como

⁴⁶ A autora aponta, ainda, certa literatura islâmica feminista que buscava nos primórdios do Islão a essência de uma relação de equidade entre os sexos, que posteriormente teria sido transformando por fatores externos em uma hierarquia degradante às mulheres; e não pude deixar de relacionar esta interpretação acadêmica àquela feita por Laudicéia sobre a busca da pureza religiosa.

um “novo feminismo internacional” que inclua o religioso, e que seja articulador das culturas, religiões e feminismos. Seria, por este argumento que Mahmood entende que o movimento religioso revivalista das mulheres no Egito seria exemplar para o que denomina: o “novo feminismo”. Machado nota, no entanto, que em um contexto de disputas políticas, colocar o combate à desigualdade de gênero como secundário é arriscar a invisibilização da história do movimento e suas lutas subalternas, assim como a dualidade nós/outros e reforçar o modelo massificante de classificação ocidental (Machado, 2010). Assim, se Machado entende que há um novo agenciamento das mulheres no campo religioso egípcio e que produz, de fato, maior prestígio, visibilidade e poder para as lideranças femininas no campo religioso, e em decorrência, no político, não é menos verdade que este mesmo agenciamento reforça os lugares desiguais tradicionais das mulheres na sociedade islâmica.

Minha aproximação com os textos relativos aos movimentos religiosos de mulheres islâmicas aqui referidos é pelo esforço de destacar formas femininas de vivenciar certas normas e de realizar distintos agenciamentos, muitas vezes contraditórios, como é o caso do meu campo onde as mulheres buscam e realizam lideranças femininas, que chegam a ser nomeadas como feministas, e, ao mesmo tempo, reforçam os valores de subordinação das mulheres no casamento e na família, além da ideia de passivo recato feminino. Tanto no meu campo, como nos dois casos etnográficos em contextos islâmicos, os agenciamentos femininos parecem se dar na tensão entre tradição e modernidade. Consolidam lideranças femininas religiosas apesar dos constrangimentos e dificuldades, ao passo em que reforçam os valores tradicionais das mulheres dentro do campo casamento e da família.

Voltando ao caso de Rejane, nota-se que seu caminho de liderança parte do amplo valor dado aos dons espirituais, que após um tempo de trabalho missionário, pregações e o reconhecimento público de suas profecias, consolida o grupo de oração como um espaço próprio à sua proeminência religiosa. Mais ainda, é esta construção de uma identidade de profetisa que permite converter o tempo despendido no trabalho espiritual em seu empoderamento político. Dentro das possibilidades de seu campo prático, Rejane domina a linguagem e a técnica necessárias à manipulação dos significados do êxtase e interpretação das profecias, e estes convertidos em poderes xamânicos no espaço da célula de oração. Quando passa ao templo, no entanto, muda sua posição na hierarquia espiritual que a conferia poderes, pois quando se expande

passa a englobar sua própria espiritualidade e liderança religiosa. Vale notar também a definição de Kelly quanto ao pastorado de Rejane, que assim como no caso de Dilene e Laudicéia, se daria pelo reconhecimento da liderança por sua seguidora. Na célula de oração, é a presença cotidiana e a importância de seus aconselhamentos que mostra o trabalho realizado de pastorado, e menos o cargo incorporado oficialmente a partir de uma congregação.

Acompanho o debate de Machado sobre os limites da religião como possibilidade estratégica feminista, especialmente considerando estes deslocamentos hierárquicos como cotidianos e de forte impacto simbólico, o que acabaria por invisibilizar os avanços por equidade de gênero em uma perspectiva ampla. Compartilho ainda a noção de que a agenda feminista brasileira, mas não apenas esta, vem buscando observar as formas de violência e suas múltiplas articulações contemporâneas, de forma que a prioridade é realizar uma análise crítica que extrapole a política americana local. Desta forma, concluo que a experiência das interlocutoras que apresentei neste trabalho resulta em um empoderamento local de proporções consideráveis, na medida em que coloca limites reais ao valor clássico do instituído. O “sentir no coração” tensiona a legitimidade dos poderes organizados institucionalmente para valorizar expressões individuais e espontâneas, e é ao chamado divino que cada fiel deve se reportar em primeiro plano. A recepção por parte do grupo completa a entrada do profeta no mundo dos dons, notando ainda os riscos e obrigações específicos a este poder, enquanto localiza esta liderança no epicentro dos debates doutrinários e acusações recíprocas.

Dentro da literatura brasileira, se destaca o esforço análogo de Maria Machado pela observação das ambivalências contemporâneas nas representações de gênero, especialmente dentro de um neopentecostalismo que a autora considera a partir de pontos de contato com outras crenças. Esta flexibilidade teria sido uma resposta das congregações à dificuldade crescente de manter seus fiéis fixos, visto o amplo trânsito religioso dentro do pentecostalismo (Almeida & Montero, 2001; Machado, 2005). Machado se debruça sobre o lugar da mulher, e a possibilidade de reconfiguração de papéis a partir da experiência neopentecostal em classes populares, concluindo por uma autonomia doméstica para as mulheres, enquanto os homens pentecostais estariam sendo “domesticados” (Machado, 1996) pelo não consumo de bebidas alcoólicas, incentivo ao trabalho assalariado e uma postura mais “meiga e amorosa”,

historicamente atribuída ao sexo feminino. Em um panorama amplo, o trabalho reflete sobre as tensões consideradas entre a religião que traz benefícios consideráveis para a relação cotidiana entre os sexos, e a mesma, que imputa a responsabilidade do sucesso matrimonial e familiar à mulher.

A autora pretende complexificar relações usualmente pensadas na forma dual entre dominação e submissão, considerando ainda quão atrativo o neopentecostalismo é para as mulheres e como adesão se articula em cada contexto. A religião não incentiva o empoderamento feminino nos campos públicos da política e dos direitos civis, nem estaria trabalhando pela diminuição das desigualdades de gênero na sociedade, pelo contrário, reforça a posição da mulher como reprodutora do social. No ambiente da intimidade, por outro lado, o espaço para sua expressão é ampliado em função da participação nos negócios da família, administração financeira e uma moral que prioriza o diálogo à violência, quando do gerenciamento de conflitos domésticos e conjugais. Em outro trabalho a autora destaca a peculiaridade da IURD como “igreja mais feminina” (Machado, 2005), onde as mulheres seriam incentivadas a entrar no mercado de trabalho e disputas eleitorais, ao mesmo tempo em que a congregação exerce controle sistemático sobre a ascensão e formação destas lideranças.

Ao passo em que a diminuição da violência doméstica é, e deve ser entendida como, um grande avanço social, em conjunto, os pressupostos deste campo ainda reforçam o estabelecimento de um papel feminino específico e limitado dentro da família e do casamento. Considerar o lar como espaço de imposição às mulheres restringe suas possibilidades de ação e posicionamento, especialmente considerando quais são os locais de poder e liderança em nossa sociedade. Enquanto Maria Machado assinala a observação a partir de seu campo, de que o ministério religioso no pentecostalismo passa a ser uma missão do casal (Machado, 2005), em minha etnografia pretendo justamente contribuir com exemplos opostos, reforçando a variedade de experiências que desafiam o generalismo de classificações teóricas e de senso comum. Noto, porém, que mesmo nos casos que eu apresento como discordantes, os homens têm um papel definidor sobre a possibilidade de ascensão das mulheres a cargos de liderança, seja como marido, pai ou pastor da congregação.

Em meu campo as mulheres estavam construindo, cotidianamente, ideologias que partem de percepções diferenciadas de possibilidades de liderança feminina

religiosa, caminhos que vão desde as trajetórias individuais para se tornarem profetisas ou pastoras, como abrangem formas onde se combinam trajetórias próprias combinadas com a do marido, como é o caso de Andréia. De uma forma ou outra, as trajetórias das lideranças femininas passaram por impasses e interditos antes de se legitimarem total ou parcialmente. Suas estratégias, no entanto, sempre passam por uma forma em que envolvimentos políticos e doutrinários possam se somar, constituindo assim uma religiosidade própria.

O uso livre e desprezioso do conceito de feminismo por Laudicéia e Andréia reforça a discussão contemporânea sobre os limites do movimento, levando em conta apropriações locais e a necessidade de historicizar as estruturas de poder para que uma história menos generalista e masculina seja possível. Da mesma forma que as mudanças pelas quais passou o movimento foram informadas pelo contexto histórico das últimas décadas, a religião enfrentando dilemas estruturais, duplamente pelas contradições da laicização do mundo e pela ampla concorrência religiosa. Pelo lado da religião, o sincretismo de crenças se mostra fundamental para manutenção das igrejas e doutrinas, na medida em que permite apropriações específicas a partir da estrutura original. Já por parte do movimento feminista a disseminação e a apropriação por identidades locais vem sendo estratégia de diversos grupos feministas pelo mundo, sendo a marca contemporânea justamente uma identidade coletiva marcada pela diversidade.

Observar o desenvolvimento histórico deste feminismo plural se mostra fundamental para entender as apropriações deste grupo de mulheres sobre um tema aparentemente distante de um habitual manejo do texto bíblico. Os trechos de discurso que trouxe buscaram aproximar um pouco da dimensão prática da religião, para assim entender formas de enfrentar tradições por meio da ativação de uma “identidade nômade” (Swain, 2002). O conceito busca discutir a relação entre narrativas corporais contemporâneas e as sexualidades discordantes da normatividade ocidental, afirmando como marca da epistemologia feminista a multiplicidade dos discursos e suas formas de apropriação localizada. Marcadas as devidas diferenças temáticas, me parece que este nomadismo identitário se aproxima do que Renée de la Torre observou sobre a experiência mexicana e a capacidade de se desprender das doutrinas e disciplinas históricas, apropriando práticas “heterodoxas” para constituir uma religião fronteira e volátil. Radicalizando a separação entre corpo biológico e construção social, é a partir de uma construção autorreferida que Swain vê o feminino se delimitando no mundo:

O sujeito-mulher, ancorado na experiência cultural e biológica, torna-se assim um sujeito-mulher em construção, além das coerções “naturais”, carregadas de representações e modelos. Abre-se, assim, o espaço para a transformação das próprias representações de mulher, numa experiência em constante transição. (Swain, 2002)

A tensão entre elementos da tradição religiosa e os que trazem mudanças a esta se dá na existência de identidades construídas por expectativas práticas e contraditórias. O discurso dos sujeitos se implica do exterior, pois é resultado do contato com o mundo e informado por suas práticas sociais, ao mesmo tempo em que falar de si é estar no mundo e, assim, construir a realidade por meio de uma identidade própria. Nos casos detalhados, a experiência feminina se realiza na constituição de uma religião questionadora, produto da herança conservadora cristã e das possibilidades abertas pelo mundo religioso contemporâneo, entre as quais está o empoderamento das mulheres. Podemos ainda questionar se, e em qual medida, estas líderes estão superando um modelo de opressão ou apenas reproduzindo estruturas que irão dominar outras mulheres.

Sigo o que sugere Mahmood sobre a ambivalência da condição feminina e o enfrentamento do conceito de liberdade como falso universal, mas dela me distingo pois aponto e enfatizo os efeitos contraditórios e ambíguos da entrada das mulheres nas lideranças religiosas. Compartilho com ela a análise de que as mulheres nos movimentos religiosos islâmicos que analisa têm ganhado espaço no campo religioso e, assim, a possibilidade de alterar o papel das mulheres nas funções religiosas, mesmo que a partir de pequenas brechas. As mudanças nas interpretações doutrinárias abrem este espaço de proeminência para elas, embora Mahmood aponte que os movimentos deixam intocado o princípio da subordinação tradicional das mulheres na estrutura familiar. Mais do que o revivalismo egípcio, as mulheres aqui analisadas no movimento neopentecostal alcançam espaços de liderança a partir de investimentos e escolhas individuais, o que me parece ser feio especialmente por meio das funções de profetisas e missionárias, ambas fundadas na religiosidade mística.

As lideranças femininas de maior autonomia, capazes de flexibilizar normatizações e deixar mais espaço para as vivências de uma religiosidade individualizada e mística, tendem a ter mais dificuldade de se alçarem às funções de pastora, lograrem terem seus próprios templos e seguidores fixos. Ou seja, se são mais

transgressoras e com ampla habilidade para flexibilizar os discursos neopentecostais, têm maior dificuldade de reconhecimento como pastoras, cargo que marca a tradicional legitimidade autoritária. Laudicéia e Dilene se tornaram pastoras, mas não instituíram templo ou seguidores fixos. Já Andréia teve sucesso no seu objetivo, mas enfrentou percalços em seu processo de reconhecimento público, o que em parte parece ter sido facilitado pela possibilidade de exercer a função em parceria com o marido pastor. A presença do casal e seus filhos, todos frequentadores assíduos da igreja, reforça o estereótipo do casamento cristão e o projeto do pastorado como familiar. A proeminência de Andréia continua sendo sustentada pelo seu maior carisma e dons de missionária e profetisa, enquanto a autoridade é colocada de forma secundária em uma igreja que “cada um escolhe”. Rejane, por sua vez, exerce sua liderança de profetisa com autonomia limitada pela sua vinculação/subordinação a Sara Nossa Terra, de forma que nem a estabilidade de seu casamento com um evangélico convertido foi suficiente para legitimar seu pastorado.

Mas afinal, como nos aproximamos das estruturas de poder hierárquico e como é possível reagir a elas na prática? Já apontei como os ensinamentos das lideranças religiosas aqui apresentadas se instituem no modo tradicional e conservador, de forma que entendem lugares determinados para as mulheres na estrutura familiar e assim reproduzem os conselhos às mulheres nestes grupos. Quanto às formas de entrada no campo de poder por meio de funções de liderança religiosa, estariam as lideranças femininas que analisamos às margens dos poderes institucionalizados do neopentecostalismo? A experiência da célula de Rejane parece ser um contra movimento ao espaço institucional de uma grande congregação consolidada. Mas é também um espaço de negociação institucional, pois consegue agregar com pouco conflito experiências individuais discordantes da doutrina da Sara.

Sua inserção na Sara Nossa Terra introduz inovação e proliferação, pois a célula de oração admite um grau relativo de autonomia. Embora a congregação que abriga a célula, particularmente não legitime a ida aos Montes, nem Rejane a incentive, participantes de sua célula afirmam que participam de ida aos Montes, sem que Rejane as condene, apontando apenas que a ida ao monte não seria necessária. Considerando a atividade profética de Rejane, no entanto, Thays assinala sua dependência ao vínculo institucional de Sara Nossa Terra, que faz reconhecido seu grupo mas diminui sua autonomia e possibilidade de expansão. Como fiel da Igreja Nova Aliança e participante

ocasional do grupo de oração, nota que Rejane não teria valorizado o seu potencial de profetisa, o que indicaria um desvio de intenções por parte de sua igreja, já que a profetisa já teria recebido o “chamado” de pastora, mas a igreja ainda não realizou sua “consagração” como tal.

Ao aderir ao “dispositivo” da célula, Rejane busca um espaço de maior liberdade religiosa que encontra neste formato, mas que também é um espaço de menor autonomia em relação ao que teria com a criação de uma nova congregação. A célula, mesmo que parcialmente autônoma, propicia um maior reconhecimento por estar vinculada a uma grande e consolidada congregação, enquanto entre as próprias células se incentiva uma competição pela maior agremiação de fiéis. Entendo que este formato de organização dá mais indícios sobre a possibilidade de pensarmos duas formas de desenvolvimento pentecostal paralelas, uma arbórea e outra rizomática. O modelo mais arbóreo de desenvolvimento, prevê que uma grande congregação permite grupos com relativa liberdade e a elas associados, talvez imprevisíveis em suas expressões, mas centralmente conectado com sua base original. Já um modelo mais rizomático está representado na proliferação de novas congregações que, diferentemente das células, permite rupturas estruturais marcantes.

Pensar a experiência religiosa de Laudicéia como uma igreja, pressupõe a desconstrução radical de um conceito tradicional de instituição, no seu sentido de organização social hierárquica consolidada e pela inexistência do templo, que seria um lugar fixo para encontros de seguidores fixos. Por outro lado, essa insegurança material se apresenta como um bom exemplo empírico do poder aglutinador de lideranças carismáticas no chamamento de seguidores, que por sua vez, aderem e se convertem em torno dos valores do neopentecostalismo. Opto por levar em conta os diversos sentidos e dimensões do conceito de instituição, de tal modo, entendendo-se como tal a congregação em torno de valores. Desta forma, a igreja de Laudicéia e de Dilene, sem templo, representa um alto valor institucionalizante de adesão e conversão em torno dos valores da interioridade religiosa neopentecostal, onde a ida aos montes de oração têm valor central. Já a congregação de Andréia carrega diversos elementos carismáticos e de expressiva institucionalização, mas parece que só aqueles produtivos aos olhos da liderança, sendo ainda capaz de renegar estratégias elementares de expansão utilizadas nas religiões de conversão, com a pretensão de não contaminar ideologicamente sua doutrina.

Após estas ponderações, passaremos a uma análise da experiência dos três grupos descritos a partir de suas proximidades ou diferenças doutrinárias, e a conexão entre as ambiguidades construídas em cada caso ao considerar uma abordagem teórica sobre as adesões contemporâneas. A análise se segue nas Considerações Finais, já que extrapola a temática deste capítulo, onde busquei considerar a relação específica entre a célula do grupo de oração de Rejane e Kelly e sua congregação de origem, a Sara Nossa Terra. Esse debate nos levou aos fenômenos de movimentação e proliferação do campo religioso neopentecostal que, como já foi apontado, vem se apresentando em formas cada vez mais fluidas e fronteiriças, razão pela qual agora se faz necessário ponderar sobre o tempo e os espaços simbólicos ocupados pela religião nos contextos de adesão. Neste sentido, esta conclusão reflete sobre o potencial da religião contemporânea para gerar mudanças a partir de suas estratégias de inserção e autoreconhecimento social.

Considerações Finais

Este trabalho teve como chão empírico três grupos neopentecostais que, em comum, têm a proximidade geográfica com Brasília e o fato de serem mulheres as suas lideranças. Apesar da presença feminina ascendente no pastorado pentecostal, têm-se notado que esta proeminência não se destaca como exercício de equidade de gênero, visto que usualmente as “pastoras” reproduzem na experiência, religiosa e laica, grande parte dos pressupostos patriarcais que estruturam as desigualdades. A perspectiva que busquei, desta forma, foi pelos meios como certos empoderamentos aparecem, frente a essa sequência de hierarquias e disciplinarizações desiguais, especialmente pela representação que as figuras parecem ter frente seus grupos, como questionadoras da tradição patriarcal da igreja cristã. Partindo da religião, o grau de sintonia entre suas doutrinas se mostrou como elemento flutuante e intencional, assim como a identificação que estabelecem com o cristianismo e o protestantismo histórico.

As especificidades do neopentecostalismo só podem ser colocadas em perspectiva diferencial ao observarmos a tradição de onde veio, e como se homogeneizou a identidade cristã por vários séculos. Partimos de um cristianismo seminal em direção a uma igreja institucionalizada aos moldes medievais, e séculos depois outras tantas transformações advindas da Reforma. Em oposição ao misticismo das religiões antigas, tema bem representado nas histórias do Velho Testamento sobre sacrifício e idolatria, o protestantismo tem marcas da ciência objetivista e de um projeto de humanidade iluminista autocentrada. O protestantismo teria marcado profundas transformações na identidade cristã, sendo a obra de Calvino um elo fundamental para explicar o desenvolvimento de valores individualistas no seio de uma sociedade ainda coordenada pela igreja (Dumont, 1985). A vontade dos sujeitos delimita relações e é termômetro do reconhecimento de Deus por meio da Teologia da Predestinação, enquanto a submissão absoluta que aproxima o fiel do projeto sagrado, aparece como condição da sujeição deste ao mundo. Mas a Reforma representa ainda a possibilidade de negociação entre as vontades individuais e a religião totalizante, considerando o processo de inserção do “indivíduo moderno” no mundo e a crise que vive a igreja centralizada, enquanto a participação ativa na experiência sagrada é a antinomia daquela presença contemplativa da missa católica.

Mas se o eterno drama da dualidade cristã é suplantado por um Deus totalizante, é ao mesmo tempo não acessível e incomensurável nas possibilidades do indivíduo

carnal. Este, por sua vez, deixa de precisar do encontro físico, visto que o sagrado está totalmente inserido nos corpos individuais que fazem a escolha pela conversão cristã. Hervieu-Léger parte dessa perspectiva para analisar a capacidade das religiões contemporâneas de, tendo nascido de uma tradição objetivista bem localizada no tempo, constituiu um movimento de apropriação e desconstrução da noção de religião moderna. Mesmo trabalhando diferentemente seus significados, aponta a incapacidade das sociedades em esquecer totalmente suas tradições, visto que são constitutivas de sua história e existência, um mínimo de continuidade é necessário para manter a legitimidade dos sistemas. Não deixando de valer a crença na autoridade da tradição, as religiosidades contemporâneas se localizam justamente neste ínterim conflituoso.

Frente à infinidade de significados atribuídos às experiências religiosas, me aproximo da questão que coloca a pesquisadora quanto à fidelidade religiosa e à liberdade de trânsito entre uma congregação e outra. A autora vai mostrar como as crenças das religiões históricas vêm sendo transformadas por diversas outras experiências e como se opõem às tradições originárias, mantendo clara continuidade com elas a partir da reinvenção de significados (Hervieu-Léger, 1999). Não só os sujeitos têm mais autonomia frente à instituição, como o fluxo de informações e experiências é muito mais intenso, sustentando um paradoxo de continuidade entre novas formas de construção religiosa e a perda da legitimidade coercitiva. A riqueza do argumento é perceber como esta aparente contradição não inviabiliza o funcionamento do sistema de crenças, pelo contrário, permite que ele se mantenha ativo com o desenrolar de novas experiências. A permanência institucional é explicada a partir da possibilidade de deslocar o sentido tradicional de religião como cultura, para outro de “religiosidades flutuantes”, uma ideia que se baseia em novos modelos de sociabilidade dos grupos e experimentação individual da crença.

Assim como Dumont, marca na doutrina calvinista uma divisão radical para o protestantismo no que se refere à salvação individual, sendo o trabalho e a compensação material o eixo da resposta divina. Sua releitura, porém, destaca na obra de Calvino um movimento de anulação do indivíduo, na medida em que todo significado transcendente passa a se referir ao reino de Deus, e nunca ao próprio fiel. A única razão de existência do humano é servir e realizar as vontades do criador, mantendo uma áurea negativa ao redor dos sujeitos e sua existência terrena. Essa visão de mundo se torna possível segundo uma perspectiva pré-moderna de religião, onde a separação entre o sagrado e o

humano é radical e estruturante do mundo. O indivíduo inserido no mundo tem a necessidade de se adaptar aos contextos tecnológico-científicos para fazer sentido a suas crenças, sendo o objetivismo da ciência o destino final deste novo Homem, agora empoderado por suas escolhas e a leveza de um deus amigo.

A grande ilusão do mundo moderno seria a esperança de salvação da sociedade por meio de soluções trazidas pelo aparato tecnológico das máquinas, significados que acabariam criando um abismo paradoxo entre o indivíduo e sua salvação transcendental. O pertencimento localizado e as vontades individuais vão dando espaço para ao surgimento de religiosidades específicas, orientadas por tendências pessoais, militâncias e direcionamentos políticos. Mais do que isso, a autora destaca a importância da realização pessoal como base da separação entre a crença individual e algum pertencimento institucional, criando uma tensão entre modelos de pensamento antigos e modernos. A possibilidade de transitar entre diferentes congregações evangélicas, estratégia que vejo apropriada pelos personagens deste trabalho, e à comunidade evangélica em geral, aparece como um retrato deste movimento peregrino de encontro pessoal, sendo o objetivo dos fiéis encontrar uma religião que os agregue em suas especificidades.

Acredito também que a realização de rituais fora dos templos, seja quando coordenados por um líder de congregação, ou quando se resumem apenas a uma oração individual, reflete essa possibilidade de transitar entre as instituições e espaços disponíveis no mercado religioso, seja um grupo, seja ou sua própria casa, a partir de uma religiosidade interiorizada. Os rituais são apontados por Hervieu-Léger como maneira de retomar constantemente a história e o mito da religião original, colocação interessante para pensar espaços que não o templo, mas também o uso de certos objetos e representações estéticas nas igrejas pentecostais. Entendo, por exemplo, que o costume de utilizar o óleo ungido para bênção na igreja é retirado de passagens do velho testamento, enquanto a distribuição ou venda de cd's, dvd's, pulseiras e camisetas da congregação durante os cultos, remetem a elementos da entrada da religião no mundo moderno e capitalista⁴⁷. Considerando esse trânsito de influências e sistemas de

⁴⁷Em visita a igreja da Graça Divina, em São Sebastião-DF, que também tinha a subida aos montes como prática comum, me chamou atenção uma representação feita da Arca de Noé ao fundo do púlpito. Com alguns metros de altura e outros mais de comprimento, a escultura feita de madeira e papelão funcionava como um local de passagem para os fiéis, durante a purificação que ocorreu em certa etapa do culto.

legitimação, o templo, tão importante para a institucionalização das religiões, deixa de bastar para completar o retrato das religiosidades neopentecostais.

Interessante que, nem mesmo Andreia que tem uma congregação organizada, possui identificação de CNPJ para a igreja, mostrando o papel secundário que ocupa a legitimidade formal e a pouca influência das estruturas de poder do estado. Com essa negação, observar a atenção que é dada à trajetória da pastora aponta um forte sincronismo entre sua história de conversão pessoal e de consolidação do grupo. No caso mais extremo de Laudicéia é ela que se institui, sem que haja respaldo de uma comunidade religiosa anterior, abrindo espaço para questionar se há em sua história algum saber compartilhado que consolide a religião como tal. De qualquer forma, manteve o título de igreja em função da auto representação das profetisas e em retomada ao conceito amplo de instituição. Qualquer que seja a conclusão sobre os polos da institucionalidade, a empiria se mantém com inigualável interesse para a observação da relação entre indivíduo e coletivo religioso, como também os limites possíveis de se estabelecer entre religião e loucura, êxtase e surto.

Este trabalho trouxe exemplos de lideranças onde a capacidade de construir uma auto narrativa baseada em uma verdade compartilhada coletivamente parece trazer conteúdo ao que Hervieu-Léger chama de “comunidade emocional”. Esta forma de participação ideológica e emocional não exclui o peso de diretrizes externas e a persistência de níveis diferentes para legitimação entre pastores, profetas, fiéis e céticos, mas fomenta o encontro de tradições de forma inovadora. Dos contrastes decorrentes surge a diversidade, e desta as transformações que fazem a religião contemporânea ser, em si, um movimento constate. Afirma ainda que hoje as grandes religiões funcionariam na tensão entre os modelos de validação institucional e comunitária, a primeira se colocando aos fiéis por meio de regras ditadas pelo líder e a segunda pela centralidade do compartilhamento das crenças, bem exemplificado pela centralidade da “palavra sagrada” para os neopentecostais. Já os profetas, missionários e outros personagens excêntricos têm suas especificidades, reunindo elementos de diferentes tipos de validação para manter a centralidade da liderança carismática.

A autora trabalha especificamente com a experiência francesa em relação a formas menos institucionalizadas da crença, não estando esta necessariamente contra os princípios da igreja, mas entre as experiências institucionais.

“A diversificação do crer suscita igualmente um movimento totalmente contrário de proliferação comunitária. Fato que pode ser resumido da seguinte maneira: quanto mais os indivíduos “bricolam” o sistema de crenças correspondente a suas próprias necessidades, tanto mais eles aspiram a intercambiar esta experiência com outros indivíduos que partilham o mesmo tipo de aspirações espirituais” (Hervieu-Léger, 1999:158)

Em cada congregação o mito originário é marcado por uma história de transformação, o que no caso de Laudicéia e Andreia ocorre pela ruptura institucional, e com Rejane no momento de seu chamado espiritual. Dilene vai questionar as outras igrejas em função da ostentação dos templos, e um estilo de vida que reflete os dramas modernos quanto à individualização exacerbada, enquanto Thays prefere a igreja pequena que é mais “simples” e aproxima o fiel do sentimento de comunidade. Pastora Andreia, por sua vez, define sua igreja como “aberta, cada um pega a verdade e “escolhe”, liberdade que empiricamente vejo delimitada aos fiéis por seu próprio ponto de vista. Ao passo em que a pastora coloca a opção individual como objetivo final de sua igreja, e a liberdade como razão de seu sucesso entre os fiéis, a seguidora descreve em Andreia uma personagem símbolo do grupo e um exemplo de vida. Estas tensões entre diversos fiéis e lideranças estão também colocadas no grupo de oração, onde a narrativa oscila entre a instituição, a casa e a rua.

Ainda sobre a experiência francesa contemporânea, a pesquisa de Carly Machado também é instrutiva deste cenário em movimento, que considera a partir da presença de novas “seitas” religiosas. A autora observa como a presença destes grupos interfere na esfera pública a partir de doutrinas “comunitárias” que tensionam certos pressupostos modernos (Machado, 2010). Em diálogo com o que foi definido como principal perigo dos novos movimentos religiosos ao Estado-nação, o potencial de fuga das classificações tradicionais (Hervieu-Léger, 2004) coloca a igreja em outro patamar frente à comunidade local. Esta instabilidade formal contamina um projeto moderno que solidifica noções de família cristã, política e cidadania, assim gerando tensões quando, por exemplo, um indivíduo se desloca ideologicamente de seu grupo familiar original. Este seria, então, contexto privilegiado para uma “compreensão complexa das tensões da relação entre religião, comunidade e a noção de indivíduo” (: 147), onde o potencial mediador dos meios de comunicação de massa é fundamental para constituir um sentido de comunidade mais amplo.

Os três grupos que trago neste texto, representantes de congregações diferentes e distantes entre si, são bons exemplos de como colocar modelos em movimento a partir das práticas religiosas específicas, especialmente se observarmos o movimento e intercâmbios entre os espaços de vivência da crença. Especialmente nos momentos em que se encontram fora do templo, seja no alto de um morro, ou na sala da casa de algum amigo, podemos notar estes elementos de validação institucional e comunitária em funcionamento, intercalados nas referências constantes à congregação a que se frequenta, ou na importância dada ao caminho espiritual da verdade para garantir que a origem das profecias esteja no Espírito Santo. O reconhecimento desses poderes sobrenaturais é basilar na existência de grupos neopentecostais, visto que a identidade da igreja se constrói a partir destes personagens e sua capacidade de estender seus dons ao grupo. Esta combinação de formatos institucionais e rituais conforma a possibilidade de manutenção destas singularidades em uma religião minimamente constante, e assim funcional.

Como afirmaríamos sobre outros contextos, para analisar de forma ampla e profunda as especificidades da experiência religiosa a Antropologia necessita de etnografias locais para colocar as teorias em diálogo. Dentro do seu alcance, este trabalho buscou histórias de processos sociais que retratam o encontro destas especificidades, seja em momentos de surgimento de congregações, desenvolvimento ou ruptura. Mesmo a partir de uma observação simples, as relações conflituosas aparecem em destaque como motor desta realidade, pois são justamente os pontos de tensão ideológica que levam os indivíduos a uma busca externa à congregação, a sua específica ou a uma noção de todas, genericamente. Dentro do pentecostalismo este caminho é também percorrido dentro do coração, e a satisfação pessoal com o que a religião oferece é alicerce fundamental da manutenção das identidades institucionais. E ao contrário do que possa indicar o sentido de conflito, as tensões constantes entre doutrinas acabam por incentivar a atual diversidade religiosa, que em si é o que permite a adesão contínua de fiéis com expectativas, classes e origens tão distintas entre si.

Por fim, proponho deslocar estas experiências etnográficas do panorama do neopentecostalismo como campo da sociologia da religião, e observar sua fórmula de crescimento como movimento múltiplo e instável. Observamos ainda que esta instabilidade não diz respeito apenas ao pertencimento institucional, mas aos usos simultâneos que os fiéis fazem de tradições heterogêneas para realizar sua experiência pessoal. Este exercício nos faz compreender que oposições duais cristalizadas não dão

conta de resolver, por exemplo, as ambiguidades que enfrentam certas congregações com elementos que questionam sua institucionalização. A partir daqui, a noção de proliferação parece dar melhor conta da forma como esta vertente religiosa encontrou campo tão frutífero em nosso país, e de que forma se integrou com as noções de pessoa e indivíduo aqui presentes. Parece, enfim, que é justamente na possibilidade de pensar-se um indivíduo agindo na sociedade, agindo na religião e agindo na família, que estas mulheres se empoderaram em meio a uma sociedade que sistematicamente desqualifica o feminino.

A perspectiva de gênero foi um recorte que permitiu entrever possibilidades práticas para o pastorado feminino entre os protestantes e as aproximações e usos do feminismo plural contemporaneamente. Nesta direção, avanços parecem estar indicados por novos espaços de empoderamento feminino, espaços físicos e simbólicos que garantem conteúdos e articulações variadas, mesmo quando reproduzindo formatos conservadores. Busquei assim mostrar formas diferentes com que as mulheres lidam com suas experiências esclarecendo sobre outro ponto largo do feminismo contemporâneo, que é a desconstrução do paradigma da igualdade de gênero. Experiências específicas geram condutas, expectativas e estratégias distintas, sendo em função do feixe de relações em que as mulheres estão inseridas que se colocam no mundo, no caso, fazendo uma religiosidade que contemple seu ponto de vista.

Apoio-me no modelo de rizomas (Deleuze & Guattari, 1995) para pensar alguma sistematização geral sobre estas formas de liderança e de adesão religiosa descritas, pois já foi notado que a circunscrição do recorte de gênero se deu na busca por elementos de empoderamento feminino, inserindo-se mais nas formas de bricolagem da religião do que na fabricação de um novo modelo desta, contudo, dele podem vir a diferir. Segundo propuseram os autores, certos sistemas têm como característica a multiplicidade e heterogeneidade das formas de desenvolvimento, disruptoras na medida em que não possuem compromisso com sua estrutura de origem. A pós-modernidade se valeria desta forma de enraizamento “subterrâneo e imprevisível”, onde a conexão entre quaisquer dos pontos do sistema é permitida e pode ser imediata, mas principalmente, onde um desenho objetivo das ramificações atuantes não seja possível. Sabemos, por exemplo, que as noções de interioridade e dom estão apoiadas em conexões específicas entre elementos de tradição e modernidade que perpassam os indivíduos, mas a medida e o formato destas influências são de impossível medição.

O rizoma ainda dá sentido a estas formas anti estruturais, ou seja, que mudam o modelo a partir de seu uso, pois não tem um compromisso profundo com ele. Dentro das possibilidades apresentadas se coloca a base de cada um, mas este local múltiplo não permitiria prever os pontos de destino. Na experiência das profetisas, a perspectiva de sujeito religioso parece prever a sobreposição de formas distintas e intercambiáveis de estar no mundo, onde o individualismo secular e a pertença religiosa são igualmente categorias flexíveis. Usar a interioridade como instrumento de empoderamento é também uma forma de não romper com a religião, se inserindo no espaço aberto a elas a partir das mais várias combinações de elementos. Esta imprevisibilidade foi pensada pelos autores como negação das dualidades, visto que qualquer que fosse o modelo de oposições, não daria conta das formas como a proliferação acontece. Esta ponderação pode retomar o debate sociológico sobre a dificuldade em tipologizar o pentecostalismo, especialmente quando falamos de uma espiritualidade que se molda ao conceito de pessoa presente. Enquanto a reprodução das doutrinas centralizadas em templos e hierarquias consolidadas que inclui a extorsão dos fiéis, segue um modelo mais arborescente de mimese, o empoderamento e a agência de lideranças a partir da interioridade mística seguem um crescimento rizomático. A proliferação e multiplicação de células e igrejas, de rupturas e consolidação, são consequências possíveis das relações entre crescimento rizomático e crescimento arborescente, e assim se constitui o amplo gradiente de formatos que se faz possível entre estes dois pólos.

Já os montes de oração, que me iniciaram neste campo de pesquisa, podem ser comparados preliminarmente às sementes que têm potência de árvores, pois se tratam de proposta ritual que se iniciou há alguns séculos no cristianismo coreano, e que foram espalhadas nos mais diferentes contextos. Contudo, como foram espalhadas nos mais diferentes contextos culturais e históricos, assumem hoje formatos diversos nas mais diversas narrativas. Fogem assim ao modelo arbóreo centralizado e estável e crescem rizomaticamente. Novamente é a imprevisibilidade do rizoma, do entrelaçamento de distintas raízes que torna inteligível a convivência de explicações diferentes sobre o monte, seja como um caminho de sacrifício, de busca do natural, ou mesmo como uma prática desnecessária. O jogo das personagens na religião depende do contexto em que estão inseridas, pensando aí em estrutura material, espiritual e de campo de simbólico, que no caso se pauta pelo conjunto rizomático onde se situam. Pois, se não há uma hierarquia única sobre os princípios do saber, sempre poderá haver uma raiz pivotante a se desenvolver de forma inusitada, surpreendendo com sua inventividade e força. Neste

sentido, a negociação institucional pode se dar de várias formas e com níveis de empoderamento individual distintos, mas parece que de forma inversamente proporcional à disciplinarização atuante em cada contexto quanto à doutrina.

A questão do feminismo é mais complexa se levarmos em consideração a história do movimento e a importância da representatividade, pois noto que a demanda feminista de Laudicéia se aplica somente à sua “libertação”, assim como Andréia, que pauta seu destaque em uma identidade de liderança feminina que é somente dela. Os padrões de comportamento feminino, quando fora do espaço de liderança religiosa, mantêm os elementos esperados no cristianismo no que se diz respeito ao corpo feminino e à família, de forma que pouco se negocia com a hierarquia do cristianismo, espelhada na doutrina da Sara. Para além da liderança política, pouco avanço percebo em direção a uma desconstrução dos estereótipos de gênero, estando ainda o casamento cristão heteronormativo no centro das expectativas femininas e assim aconselhadas às suas seguidoras pelas lideranças femininas que analisamos. A liberdade sexual, por exemplo, não é uma bandeira defendida, e nem mesmo comentada, mesmo Laudicéia tendo em Brasília um namoro que não quer ver formalizado pelo casamento, posição claramente assumida por ela como não sendo o seu projeto. A seleção de discursos vai na direção de desconstruir modelos que as impeçam de crescer, mas sem questionar o modelo como um todo, de forma que seu uso do feminismo parece ser muito mais uma apropriação de narrativa do que um discurso político.

Outra limitação que merece ser marcada nessa proeminência feminina, é o quanto ela está imbricada em relações de poder patriarcal não apenas religiosas, de forma que a negociação de forças simbólicas se torna o principal objetivo das mulheres. Rejane vive em constante negociação com seu marido para que ele entenda a importância do tempo dedicado à religião, algumas vezes sendo vitoriosa, outras tantas tendo que retroceder em suas decisões para evitar maiores conflitos. Este foi o caso do trabalho missionário de rua, que ela afirmava dispende muito tempo que deveria dedicar ao ambiente doméstico. Pondero ainda que, se seu marido fosse também um líder religioso, a possibilidade de exercer o pastorado dentro de uma igreja seria muito maior para ela, pois seriam reconhecidos, individualmente e no grupo, como casal de pastores. Nas falas de Laudicéia a disputa entre os sexos apareceu de forma mais clara e combativa, tendo a acompanhado por toda a vida. Há indícios neste sentido, de que para que as mulheres neopentecostais tenham a possibilidade virtual de ascender ao cargo de

pastora, na prática, a consolidação deste “chamado espiritual” vai depender da legitimidade terrena reiterada por um homem, ou facilitada pela escolha por um não casamento (Laudicéia) ou pelo fato de ser separada (Dilene).

Em todos os casos e situações aqui analisadas, a liderança feminina religiosa a partir do cargo de profetisa ou missionária parece se basear, exclusivamente, no reconhecimento de seus dons por parte de fiéis seguidores, não dependendo de uma legitimidade masculina que a reconheça. Rejane e Kelly conflitam com seus maridos para negociar o tempo de dedicação às atividades de profetisas com as expectativas familiares que recaem sobre elas, mas deles não depende o reconhecimento simbólico de seus dons. Sua ascensão à pastora, no entanto, parece depender do reconhecimento de uma legitimidade masculina terrena e de uma autoridade religiosa de uma congregação, onde é considerada a autoridade masculina em especial. Esta necessidade de reconhecimento aponta um conjunto de relações de poder que se transpõe ao contexto espiritual e devem ser observados detidamente.

Resta então observar a experiência de Andréia, que superou percalços para se instituir como pastora através da forma como desafia um pastor que nega sua liderança, e também na forma como seu marido pastor a legitima como casal crítico. Contudo, o que constrói seu fundamento de liderança religiosa, independente do reconhecimento masculino, é o aspecto unicamente carismático de sua liderança missionária e mística, a partir da qual constrói seu projeto de estabelecer uma autoridade parcialmente institucional dentro de sua igreja. Considero que a institucionalização de Andréia é feita, em grande medida, sobre sua própria personalidade de liderança, e também que esta liderança baseada na espiritualidade é muito mais carismática do que autoritária. Suas determinações aparecem em pontuais disputas internas ou dúvidas doutrinárias entre os membros, momento em que sua voz de pastora atua com o peso da tradição bíblica da justiça. Mas como já apontado, a pastora e os fiéis sentem que usualmente há uma liberdade na igreja, e que a conexão com a pastora é pessoal e muito próxima. Estas conexões reforçam a ideia de que a legitimidade de Andréia é pouco baseada na autoridade e, analisando criticamente, pode-se ir além ao questionar qual seria o alcance de sua igreja institucionalizada se não houvesse um homem para reforçar sua autoridade frente ao modelo.

À parte seu contexto político, as concepções doutrinárias também são parcialmente compartilhadas pelos três grupos aqui apresentados. É possível traçar

algumas semelhanças entre as doutrinas, desde aspectos materiais, como a importância da corporalidade nos rituais, a presença de objetos mundanos durante os rituais, com destaque para o óleo ungido, às mais subjetivas, como o desenvolvimento de bons relacionamentos amorosos. Também partilham Laudicéia, Andréia e Rejane o fato de terem acatado o “chamado ao pastorado” ainda que contra suas vontades, o que aponta o caráter de missão deste trabalho espiritual. No que tange às práticas, em seus encontros, cultos e rituais, o uso da glossolalia é significativo nos rituais, e a base teórica e mítica é comum a todos, a Bíblia Sagrada. Os deslocamentos começam a aparecer quando observamos o amplo uso que fazem de trechos e fábulas do livro para justificar seus discursos, pois partindo de trechos literais cada pastora constrói discursos próprios, mais ou menos morais e místicos. Concluo, desta forma, que a agência sobre a linguagem bíblica em conexão com o mundo espiritual é a coluna de sustentação desse par liderança e adesão religiosa, uma como articulação objetificante do texto material, outra extremamente mística e subjetiva.

Para Laudicéia, Andreia, e as fiéis que me levaram até estas pastoras, o monte é um espaço de encontro com o sagrado e lá ocorre uma forma de reavivamento da relação com Deus. Já Rejane, por outro lado, também experimenta de forma mágica certos elementos da crença, especialmente no que diz respeito às visões e à glossolalia. A sensação de emoção corporal experimentada durante os cultos também é passível de realização fora dos templos, mas a representação da subida ao monte contempla diferentes impressões, a depender do contexto mais ou menos de que partem. Consagrada pela igreja Sara Nossa Terra, a profetisa Rejane compara pejorativamente os montes de oração a um “misticismo”, um exagero, quase uma invenção de outros fiéis. Sua justificativa se assenta em dois pontos interligados, primeiramente a ideia de que é desnecessário se deslocar espacialmente para orar, visto que o Deus habita o interior do fiel e, criticamente, por um julgamento moral dos misticismos. Esses discursos encontram respaldo na definição da “Nova Aliança”, a chegada de Jesus representando uma nova forma de se relacionar com o sagrado.

Mas enquanto para Laudicéia essa reconexão traz *liberdade*, Kelly e Rejane repetem que a voz de Deus é *amor*. Thays e Andréa, por sua vez, afirmam que a sua religião é baseada na *justiça*, elemento usualmente relacionado ao velho testamento, e aqui apropriado para se referir ao caminho da verdade, novamente à busca pelo mito da religião pura já perdida. Como missionária, profeta e pastora que não tem templo

próprio, Laudicéia usa espaços alternativos que a “libertam” das obrigações formais da igreja. Além disso, o discurso de trauma em relação a congregações anteriormente frequentadas justifica a religião que para ela tem de ser livre. Já Rejane e Kelly, que se descobriu profeta a partir do caminho aberto pela primeira, fazem um trabalho que é diferenciado em relação à igreja, mas sem substituí-la.

Como elas mesmas afirmaram, é recomendado que se frequente uma congregação pois o pastor faz o papel de pai cuidador, que acompanha suas “ovelhas”, além de que o espírito de cada fiel tem que se alimentar da pregação, da “palavra”. O chamado que elas exercem, por ora, é o de profecia, isso é, propagam a palavra da bíblia, especialmente sobre a vida de Jesus, e são como porta-vozes do espírito santo, pessoas escolhidas para disseminar o espírito na terra. Este dom se realiza por meio de visões, chamados ou adivinhação do passado e futuro de outras pessoas, e se diferencia das adivinhações mundanas por imanarem do espírito santo. Cartomantes, bruxas e videntes ganham poder semelhante de espíritos ruins, e por isso mentem e enganam, confundindo as pessoas que não estão “firmes no caminho” e “sintonizadas ao mundo espiritual”.

No caso das pregações de Laudicéia a relação com congregações consolidadas é outra, pois falava com rancor de pastores “autoritários” e da invisibilidade das mulheres na igreja. Quando questionada, Laudicéia disse que seu amigo José era um pastor mais “feminista”, termo que também usa para se referir a si mesma e a Dilene. A estratégia discursiva que utiliza para justificar as pregações ao ar livre, assim como no caso do grupo de oração de Rejane, vai de encontro com sua condição material e espiritual como missionária e profeta, mas não seu pastorado. Se a condição econômica não pode ser vista como explicação única para uma religião sem igreja, não deixa de ser estratégia interessante a articulação entre pureza espiritual e pobreza material, considerando a importância do pentecostalismo na superação do ascetismo protestante. E se o fato de que as pregações de Andréia e Laudicéia não se guiam diretamente à “recolha de ofertas”, não significa uma ausência de preocupações financeiras, mas uma crítica à predominância dos interesses monetaristas .

As congregações que, no caso de Laudicéia, são acusadas de gananciosas e opressoras, são vistas por Rejane como fundamentais para que o fiel tenha um bom acompanhamento espiritual. Os dons que ela possui podem servir para mostrar uma situação do futuro ou descobrir uma maldição sobre alguém, ajudando a destruí-la com

uma corrente de orações, mas o trabalho de acompanhamento cotidiano dos fiéis cabe mais ao pastor. Frente à distância institucional que a congregação mantém do pastorado, acredito que a disciplinarização institucional que sofre o chamado de Rejane, mantendo-a como missionária e profetisa, mas não pastora, é um indicativo de como as grandes congregações realizam a exclusão dos projetos das mulheres profetisas e missionárias em níveis subjetivos e simbólicos, embora as integrando subordinadamente. Os grupos de oração são uma forma de chamar a si um papel importante e muito popular, qual seja, propagar as notícias enviadas por Deus a partir do Espírito Santo. A importância da igreja é flexibilizada, a depender do contexto e seus discursos, mas de forma geral, o profeta é visto como aquele que está fora da igreja, pregando na rua. Já o missionário seria aquele em constante movimento, que é chamado em diferentes lugares e quando há necessidade.

Ambos os chamados de missionária e profetisa são comuns à Laudicéia e Rejane e ambas entendem que receberam o chamado do Espírito Santo. Laudicéia consegue o título de pastora, mas não consegue instituir uma igreja no sentido tradicional e Rejane não consegue aceder à pastora. Se os montes de oração funcionam como um espaço de afirmação para a profetisa missionária que não possui templo, é visto como “desnecessário” por Rejane que se diz seguindo ao novo testamento, a nova aliança que permite ao convertido encontrar Deus em qualquer lugar. Rejane segue o que está prescrito pela Sara Nossa Terra, em relação aos Montes: não propõe orações nos montes, mas, ao mesmo tempo reitera a liberdade dos caminhos: cada um deve seguir seu coração. Já Andréia, missionária e profetisa carismática, pastora fundadora de sua igreja, combina e potencializa a dupla centralidade do templo e da ida aos Montes.

Adoração da natureza, oferendas e sacrifícios são vistos pela Sara Nossa Terra, por Rejane e Kelly, em nome da Nova Aliança do Novo testamento, como coisa do Deus antigo, superado por Jesus, este por sua vez aquele que traz as palavras de amor. A “igreja dos romanos” era a igreja antiga, mais mística e também de um deus mais vingativo e distante, enquanto a religião do amor é moralmente mais exigente com o fiel, que tem uma relação pessoal e direta com o sagrado. O espírito santo está internalizado em todos aqueles convertidos, o que lhes dá mais autonomia para construção da crença, mas também uma nova responsabilidade advinda da consciência. Laudicéia que também parte da ideia da internalização do espírito santo e da relação pessoal e direta com o sagrado, tal como posto pelo Novo Testamento, incorpora mais

positivamente a simbologia da natureza presente no Velho Testamento, como a importância da proximidade com os lugares sagrados do “alto”, e articula tal interpretação em nome da Igreja primitiva dos primeiros cristãos em busca de maior liberdade.

Se levada a extremos e, se quiséssemos buscar um sentido unívoco no termo, penso que teríamos problemas com a noção de *liberdade* no campo pentecostal e neopentecostal, considerando a grande quantidade de prescrições sociais e modelos de comportamento que ainda se reproduzem nas igrejas pentecostais, tal qual o movimento permitido nos encontros em células e nas disputas, rupturas e criações de novas congregações. Os conceitos de “justiça”, “liberdade” e “amor” informam significados diferentes para a espiritualidade, muito conectados com a trajetória de vida, considerando que o objetivo é comum a todos, a realização pessoal e espiritual por meio da experiência do religioso. O encontro destas visões se dá na leitura de uma Bíblia comum, que quando comparada com a diversidade das experiências se mostra um pano de fundo maleável e compartilhado.

Apesar do discurso das pastoras Andreia e Dilene não apontarem distinção objetiva entre os textos do Novo Testamento e do Velho Testamento, ao falarem sobre a religião, as citações são, em geral, do Velho Testamento. Mesmo que no discurso Andreia e Dilene afirmem que os dois livros têm a mesma importância, que estão em um mesmo sentido de doutrina, em contraposição à negação do Velho Testamento por Kelly, o amplo uso de passagens do Velho Testamento por Andreia e Dilene, aponta uma predileção das duas pela “antiga aliança”. Importante assinalar que os discursos em contraposição buscam deslegitimar o outro, reciprocamente, pelo mesmo caminho: a persistência radical em seguir os caminhos ditados pela palavra bíblica literal. Como estratégia, os grupos fazem apropriações específicas e diretas do texto, tanto ao citar uma passagem que concorda com suas práticas, quanto outra determinada para criticar os métodos de outras congregações. Ao mesmo tempo, todos têm de reconhecer a existência de diversos grupos a partir do momento em que seguem e compartilham um texto comum, visto que esse é o pano de fundo comum entre as congregações.

Se o neopentecostalismo vem questionando a religião como descrita em suas origens, a figura das lideranças carismáticas pode ser uma aproximação possível, considerando seu papel como elo entre a organização institucional constituída sob parâmetros modernos e a necessidade de manter e alimentar o sentimento de

comunidade. O carisma aparece como oposto ao cotidiano da tradição, sendo interessante notar também como, e quanto, as relações de poder se modificam com a presença de personagens místicos e carismáticos. No grupo de oração composto por frequentadoras da igreja Sara Nossa Terra (de amplitude continental e coordenada sob uma administração empresarial), a importância dos templos contrasta com a crítica àqueles que “sobem no monte”, enquanto o grupo de oração é visto como um complemento do trabalho realizado na igreja. O discurso das profetisas reforça a hierarquia subordinada de seu cargo em relação ao dos pastores, enquanto usam o termo “religião do amor” para se referir ao Novo Testamento. Marcando na religião um novo momento na relação entre Deus e os homens, o segundo livro sagrado prega a reprodução da personalidade e ações de Jesus sobre a terra, além de estabelecer uma ligação de comunicação direta entre céu e terra.

As trajetórias de vida ganham muito espaço na legitimação das lideranças, visto que constroem um sentimento de solidariedade entre aqueles que compartilham um percurso religioso. Este é o caso exemplar das seguidoras e participantes do percurso da pastora Andreia cujo carisma se insere no mito fundador de sua igreja. A admiração de Rejane e Kelly pelos bispos da igreja Sara Nossa Terra se baseia no modelo de família cristã bem sucedida que eles representam, que vem a ser a bandeira principal da congregação, mas também no poder espiritual que consolidaram com a congregação. Na narrativa de Dilene o modelo social é pensado a partir do paralelo de tempo, entre a vida anterior de militante política e a satisfação de hoje servir “à obra”, considerando que vivia uma satisfação incompleta sem Deus. A busca por legitimidade continua, no entanto, para que possa dar prosseguimento ao seu projeto religioso. Já a trajetória de referência para Thays é a própria história da igreja Nova Aliança, que se confunde com a história de sua pastora, ambos os exemplos apontando a experiência e o tempo de conversão como fundamentais no processo de adquirir fé, de “encontrar o seu caminho”.

Além do crescimento amplo da vertente, o espaço político e midiático ocupado hoje no Brasil por algumas lideranças neopentecostais oferece uma série de questionamentos para o projeto de secularização moderna, enquanto o mundo parece propício à encantos e magias não antes imaginados. Dentro do campo religioso, o carisma se oferece como um grande instrumento de manuseio dos misticismos, se realizando de formas heterogêneas, e a depender dos contextos e estratégias locais. Em

meu campo de investigação entendo que o carisma funciona por um duplo mecanismo de legitimidade, sobreposto entre o plano das emoções e do êxtase; e a partir de uma interpretação pessoal do texto bíblico. É uma estratégia de disputa que pode ser relacionada aos fenômenos de desregulação institucional contemporânea (Hervieu-Léger, 1999), em paralelo ao esforço de inserção feminina nestes campos de disputa que se identificam mais, ou menos, com a expectativa sobre as mulheres e a emocionalidade.

Desta forma, busquei relacionar e complexificar estas novas personalidades com a ampliação da tipologia e da articulação dos títulos religiosos: missionários/as e profetas/isas, cargos em grande medida baseados em um poder místico, emotivo ou sentimental. Tensiono assim a disputa interna em relação ao campo dos pastores/as como únicos líderes oficiais, abrindo espaço para veladas disputas de acesso aos cargos e títulos em função de expectativas de gênero. Se dos pastores/as espera-se, de um lado, autoridade religiosa sobre a palavra da escritura e a autoridade da condução dos fiéis, de outro, conta-se com sua liderança mística, carismática, emotiva e sentimental, fazendo assim com que os distintos cargos das lideranças religiosas não sejam apenas complementares ou englobados hierarquicamente, como o querem as normatizações das congregações, mas tensão em disputa para alargar ainda mais a proliferação.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. *Religião na metrópole paulista*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, n. 56, out., São Paulo, ANPOCS, 2004.

_____. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Editora. Terceiro Nome, 2009.

_____. *Os Pentecostais serão maioria no Brasil?*. Revista de Estudos da Religião - Rever (PUCSP. Online), vol. 04: 48-58, 2008.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. *Trânsito religioso no Brasil*. São Paulo Perspect., São Paulo, v. 15, n. 3, July 2001.

BASTIDE, R. *O Sagrado Selvagem*. In: “O Sagrado Selvagem e outros ensaios”. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits – women, men and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

BORGES, A. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 194 pp, 2004.

_____. *Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas*. In: Cuadernos de Antropologia Social n. 29. Pp. 23-42, 2009.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BUTLER, Judith. *Problema de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico*. In: NICHOLSON, J. Linda (Org.). “Feminismo/pós-modernismo”. Buenos Aires: Feminaria Editora, p. 75-95, 1992.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. *As formas elementares da liderança carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal*. Mana, Rio de Janeiro, v. 19, n.2, Aug., 2013.

_____.; REESINK, Mísia L. *Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural*. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, Junho, 2011.

CANCLINI, N. *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp, 1989.

CARDERA DA SILVA, Maria. *As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão*. Cad. Pagu, Campinas, n. 30, jan. 2008.

- CASTRO, C. *Mulheres e RCC na América do Sul: uma revisão bibliográfica e um estudo de sites do Movimento de Renovação Carismática Católica*. Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais, jun., 2013.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Os sentidos no espetáculo*. Rev. Antropol., São Paulo, v. 45, n.1, 2002.
- DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée. *Religiosidades nômadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS, 279 p., 2012.
- DELEUZE Gilles; GUATARRI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34; 1995. Introdução: rizoma. p. 11-37.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- _____. *Como as instituições pensam*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2007
- DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.); HEILBORN, M. L. (Org.); BARROS, M. M. L. (Org.); PEIXOTO, C. (Org.) . *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
- _____. *Aonde caminha a moralidade?*. Cad. Pagu, Campinas, n. 41, Dec. 2013.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: Essai sur le Système des Castes*. Paris, Gallimard, 1966.
- _____. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- EARHART, H.Byron. *A religious study of the Mount Haguro Sect of Shugendo: an example of Japanese mountain religion*. University of Chicago, 1969.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1957.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FEITOSA, James de Souza. *As vigílias de oração nos montes: um olhar antropológico das experiências religiosas de membros da Renovação Carismática de Marília, SP*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social na Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2012
- FERNANDES, Heliza Cristina. *“O negócio é correr atrás”: Associações comunitárias e engajamentos políticos no Recanto das Emas*. Monografia de Graduação – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2009.

FERNANDES, Rubem César. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FLEISCHER, Soraya Resende. *Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará*. Belém: Paka-Tatu, Edunisc. 351 pp., 2011.

FONSECA, Cláudia. *De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia*. Ilha. Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 5, n.2, p. 5-31, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Robert Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Vigiar e Punir*. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. Em: ANTONIAZZI, Alberto et al. "Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo". 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GEBARA, Ivone. *Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e à Igreja*. Estudos teológicos 27, 153-161, 1987.

_____. *As Incômodas Filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

GOODMAN, F. D. *Speaking in tongues: A cross-cultural study of glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Boston: Harvard University Press, 1982.

GIUMBELLI, Emerson. *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro*. In: Religião e Sociedade, 21(1): 87-120, 2001.

_____. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Religião e sociedade, vol.28, n.2, p.80-101, 2008.

HARNER, Michael. *Waiting for Inca God: Culture, Myth, and History*. In: W. H. Kracke (ed.), "Leadership in Lowland South America". South American Indian Studies, Bennington College, 1993.

HEIMERT, Alan. *Religion and the American Mind*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1966.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *France's Obsession with the "Sectarian Threat"*. In: P.C. Lucas & T. Robbins. *New Religious Movements in the Twenty-First Century: legal, political and Social Challenges in Global Perspectives*. London: Routledge, 2004.

KONING, Juliette. *Novo nascimento cristão: uma nova identidade? Conversão, etnicidade e cidadania na Indonésia*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, July 2008.

LEE, Timothy S., and BUSWELL R. E., (eds.). *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

_____. *Born Again: Evangelicalism in Korea*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010.

LOPES, José Rogério. *Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, June 2011.

MACCORMACK, Carol P.; STRATHERN, Marilyn. "Nature, culture and gender". Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MACHADO, Carly. *Novos Movimentos Religiosos, Indivíduo e Comunidade: sobre família, mídia e outras mediações*. *Relig. soc.*, vol.30, no.2, p.145-163, 2010.

MACHADO, Lia Zanotta. *Gênero: um novo paradigma?* *Cadernos Pagu* n. 11. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 1998.

_____ e Magalhães, Teresa. *Violência Conjugal: Os espelhos e as marcas*. In: SUAREZ e BANDEIRA, orgs. : *Violência, Crime e Gênero no Distrito Federal*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

_____. *Deslocamentos de Práticas e Saberes Feministas; Interrogações Brasileiras sobre Estudos Norte-Americanos*. In: *Anais do Fazendo Gênero* 9. Agosto de 2010.

- _____. *Feminismo em Movimento*. São Paulo e Brasília: Edit. Francis, 2010.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS, 1996.
- _____. *Neopentecostalismo: continuidades e discontinuidades nas representações e relações de poder entre os gêneros*. Caminhos, Goiânia: Editora da UCG, v. 2, n. 2, p. 67-81, 2003.
- _____. *Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 2, Aug. 2005.
- MAHMOOD, Saba, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2006.
- MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*, Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- _____. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.
- MARIANO, R. MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004.
- _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos*. Revista de Estudos da Religião – Rever 68-95, 2008.
- _____. *Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço*. Perspectiva Teológica (Belo Horizonte), v. 43, p. 11-36, 2011.
- MARIZ, Cecília. *Estudos sobre pentecostalismo: uma perspectiva brasileira*. Estudios sobre religión (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur), 7: 2-4, 1999.
- _____. *Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião*. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n.2, p. 253-274, 2005.
- _____. *Missão religiosa e migração: "novas comunidades" e igrejas pentecostais brasileiras no exterior*. Análise Social (Lisboa), v. XLIV, p. 161-188, 2009.
- MAUES, Raymundo Heraldo. ““Bailando com o Senhor””: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. Rev. Antropol., São Paulo, v. 46, n. 1, 2003.

MELO, Rosa de A. *Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2010.

_____. *A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil*. *Religião e Sociedade* 31(2): 130-152, 2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. & Prócoro Velasques Filho. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Autenticidade e religião: a Igreja Universal do Reino de Deus e a era das catedrais*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, 2012.

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. *Etnográfica*, vol.13, n.1, pp. 07-16, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo. *Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal*. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2010.

NEGRAO, Lísias Nogueira. *Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda*, in Ceru (org.), "Revisitando a Terra de Contrastes: a Atualidade da Obra de Roger Bastide", São Paulo, Ceru-FFLCH-USP, 1986.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. *Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados"*. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 20, n. 59, Oct. 2005 .

ORO, Ari P. *Considerações sobre a modernidade religiosa*. *Sociedad y Religión*, n. 14/15, 1996a.

_____. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Ed.Vozes, 1996b.

_____. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?*. *Debates do NER*, 1:10-37, 1997.

_____. *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*. In: *Ilha Revista de Antropologia*, v. 3, n. 1, Florianópolis, nov. 2001.

_____. *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente*. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002 .

_____; URETA, Marcela. *Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países*. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 13, n. 27, Junho 2007.

- _____. ALVES, Daniel. *Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?* Rio de Janeiro, Relig. soc., v. 33, n.1, 2013.
- ORTIZ, Renato. *As Ciências Sociais e a Cultura*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 14(1): 19-32, mai. 2002.
- PACKER, James I. & TENNEY, Merril C. & WHITE Jr, Willian. *O Mundo do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 1988.
- PASSOS, João Décio. *Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano*. São Paulo Perspec. São Paulo, v. 14, n. 4, Oct. 2000.
- PEREIRA, Edilson. *O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus*. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 29, n. 2, 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- _____. *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 249-262, 1997.
- _____. *A religião do planeta global*. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (orgs.) "Globalização e religião". Petrópolis, Vozes, p. 63-72, 1997.
- _____. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, 13(37), p. 12- 38, 1998.
- _____. *A religião como solvente: uma aula*. Novos Estudos, Cebrap São Paulo, n. 75, p. 12-23, Jul. 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991.
- _____. *A religião do planeta global*. In: Ari Pedro Oro e Carlos Steil. (Org.). *Globalização e Religião*. 1ed.Petrópolis: Vozes, v.1, p. 66-70, 1997.
- _____. *Mitologia dos orixás*. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, v.1. 592p., 2001.
- _____. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.
- RIGONI, A. C. C.; PRODOCIMO, E. *Corpo e religião: marcas da educação evangélica no corpo feminino*. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Porto Alegre, v. 35, n. 1, Mar. 2013.

- ROSAS, Nina. *Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal*. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 33, n. 1, 2013 .
- SANCHIS, P. *O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?* In: HOORNAERT, Eduardo (org.) “História da América Latina e do Caribe”. 1945-1995: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SANTOS, C., & MATIOLLI, T. *Os Montes de Oração: etnografia de uma experiência religiosa*. Mneme - Revista de Humanidades, Jul – 12, 2011.
- SEMÁN, Pablo. *A fragmentação do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul, 2000a.
- _____. *El pentecostalismo y la religiosidade de los sectores populares*. Apuntes de Investigación del CEPIV (5): 70-94, 2000b.
- SILVA, Maria Carneira da. *As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão*. Cad. Pagu, Campinas , n. 30, June 2008.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Reafricanização e sincretismo: Interpretações acadêmicas e experiências religiosas*. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. (Org.). Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas/CEAO/CNPq, p. 149-157, 1999.
- _____. (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora USP, 328pp., 2007.
- _____. *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*. Revista USP, 67:150-175, 2005.
- STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. *Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil*. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 28, n. 1, July 2008.
- _____; TONIOL, Rodrigo. *Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas*. Cad. CRH, Salvador, v. 24, n. 61, Apr. 2011.
- SWAIN, Tania Navarro. *A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário*. Textos de História, Universidade de Brasília, v. 8, n.1/2, p. 47-84, 2002.
- SWATOWISKI, Claudia Wolff. *Texto e contextos da fé: o discurso mediado de Edir Macedo*. Relig. soc., Rio de Janeiro , v. 27, n. 1, July 2007.

TOLEDO, Crislaine Francisco. *Passagens Híbridas: Relações de gênero e pentecostalismo*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Ed. Guanabara: Rio de Janeiro, 1981.

_____. *Ciência e Política. Duas Vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

_____. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. SP, Cia das Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade (Vol.1): Fundamentos da sociologia compreensiva*. 3ª edição, Brasília, Editora da UnB, 1994.

www.biblionline.com.br

Anexo I

