



**Universidade Federal do Ceará
Centro de Humanidades
Departamento de Ciências Sociais**

ELIAKIM LUCENA DE ANDRADE

**ENTRE A “CASA DO SENHOR” E O “MUNDO”: UMA INVESTIGAÇÃO
ETNOGRÁFICA EM UMA IGREJA PENTECOSTAL**

Fortaleza – Ceará – 2011.

Eliakim Lucena de Andrade

**ENTRE A “CASA DO SENHOR” E O “MUNDO”: UMA INVESTIGAÇÃO
ETNOGRAFIA EM UMA IGREJA PENTECOSTAL**

Monografia submetida à Coordenação do Curso de Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Ceará, na área de concentração de Sociologia, como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais. Sob orientação de conteúdo e metodologia do Professor Doutor André Haguette.

Fortaleza – Ceará
2011

Eliakim Lucena de Andrade

**ENTRE A “CASA DO SENHOR” E O “MUNDO”: UMA INVESTIGAÇÃO
ETNOGRAFIA EM UMA IGREJA PENTECOSTAL**

Monografia submetida à Coordenação do Curso de Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Ceará, na área de concentração de Sociologia, como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais. Sob orientação de conteúdo e metodologia do Professor Doutor André Haguette.

Aprovada em:/...../.....

Banca examinadora:

Orientador: Professor Doutor André Haguette
Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professor Doutor Leonardo Damasceno de Sá
Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professora Doutora Marion Aubrée
Escola de Autos Estudos em Ciências Sociais (CRBC/EHESS)

Este trabalho eu ofereço a minha tia,
Diana Andrade, que ao longo da minha
existência tem me dado força, inspiração
e exemplo de vida para que eu continue
acreditando que vale a pena lutar. A ela
eu dedico essa vitória.

Hoje em dia, cada vez mais pessoas sentem o peso dos impasses da comunicação entre os seres humanos; o homem moderno sente-se cada vez mais isolado já que fugiu da certeza de Deus. O mundo parece cada vez mais um grande Shopping Center cheio de mercadorias expostas em vitrinas ilusórias, mas sem peso significativo, uma imensa movimentação num universo sem direção nem eixo. Mal-estar existencial diante de uma vida que parece cada vez mais sem fundamentos essenciais. Quais são, de fato, nossas relações fundamentais conosco mesmo, com a transcendência e com a divindade?

André Haguette

AGRADECIMENTOS

Muitos são os que contribuíram, diretamente ou não, para que este trabalho fosse feito. Contudo, há aqueles que me acompanharam de perto. A todos, meu muito obrigado.

Aos meus pais, meus irmãos e minha sobrinha, cuja presença em minha vida faz grande diferença.

Ao meu tio, Raul Simões, e minha prima, Leticia Hellen, amigos presentes, mesmo a distância.

À Natália, minha companheira, por todo amor, carinho e compreensão. Obrigado, minha Flor.

Aos amigos e colegas do curso de Ciências Sociais que me apoiaram e estiveram sempre presente no dia-a-dia.

Aos amigos, Herson, Caio, Jô, Marcela, Dedéia, Daniele, Saulo, Valéria, JP, Leo Davi, Carlos Antônio, Francisca, PH, Franklin Augusto , Débora e Eudênia, tão somente por suas amizades.

Ao amigo, Thiago Lessa, pelo estímulo, carinho e disposição na correção deste texto.

À Mariana Guanabara, somente por sua amizade.

Ao meu orientador, André Haguette, pela paciência, orientação e apoio inestimável durante a minha trajetória no curso de Ciências Sociais. Frequentemente as coisa não andaram bem, mas a palavra de incentivo, mesmo sem saber, esteve sempre presente. Obrigado, André, por acreditar que existe um sociólogo dentro de mim.

Ao professores Leonardo Damasceno de Sá e Marion Aubrée, que aceitaram o convite de participar da banca examinadora.

O trabalho de campo etnográfico por mim realizado com participações nos cultos, nas reuniões, nas festas e recreações, prescindiu de mediações por parte dos fiéis. Meus agradecimentos aos fiéis da Assembleia de Deus Canaã do Conjunto Prefeito José Walter.

À Universidade Federal do Ceará, representada pelos professores, colegas e amigos, que me permitiu conhecer o “mundo” por meio de outra visão.

RESUMO

Este trabalho tem a pretensão de descrever e analisar o rito de Santa Ceia praticado entre os evangélicos pentecostais e, assim, compreender os significados que ele pode ter para os que nele participam.

Além disso, trata-se de uma etnografia que procura compreender a gramática “nativa” dos fiéis de uma Igreja pentecostal, mais especificamente, as categorias “mundo” e “casa de Deus”. A reflexão dessas categorias leva ao entendimento da relação dos fiéis pentecostais com a Igreja e com o mundo, e, além disso, dos diferentes sentidos atribuídos a elas.

Para tanto, duas perspectivas orientam esta pesquisa: a primeira relaciona-se ao campo de experiência do pesquisador, como ex-fiel do protestantismo pentecostal, ou seja, trazendo à memória o ritual mais significativo aos adeptos dessa crença; a segunda é “o trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 2006) o ritual *in loco*. Tendo como base um aporte teórico das ciências sociais e um trabalho de campo etnográfico, o pesquisador mergulha em um universo particular e ao mesmo tempo familiar, a Assembleia de Deus Canaã do Conjunto Prefeito José Walter – localizada na periferia de Fortaleza.

ABSTRACT

This work purports to describe and analyze the rite of Santa Ceia practiced among Pentecostals and thus understand the meanings it may have for participating in it.

Moreover, it is an ethnography that seeks to understand the "native" grammar of the faithful of a Pentecostal church, more specifically, the categories "world" and "house of God." The reflection of these categories leads to the understanding of the relationship of believers with the Pentecostal Church and the world, and in addition, the different meanings attributed to them.

To this end, two perspectives guide this research: the first relates to the field experience of the researcher as a former Pentecostal Protestant faithful, ie, calling to mind the ritual more meaningful to adherents of this belief; the second is "the work of the anthropologist: look, listen and write" (Oliveira, 2006) the ritual in loco. Based on a theoretical basis of social science and ethnographic fieldwork, the researcher delves into a particular universe, and at the same time familiar, the Assembleia de Deus Canaã from Conjunto Prefeito José Walter - located on the outskirts of Fortaleza.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO p. 11

INTRODUÇÃO p. 14

1. MODERNIDADE, RELIGIÃO E PENTECOSTALISMO p. 18

Religião e modernidade p. 18

Um breve esboço sobre o pentecostalismo no Brasil p. 21

2. DESAFIOS PARA UMA PRÁTICA ETNOGRÁFICA p. 27

Experiências em campo e dilemas pessoais p. 27

Investigação em um contexto familiar: possíveis soluções p. 30

Papel desempenhado, trabalho cumprido: “o joio no meio do trigo” p.33

3. “A CEIA DO SENHOR” PELO OLHAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS p. 35

Descrição do culto e da ceia p. 35

Análise ritual p. 39

4. A GRAMÁTICA “NATIVA” p. 46

5. CONCLUSÃO p. 51

6. BIBLIOGRAFIA p. 52

APRESENTAÇÃO

Há mais ou menos dois mil anos que a mensagem cristã é divulgada mundo afora. Desde então, crenças e práticas são mantidas e transformadas de acordo com o contexto histórico-social vivenciado pelos seus adeptos. Uma dessas práticas, falando dos rituais, é a *ceia* realizada por Jesus e seus discípulos na noite de Páscoa e que está documentada nos Evangelhos. Hoje, as principais representantes da religião cristã – a Igreja Apostólica Romana, a Igreja Ortodoxa Russa e a diversidade de congregações Protestantes – ainda guardam esse ritual, cada uma com suas especificidades.

Não é de meu interesse tratar das generalidades dos rituais de comensalidade das diversas denominações cristãs. Este texto monográfico tem a pretensão de analisar as práticas de sentido dos pentecostais e nasceu de uma pesquisa de campo etnográfica realizada em uma congregação da Assembleia de Deus Canaã, que se encontra na Rua Bernardo Manuel no Conjunto Prefeito José Walter, bairro localizado na periferia de Fortaleza. Além disso, procurei compreender a gramática “nativa” destes fiéis a partir das categorias “mundo” e “casa de Deus”, por meio de uma antropologia da religião que enfatiza a equivalência dos saberes e de um trabalho de campo etnográfico.

Em meu percurso de ida a campo, vejo que nas proximidades do templo existem outras igrejas cristãs, são: a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Batista, a Igreja do Santo dos Últimos Dias (Mórmons), a Assembleia de Deus Templo Central, a Assembleia de Deus Bela Vista. Algumas repletas de fiéis, outras não. Contudo, a Canaã se destaca no bairro, pois tem o maior número de fiéis

Um imenso portão de ferro guarnecido por um paredão branco de concreto com detalhes de um azul vivo faz lembrar o símbolo da igreja: uma pomba que representa o Espírito Santo de Deus englobando a Terra.

Ao atravessar a soleira, deparo-me com uma antiga quadra coberta por um telhado com estrutura de ferro que protege o fiel das intempéries. Na quadra estão dispostas, enfileiradas, 400 cadeiras brancas que acomodam os fiéis. Em volta das

cadeiras, corredores nos quais circulam os diáconos, que observam se alguém precisa de alguma ajuda ou se há algum jovem comportando-se indevidamente e, por isso, possa ser repreendido.

Sempre cheguei à igreja uns trinta minutos antes do início do culto e ficava a observar os fiéis que chegavam. Dos fiéis, aproximadamente 350 são membros, ou seja, foram batizados e possuem a carteirinha de identificação. Ganhei a minha no dia 03 de julho de 2011, ou seja, em tese sou um membro desta congregação.

O restante dos participantes é congregado, pessoas que gostam de estar na igreja, mas que não querem firmar laços de sociabilidade entre os membros; e visitantes, que são amigos, vizinhos, familiares ou colegas de trabalho e escola dos membros da comunidade.

Em dias de culto o público feminino é bem maior do que o masculino¹. Homens e mulheres sentam-se próximos e não separados como na Congregação Cristã no Brasil. No entanto, as mulheres, apesar de terem participação majoritária no culto, não pregam “a palavra de Deus” e não se sentam nas cadeiras reservadas aos pastores e presbíteros. As mulheres se distribuem em outras atividades, como as musicais (desenvolvidas no coral da igreja e no ministério de louvor), no colhimento dos dízimos e das ofertas, na distribuição do pão e do vinho na santa ceia, nos cuidados com as crianças, adolescentes e jovens, no evangelismo, na arrecadação de alimentos e nos afazeres da cantina².

As mulheres são o grupo majoritário, estando elas predominantemente na faixa etária de 30 a 50 anos, a maioria são mães e donas de casa, mas há aquelas que trabalham fora e sustentam a casa. Os homens, na mesma faixa etária das mulheres, desenvolvem as mais diversas profissões, de catador de material reciclável ao médico, de representante de venda ao padeiro. Segundo o pastor da igreja,

¹Esta observação compactua com a maioria da literatura existente sobre pentecostalismo no Brasil, que apontam para a proporção das mulheres (56%) em cultos pentecostais é superior em cinco pontos à representação feminina na população brasileira (51%) (Machado, 2004, p. 387-8).

² Na maioria das Igrejas pentecostais, a referência da mulher no sacerdócio está ligada ao matrimônio (Machado, 2005, p. 391).

Pessoas de diversas culturas, de diversos segmentos da sociedade, de diversas condições financeiras, elas se tornam todas iguais ali dentro, todas elas são iguais, ali é uma verdadeira... É, o que, sociedade formada de pessoas iguais, ali é um verdadeiro socialismo, é um socialismo, que eu vejo, verdadeiro, é dentro da igreja...

Há também um número significativo de idosos de ambos os sexos. O restante é constituído por crianças, que vêm acompanhando suas mães, além de jovens e adolescentes, que se organizam em um grupo chamado de Juventude Canaã (JUC). Ao todo, na JUC, somam-se aproximadamente quarenta jovens de ambos os sexos.

INTRODUÇÃO

Na seleção do processo de desenvolvimento que melhor me permitiria organizar o resultado de minha tentativa de análise sobre o pentecostalismo, optei por estruturar o presente texto, tomando por base o fio que conduz o ritual de santa ceia e as formas específicas de categorizar a vida pelos pentecostais.

Se decidi analisar sociologicamente o pentecostalismo, tenho que me reportar ao que está dito pela Academia sobre o fenômeno. Daí, antes de iniciar a descrição etnográfica, fiz um breve resgate de autores que trabalharam a relação entre religião e modernidade, assim como, o pentecostalismo no Brasil.

No segundo capítulo, faço uma reflexão sobre minhas experiências em campo. Minha pretensão é discutir a relação pesquisador/pesquisado a partir desta experiência, além de problematizar o lugar que o pesquisador deve ocupar na “aldeia”, no meu caso, na igreja. E por último, mas não menos importante, aponto a estratégia metodológica para que o campo gerasse bons frutos.

No terceiro capítulo, desenvolvo uma descrição e uma análise do ritual de santa ceia. Para tanto, fiz um diálogo entre minhas observações empíricas e as diversas categorias e noções produzidas nas ciências sociais, dispostas no corpo do texto de forma discreta, ficando apenas evidente sua idéia básica nas notas de rodapé. Essa técnica, diferente da “coxa de retalhos”, busca produzir um texto etnográfico que se desenvolva livremente sem os empecilhos ocasionados pelo mau uso da teoria. Para mim, em textos etnográficos, tal como Erving Goffman faz, “talvez seja melhor usar diferentes cobertores para abrigar bem as crianças do que utilizar uma coberta única e esplêndida, mas onde todas fiquem tremendo de frio” (1987, p. 12)

No quarto e último capítulo, procurei compreender a gramática “nativa” dos fiéis desta comunidade pentecostal, mais precisamente, suas categorias “mundo” e “casa de Deus”. Consegui, a partir do discurso nativo, compreender as acepções dessas categorias e percebi a maneira com que os pentecostais se movimentam organizando, expressando e controlando a realidade em que vivem.

Quanto às influências intelectuais: devo à obra de Émile Durkheim e à tradição que deu continuidade a seu trabalho a consciência da importância das categorias sagrado e profano para a compreensão das práticas religiosas dos pentecostais.

Émile Durkheim (1996), *n'As formas elementares da vida religiosa*, expõe que a religião classifica e organiza o universo em dois mundos radicalmente separados: o profano e o sagrado. Para Durkheim,

[...] Eles correspondem a duas formas de vida que se excluem ou que, pelo menos, não podem ser vividas simultaneamente com a mesma intensidade [...] O meio profano e o meio sagrado não são apenas distintos, são ambos fechados: entre eles existe um abismo [...] (Durkheim, 1996, p. 337).

A passagem do mundo profano para o mundo sagrado implica uma transformação. Essa metamorfose é permitida, na medida em que separa, por meio de um sistema de interdições, a vida cotidiana da vida religiosa, pois, assim como elas não podem coexistir no mesmo espaço, também não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo (Durkheim, 1996, p. 326).

Todavia, essas interdições se revelam numa série de práticas (ritos) que tornam possíveis, por exemplo, o movimento de entrada de um indivíduo no âmbito do sagrado. Proibições, sofrimento, dor e humilhação fazem parte do que Durkheim classifica como *culto negativo* que, de forma intensificada, transforma-se em *ascetismo* – exacerbação do sagrado na vida. Além do culto negativo, há também o *culto positivo*, que regula e organiza, por meio de práticas rituais, o sagrado, pois

Seja qual for a importância do culto negativo e apesar de produzir indiretamente efeitos positivos, ele não tem, em si, razão de ser: introduz à vida religiosa, porém a supõe mais do que a constitui. Prescreve-se ao fiel afastar-se do mundo profano, é para aproximá-lo do mundo sagrado. Jamais o homem concebeu que seus deveres para com as forças religiosas pudessem se reduzir a uma simples abstenção de todo comércio: sempre considerou que mantinha com elas relações positivas e bilaterais que um conjunto de práticas rituais tem por função regular e organizar (Durkheim, 2003, p. 349).

Contudo, Durkheim, na sua tentativa de ordenar e classificar a diversidade de formas e práticas, não passa, segundo Roberto da Matta, de “um evolucionista de

sequências duais e também de um sociólogo dos pontos polares” (1977, p. 17) – ora o indivíduo está no sagrado, ora está no profano.

Essa crítica, exposta pelo antropólogo brasileiro, na apresentação do livro *Ritos de Passagens*, de Arnold Van Gennep, fundamenta-se a partir das noções de sagrado e profano propostas por Van Gennep. Para quem, dando continuidade aos escritos de Durkheim, o mundo sagrado e o mundo profano são esferas incompatíveis que dividem a vida humana, enxergando, porém, que esta incompatibilidade é constituída de rituais de passagem que aproximam os dois mundos, pois, ainda segundo Van Gennep, a vida humana está em constante trânsito, seja no espaço, seja no tempo, momentos estes marcados pelos rituais (de passagem) (1977, p. 26).

Dessa forma, sagrado e profano “são totalmente relativos e possuem 'rotatividades', pois sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada” (Van Gennep, 1977, p. 17). Ou seja, essas noções são totalmente inesgotáveis, em vez de serem pólos estáticos nitidamente separados, são ligados por uma linha instável, a saber, um estágio intermediário.

Nesta mesma perspectiva, a antropóloga inglesa Mary Douglas (1976) compactua e, ao mesmo tempo, supera as ideias de Durkheim. Para ela sagrado e profano “não necessitam sempre ser opostos absolutos. Podem ser categorias relativas” (1976, p. 21). Ou seja, o limpo e o sujo podem relacionar-se a uma mesma coisa em diferentes momentos.

Os trabalhos de Max Weber – *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* e *Economia e sociedade*, especificamente a parte cinco, *Sociologia da religião* – apoiaram-me por toda pesquisa. A discussão weberiana sobre o *ascetismo* seja o *intramundando* ou o *de rejeição do mundo* revelou-se assaz pertinente para discutir sobre o “mundo” como categoria nativa dos fiéis pentecostais aqui investigados.

As investigações foram iniciadas em outubro de 2010 e transcorreram-se até meados de 2011. A princípio a pesquisa se desenvolveu dentro dos limites físicos da igreja. Contudo, com minha adesão ao grupo, realizada por meio do processo de

“reconciliação”, passei a observar os “irmãos” em seu cotidiano³. Graças a esta atitude consegui acessar os sonhos, anseios, desejos, sofrimentos e alegrias deles, pois são nas orações, nos louvores, nas pregações, nos testemunhos, no evangelismo etc., que se revelam as práticas de sentido dos pentecostais.

Para tanto, a ferramenta metodológica selecionada para trilhar este percurso foi o método do trabalho de campo etnográfico. Desta feita, parto do pressuposto que a prática etnográfica é constituída por atos cognitivos, isto é, percepção e pensamento; em antropologia: olhar, ouvir e escrever (Oliveira, 2006). É a partir desses pressupostos e orientado por um horizonte conceitual que podemos produzir o conhecimento antropológico. Assim sendo, por meio de uma investigação que busca dialogar um trabalho de campo sistemático com um aporte teórico selecionado na literatura socioantropológica, analisei o cerne do ritual de santa ceia desse grupo religioso que hoje se encontra em plena ascensão na sociedade brasileira.

Além disso, foram realizadas entrevistas abertas com o pastor e com alguns dos fiéis nas quais eu os indagava sobre a ceia do Senhor, o mundo e a vida na igreja. Por outro lado, faço uso das entrevistas relacionando-as com as minhas lembranças, em um processo contínuo de busca de experiências passadas enquanto fiel pentecostal. Tal como afirma Stéphane Beaud e Florence Weber, “o pesquisador não pode se fazer esquecer, não deve, pois, esquecer de si mesmo na análise. A observação etnográfica não se assenta sobre universos dos indivíduos mas, sim, sobre universos de relações” (p. 31).

³Evento descrito e analisado no capítulo 3.

1. MODERNIDADE, RELIGIÃO E PENTECOSTALISMO

Religião e Modernidade

O maior mal de nosso tempo é que a Ciência e a Religião aprecem como duas forças inimigas e irreduzíveis. Mal intelectual tanto mais pernicioso porque vem do alto e se infiltra surda, mas seguramente, em todos os espíritos, como um veneno sutil que se respira no ar. Ora, todo mal da inteligência se torna, a longo prazo, um mal da alma e, em consequência, um mal social (Schuré, 2003, p.17).

A religião, segundo Anthony Giddens (2005, p. 426), tem caráter universal e particular. É universal por sua presença em todas as sociedades: o sagrado se manifesta em todas as sociedades até hoje conhecidas; é particular por suas diversas manifestações: cada sociedade tem uma maneira ímpar de se relacionar com o sagrado. Portanto, na história da humanidade, desde os tempos mais remotos de que se tem conhecimento, a religião sempre desempenhou papel determinante no cotidiano dos indivíduos.

Na Modernidade, contudo, período marcado pelo pensamento racionalista, a influência religiosa passou a ser veementemente questionada. “Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional”, expôs Max Weber (s/d, p. 401) em sua análise da modernidade por meio das ações comunitárias religiosas.

Assim, a exemplo da ciência moderna, através do desenvolvimento de um saber racionalizado, as diversas esferas da sociedade ocidental vivenciaram um processo caracterizado pelo “desencantamento do mundo”⁴, posteriormente denominado como secularização⁵.

Karl Marx, Emile Durkheim e Max Weber, proeminentes na sociologia, pioneiros da análise e da categorização de uma nova moral que parecia surgir no

⁴ O termo “desencantamento do mundo” deriva de Max Weber (2009) e se refere ao processo contínuo de perda dos mistérios que regiam a vida social.

⁵ Dentre os vários autores da Sociologia que expõem a definição de secularização, seleciono Giddens que segue a linha weberiana neste trabalho: “o processo por meio do qual a religião perde sua influência sobre as diversas esferas da vida social”. A secularização pode ser analisada a nível quantitativo – número de fiéis na igreja – e qualitativo – sua influência social, sua riqueza e prestígio; e suas crenças e valores (religiosidade) (2005: 437-8).

mundo ocidental, propuseram a concepção de que a religião perderia sua influência sobre a vida dos indivíduos⁶.

Durante todo o século XX, portanto, o debate envolvendo a tese da secularização estabeleceu-se no conflito entre seus defensores e seus opositores. Os primeiros, dando continuidade às idéias dos fundadores da sociologia, juram “fidelidade a um ‘progressismo’ científico que considera a religião como um resto desvanecido das eras obscuras da superstição e não se preocupam em investir suas energias no estudo de um fenômeno agonizante” (Berger, 1973, p. 16). Assim, sempre numa perspectiva de olhar o passado para entender o presente, os defensores da tese afirmam que, passado, a Religião era muito mais importante na vida das pessoas.

Os segundos, contrariando as ideias dos fundadores da sociologia, acreditam que a religião continua exercendo forte influência na vida das pessoas e rebatem os defensores desse pensamento, argumentando que o fato de as pessoas frequentarem mais, ou menos, as instituições religiosas não é prova de que elas sejam mais, ou menos, religiosas.

Assim, entendo que para a sociologia, segundo Habermas, citado por Antônio Flávio Pierucci,

Compete à tarefa de explicar o curso tomado pela modernização capitalista das sociedades pré-burguesas, analisando as formas anômicas de manifestações do seu processo de dissolução, problemática que é resultante da situação histórica objetiva e que, da maneira como se suscitou teoricamente a problemática caracteristicamente sociológica, constitui para a sociologia o ponto de referência a partir do qual ela vai, então, trabalhar o problema de seus próprios fundamentos metateóricos, a saber: formando e selecionando conceitos fundamentais que procuram dar conta do fenômeno da racionalidade crescente do agir social nos mundos da vida modernos (Habermas *apud* Pierucci, 2008, p. 9).

Ou seja, a sociologia tem interesse em analisar a passagem das sociedades tradicionais para a sociedade moderna, sendo este, “o processo de modernização

⁶ Contudo, Durkheim, a despeito de desenvolver o conhecimento sociológico dentro da corrente positivista, ele, em *As formas elementares da vida religiosa*, ressaltou a importância da religião para a coesão social (1996). Já Marx considera a religião como uma falsa consciência que exprime, justifica e esconde as relações de dominação entre as classes sociais; para Marx, “o mundo religioso é o reflexo do mundo real” (Marx *apud* Lesbaupin, 2007, 16).

capitalista das sociedades pré-modernas (modernização social *cum* racionalização cultural)” (2008, p. 9). Assim, o protestantismo é crucial para análise sociológica desse movimento, pois sempre esteve aberto ao espírito da modernidade⁷. Segundo Peter Berger, o caso do protestantismo é protótipo neste confronto entre religião e modernidade, ou seja,

Foi o protestantismo que primeiro sofreu o assalto violento da secularização; foi o protestantismo que por primeiro se adaptou a sociedades nas quais várias crenças existiam em igualdade de termos, o pluralismo poderia ser considerado como um fenômeno gêmeo da secularização (Berger, 1973, p. 31).

Estes fatores, por conseguinte, tornam o protestantismo brasileiro a prática religiosa mais estudada a partir de meados da década de 1980 do século XX, dependendo uma leva de pesquisadores dedicados ao seu estudo. Importante, pois, salientar que o foco majoritário destinado aos pentecostais pelos pesquisadores brasileiros é consequência de seu avanço quantitativo nas estatísticas demográficas no Brasil.

Segundo os números do último Censo realizado pelo IBGE em 2000, havia no Brasil 17,7 milhões de brasileiros incluídos na categoria de pentecostais, o que equivale a 67,65% do total de 26,2 milhões de evangélicos. Desse número de pentecostais, 47,47% pertenciam à Assembleia de Deus; 14,04% à Congregação Cristã no Brasil. À Igreja Universal do Reino de Deus foi atribuído um total de 11,85% (Mariano, 2004).

Esses números expressam o surgimento de novos atores sociais cuja motivação central em suas relações configura-se em torno das vivências e das práticas religiosas. Dessa forma, a confissão pentecostal, que possui diversas denominações, encontra-se em contínuo movimento de inclusão no universo social

⁷ Para se ter uma visão mais clara basta recorrer à pesquisa realizada e divulgada pelo Jornal *Folha de São Paulo* no caderno *Mais!* no dia 11 de abril de 1999. Segundo a pesquisa, que entrevistou vários intelectuais brasileiros, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* do sociólogo alemão Max Weber, despontou na lista como a obra mais importante do século XX.

contemporâneo, gerando assim, uma transformação nas dinâmicas de poder e pertencimentos do campo religioso brasileiro.

Um breve esboço sobre o pentecostalismo no Brasil

Ao titular este capítulo, enfatizo a existência de um pentecostalismo global cuja origem, como será dito logo mais, deu-se no campo religioso estadunidense. Entrementes, no Brasil, existe um pentecostalismo específico, produzido a partir do encontro com a matriz religiosa deste país, composta pelas crenças dos povos indígenas, pelo cristianismo católico e pelas religiões trazidas pelos negros africanos escravizados.

2010 e 2011 são anos que marcam o centenário da chegada dos missionários Louig Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren, em terras brasileiras, dando início ao movimento pentecostal no Brasil.

Francescon iniciou em São Paulo, no ano de 1910, os trabalhos da Congregação Cristã no Brasil. Berg e Vingren iniciaram as atividades da Missão da Fé Apostólica em Belém do Pará, no ano de 1911, que sete anos depois se tornaria a igreja com maior número de fiéis pentecostais no Brasil: a Assembleia de Deus.

Francescon, Berg e Vingren são frutos do movimento pentecostal que surgiu nos Estados Unidos, no início do século XX. Tanto Francescon como Berg e Vingren estão ligados de modo direto ao movimento pentecostal da Azuza Street em Los Angeles.

Quanto à referência da data de estréia do movimento pentecostal nos Estados Unidos, existem divergências entre os estudiosos. Segundo Walter Hollenwager, “o ponto de partida mais importante dos movimentos pentecostais e carismáticos foi o reavivamento numa igreja negra de Azuza Street em Los Angeles sob a direção do ecumenista negro William J. Seymour” no ano de 1906 (Hollenwager *apud* Fernandez, 2001, p. 36). Já Leonildo Silveira Campos expõe que os “estudiosos têm considerado os eventos da escola bíblica Betel [localizada na cidade de Topeka, no estado do Kansas] em 1901, o início do pentecostalismo” (Campos, 2005, p. 102)

O que torna este movimento peculiar, diferenciando-o de outras doutrinas protestantes, é a doutrina do “batismo com o espírito santo”, evidenciada através do falar em línguas estranhas, a glossolalia. Apesar da existência deste “núcleo doutrinário’ comum que permite a classificação de diferentes denominações como pentecostais, o certo é que os diferentes núcleos religiosos, que atualizam esta doutrina são substancialmente diferentes” (Novais apud Mota, 1991, p. 40).

Dessa forma, existe ampla bibliografia sobre a tentativa de compreensão e classificação do movimento pentecostal no Brasil. Freston (1993), Mariano (1999, 2004), Mendonça (1984, 1990) etc. contribuíram neste sentido.

Paul Freston (1993) desenvolve uma tentativa de compreensão do pentecostalismo no Brasil a partir da implantação das igrejas e faz uso do termo *ondas* para caracterizar sua criação e desenvolvimento institucional. Segundo Ricardo Mariano (1999), essa metáfora foi utilizada inicialmente nos Estados Unidos para caracterizar a história do protestantismo no mundo, mas, no Brasil, Freston foi o primeiro a utilizá-la para dividir o pentecostalismo.

Freston divide a história do pentecostalismo no Brasil em três *ondas de expansão*. A *primeira onda* diz respeito ao pentecostalismo clássico que surgiu por meio do trabalho missionário estrangeiro, representada pela Assembleia de Deus e pela Congregação Cristã no Brasil. Essa primeira onda é identificada pela experiência pessoal dos fiéis com o “batismo de fogo” e a glossolalia. Segundo Mota,

Até a década 50 estas duas igrejas serão as que representarão o pentecostalismo [...] A partir daí, novas igrejas e movimentos começam a surgir de maneira bem mais progressiva a ponto de hoje ser difícil fazer o seu levantamento completo (Mota, 1991, p. 24).

Assim, a *segunda onda* data dos anos 50 e 60 e corresponde a um período de formação de igrejas brasileiras. Nestas, a cura divina e o combate à religiosidade afro-brasileira assumem um papel importante, assim como o uso da mídia como instrumento de evangelização. Essa onda tem como representantes principais a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja o Brasil Para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor.

Nos anos 70 e 80, surgem rupturas mais notáveis no âmbito do pentecostalismo com a formação das igrejas da *terceira onda*. Essa onda tem como representantes principais também igrejas originadas no Brasil, são elas: a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1980) e a Renascer em Cristo (1980). Segundo Ricardo Mariano, que as chama de igrejas neopentecostais, suas principais características são: a pregação enfática da Teologia da prosperidade, a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos, a liberalização dos estereotipados usos e costume de santidade. Além dessas, apresentam uma forte tendência de acomodação no mundo, participando da política partidária e utilizando intensamente a mídia eletrônica (Mariano, 2004, p. 124).

Tais características desse ramo do pentecostalismo e sua eficaz participação na cena pública brasileira exerceram profunda influência sobre os campos religioso e político brasileiro (Oro, 2003). Esse reflexo chamou a atenção dos pesquisadores, pois é evidente um crescimento lento e gradual das investigações dos pentecostais nas últimas décadas do século XX.

Por outro lado, tais pesquisadores, em sua maioria, investigam, em consequência da demanda, o pentecostalismo a partir de seu envolvimento com a esfera pública brasileira. Sua importância, para os pesquisadores, cresceu de forma lenta e gradual a partir de sua inclusão na cena política do país. São, portanto, investigações que privilegiam a problemática da relação entre religião e política, ou “as consequências do ingresso evangélico no universo político para a democracia e a cultura política brasileira” (Oro, 2003, p. 64).

Antônio Gouvêa Mendonça, contrariando a classificação de Freston, ordena os pentecostais em dois grupos distintos. Segundo ele, o primeiro grupo é representado pelos *pentecostais propriamente ditos* ou *clássicos*, são a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil, a Igreja o Brasil para Cristo, e a Igreja do Evangelho Quadrangular. O segundo grupo, Mendonça denomina de *pentecostalismo de cura divina*, representado pela Igreja Pentecostal Deus é Amor e pela Igreja Universal do Reino de Deus (Fernandez, 2001, p 52).

Segundo Fernandez, o argumento de Mendonça fundamenta-se na idéia que o pentecostalismo de cura divina não se constitui uma Igreja. Para Mendonça, Igreja é:

Uma comunidade local, regional ou nacional com um mínimo de estabilidade, com certa liderança burocrática razoavelmente estabelecida e com um corpo de doutrinas mais ou menos delineado, situado acima das vontades individuais (Mendonça apud Fernandez, 2001, p. 52).

Nas palavras de Mendonça,

A cura divina como tal, isto é, como o objetivo único de um grupo ou de um líder carismático, não constitui Igreja, mas “movimento”. Os líderes carismáticos de cura divina estabelecem balcões de oferta de bens a uma clientela flutuante e descompromissada na qual a relação do fiel com o sagrado ocorre na base do “dar para receber” (Mendonça apud Fernandez, 2001, p. 53).

Fernandez cita também Paulo Siepierski como um dos que contribuíram com *uma tipologia do pentecostalismo*. Siepierski questiona a existência de um neopentecostalismo. Segundo a leitura de Fernandez, Siepierski percebe, com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, um rompimento doutrinário com as ideias do pentecostalismo clássico; por esta razão seria mais apropriado designar o campo pentecostal hoje como pós-pentecostalismo (Fernandez, 2001, p. 54).

Segundo Siepierski, a doutrina pré-milenista se encontrava no cerne da mensagem pentecostal, ou seja, a divulgação de que:

O Rei estava voltando. O batismo do Espírito Santo era evidência do retorno iminente de Cristo. O dom de línguas era a capacitação para a Grande Comissão, cujo cumprimento era a condição para o retorno de Cristo (Siepierski apud Fernandez, 2001, p. 54).

Sendo assim, a preocupação do crente era, diante de Deus, viver uma vida apartada das coisas do mundo e pregar o evangelho de Cristo na intenção de alcançar mais almas perdidas.

Em oposição, Siepierski observa que a Igreja Universal do Reino de Deus fundamenta sua doutrina numa concepção de que o “retorno de Cristo será num

futuro distante e imprevisível”, eliminando, assim, o sentimento de separação do mundo. Tal crença, portanto, motiva o crente a efetuar transformações sociais, por exemplo, aproximar-se do campo político (Siepierski apud Fernandez, 2001, p. 55).

Paula Montero (1990), na perspectiva de expor a produção sociológica e antropológica sobre religião e sua respectiva ênfase no protestantismo, mais especificamente o pentecostalismo e o neopentecostalismo no Brasil, faz uma análise bibliográfica da literatura sociológica e antropológica sobre religiões no Brasil, nos últimos 30 anos do século passado, com o intuito de orientar estudiosos interessados no assunto.

Segundo Montero, os pesquisadores das práticas religiosas no Brasil estavam mais dedicados à investigação do catolicismo e das manifestações afro-brasileira. Mesmo considerando suas diversidades de experiências religiosas, somente nas duas últimas décadas do século XX, foi acesa a necessidade e o interesse de um olhar analítico sobre o protestantismo, mais precisamente sobre os pentecostais e suas variadas vertentes que passavam a influenciar fortemente o contexto social e político do país. Pode-se considerar que eles estavam, portanto, preocupados com a grande problemática que ocupava os intelectuais brasileiros por quase todo o século XX, ou seja, debruçados sobre a “a construção da nação e as possibilidades da modernização” (1999, p. 327). Assim, o campo religioso e seu estudo refletiam sobre a compreensão da sociedade brasileira e suas organizações.

Foi somente a partir das décadas 1970 e 1980 que evidenciou-se um relativo salto populacional de fiéis nas igrejas pentecostais, sobretudo dos grupos que compõem as minorias étnicas. Diante disso, o estudo do pentecostalismo no Brasil apresentou ferramentas importantes para a problemática da racionalização do sagrado, pois seguia uma orientação marcadamente sociológica que privilegiava a regulamentação da vida cotidiana e a influência moral das condutas. Dessa forma, o interesse dos pesquisadores era, portanto, compreender o movimento de modernização da sociedade brasileira e as mudanças na escala de valores morais (1999, p. 351).

Outra marca no estudo do pentecostalismo foi o conceito de *conversão*⁸ cuja raiz deriva de outras culturas trazidas pelos missionários protestantes. A noção era aplicada à seguinte problemática: “qual seria o impacto da conversão religiosa sobre as condutas? A população brasileira mais pobre estaria caminhando na direção da modernidade ou do fanatismo?”. Assim o estudo do pentecostalismo ficou marcado por duas correntes de reflexão – “a secularização da sociedade como condição da modernidade e a conversão como caminho da mudança cultural” (1999, p. 353-).

Na década de 1990, no entanto, com o avanço da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), as metodologias até então usadas para analisar o pentecostalismo se mostraram inúteis diante de uma realidade paradoxal: a IURD se expandia como religião moderna ao fazer uso da tecnologia para angariar fiéis e, ao mesmo tempo, como religião de exorcismo, utilizando-se de práticas mágicas tradicionais. Foi preciso deixar de lado “uma sociologia dos valores, centrada na ideia de conversão, [que] é incapaz de perceber as significações internas à própria prática religiosa e o modo como elas se articulam” (1999, p360).

Na primeira década do século XXI o pentecostalismo se apresenta com uma nova “roupagem discursiva inesperadamente afirmativa quanto à intramundandade das promessas de salvação do anúncio evangélico”, ao contrário do “caráter sectário” apresentado durante os seus 60 anos de existência no Brasil (Pierucci & Mariano, 2010, p. 295). Diante disso, Antônio Flávio Pierucci e Ricardo Mariano propõem *uma sociologia da mudança*, que privilegia a religião

Como alavanca da mudança social, a mudança religiosa enquanto mudança cultural... Não é a religião enquanto conservação, permanência ou preservação que interessa a Sociologia da religião, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, mudança religiosa como fator de mudança cultural (Pierucci & Mariano, 2010, p. 295).

⁸ O conceito de conversão – usado pela primeira vez pelo sociólogo Candido Procópio Camargo – quer dizer mudança de rumo, opção por outro caminho, diferente do primeiro. Vira na mudança de religião do indivíduo a mudança na “cultura brasileira” (Montero, 1999, p. 354).

2. DESAFIOS PARA UMA REFLEXÃO ETNOGRÁFICA

O antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo duplamente marginal, alienado de dois mundos (Evans-Pritchard, 2005, p. 246).

Este capítulo é uma tentativa de exposição da metodologia analítica usada em campo. Metodologia abordada por diversos livros etnográficos, mas que na prática, na vivência, revela-se com outras formas, indicando ao pesquisador que, às vezes, em campo, é melhor ter “jogo de cintura”. Atitude que se revela quando me apropriado do fazer etnográfico de outros aventureiros, posteriormente, deslocando-o, deixando-o de acordo com a realidade observada e, porque não, também, experimentada.

Para enfatizar os desafios encarados por mim em campo, construo um pequeno texto, relato de uma experiência inesperada, mas significativa para minha pesquisa. A partir dela passei a participar de todas as atividades da igreja, sendo reconhecido como “irmão”, ou seja, parte integrante da “família Canaã”. Após o relato, trago à luz as consequências de tal experiência: problematização do profundo esforço daqueles que se aventuram em pesquisar ambientes familiares, esforçando-se para manter certa distância, procedimento exigido para produção de um conhecimento objetivo.

Experiências em campo e dilemas pessoais

Minha pretensão inicial, quando passei a visitar a igreja Assembleia de Deus Canaã, localizada no bairro Conjunto Prefeito José Walter, em Fortaleza, capital cearense, em outubro de 2010, além de concluir um trabalho final da disciplina *Antropologia dos Rituais*, ministrada pela professora Lea Carvalho, era estabelecer um primeiro contato com o pastor e os fiéis a fim de iniciar minha pesquisa para elaboração do texto monográfico. Vale ressaltar que os fiéis dessa congregação são antigos amigos e “irmãos em Cristo”. Desse modo, fiz minhas observações nos dias em que a congregação celebra a *santa ceia*. Apresentei-me ao pastor William, expus minha pretensão como estudante de ciências sociais e concluí, após alguns dias de escrita etnográfica, o trabalho desejado. No entanto, em dezembro, dia 29, fiz uma

viagem a minha terra natal, Icó, localizada no centro-sul do Ceará, afastando-me, por dois meses, do trabalhado de campo que vinha desenvolvendo na congregação.

Em Icó, toda minha família é adepta do protestantismo pentecostal, e raro são os que não praticam a fé em Cristo e no batismo com o Espírito Santo. Entrementes, é hábito dos não praticantes visitarem a sede da Assembleia de Deus Templo Central naquela cidade em respeito aos outros integrantes da família que aceitaram e seguem com fervor a fé em Jesus.

Ausente por três anos, minha visita trazia uma novidade que, infelizmente, gerou espanto e tristeza – minha opção por abandonar a fé no “Deus ressurreto”, Jesus. Tal escolha foi tomada em dezembro de 2008, na época, eu concluía o segundo semestre do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará, e somente em janeiro de 2011 meus avôs, tios, primos e amigos souberam de minha mudança de percurso. As tentativas foram abundantes na intenção de convencer-me de que o caminho tomado seria “perigoso”, de que “Jesus amava-me sobremaneira” e de que “minha decisão era de ingratidão para com o Senhor”. Diante dessas investidas, ou calava-me ou esforçava-me para explicar que “são muitos os motivos” e que a determinação foi tomada “após muita reflexão”. Lembro-me que ao ouvir meus familiares tão queridos – principalmente minha avó, dona Nazira – ficava embaraçado e chegava até pensar no retorno a Jesus só para agradá-los...

Ao voltar à capital e, conseqüentemente, ao trabalho de campo etnográfico, mais exatamente no dia 06 de fevereiro de 2011, domingo, dia de *culto evangelístico*, fui à congregação pentecostal pesquisada e, no momento do apelo, fui praticamente obrigado a reconciliar-me com Jesus e com Sua igreja, contrariando minhas intenções de distanciamento e satisfazendo o anseio dos irmãos com minha volta ao “rebanho”.

Naquele dia, o pastor William, no momento da “explicação da palavra de Deus”, expunha, num misto de sabedoria e autoridade inabalável, a toda a igreja que ouvia, atentamente, o sermão. Com o dedo indicador em riste, direcionado para o público de fiéis, ele dizia que, “quando Deus te chama, Ele não está confiando em você, mas está confiando n’Ele mesmo”, e continuava “não temas, tem coragem, porque Deus vai te fazer vencedor”. Essas palavras compunham um discurso

carregado de sentido para aqueles que ali se encontravam, inclusive para mim. Contudo, o sentido dado ao sermão, por mim, era diferente daquele dado pelos fiéis, pois, enquanto eu pontuava trechos de relevância expostos pelo pastor para fins analíticos, os fiéis talvez buscassem palavras de promessa material e de conforto e direção espiritual.

A eficácia de uma pregação se dá na hora do apelo, momento em que o pecador é chamado à frente, diante de todos, para se arrepender, é com o apelo que a explanação da palavra nas igrejas pentecostais acaba, e a aceitação ou a reconciliação dos indivíduos é sinal de uma pregação orientada pelo “Espírito Santo de Deus”.

Nesse intuito, o pastor William fez uso de um método que talvez seja mais eficaz do que o convencional: ao invés de perguntar quem gostaria de aceitar ou reconciliar-se com Jesus, por vezes, esperando vários minutos pelo “pecador arrependido”, ele indagou “aqueles que nunca foram evangélicos e aqueles que estão afastados da casa do Senhor, por favor, levantem a mão direita”. Eu, inocentemente, levantei a mão direita – talvez devesse ter seguido o conselho de Stéphane Beaud e Florence Weber (2007), que sugerem que, na prática de uma pesquisa de campo etnográfica, devemos ser “tímidos” para não chamarmos em demasia a atenção do grupo pesquisado. Após minha ação, o pastor Israel, segundo na *hierarquia da credibilidade*⁹, sendo, pois ele e o pastor William os únicos consagrados pastores, rapidamente desceu do altar e abordou-me com a seguinte pergunta: “você não gostaria de aceitar ou voltar a Jesus hoje, jovem?”. Respondi negativamente e continuei firme na mesma posição. A despeito de minha negação, ele continuou esforçando-se em convencer-me de que minha atitude era errada e de que geraria consequências negativas no futuro. Numa última tentativa, investiu com o seguinte discurso: “você não gostaria de pelo menos receber uma oração lá na frente?”. Estávamos sendo observados por todos. Sob o olhar, de certa forma *coercitivo*, de toda a congregação – mais de trezentas pessoas, entre membros e visitantes –, sentia-me num julgamento em que a sentença estava prestes a ser

⁹ O termo *hierarquia da credibilidade* deriva de Howard S. Becker e é entendido como “um sistema de grupos hierarquizados, os participantes dão por certo que os membros do grupo mais elevado têm o direito de definir o modo como as coisas realmente são [...] Assim, a credibilidade e o direito de ser ouvido são diferencialmente distribuídos pelos níveis do sistema” (BECKER, 2007, p. 122)

anunciada. Aceitar o chamado dar-me-ia acesso ao espaço e a uma aproximação efetiva com os fiéis. Nesse momento, tinha a idéia de que o status do pastor, pelo menos naquele momento, no meio da multidão, estava em jogo: seu poder de convencimento estava à prova. Pensando assim, aceitei o convite.

Ao me deslocar até o altar, os fiéis aplaudiram com intensidade e todos demonstravam, por meio de sorrisos, uma imensa alegria. Alguns conhecidos vieram ao meu encontro parabenizar-me e abraçar-me. Ao ver-me à frente, uma amiga de longa data, Fabíola, que também estava afastada, decidiu reconciliar-se. O pastor William, observando toda aquela cena com um sorriso discreto e os olhos brilhando, dirigiu-nos o olhar, apontando para mim o dedo indicador e, depois, para as pessoas que se reconciliaram ou aceitaram Jesus e disse: “você está vendo, Eliakim? Está vendo o quanto é abençoado? O quanto Deus te ama? Todas essas pessoas estão aqui porque você decidiu primeiro”.

O que fazer diante de tal ocasião? Apenas *olhar* e *ouvir*, para depois *escrever* (Oliveira, 2006), ou deixar-se *ser afetado* pela nuvem de sensações que carregavam aquele ambiente¹⁰.

Investigação em um contexto familiar: possíveis soluções

No geral, existe ampla bibliografia que comenta, critica e desenvolve soluções para essas questões; livros que, segundo Roberto da Matta (1974, p. 3),

Ensinaram a fazer pesquisa são velhos na nossa disciplina, e pode-se mesmo dizer sem medo de incorrer em exagero – que eles nasceram com a sua fundação, já que foi Henry Morgan, ele próprio, o primeiro a descobrir a utilidade de tais rotinas, quando preparou uma série de questionários de campo que foram enviados aos distantes missionários e agentes diplomáticos norte-americanos para escrever o seu superclássico *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).

¹⁰ Segundo Jeanne Favret-Saada, os etnógrafos só conseguirão estabelecer uma relação mais intensa, que envolve não apenas trocas verbais, mas sensações, se deixarem tocar pelas forças que afetam os demais (Favret-Saada, 2005).

No entanto, não precisamos mergulhar em leituras caudalosas para encontrar as respostas dessa ou daquela experiência em campo. A chave para todas as questões colocadas em campo está na simples relação com “outro”; as saídas e as soluções encontram-se no contato do pesquisador, humano, com o pesquisado, igualmente humano; é na interação que as respostas surgem, na relação, no encontro de saberes, tratados com equivalência (Viveiros de Castro, 2002).

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) concebe o trabalho de campo etnográfico como uma prática constituída por atos cognitivos, isto é, percepção e pensamento – em antropologia: olhar, ouvir e escrever. No entanto, é preciso saber, aprofundando a proposta do autor, que a disciplina antropológica, formada por seu aparelho teórico-metodológico, orienta e amansa a sensibilidade do pesquisador sobre a realidade analisada. Assim, os atos perceptivos, olhar e ouvir, dialogados com esquemas conceituais, sofrem um processo de desnaturalização. Dito de outra maneira: é a partir da relação entre o horizonte conceitual desenvolvido pela disciplina antropológica e o horizonte de experiências vividas em campo que o conhecimento etnográfico é produzido.

Contudo, antes disso, cabe fazer a seguinte indagação: como produzir um conhecimento etnográfico válido a partir de um contexto familiar? Como construir um saber válido a partir de um campo de confronto entre as minhas experiências passadas, enquanto fiel pentecostal, e as que presenciei *in loco*, no momento da pesquisa, uma vez que já pertenci à congregação pentecostal investigada?

Para enfatizar este dilema etnográfico cito mais uma das inúmeras experiências de tentativa de conversão, registrada no meu diário de campo.

Após a pregação, é feito o apelo, momento onde o visitante é convidado a “aceitar Jesus como seu único e suficiente salvador”. Esse momento é o mais difícil para mim, aqui recordo de bons momentos que passei junto à igreja, o que me deixa bastante emocionado. Uma das práticas dos “irmãos”, nessa hora, é saírem pessoalmente convidando os visitantes para irem até a frente receber a oração. As tentativas foram várias para o convencimento da minha necessidade de estar junto ao Senhor, porém, em vão. A experiência espiritual não é forçada, ela desenvolve-se no indivíduo de maneira lenta e gradual, sem coerções ou constrangimentos. Entretanto, como já estive no lugar deles no passado, entendo-os muito bem, já

senti a alegria de ver alguém aceitando Jesus e deixando uma vida de dor e sofrimento para trás¹¹.

Diante disso, busquei apoio nas palavras de Gilberto Velho, que diz: “por mais que tenha procurado reunir dados ‘verdadeiros’ e ‘objetivos’ sobre a vida daquele universo, a minha subjetividade está presente em todo o trabalho” (1978: 130). Stéphane Beaud e Florence Weber dizem que:

[...] os universos que são próximos demais serão mais difíceis de pesquisar porque, sem recuo, tendo a impressão, de imediato, de compreender, mas, no final das contas, compreendendo sempre pela metade, você tem fortes chances de estar sujeito à ilusão de uma compreensão imediata (2007: 37).

Assim, o trabalho de perceber a interpretação pessoal dos fatos à minha volta, envolvendo a construção de um texto etnográfico, em que o estranhamento do familiar é possível quando confronto “intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações a respeito de fatos e situações” (Velho, 1978: 131), foi desafiante.

Minha experiência na construção desta etnografia identifica-se com a figura do *narrador*, exposta por Walter Benjamin. Segundo o intelectual alemão, a figura do narrador é constituída de

[...] dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos [...] O camponês sedentário, e outro o marinheiro comerciante... No entanto essas duas famílias (grupos) constituem apenas tipos fundamentais. A extensão real do reino narrativo, em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendido se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos. O sistema corporativo medieval contribuiu especialmente para essa interpenetração. O mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido estrangeiro. Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres das artes de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (Benjamin, 1993: 198-9).

Assim, no trabalho de campo desenvolvido para sustentação empírica desta etnografia, tenho o apoio do *saber local* do trabalhador sedentário – eu, como ex-fiel, ex-

¹¹ Diário de Campo, escrito no dia 10 de outubro de 2010.

membro da congregação, conhecedor da história, das crenças e valores do grupo – e do migrante que aventura-se em uma viagem, trazendo saberes de terras distantes.

Portanto, durante essa pesquisa de campo etnográfico, aprendi que o trabalho intelectual é consequência de experiências ao longo da vida, que o cientista social precisa perscrutá-las e interpretá-las no intuito de obter resultados proveitosos (Wright Mills *apud* Beaud & Weber, 2007, p. 30).

Papel desempenhado, trabalho cumprido: “o joio no meio do trigo”

Aaron Cicourel (1991, p. 91) expõe que a grande questão que envolve o fazer etnográfico é trabalhar na própria sociedade do observador. Aqui, nesta escolha, o grande problema é estabelecer o contato inicial. Com essa intenção, Cicourel seleciona as estratégias mais importantes expostas pelos diversos pesquisadores especialistas em trabalho de campo etnográfico: fazer os contatos iniciais com as pessoas que controlam a comunidade e convencer as pessoas observadas de que o pesquisador não lhes fará nenhum mal.

Meu primeiro passo chegando à igreja, no dia 03 de outubro de 2010, foi estabelecer um contato inicial com o pastor e revelar minhas intenções de pesquisa etnográfica. Após isso, já inserido em campo, realçava continuamente aos fiéis o quanto minha pesquisa era importante para compreensão do estilo de vida pentecostal e que não era minha intenção, em hipótese alguma, questionar a fé deles.

Parece-me que o pesquisador de campo está, constantemente, diante de diversos dilemas e, quando resolve um, instantaneamente, surge outro, pois minha reconciliação levou-me a problematizar o papel que eu deveria desempenhar nos limites da igreja.

Alguns resolvem este problema a partir de uma prática de pesquisa “ativa” ou “passiva”. Outros sugerem tipos de papéis que o pesquisador pode assumir em seu trabalho de campo. Observação participante ou participação observante? Participante total ou observador total? Participante-como-observador ou observador-como-participante? (Cicourel, 1991, p. 91).

Não sei ao certo qual tipo selecionei, não é tão fácil assim, mas sei que *desempenhei* um verdadeiro *papel* no qual os irmãos e irmãs da igreja levaram a sério. Por diversas *situações de interação*, eu exigia dos fiéis o crédito necessário para legitimar meu *personagem*; para que o papel representado tivesse as consequências implicitamente pretendidas por mim: o livre acesso a toda atividade desenvolvida pelo grupo¹².

Goffman (1975, p. 26) fala de um *ator cínico*, que não crê em sua atuação e não se interessa pelo que seu público acredita; por outro lado, este ator, pode muito bem enganar, satisfazendo, assim, as exigências deste público. Identifico-me plenamente com este ator, pois, em verdade, passei a representar conforme o continuamente exigido pelos irmãos da igreja: que eu me reconciliasse e voltasse a ser um filho de Deus.

¹² *Interação e desempenho* são noções que derivam de Erving Goffman. A primeira se refere à “influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata. Uma interação pode ser definida como toda interação que ocorre em qualquer ocasião, quando, num conjunto de indivíduos, uns se encontram na presença imediata de outros”. Já o segundo diz respeito a “toda atividade de um determinado participante, em dada ocasião, que sirva para influenciar, de algum modo, qualquer um dos outros participantes” (Goffman, 1975, p. 23).

3. A “SANTA CEIA” PELO OLHAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Descrição do ritual

O culto evangelístico, reunião realizada a todos os domingos, cuja instituição religiosa disponibiliza salvação aos indivíduos (WEBER, 2009), é dividido em três partes iniciadas e terminadas por orações do pastor, juntamente com a congregação de irmãos; são elas: “louvor”, “leitura e explanação da Bíblia Sagrada” pelo pastor, seguidos do apelo, e, finalmente, o recolhimento de dízimos e ofertas, seguido de alguns avisos.

Não obstante, o culto evangelístico, realizado no primeiro domingo do mês, destaca-se porque, diferente do culto evangelístico comum, comporta o rito de comensalidade que os pentecostais chamam de “Santa Ceia”, adicionando, assim, a sua composição temporal um momento entre “a ministração da palavra” e “o recolhimento dos dízimos e das ofertas”.

O culto inicia-se pontualmente às 18 horas, com uma oração proferida pelo pastor e a congregação. A maioria das orações executadas pelos fiéis segue um padrão: exaltação, agradecimento e súplicas, nesta ordem, sempre terminados com um “amém”, traduzido pelo pastor da congregação como “entrar em acordo”. O pastor sempre ressalta a importância do amém, afirmando que “ao dizer, vocês não podem mais voltar atrás”.

Após a primeira oração dá-se o louvor, semelhante a um espetáculo musical, no qual os ministros de louvor seriam a grande atração e os fiéis o público exaltado. O louvor, segundo a líder do ministério de louvor, irmã Márcia,

É o canal [que leva a Deus] para as pessoas que estão ali te ouvindo, e a primeira pregação é o louvor, é o primeiro status que está dentro da igreja, é o louvor, e, depois, para começar a palavra [de Deus], então é uma preparação para quem está chegando.

O louvor não pode ser comparado às experiências musicais mundanas. Os irmãos fecham os olhos (quando estamos apaixonados cantamos assim), erguem as mãos e louvam, alguns com maior intensidade outros apenas balbuciando palavras. As expressões estampadas nos rostos são determinadas pela cadência do louvor,

se o ritmo é frenético os fiéis demonstram muita energia batendo palmas, pulando, louvando em alto e bom som; por outro lado, quando o louvor possui uma cadência mais harmônica, os fiéis demonstram profunda tristeza, demonstram estar em um profundo estado de reflexão. Geralmente os louvores que antecedem a explanação da palavra são assim.

Segundo a irmã Márcia, na santa ceia o “louvor a Deus” torna-se ainda mais importante,

É na ceia principalmente, assim, muita das vezes, porque eu sou do ministério de louvor, estou lá louvando, e é incrível, eu até estava falando para os meninos, o ministério de louvor, a gente tem que está consagrado, porque você é o canal para as pessoas que estão ali te ouvindo, e a primeira pregação é o louvor, é o primeiro status que está dentro da Igreja, é o louvor, e depois para começar a palavra, então é uma preparação para quem está chegando. Então, assim, tem hora que eu estou louvando que sinto que não sou eu que estou louvando. É algo assim... Eu sinto descer sobre mim unção e eu começo a louvar que as vezes eu nem sei o que aconteceu comigo, mas eu sei que algo muito maravilhoso deve ter acontecido comigo, é uma alegria imensa no coração.

Cantam-se, então, três hinos da *Harpa Cristã* e três hinos da *cena gospel*, e entre eles é feita a leitura da “palavra de Deus” pelo pastor, a pregação¹³.

O culto segue com a pregação – *discurso autorizado* pelo grupo¹⁴. Na pregação, o pastor ressalta o quanto é necessário ao fiel buscar “Jesus Cristo, o filho de Deus vivo”, fugir do pecado, e “viver de forma pura e reta”, separado do “mundo”. Em vários sermões que ouvi, o pastor expõe sempre o quanto é bom viver

¹³ Harpa Cristã é um conjunto de hinos que geralmente são publicados pela Casa Publicadora da Assembleia de Deus (CPAD). Cena é um conceito usado no estudo sobre a formação das complexas redes de afiliações entre grupos, sejam eles juvenis ou não (FREIRE FILHO; FERNANDES, 2005). A cena gospel é o espaço, no cenário musical brasileiro, usado pelos fiéis evangélicos, sejam eles pentecostais ou protestantes históricos, para divulgar a mensagem cristã por meio da música.

¹⁴ A noção de *discurso autorizado* é proposta por Pierre Bourdieu, afirmando que “a especificidade do discurso de autoridade (curso professoral, sermão etc.) reside no fato de que não basta que ele seja *compreendido* (pode até, em certos casos, sê-lo, sem perder o seu poder), e de que ele só exerce o seu efeito próprio na condição de ser *reconhecido* como tal. Este *reconhecimento* – acompanhado ou não da compreensão – só é concedido, no modo evidente, sob certas condições, que são aquelas que definem o uso legítimo: deve ser pronunciada pela pessoa legitimada para pronunciar, pelo detento do *skeptron*, conhecido e reconhecido como habilitado e capacitado para produzir essa classe particular de discurso, padre, professor, poeta, etc.; deve ser pronunciada numa situação legítima, ou seja, perante receptores legítimos (não se pode ler uma poesia dadaísta numa reunião do conselho de Ministros); deve, por fim, ser enunciado nas formas (sintáticas, fonéticas etc.) legítimas” (Bourdieu, 1998, p. 101).

ao lado de Jesus e as recompensas materiais e espirituais – para o agora e para o além – que essa relação proporciona.

Qual é a função de Jesus? Jesus “venho para dar vida, e vida em abundância”. Ele não se contenta com a vida normal, Ele não se contenta com a vida comum. Ele se contenta com uma vida sobrenatural, uma vida abundante, uma vida cheia da presença de Deus.

Na pregação, portanto, é divulgado e ensinado o padrão de conduta ético-comportamental que se distingue do padrão de conduta ético-comportamental da sociedade global, enquanto comporta um conjunto de valores, normas e condutas.

Após a pregação é realizado o apelo e uma das práticas dos membros da igreja, nessa hora, é sair pessoalmente convidando o visitante a “aceitar Jesus como seu único e suficiente salvador”. Tal prática é típica das “religiões monoteístas de missão universal”, cuja regra é “fazer proselitismo pregando oportuna ou inoportunamente, de não sossegar enquanto não se alcançar a conversão de cada um que tenha sido chamado por Deus” (Pierucci, 2006, p 119)¹⁵.

Das vezes em que estive em campo, o ritual de celebração da Santa Ceia foi iniciado com a leitura do capítulo 11, versículo 23 em diante, da I carta de Paulo à igreja de Coríntios, que é:

Pois recebi do Senhor o que também lhes entreguei: Que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão e, tendo dado graças, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, que é dado em favor de vocês; façam isto em memória de mim”. Da mesma forma, depois da ceia ele tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova aliança no seu sangue; façam isso sempre que o beberem em memória de mim”. Porque, sempre que comerem deste pão e beberem deste cálice, vocês anunciam a morte do Senhor até que ele venha. Portanto, todo aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será cada um a si mesmo, e então como do pão e beba do cálice. Pois quem come e bebe sem discernir o corpo do Senhor, come e bebe para sua própria condenação. Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram. Mas, se nós tivéssemos o cuidado de examinar a nós mesmos, não receberíamos juízo. Quando, porém, somos julgados pelo Senhor, estamos sendo

¹⁵ O termo “religiões monoteístas de missão universal” deriva de Antônio Flávio Pierucci e é usado para designar “religiões cujo dinamismo constitutivo está fundado sobre a crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária” (Pierucci, 2006, p. 119).

disciplinados para que não sejamos condenados com o mundo. Portanto, meus irmãos, quando vocês se reunirem para comer, esperem uns pelos outros. Se alguém estiver com fome, coma em casa, para que, quando vocês se reunirem isso não resulte em condenação.

Contudo, o pastor ressaltou que podem ser usadas outras leituras para iniciar a celebração. Os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João também relatam a última ceia de Jesus na estalagem com os doze discípulos.

Em seguida os diáconos e diaconisas levantam as bandejas contendo centenas de pedacinhos de pães e copinhos com vinho tinto em direção à igreja. O pastor e a igreja, todos com os braços erguidos e as palmas das mãos abertas direcionadas para as bandejas, fazem uma oração de *consagração* do “pão” e do “vinho”. Um hino é entoado, e os diáconos começam a percorrer a igreja distribuindo os pães e os copinhos com vinho aos fiéis¹⁶.

Então, o pastor pergunta se todos estão servidos; entretantes, devido ao tempo e à quantidade de pessoas, dificilmente estão. Diáconos e diaconisas trabalham rápido para que o rito continue. Após isso, ele repete mais uma vez as palavras de Jesus no momento de sua última ceia – “Isto é o meu corpo, que é dado em favor de vocês; façam isto em memória de mim” – e pronuncia “podei comer”. Todos comem. O pastor faz uma pausa, e alguns começam a chorar, outros oram, muitas vezes, concomitantemente. O pastor exhibe o copinho com vinho e, olhando para igreja, continua com as palavras de Jesus – “Este cálice é a nova aliança no meu sangue; façam isso sempre que o beberem em memória de mim” – e pronuncia “podei beber”. Nesse momento os fiéis dão continuidade às orações com os braços erguidos e as palmas das mãos abertas, permeadas de choro e glossolalia. Outros exaltam e agradecem em voz alta exclamando: “Glória a Deus!”, “Obrigado Senhor!”, “Aleluia!”, “Louvado seja o nome de Jesus!” etc.

Após a ceia, os copinhos de vinho são recolhidos pelos mesmos que os distribuíram. E é feita mais uma oração para abençoar os dízimos e as ofertas. Feita a prece, diaconisas passam com a salva¹⁷, e, posteriormente faz-se nova oração

¹⁶ O vinho usado na cerimônia é produzido pela própria igreja, na Fazenda Canaã, assim como, o pão que é feito por um irmão da igreja que é padeiro de profissão.

¹⁷ A salva é saquinho no qual os fiéis colocam suas contribuições.

agradecendo a Deus pela contribuição dos irmãos e solicitando bênçãos para aqueles que ajudaram e para aqueles que não puderam abençoar a obra do Senhor. Os dízimos e ofertas demarcam um *sistema de trocas*: dar, receber, retribuir. Por uma via, o sistema de obrigações é estabelecido com o deus, nesse caso Jesus, que provê aos fiéis boas oportunidades de trabalho remunerado, cura de doenças etc.; por outra, com os fiéis que retribuem tal oportunidade com 10% ou mais do recebido¹⁸.

Em seguida são dados alguns avisos. Depois disso, o pastor ora exaltando o nome do “Senhor Jesus”, agradecendo suas misericórdias e bênçãos e suplicando a Deus uma boa semana para todos. Dá graças e despede-se.

Análise ritual

Uma *situação social* em que se relacionam várias instâncias da vida dos fiéis, a ceia é de suma importância para a continuidade da fé pentecostal¹⁹. Para os fiéis, existe uma grande preparação para participar da “ceia do Senhor”. Costuma-se jejuar, abstendo-se da alimentação por um período, geralmente o da manhã. Outra prática comum é demorar-se de joelhos nas orações, uma vez que o sofrimento romperia os laços que prendem os fiéis ao profano²⁰.

Contudo, antes de prosseguir com a análise do rito, faz-se necessário abrir um parêntese para expor um momento de extrema importância para o fiel pentecostal desta congregação. Ao converter-se, ou seja, “mudar de trajetória”, o indivíduo, que agora é um fiel pentecostal, deve passar pelo processo de “discipulado” e receber o “batismo nas águas”.

¹⁸ A noção de “sistema de trocas” deriva de Marcel Mauss e exprime a idéia que a vida social é constituída por uma constante: dar-e-receber. Para Mauss, dar e receber são obrigações; obrigações que são organizadas de modo particular em cada caso (MAUSS, 2003). Daí a importância de entender como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares.

¹⁹ A noção de situação social deriva de Max Gluckman e exprime eventos passíveis de serem observados pelos cientistas sociais. Segundo Gluckman, “a partir das situações sociais numa sociedade particular, podem e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, nas relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade (Gluckman, 1987, p. 228).

²⁰ Segundo Durkheim a noção de *culto negativo* de Durkheim engloba a idéia de que o enfretamento da dor e da fome retiraria do profano o indivíduo e o colocaria no sagrado (Durkheim, 2003, p. 334).

O discipulado é um estado em que o novo convertido (neófito) passará por um processo pelo qual se aprende a cosmologia Cristã pentecostal. Discipulado é:

Um estado ou condição de discípulo. A essência do discipulado se acha no cumprimento, pelo discípulo do dever de ser testemunha do seu Senhor durante toda a sua vida. Quando o homem aceita a Cristo nasce de novo, ou seja, torna-se nova criatura. Assim, como não se pode administrar à criança recém-nascida alimentos sólidos, antes, o leite materno, também o novo convertido precisa conhecer as doutrinas básicas da salvação. Inicialmente a criança é alimentada pelos outros, mais tarde, porém começa a alimentar-se por conta própria e finalmente, quando adulta, passa a alimentar outros. Em resumo, discipulado é um trabalho espiritual pelo qual o novo crente se firma na fé, resultado tanto de um “treinamento prática” como de “ensino”.

Essa comparação do discipulado com a criança amamentada trata-se de um mecanismo social disciplinador que funciona por meio de um processo de transmissão/aquisição, como se deve e o que não se deve fazer com o corpo²¹. Ou seja, o discipulado tem a função de inculcar nos membros de uma comunidade religiosa um conjunto de interdições que, segundo Roger Caillois, consistem “em evitar o contato do sagrado com o profano; o primeiro com a esfera da pureza, ou do bem; o segundo com a esfera da impureza, ou do mal” (1990, p. 20).

Como uma espécie de *rito de instituição*, o batismo nas águas tem, pois, o efeito de *consagração*²². Ele representa “a morte do fiel para o mundo terreno e uma nova vida com Jesus” e a congregação de fiéis, ou seja, o batismo não representa apenas passagem, no sentido de ritos de passagem, proposto por Van Gennep (1977), mas também *separação* daqueles que nunca “sentarão à mesa”, “dos pecadores que não se rendem à Jesus”, e *legitimação* para participar da congregação, não mais como congregado, mas como membro, digno de fazer parte da “Ceia do Senhor”.

²¹ Marcel Mauss foi um dos primeiros a chamar atenção a respeito da sociedade como mecanismo modelador dos corpos. Com a expressão *técnicas do corpo* Mauss colocava na interessante idéia da construção cultural dos corpos: “entendo por essa expressão as formas pelas quais os homens, de maneira tradicional em todas as sociedades, sabem se servir de seu corpo”. A forma normal de uso do corpo é resultado de um processo educativo. Aprende-se o que se deve e que não se deve com o corpo desde que se nasce, e através de um processo simultâneo de transmissão/aquisição (Mauss, 2003, p. 401).

²² O termo *rito de instituição* deriva de Bourdieu e é entendido aqui como uma consagração ou legitimação que separa os que nunca passarão por ele e institui uma diferença entre aqueles que ele atinge e aqueles a quem ele não diz respeito (Bourdieu, 1998, p. 109)

Ao conversar com um jovem convertido que havia participado da ceia pela primeira vez, perguntei-lhe o que sentira. Ele disse: “me sinto como eles agora”. Direcionando o dedo indicador à igreja, pois estávamos do outro lado da rua, continuou: “eu me sentia excluído”. Sua afirmação se refere à interdição imposta àqueles que não são batizados e à sensação de exclusão diante da comunidade de irmãos. Quando fiel, mas não batizado, lembro-me de que, nos dias de ceia, eu sempre faltava, uma vez que ceiar me era interdito. Uma das maiores alegrias da minha vida, à época, foi participar da ceia do Senhor junto à igreja, pois, assim, me senti parte integrante da comunidade.

Todavia, essa série ritos não garante a presença do indivíduo na santa ceia, pois a sua sacralidade é vista com muita seriedade pelos membros da igreja, de modo que aquele que participa da partilha do pão e do vinho deve estar em santidade. Na fala da irmã Rebeca:

Eu já amanheço o dia jejuando. E aí meu jejum é prolongado até o meio-dia ou mais, se eu puder. Consagração, porque todo domingo pela manhã eu me consagro. E o que é uma consagração? Consagração é, realmente, eu estar separada das coisas que eu gosto de estar fazendo para eu poder realmente está ligada com aquilo que eu estou indo atrás, que é buscar Jesus. Eu estou indo buscar, então aquele momento, eu não estou indo para a Igreja só por ir; eu não sou aquela pessoa que vai para a Igreja porque tem que está na Igreja, porque eu vou esquentar o banco da Igreja, não. Eu vou porque é um desejo que eu sinto de estar perto de Jesus. Mas eu só fico perto de Jesus se eu estiver realmente limpa, preparada para aquilo, então eu tento me preparar para isso, porque se não é só mais um dia que eu vou para um local onde tem várias pessoas e que eu vou sair sem sentir nada. Você sabia que por mais que a pregação seja maravilhosa, o louvor seja maravilhoso, mas se você não estiver de bem, realmente ligado com Deus, você não sente nada, você sai as vezes até pior.

O fiel deve estar em paz com Deus, para isso ele deve evitar as profanações constantes, como vícios ou adultério. O ritual teria a função de separar o *puro* do *impuro*, pois é na santa ceia que supostamente haveria a separação do indivíduo que está em comunhão (limpo, sem pecados, puro, portanto, obedecendo às regras) e o que não está em comunhão²³.

²³ As noções *puro* e *impuro*, *limpo* e *sujo* derivam de Mary Douglas e dão a idéia de demarcação de práticas transgressivas que trazem desordem a estrutura (1976, 15).

A fala ritual, proferida pelo pastor, enfatiza que “aquele que come e bebe indignamente do corpo e do sangue do Senhor é culpado”, e conseqüentemente torna-se sujeito a doenças e até à morte. Contudo, tal discurso mágico da palavra autorizada, segundo o qual quem comunga impuro pode estar sujeito a doenças ou até mesmo à morte não se usa entre os membros da igreja. Eles falam mais em “entrar e sair do mesmo jeito, sem sentir nada, ou, às vezes, até pior”.

Eu só fico perto de Jesus se eu estiver realmente limpo, preparado para aquilo; então eu tento me preparar para isso, porque se não é só mais um dia que eu vou para um local onde tem várias pessoas e que eu vou sair sem sentir nada. Você sabia que por mais que a pregação seja maravilhosa, o louvor seja maravilhoso, mas se você não estiver de bem, realmente ligado com Deus, você não sente nada, você sai às vezes até pior...

Você tem que estar bem com Deus. Você tem que ter uma ligação com Deus. É aí que eu entro naquele caso assim: eu tenho um amigo que ele era umbandista. E ele disse para mim: “Sara, quando eu ia participar de algum ritual, eu tinha que está simplesmente... Tinha que tomar dois banhos, depois tomar banho com evas, depois tomar banho com perfume para poder saber se eu ia estar apto a entrar na sala para poder fazer parte do ritual”. Então, para fazer um ritual para entidades malignas ele tinha toda essa preparação, tinha que lavar os pés para entrar dentro da sala, tinha que estar super banhado e cheiroso... Às vezes eu me pergunto por que os evangélicos são tão relaxados a ponto de só ir para o culto se quiser, só vai de qualquer jeito, senta, se levanta, não tem aquela reverência que é para ter com todo poderoso.

Uma das conseqüências desse estado de pureza é a glossolalia, o dom de falar em línguas estranhas. Marion Aubrée, antropóloga francesa que estudou o pentecostalismo brasileiro nas décadas de 1970 e 1980, expõe que o falar em línguas é:

Um dos vários dons sobrenaturais que Deus outorga aos crentes para recompensar o bom seguimento dos preceitos da doutrina. O “falar em línguas” é um dos mais comuns e, sobretudo, o mais procurado pelos novos adeptos porque, dum lado, representa uma prova tangível de interesse do Espírito Santo pela pessoa, e que tem repercussões positivas a nível de estruturação individual e, do outro lado, constitui uma pressão implícita sobre o grupo no sentido da aceitação cada vez maior de dita pessoa (Marion, 1985, p. 1071).

Em uma comovente entrevista, a irmã Sara relatou sua primeira experiência com o “batismo com o Espírito Santo” e o “falar em línguas”.

Eu muita nova na Igreja, e vendo aquele estado, aquela situação das pessoas, falando em línguas estranhas, eu queria participar daquilo, mas não sabia como. Aí eu fui orientada, que eu tinha que orar, que eu tinha que está realmente muito ligada com Deus, e eu passei a ter essa rotina na minha vida. Eu não parei de estudar, eu não parei de viver, eu não parei de ser criança, mas eu tinha o meu momento a mais com Deus; e eu comecei realmente a buscar, “Senhor eu quero ser batizada, para saber, eu quero ter essa experiência”. Eu acho que eu busquei a experiência. Quando num certo dia eu tava orando numa Igreja, e eu tava muito ligada; ligada que eu diga, assim, eu estava realmente pensando muito naquilo, estava orando, dando muito “glória”, quando eu fui batizada naquele momento. Foi único. Eu comecei a falar em línguas, eu senti, assim, um fogo na minha garganta e a minha língua não parava, e eu comecei a falar coisas que eu nunca tinha ouvido falar na minha vida, e dali mesmo eu sentia o que Deus tava querendo falar no meu coração, e, assim, o que eu falava, que saía da minha boca para fora, eu entendia em que aquilo resultava. Tipo assim, eu não sei inglês, mas é como se uma pessoa tivesse falando em inglês e eu pudesse entender tudo. E, assim, aquele momento foi especial, eu senti uma quentura, senti uma vontade de sair pulando, parecia, assim, uma energia fora do comum, e quando eu tomo a santa ceia, eu sinto, assim, a mesma energia, é fora do comum, eu fico sentindo, assim, uma sensação de que eu estou em um ambiente totalmente... Parece que eu não estou com ninguém, estou, assim, sozinha, e aí eu sinto vontade de chorar, sinto muita alegria no coração e muita vontade de...

Neste relato observamos a importância da comunidade de irmãos da igreja que chamaram a atenção da moça, gerando, assim, o interesse em buscar o dom de línguas. Aubrée ressalta em suas pesquisas que a presença do grupo é indispensável para a manifestação dessa experiência, tendo em vista que é “através de um contato mimético com as pessoas do grupo que conseguem se exprimir glossolalicamente” (Marion, 1985, p. 1074).

A ceia é também uma forma de testar a fidelidade do indivíduo, gerando um estado de *coerção social*²⁴. Dessa maneira, a ausência do fiel no rito pode remetê-lo ao *estigma* do “irmão que está no pecado”²⁵. Sempre quando faltava a um culto de santa ceia, na reunião seguinte os irmãos indagavam-me sobre minha ausência e,

²⁴ O termo *coerção social* deriva de Durkheim e supõe que as crenças e práticas sociais agem sobre nós a partir do exterior. Segundo Durkheim, “o indivíduo encontra-as (as crenças e práticas sociais) inteiramente formadas e não consegue impedi-las de existir, não sendo também capaz de fazê-las existir de maneira diversa daquela sob a qual se apresentam; vê-se, pois, inteiramente obrigado a levá-las em consideração e é-lhe tanto mais difícil (não diremos impossível) modificá-las quanto, em graus diferentes, participam elas da supremacia material e moral que a sociedade tem sobre os membros” (Durkheim, 2002, p. XXVII).

²⁵ O termo *estigma* deriva de Goffman e supõe a “situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMAN, 2008, p. 7)

após desculpar-me sempre constrangido, chamavam-me ainda mais atenção com um “olha lá o que você está fazendo, irmão”.

Assim, o culto em que a santa ceia se celebra é, portanto, considerado pela congregação o mais importante, em cuja presença dos membros é a mais exigida.

A santa ceia, ela é um momento único que eu acho que não deveria ser feito só uma vez no mês. Eu acho que você (re)lembrar, porque a santa ceia é (re)lembrar o que Jesus passou, é o momento de união entre as pessoas, é o momento de confraternização, pelo menos eu acho que é isso que representa Jesus estar ali com os discípulos, é naquele momento. Tipo, eu chamar você para jantar na minha casa, e eu está me sentindo feliz. Eu acho que a santa ceia, eu acho que era para ser isso, e não só simbolizar a morte de Jesus, mas ser um momento, realmente, de união. E hoje em dia, dentro da congregação, não tem, união. Então, assim, isso era para ser feito mais vezes, e isso era para ser visto com mais valor pelas pessoas. Tanto é que tem gente que está na Igreja há muito tempo e ainda não se batizou nas águas porque acha ainda que não é o tempo, mas é porque não quer ainda se libertar das coisas do mundo. Se soubessem elas que a santa ceia é algo maravilhoso, mudariam de idéia, iam se batizar mais rápido para poderem fazer parte daquele momento.

Uma série de práticas formais realizadas em um momento extracotidiano, determinado por tradição cujo fim é a reinserção do indivíduo no grupo em um novo estado, mais forte, estável, com mais confiança e certificado com direitos e deveres cujo fim é a continuidade da crença. Segundo Durkheim (2003), as cerimônias religiosas mobilizam a comunidade, os indivíduos se aproximam, multiplicam-se os contatos e torna-os mais íntimos.

Certa noite de ceia, o pastor, após alguns minutos de oração silenciosa, fez uma pergunta: “porque existe a ceia do Senhor?”. E, após alguns segundos de silêncio e reflexão dos fiéis, o pastor responde à igreja que a ceia, realizada por Jesus e os discípulos na noite de Páscoa, foi o sinal de uma nova aliança de Deus com os homens, e o ritual, praticado mensalmente pelos fiéis pentecostais, é a renovação dessa aliança, é a declaração, por parte da igreja, da fidelidade a Deus.

Assim, o ritual de santa ceia, além de demarcar aqueles que estão consagrados, faz com que os indivíduos participantes reflitam sobre suas condutas; cumpram uma ordenança, ou seja, mantenham a tradição; celebrem a comunhão; e

antecipem o gozo da segunda vinda de Jesus, que virá para buscar todos os crentes para cidade celestial.

4. A GRAMÁTICA “NATIVA”

Em minha incursão etnográfica, observei, entre os fiéis, o uso constante das categorias “mundo” e “casa de Deus”. “Vocês são o sal do mundo, sem vocês, este mundo velho estaria podre”, disse, certa vez, o pastor da Igreja. Em outra ocasião, ao ser convidado a louvar no púlpito da Igreja, o que é considerado pela congregação uma oportunidade, um fiel declarou: “estou a três anos na casa de Deus”, e continuou, “há três anos que sai do mundo”.

A primeira impressão é que a “casa do Senhor” e o “mundo” são categorias polares que representam lugares que definem práticas: a igreja é um espaço físico delimitado, usado para congregar os fieis, por outro lado, o mundo é todo espaço fronteiro à igreja em que o fiel pentecostal é só mais um entre outros, é a vida rotineira em casa, no trabalho, na escola, na faculdade etc. Assim, a casa do Senhor é um espaço de práticas rituais extraordinárias cuja experiência com o sagrado revela-se sobremodo, e o mundo é o lugar permeado pelo profano cujas práticas se distanciam daquelas desenvolvidas no âmbito da Igreja.

No entanto, para compreender o uso dessas categorias de forma mais plena faz-se necessário analisar a idéia de *conversão*, que já foi amplamente discutida por autores das ciências sociais que se debruçaram no estudo do protestantismo, em especial, do pentecostalismo.

De acordo com Hans Jyrgen Prien (1985), a experiência de conversão no pentecostalismo, tal qual no protestantismo histórico, caracteriza-se pela aversão ao mundo e a entrada no âmbito da salvação.

Já Antônio Gouvêa Mendonça (1984), para caracterizar a experiência de conversão, atribui o termo “exótico” aos protestantes e aos pentecostais, argumentando que o padrão destes sempre será distinto do padrão de comportamento da sociedade global.

No entanto, Francisco Alencar Mota (1991, p. 45) observa que existem traços distintivos entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo no que se refere à conversão. Os adeptos do protestantismo histórico se caracterizam por experienciar a vida religiosa nos limites da igreja, participando autonomamente da vida social e

secular, igualmente fixada pelos limites da vida e do mundo, enquanto os adeptos da crença pentecostal fixam um marco delimitador rigoroso e impermeável entre as duas esferas, razão de a vida do mundo consistir um espaço profano. Para tanto, os pentecostais desenvolveram um mecanismo de interação social para suprir as dificuldades de integração à sociedade global. Com a conversão, o indivíduo se integra em um tipo específico de sociabilidade sacral, vivenciando-a pela “comunidade de irmãos”. Segundo Mota,

A comunidade pentecostal passa a ser a nova e grande família do converso, que vive, de uma forma ou de outra, inclusive com as desavenças internas, comuns às relações familiares, interligados uns com os outros. Todos se tratam por irmãos, e se cumprimentam pelo código diferenciador “a paz do Senhor”, sinal do desejo de bem estar para o seu irmão (Mota, 1991, p. 45).

É fato que a partir da conversão os pentecostais produzem uma linha divisória entre o mundo e a esfera do sagrado e suprem, por meio da comunidade de irmãos, a ausência da relação do indivíduo converso com a sociedade global.

Diante disso, é de se concluir que a relação estabelecida entre os pentecostais e o mundo é ínfima e quando acontece, é através de atividades dolorosas como, por exemplo, o trabalho, realizado “somente mediante a consciência de apenas estar cumprindo uma obrigação sacrificial, embora necessária à sua sobrevivência” (Mota, 1991, p. 63). Ao afirmar isso, Mota esquece a missão evangelizadora dos pentecostais, deixando de lado aquilo que torna o pentecostalismo a crença de maior expansão no Brasil: o “ide por todo mundo e pregue o evangelho a toda criatura”.

Perceber a força divulgadora dos pentecostais é saber que a casa de Deus (ou a comunidade de irmãos) e o mundo são espaços conflitantes que se cruzam por meio dos indivíduos, seja pelo fiel, como no exemplo supracitado, no cotidiano do trabalho, na missão de levar a “palavra” ao mundo ou no “cair” diante da sedução das práticas impuras.

O mundo, como lugar de práticas profanas, é condenado pelos pentecostais, contudo, as práticas mundanas não são rejeitadas em sua totalidade, ou seja, a conduta desenvolvida pelos pentecostais não exige uma fuga da sociedade, de um *ascetismo de rejeição do mundo*, mas sim um *ascetismo intramundano* que,

segundo Weber, torna o mundo um “recipiente natural do pecado, portanto em vista do pecado e da luta contra ele, torna-se um “tarefa” para a comprovação da espiritualidade ascética” (p. 365). Nas palavras do Pastor,

O mundo deveria entender que a igreja do Senhor Jesus é diferente; mas, pelo contrário, eles (os homens mundanos) tentam sufocar a igreja, e é por isso que nós nos separamos; a palavra “santo” vem do grego (inaudível) que quer dizer separado; é o quê? Quê separação é essa? Eu não vou mais andar no mundo. Será que eu tenho que viver como na idade das trevas, viver no monastério, trancado dentro do monastério, porque eu tenho que ser santo e só ali que eu posso ser santo? Não. Nós temos que influenciar o mundo a viver a palavra de Deus, e não sermos influenciados por eles, isso é santidade, é eu influenciar o mundo e não ser influenciado pelo mundo, isso que é santidade; é quando eu invado o mundo para resgatar aqueles que estão nas trevas e trazer elas para luz, a luz do evangelho; aí é que eu vivo em santidade...

Não basta para o pentecostal viver no mundo, tal como os protestantes analisados por Weber *n’A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004), cujo *ethos* demonstrava uma tendência específica para o racionalismo econômico baseado na idéia de vocação, ou como o pentecostal observado por Mota, que tinha o trabalho como uma experiência dolorosa e que não tinha nenhuma pretensão de mudar o rumo do mundo e da sociedade.

Particularmente, para o pentecostal da Assembleia de Deus Canaã, viver no mundo é “testemunhar o que Cristo fez nesta terra”, é “fazer proselitismo pregando a palavra de Deus, é guarda uma conduta sóbria no trabalho, na escola, na faculdade, na rua etc., visando influenciar e, a partir disso, converter o mundo. Tal conduta, diante do mundo, é aprendida e fortalecida no espaço da casa do Senhor, na comunidade de irmãos. Segundo a irmã Márcia, “estar na igreja é receber instrução, alimento para botar em prática no dia a dia”. É no cotidiano, ou seja, no mundo que os pentecostais testemunham sobre os limites entre o que é sagrado e o que é profano. Segundo o pastor da igreja, “precisamos nos vestir, nos alimentar, mas, acima de tudo, nós precisamos dar testemunho, testemunhar do que Cristo fez nesta terra”

Os limites que separam a esfera do sagrado da esfera do profano são traçados a partir da noção de pecado. Os pentecostais desenvolveram uma conduta ética cujo desvio individual permitirá, segundo D’Epinay (1970, p. 203), que este

indivíduo seja considerado uma pessoa estranha à comunidade de irmãos, que suas práticas sejam interpretadas pelo grupo como indícios de uma queda, da perda da qualidade de crente, “do irmão que está no pecado”. O indivíduo que não se conforma com as normas éticas da comunidade é excluído imediatamente, torna-se “desviado”, “afastado”, distante da crença que direciona o homem bom neste mundo mal.

Cara, assim, uma das coisa que eu vou te dizer, uma das coisa que eu tinha mais medo era de me desviar. Porque eu sofri tanto quando eu estava no mundo, que eu acho, assim, hoje eu choro pedindo a Deus para não deixar eu sair, porque eu me sentia um tapete sendo pisada por todo mundo, porque nada na minha vida dava certo, nada... Eu era vista como uma qualquer. Depois que eu voltei para a Igreja, que eu decidi realmente está na Igreja buscando, minha vida mudou muito. Passei por essas dificuldades, mas aí olha os resultados que eu já tive: meu marido, hoje, é crente, está na Igreja, servindo a Deus; meus filhos são uma benção; consegui vim para minha casa; minha família me ama, porque as vezes o que mata é a convivência; estou empregada numa das melhores empresas de Fortaleza, ganhando um salário que muita gente queria ganhar; e tudo isso eu esperei no Senhor, e se eu tivesse me desviado?

O mundo, portanto, constitui o espaço fora da esfera de exercício da vida religiosa na casa do Senhor, e, portanto, habitado por aqueles que não tiveram a experiência da conversão. O mundo se caracteriza por ser espaço da vida e das relações sociais, políticas, econômicas e culturais. Na fala da irmã Márcia,

Agora, por último, no meu trabalho, porque trabalho é um negócio danado, que você está lá com um monte de pessoas, e você acaba se contaminando, então, com aquelas situações, mulheres bonitas, homens bonitos, e todo mundo muito feliz, e todo mundo com aquela alegria que não existe que no final que é mentira, aí, “vamos fazer uma festa”, ai eu disse, “olha, eu não vou poder participar”, “por quê?”, “porque eu tenho que cantar de noite, e eu tenho que ir para a Igreja, e eu não vou deixar o meu compromisso para vim para cá”, “ah, mas São João é um festa sadia”, “quando foi que eu disse que São João não era uma festa sadia, o São João em si pode ser uma festa sadia, mas as pessoas que fazem a festa é que não são”.

Nas palavras de Josué,

A pessoa a fim de acumular riquezas como se ele fosse passar toda uma eternidade aqui na terra, ele está disposto a matar, ele está disposto a roubar, ele está disposto a destruir, e essas três coisas são as funções do diabo, satanás, que é o príncipe do mundo espiritual, que está circundando a terra, porque a bíblia diz que este mundo aqui jaz do maligno, e ele está sendo influenciado negativamente pelo diabo...

Nas palavras de Josué é evidente que quem impera sobre o mundo é Satanás, de quem procede todos os males, a dor, o sofrimento, a violência, o desemprego, a guerra, a promiscuidade, a marginalidade.

Por outro lado, a casa do Senhor é o lugar usado para adorar a Deus, é o lugar no qual se aprende a palavra de Deus. Segundo a irmã Sara, “estar na igreja é receber instrução, alimento para botar em prática no dia a dia”.

5. CONCLUSÃO

No decorrer deste texto procurei analisar um rito de comensalidade em uma igreja pentecostal localizada em um bairro da periferia de Fortaleza: o ritual de santa ceia. Evidenciou-se que o ritual de santa ceia demarca aqueles que estão consagrados dentro da comunidade de irmãos. Também faz com que os indivíduos que dele participam reflitam sobre suas condutas praticadas no cotidiano. O rito também é uma celebração de uma comunhão. Os irmãos fazem-no para cumprir uma ordenança e, com isso, manter a tradição. Nele, os fiéis antecipam a tão esperada vinda de Jesus que, segundo os crentes dessa igreja, “está às portas”.

Além disso, busquei compreender a gramática “nativa” dos fiéis dessa igreja, mais precisamente, suas categorias “mundo” e “casa de Deus”, assim como, as acepções dessas categorias, a partir do discurso nativo, e percebi a maneira com que os pentecostais se movimentam organizando, expressando e controlando a realidade em que vivem.

A tentativa de reflexão dessa gramática levou-me, portanto, ao entendimento da relação dos fiéis pentecostais com a igreja e com a sociedade global e, além disso, dos diferentes significados atribuídos a elas.

Foi dito em outro momento, que os pentecostais no Brasil foram alvos de diversas pesquisas acadêmicas, no entanto, tais investigações privilegiam as relações desse grupo com a política e a esfera pública brasileira.

A partir dessas constatações, talvez seja o tempo de surgir pesquisas criativas que valorizem o trabalho de campo etnográfico, o estar lá com eles, pois serão graças a elas que conseguiremos acessar sonhos, anseios, desejos, sofrimentos e alegrias desses indivíduos que seguem uma crença relativamente nova em nosso país. São nas orações, nos louvores, nas pregações, nos testemunhos, no evangelismo etc., que se revelam as práticas de sentido dos pentecostais.

6. BIBLIOGRAFIA

AUBRÉE, Marion. **O transe**: a resposta do xangô e do pentecostalismo. Comunicação apresentada na 35ª Reunião da SBPC, Belém, 1983.

BEAUD, Stéphane & WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BECKER, Howard S. Segredos e truques da pesquisa. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**. In. Obras escolhidas: magia, técnica, arte e política v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BERGER, Peter L. **Um rumor de anjos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

BOURDIEU, Pierre. O que falar quer dizer: a economia das trocas lingüísticas. Algés, Portugal: DIFEL, 1998.

CAILLOIS, Roger. O homem e o Sagrado. Lisboa, Edições 70, 1990.

CAMPOS, Leonildo S. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro**: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, pp. 100-115, setembro/novembro 2005.

CICOUREL, Aaron. **Teoria e método em pesquisa de campo**. In: ZALUAR, Alba G. Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1990.

DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo ou como ter uma anthropological blues**. Trabalho apresentado na Universidade de Brasília, junto ao Departamento de Ciências Sociais, no Simpósio sobre Trabalho-de-Campo, 1974.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERNANDEZ, Cristiane B. **A ação política dos parlamentares pentecostais no Amazonas (1995-1999)**. Dissertação de mestrado em sociologia na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Tese de doutorado em sociologia na Universidade de Campinas, Campinas, 1993.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "**Ser afetado**". In. Cadernos de campo, n. 13, 2005.

GENNEP. Arnold Van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Petrópolis: Vozes, 1977.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In. FELDNABBIANCO, Bela. Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos. São Paulo: Global, 1987.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: 1975.

_____. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LESBAUPIN, Ivo. **Marxismo e religião**. In. TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da religião: enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MACHADO, Maria. **Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais**. In. Revista de Estudos Feministas, a. 2, v. 13. Florianópolis, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Expansão pentecostal no Brasil**: o caso da Igreja Universal. In. Estudos Avançados. V. 18, n. 52, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosak Naify, 2003.

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

MENDONÇA, Antônio G. & VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MONTERO, Paula. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. In: O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

MOTA, Francisco Alencar. **O sagrado no pentecostalismo**: uma análise da experiência religiosa pentecostal e sua expressão social. Dissertação de mestrado em sociologia na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1991.

OLIVEIRA, Roberto C. **O trabalho antropológico**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ORO, Ari P. **A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiro**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 18, n. 53, 2003, pp. 53-69.

PIERUCCI, Antônio F. **Religião como solvente – uma aula**. In. Novos Estudos, n. 75, 2006.

_____. **De olho na modernidade religiosa**. In. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP. Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, v. 20, n. 2, 2008.

PIERUCCI, Antônio F. & MARIANO, Ricardo. **Sociologia da Religião, uma Sociologia da Mudança**. In. Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia São Paulo: ANPOCS, 2010.

PRIEN, Hans J. **La historia del Cristianismo em America Latina**. Ed. Sinodal-Sigueme, 1985.

SHURÉ, Édouard. **Rama. Os grandes iniciados**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar editores, s/d.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 2009.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **O Nativo relativo**. In: Mana, vol. 8, n. 1, pp. 113-148.