

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

IMAGINÁRIO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES POLÍTICAS NO PROTESTANTISMO
PENTECOSTAL NO BRASIL

Morgane Laure Reina

Brasília, 2021

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

IMAGINÁRIO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES POLÍTICAS NO PROTESTANTISMO
PENTECOSTAL NO BRASIL

Morgane Laure Reina

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Brasília, setembro de 2021

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

IMAGINÁRIO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES POLÍTICAS NO PROTESTANTISMO
PENTECOSTAL NO BRASIL

Morgane Laure Reina

Orientador: Prof. Doutor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos (UnB)

Banca: Prof.^a Doutora Tânia Mara Campos de Almeida (UnB)
Prof. Doutor Emerson Rocha (UnB)
Prof. Doutor Luís Sérgio Duarte da Silva (UFG)
Prof. Doutor Brand Arenari (UFF)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio disponibilizado para a realização do presente trabalho de pesquisa.

Ao professor, orientador Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos, pelo apoio, a confiança, a disponibilidade e o companheirismo teórico, logístico e humano nas discussões e longas horas de dúvida. Por me mostrar o caminho e abrir novas perspectivas: merci beaucoup.

Às/Aos professores Tânia Mara Campos de Almeida, Christine de Alencar Chaves, Débora Messenberg, Brand Arenari, Emerson Rocha e Luís Sérgio Duarte da Silva, pelas reflexões valiosas na qualificação de projeto e na defesa da tese.

Às/Aos professoras/es e à equipe da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília pelo apoio e aprendizados ao longo dos últimos anos.

Às três comunidades eclesiais que me receberam de braços abertos, me acompanharam ao longo de 16 meses e me permitiram desenvolver a presente pesquisa, minha profunda gratidão.

I wouldn't be a white American for all the tea in China, all the oil in Texas. I really wouldn't like to have to live with all those lies. This is what is irreducible and awful. You, the English, you, the French, you, the West, you the Christians, you can't help but feel that there is something that you can do for me... that you can save me. And you don't yet know, that I have endured your salvations so long. I can't afford it anymore. Not another moment of your salvation.

James Baldwin, in *Meeting the man: Baldwin in Paris*

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo compreender a capacidade estruturadora do imaginário e quais são seus efeitos no pano de fundo dos agentes pentecostais e na vida social e política brasileira. A partir do pressuposto de que a colonização e a escravidão tiveram e ainda têm consequências sobre a formação da sociedade brasileira e a formação da agência e das subjetividades, propõe-se compreender em que medida a promessa de libertação feita pela igreja pode representar um meio de emancipação e autonomização do sujeito por via da socialização ou se, ao contrário, somente consiste no estabelecimento de uma linha rígida de comportamentos que subordinam o sujeito. O estudo busca contribuir com um retrato mais qualitativo da realidade, embora aportes quantitativos e estatísticos tenham sido usados na construção do arcabouço teórico-metodológico da pesquisa. Como procedimentos de coleta de dados, foram utilizadas as técnicas etnográficas de observação participante e entrevistas semiestruturadas com lideranças e fiéis, totalizando quarenta e três entrevistas, analisadas a partir de ferramentas metodológicas da sociologia compreensiva de Max Weber e da filosofia da ciência de John Searle. A análise dos dados mostrou que existem afinidades e continuidades entre a construção das relações entre Estado e Igreja na época colonial e a construção das relações entre política e religião na contemporaneidade. Além do mais, o exame das observações e das entrevistas permitiu a descrição tanto dos condicionantes religiosos do pano de fundo de sujeitos membros de igrejas evangélicas como os conteúdos de tais imaginários, através o estudo da construção de subjetividades e repertórios de um sujeito civil e político.

Palavras-chave: Formação religiosa do Brasil colonial; pentecostalismo; pano de fundo; modelo de subjetivação; subjetividade política.

ABSTRACT

This research aims to understand the structuring capacity of the imaginary and what its effects are in the background of Pentecostal agents and in Brazilian social and political life. Based on the assumption that colonization and slavery had and still have consequences on the formation of Brazilian society and the formation of agency and subjectivities, we propose to understand to what extent the promise of liberation made by Evangelical churches can represent a means of emancipation and autonomization of the subject through socialization or if, on the contrary, it only consists in establishing a rigid line of behaviors that subordinate the subject. The study seeks to contribute with a more qualitative portrait of reality, although quantitative and statistical contributions have been used in the construction of the theoretical and methodological framework of the research. As data collection procedures, the ethnographic techniques of participant observation and semi-structured interviews with leaders and believers were used, with a total forty-three interviews, analyzed using the methodological tools of Max Weber's comprehensive sociology and John Searle's philosophy of science. The data analysis showed that there are affinities and continuities between the construction of relations between state and church in colonial times and the construction of relations between politics and religion in contemporary times. Moreover, the examination of the observations and interviews allowed the description of both the religious conditioning of the background of subjects who are members of evangelical churches and the contents of such imaginaries, through the study of the construction of subjectivities and repertoires of a civil and political subject.

Key words: Religious formation in colonial Brazil; Pentecostalism; background; model of subjectivation; political subjectivity.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à comprendre la capacité structurante de l'imaginaire et ses effets dans le contexte des agents pentecôtistes et dans la vie sociale et politique brésilienne. En partant de l'hypothèse que la colonisation et l'esclavage ont eu et ont encore des conséquences sur la formation de la société brésilienne et la formation de l'agence et des subjectivités, on se propose de comprendre dans quelle mesure la promesse de libération faite par l'église peut représenter un moyen d'émancipation et d'autonomisation du sujet par le biais de la socialisation ou si, au contraire, elle ne consiste qu'en l'établissement d'une ligne rigide de comportements qui subordonnent le sujet. L'étude cherche à contribuer avec un portrait plus qualitatif de la réalité, bien que des contributions quantitatives et statistiques aient été utilisées dans la construction du cadre théorique et méthodologique de la recherche. Concernant la méthodologie, les techniques ethnographiques de l'observation participante et des entretiens semi directifs avec des dirigeants et des croyants ont été utilisées, totalisant quarante-trois entretiens, analysés à partir des outils méthodologiques de la sociologie compréhensive de Max Weber et de la philosophie de la science de John Searle. L'analyse des données a montré qu'il existe des affinités et des continuités entre la construction des relations entre l'État et l'Église à l'époque coloniale et la construction des relations entre la politique et la religion à l'époque contemporaine. En outre, l'examen des observations et des entretiens a permis de décrire à la fois le conditionnement religieux du parcours des sujets membres des églises évangéliques et le contenu de ces imaginaires, à travers l'étude de la construction des subjectivités et des répertoires d'un sujet civil et politique.

Mots-clés : Formation religieuse dans le Brésil colonial ; pentecôtisme ; arrière-plan ; modèle de subjectivation ; subjectivité politique.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Distribuição das religiões segundo a renda mensal (em salários-mínimos)	42
Gráfico 2 - Distribuição de grupos de renda mensal entre os católicos.....	44
Gráfico 3 - Distribuição por grupos de renda mensal entre os evangélicos.....	44
Gráfico 4 - Distribuição da escolaridade da população com 25 anos ou mais	46

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição das religiões brasileiras por grupos de renda mensal (em salários-mínimos).....	43
Tabela 2 – Perfil socioeconômico dos entrevistados	226
Tabela 3 – Subjetividades políticas dos entrevistados	230

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Projeto da base missionária do Ministério Filhos de Salomão: mensagem ao apóstolo Tobias.	218
Imagem 2 - Manjedoura de Jesus.....	219
Imagem 3 - Bispa Marisa e a autora na frente do sepulcro de Jesus.	219
Imagem 4 - Templo de Salamão.	220
Imagem 5 - Cenáculo para ministrar a Santa Ceia.....	221
Imagem 6 - Mar de Galileia.	221
Imagem 7 - Torre de oração usada como moradia temporária para os missionários.	222

Introdução	13
Redefinição do objeto de pesquisa.....	15
Notas sobre a formulação do arcabouço teórico-metodológico.....	18
Estrutura da tese.....	19
<u>PARTE I</u> PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE O ESTUDO DO FENÔMENO	
RELIGIOSO NO BRASIL	22
Capítulo 1. Proposta teórico-metodológica de estudo do protestantismo pentecostal no Brasil.....	23
1.1 Perspectivas clássicas sobre a formação da agência na religião	23
1.1.1 A religião como sinalização do social	23
1.1.1.1 A função socializadora da religião e dos rituais	26
1.1.2 Necessidades religiosas e sentido de vida.....	27
1.2 Ciências sociais, religião e política no Brasil	31
1.2.1 Estudos sobre pentecostalismo et neopentecostalismo	33
1.3 Filosofia da religião e da ciência: aportes para a noção de <i>pano de fundo</i>	35
1.4 Dados e metodologia.....	40
1.4.1 Problemática e objetivos	40
1.4.2 Características socioeconômicas do segmento evangélico no Brasil	41
1.4.3 Apresentação da Assembleia de Deus no Paranoá	46
1.4.4 Apresentação do Ministério Filhos de Salomão	48
1.4.5 Apresentação da Igreja Palavra Renovada.....	51
1.4.6 Abordagem metodológica e técnicas de pesquisa.....	53
<u>PARTE II</u> BASES HISTÓRICO-CULTURAS DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO	
E POLÍTICA NO BRASIL	55
Capítulo 2. Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial	56
2.1 O Padroado e a organização político-religiosa da sociedade brasileira.....	59
2.1.1 Organização dos poderes político e divino	62
2.1.2 Instrumentalização dos ritos e campanhas de conversão	64
2.2 Discursos teológicos de sustentação ao modelo colonial	67
2.2.1 A escravidão e o catolicismo de sujeição	68
2.2.2 As mulheres no Brasil Colônia: as bases católicas da família patriarcal....	72
2.3 Religiosidade popular e modelo de subjetivação.....	76
2.3.1 Da condenação dos ritos africanos ao sincretismo	77

2.3.2 A formação do imaginário e da agência durante a colonização.....	80
2.4 Relevância da religião na modernidade	82
2.4.1 As consequências da escravidão e da magicização do catolicismo	83
2.4.2 Especificidades da modernização e crescente pentecostalização	88
2.5 Igreja evangélica entre regime de docilidade e possibilidade de mudança	90
2.5.1. Crença fundante e dinâmicas de poder na igreja	91
2.5.2 Do <i>comportamento dogmático</i> à reorganização do pano de fundo.....	92
2.5.3 Protestantismo pentecostal e neopentecostal: possibilidade de mudança? .	95
PARTE III PROTESTANTISMO PENTECOSTAL E FORMAÇÃO DA AGÊNCIA	
E DAS SUBJETIVIDADES	98
Capítulo 3. Regulação das condutas e formação da agência no pentecostalismo.....	99
3.1 Discurso institucional da obediência e unificação dos comportamentos.....	101
3.1.1 Possibilidades e limitações do controle ideológico	101
3.1.2 O controle do amor entre submissão e reforços positivos	108
3.1.3 As diferentes formas de controle organizacional.....	114
3.2 A importância do dízimo	118
3.3 O lugar do ritual na liturgia pentecostal.....	121
3.3.1 Práticas rituais na Assembleia de Deus no Paranoá.....	123
3.3.2 Práticas rituais na Igreja evangélica Palavra Renovada.....	125
3.3.3 Práticas rituais no Ministério Filhos de Salomão	126
3.4 Reação institucional e classe social: ajustes empíricos das estratégias de	
unificação	129
3.4.1 Controle pela dissuasão e desprezo institucional.....	130
3.4.2 Controle dos resultados e orgulho de Deus.....	134
Capítulo 4. A produção de um sujeito civil e político	138
4.1 A produção de discursos e repertórios de ação políticos	140
4.1.1 A noção de rejeição do mundo entre continuidade e redefinições.....	140
4.1.2 Do pano de fundo à (in)ação política durante as eleições.....	148
4.2 Respostas individuais e modelos de subjetivação.....	155
4.2.1 A aceitação das imposições institucionais	156
4.2.2 Discordâncias pontuais e combinatórias.....	159
4.2.3 Das discordâncias à mobilidade religiosa	162
4.3 <i>Ethos</i> político e civilidade pentecostal.....	165
4.3.1 Responsabilidade individual e rigor moral no centro das subjetividades.	167

4.3.2 A construção subjetiva acerca das relações entre Estado e igrejas.....	170
4.4 Identidades particulares entre intolerância e novas possibilidades.....	176
4.4.1 Da negação da questão racial ao preconceito religioso	178
4.4.2 Ser mulher na igreja: reivindicação, ressignificação e embates	184
4.4.2.1 As mulheres e a representação no espaço público no MFS	189
4.4.2.2 Pano de fundo e aborto	191
4.4.3 O combate frontal à homossexualidade	196
Considerações finais	203
Referências bibliográficas.....	207
Anexos	218
Anexo 1: Parque bíblico do Ministério Filhos de Salomão	218
Anexo 2: Guias de observação participante.....	223
Anexo 3: Roteiro de entrevista	224
Anexo 4: Tabela perfil dos entrevistados.....	226
Anexo 5: Subjetividades políticas dos entrevistados	230

Introdução

Minha leitura recente do « Édipo brasileiro » da antropóloga argentina, Rita Segato (2006), acerca do « desdobramento da maternidade [entre] [...] a mãe biológica e jurídica, geralmente fundidas numa só, e a mãe que de fato toma conta; a "mãe" e a babá » (p. 4), no Brasil, lançou uma luz nova sobre o lugar e a postura que se pode adotar enquanto pesquisador não somente externo, como estrangeiro. Os preceitos metodológicos da antropologia – e, em certa medida da sociologia – clássica, por muito tempo, consistiram no estudo de um outro estranho, exótico e, muitas vezes, considerado inferior. Com razão, estes princípios têm sido profundamente questionados pelas ciências sociais contemporâneas e, principalmente, pelo movimento decolonial, pela relação de poder gritante que implicava tal conduta supostamente neutra.

Como se sabe, um trabalho de tese é sempre atrelado a inquietações pessoais. Tais foram as minhas – ou parte das minhas – quando eu, pesquisadora francesa e necessariamente herdeira de um projeto de nação marcado por pretensões universalistas e por processos históricos colonizadores e racistas, a ser questionado e desconstruído; propus-me a estudar a formação dos imaginários e do *pano de fundo* no pentecostalismo no Brasil. Esta tese formula a questão mais profunda e fundamental – ao mesmo tempo que delicada – da emancipação, da autonomização e da individualização do sujeito – evangélico, em nosso caso – através do estudo da avaliação do grau e do teor dos valores iluministas, como elaborados pelos filósofos europeus do século XVIII, presentes no senso comum. A partir da formulação de tal objeto de pesquisa, tornou-se uma necessidade teórica e uma urgência pessoal prestar uma atenção e um cuidado redobrados: há de se fazer um verdadeiro esforço de desconstrução e deslocamento do olhar.

Entretanto, a intenção e o trabalho de Rita Segato (2006) apontaram, principalmente, para mim, duas dimensões relevantes. A pesquisadora conseguiu construir um objeto de estudo a partir de um fenômeno do qual classe média brasileira pouco ou não se reivindica e, então, pouco problematizado pelas ciências sociais. Ao mesmo tempo, a intenção de se eximir de qualquer julgamento moral se faz muito presente em seu trabalho. Dessa forma, a autora mostrou que é possível superar esse dilema moral da pesquisadora, ser uma observadora externa e propor uma nova

perspectiva acerca de um objeto pouco ou não estudado, resgatando a pertinência dos aportes clássicos e tentando desfazer-se, de forma genuína, de qualquer juízo de valor.

Voltando ao presente estudo, existem pontos de comparação entre os contextos brasileiro e europeu que podem tornar pertinente uma perspectiva alheia. Mesmo que originários da Europa, o Iluminismo e o *individualismo moral* constituem o *código valorativo dominante*, segundo as palavras de Jessé Souza (2000, p. 255), do projeto de modernização do Brasil – que também rege a Constituição de 1988 e os princípios da ciência na contemporaneidade. Assim, a necessidade de deslocamento não impede que a pesquisadora, por ser estrangeira, possa lançar uma nova luz sobre a problemática acima mencionada e que será desenvolvida ao longo dessa introdução e do capítulo de exposição do arcabouço teórico-metodológico.

Explorar essas questões é de fundamental importância para se compreender o cenário político-social do Brasil contemporâneo. Antes de mais nada, vale ressaltar que no âmbito científico, o estudo do fenômeno religioso se tornou um tema central das preocupações políticas e sociais no Brasil desde os anos 1970 (BOYER, 2005, p. 3), as quais tiveram de enfrentar a crise do monopólio do catolicismo (COMPAGNON, 2006) e a emergência do pentecostalismo como uma religião capaz de responder aos problemas das classes populares e periféricas, recém-chegadas às cidades na época do êxodo rural dos anos 1950 (REINA, 2018). Esta diversificação do cenário religioso que surge com o pentecostalismo só afirma a importância das organizações religiosas no Brasil, pois elas « [...] parecem capazes de informar e modelar os comportamentos e atitudes sociais das populações » (BASTIAN, 2001, p. 135).

Ademais, a partir da Assembleia Constituinte de 1986 e da criação da Bancada evangélica, se veem reforçados os vínculos estreitos que mantêm as esferas política e religiosa, artificialmente constituídas pela Constituição de 1891. A partir daí, reforça-se o interesse dos pesquisadores contemporâneos tais como Ricardo Mariano (1999; 2011), Ari Pedro Oro (2007; 2010), Jean-Pierre Bastian (2001; 2015) que observam o lugar dos atores evangélicos na democracia, os seus valores, bem como o « imperialismo religioso » no Congresso Nacional (REINA, 2015, p. 16) e no Palácio do Planalto desde 2018 (REINA, 2019).

Deste modo, as relações entre religião e política vêm sendo muito estudadas a um nível institucional, sem dar necessariamente conta de explicar o que mobiliza os indivíduos. Os fiéis evangélicos representam uma parcela da população importante para

a configuração do jogo democrático no Brasil¹. Portanto, torna-se uma necessidade debruçar-se sobre as consequências do seu crescimento, principalmente em relação à construção do imaginário e à formação política dos fiéis. Por isso, propõe-se uma abordagem diferente para tratar do pentecostalismo: da base para o topo, para estudar a formação das subjetividades nas igrejas evangélicas.

Redefinição do objeto de pesquisa

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. [...] o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de ideias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados (DURKHEIM, 1912, p. XIV)

A presente pesquisa é uma vertente da sociologia clássica ao compartilhar da crença de que a religião é um fato social totalizante, no entendimento de Émile Durkheim, criador de sentidos na origem da formação da agência, e capaz de influir em todos os âmbitos da vida social e subjetiva, para lembrar a perspectiva weberiana. Também inscreve-se na linha de autores contemporâneos como Peter Beyer (1998), Emerson Giumbelli (2002, 2008), Talal Asad (2003), Paula Montero (2006, 2009, 2016), ou ainda, mais recentemente, Mayra Resende Almeida (2016) e Jacqueline Moraes Teixeira (2019); a qual pretendeu, em sua tese, « [...] pensar organizações religiosas enquanto tecnologias produtoras de modelagens de sujeitos, bem como de sentidos para concepções de direitos e vida civil, tão em disputa na arena pública nacional » (TEIXEIRA, 2019, p. 14).

A presente pesquisa se propõe a estudar a formação político-religiosa de fiéis do escopo evangélico, na região do Distrito Federal – e do Brasil, de forma mais ampla. Para isso, pergunta-se qual a capacidade estruturadora do imaginário pentecostal, e seus efeitos no pano de fundo dos agentes religiosos e na vida social e política brasileira. A fim de responder a essa problemática, um primeiro estudo foi realizado no contexto da dissertação de mestrado. O trabalho sobre a socialização política dos fiéis de

¹ Segundo o IBGE, os evangélicos representavam 7,8% da população em 1950, 17,5% em 1985 e hoje, quase 25% dos brasileiros (REINA, 2015, p. 13).

congregações locais da Assembleia de Deus do Estado de São Paulo procurou responder à pergunta: quais são os mecanismos de socialização mobilizados dentro da igreja para facilitar a aquisição de uma cultura política impregnada de religioso? A partir de um pressuposto de imbricação das esferas religiosa e política, a pesquisa deu uma nova luz « sobre o vínculo que existe entre os mecanismos de transmissão de valores e de circulação do político na igreja, e a cultura política e a visão de mundo compartilhada pelos fiéis; interrogando este fenômeno quanto a parâmetros de classe, diploma, de meio – urbano ou rural – assim como de gênero » (REINA, 2015, p. 119).

Desse modo, a noção de socialização política foi usada no sentido mais estrito. Procuramos entender, segundo a noção de Olivier Fillieule (2012), o conjunto de « mecanismos de aquisição de valores políticos e atitudes frente ao voto e às instituições representativas » (p. 346). Na mesma linha, Yves Deloye (2002) mostra a especificidade do conceito, quando realizado dentro da igreja, como a « integração do indivíduo a uma comunidade religiosa que informa, de maneira prioritária, o conjunto dos seus sentimentos e atitudes » a serem adotados (p.185). Nesse sentido, o objeto da pesquisa foi observar e analisar, a partir de saberes ensinados na igreja, os conteúdos desta socialização política e seus resultados: assim, pudemos medir o grau de politização dos fiéis, seu engajamento político ou associativo, bem como o « lugar do imaginário pentecostal na formulação das suas opiniões e o sentido que conferiam aos argumentos religiosos mobilizados » (REINA, 2015, p. 119).

O primeiro resultado mostrou que o pastor goza de uma posição estratégica, porém frágil na socialização política dos fiéis: comumente, ele permanece sendo a fonte da circulação do político na igreja. O pastor repassa a mensagem institucional da igreja mãe mas continua sendo a figura carismática de autoridade. Contudo, frente à relutância dos membros em se sensibilizarem pelo objeto político, a socialização informal durante conversas particulares, a qual envolve a variável da confiança dada ao pastor, se mostra mais eficiente. O segundo grande resultado apontou para a formação de uma cultura política penetrada pelo discurso religioso. As entrevistas mostraram que os fiéis são geralmente pouco politizados e que a igreja não é necessariamente responsável pelos valores aos quais os fiéis aderem. Entretanto, o trabalho de socialização política permite reforçar os valores morais e adicionar um conteúdo religioso à formulação das opiniões, principalmente quando se trata de questões sociais mais polêmicas, como o casamento de pessoas do mesmo sexo ou o aborto.

A presente pesquisa procura encaixar os resultados da dissertação de mestrado em um sentido mais amplo de política e de formação do pano de fundo. Para este fim, nossa tese buscou adotar uma tripla determinação. Em primeiro lugar, representa uma tentativa de revisão teórica por meio de uma reconstituição histórica mais aprofundada e apurada. Ao longo da pesquisa de mestrado, a pesquisadora foi influenciada pelas ciências sociais francesas a tendência universalista o que a conduziu a não dar a importância devida ao projeto colonial-escravocrata no Brasil e suas consequências.

Vale ressaltar, então, que dois pressupostos históricos e teóricos norteiam este trabalho². O primeiro deles salienta que o projeto de colonização e escravidão carrega consequências na vida social e política no Brasil, até os dias de hoje. Apesar do quadro legal que levou à abolição da escravatura, por meio da lei Áurea de 1888, entendendo, desde então, as práticas de submissão e servilismo da população – em sua grande maioria negra – como ilegais; os quase quatro séculos do sistema de subjugação ainda constituem marcadores psicológicos das instituições e das relações interpessoais. Como mostram Oliveira Vianna (2005) e Florestan Fernandes (1975), a sociedade continua predominada pelas estruturas verticais de poder e pela ordem hierárquica:

Como a ordem estabelecida não se alterou em seus fundamentos propriamente societários, as convenções, o código de honra tradicional e os mecanismos de dominação patrimonialistas continuaram a diluir e a neutralizar os elementos competitivos, mantendo a ênfase [...] nas formas autocráticas de solidariedade, como fatores de equilíbrio social. (FERNANDES, 1975, p. 182-183).

Em decorrência do projeto de colonização e escravidão, o segundo pressuposto aposta na tese da falta de pertinência da tese da diferenciação das esferas de valores – para retomar um vocábulo weberiano – no Brasil, no nosso caso, no que se refere especificamente ao político e ao religioso, no processo de modernização. A fusão dos interesses econômicos, políticos e religiosos ao longo desses três séculos não resultou na especialização das ditas esferas, apesar dos esforços do Estado brasileiro a partir do século XIX – entre os quais podemos contar a separação da Igreja e do Estado na Constituição de 1891 –, e da adoção do individualismo moral ocidental como código valorativo dominante. De fato, os valores « dependem de condições propícias de institucionalização para adquirir eficácia social » (SOUZA, 2000, p. 253), e a

² Estas premissas serão devidamente exploradas e aprofundadas no capítulo histórico: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

colonização e a escravidão levaram à impossibilidade de implementação da máxima weberiana no Brasil.

Em segundo lugar, a tese também constitui uma ampliação da amostra congregacional de estudo. Para a presente pesquisa, olhamos além do pentecostalismo da Assembleia de Deus para nos interessar a três igrejas que se inscrevem na linha do pentecostalismo. Em termos de classes sociais, foram incluídas populações pertencendo às classes A e B. Tal grupo se erigiu como um grupo de controle para estabelecer uma maior representatividade e no intuito de contrastar – e, assim, verificar a pertinência – com os resultados que diz respeito ao pentecostalismo de classes mais marginalizadas, o caso da esmagadora maioria dos adeptos desta religião.

Em terceiro lugar, não se trata mais exclusivamente de observar e analisar os mecanismos e conteúdos da socialização política, senão os formatos que permitem a construção de um sujeito civil e político. Em outras palavras, o objetivo é estudar, não as causas da cultura política, senão os condicionantes do *pano de fundo*, noção de John Searle (2000) usada para descrever o funcionamento da consciência dos sujeitos e que representa um estado « pré-intencional », um « conjunto de capacidades, habilidades, tendências, hábitos, disposições, pressuposições admitidas e "know-how" » (p. 57-58) que permita aos indivíduos viver em sociedade. Portanto, o verdadeiro objetivo é cercar a política estrita pela ampla e estabelecer, por conseguinte, uma hierarquia causal.

O presente trabalho pretende dar conta do embate que existe entre duas visões: a visão institucional das igrejas, animada pela crença em uma ordem hierárquica tradicional, e a visão iluminista, de origem europeia, mas sobre a qual se fundou – pelo menos em teoria – o projeto do Estado brasileiro moderno, que promove a importância dos valores de igualdade e liberdade. Aqui, reconhece-se o viés iluminista do método científico, porém, prestando atenção e comprometendo-se a não carregar um juízo de valor sobre o imaginário teológico de valorização da hierarquia dentre as igrejas.

Notas sobre a formulação do arcabouço teórico-metodológico

Este é um trabalho de sociologia. No entanto, acreditamos nos proveitos do diálogo entre as disciplinas, e na forma através da qual este pode enriquecer e abrir nossas perspectivas. Por essa razão, além das perspectivas clássicas de sociologia da religião e das teorias desenhadas pelas ciências sociais mais contemporâneas, a presente

pesquisa buscou fazer empréstimos à filosofia da religião, por meio da obra de Charles Taylor (2007), e à filosofia da ciência, a partir do pensamento de John Searle (2000). Deste modo, procedemos a um uso instrumental dos conceitos que serão detalhados no próximo capítulo, os quais são traduzidos em ferramenta de descrição sociológica.

Além do mais, propomos uma abordagem de metodologia qualitativa, a qual, desde sempre, é apontada pelo risco de falta de representatividade e alcance geral. No entanto, a multiplicação e a comparação entre as igrejas estudadas « permite definir não a representatividade como em uma abordagem quantitativa, senão seu perímetro de validade » (ZAMBIRAS, 2014, p. 63). A descrição das estratégias de formação da agência é marcada pelo particularismo de cada congregação. Entretanto, as igrejas foram minuciosamente selecionadas. As escolhas metodológicas foram realizadas a partir da relevância da linha litúrgica das instituições, bem como da situação socioeconômico de seus membros, graças ao respaldo teórico e empírico da literatura sobre pentecostalismo e de estudos quantitativos. Em outras palavras, a multiplicação dos sítios de pesquisa assim como as circunstâncias entorno destes – entende-se as estruturas teológicas, os pontos de comparação entre os públicos, entre similitudes de perfis e definição de um grupo de controle –, constituíram, sim, um convite para ampliar o diagnóstico, porém, sem fazer uma proposta totalizadora. Por fim, além das escolhas iniciais, os dados coletados ao longo da pesquisa revelam grande valor heurístico na medida em que apresentaram muitas semelhanças com outras referências bibliográficas.

Estrutura da tese

Para explorar as conexões de sentido entre os processos histórico-culturais; as estratégias e pedagogias institucionais de formação da agência; e a construção do pano de fundo e das subjetividades, a tese foi dividida em três partes e quatro capítulos. A primeira parte, composta pelo capítulo 1, foi pensada situando a pesquisa entre as perspectivas teóricas relevantes para o estudo do fenômeno religioso no Brasil. Assim, o capítulo 1 constitui um espaço de construção do arcabouço teórico-metodológico de origens diversificadas. Nele, aportes clássicos de Durkheim e Max Weber são evidenciados e aprofundados para mostrar de que forma a religião, enquanto formadora de representações e agências, sempre foi uma problemática que norteou a sociologia e

que, até hoje, não foi exaurida. Para enriquecer tais perspectivas, a pesquisa se propôs a solicitar abordagens novas e originais. Nesse sentido, são problematizadas as noções de imaginário, de Charles Taylor (2007), pela restituição histórica fundamental que implica; de *pano de fundo*, de John Searle (2000), pelas possibilidades metodológicas que oferece. Ademais, o capítulo segue com a inscrição do presente trabalho na tradição teórica das ciências sociais brasileiras, as quais discutem tanto o papel da religião no espaço público quanto a predominância das igrejas evangélicas na recomposição da paisagem religiosa do século XX. Por fim, após o detalhamento da problemática e dos objetivos que guiam esta tese, procede-se a uma apresentação do campo de pesquisa, ou seja, das três igrejas frequentadas, suas linhas teológicas bem como o perfil socioeconômico de seus membros.

A segunda parte é composta pelo capítulo 2 e discorre a respeito das bases histórico-culturais que fundamentaram as complexas relações entre religião e política no Brasil. Para isso, são apresentados estudos historiográficos que nos permitem sustentar nossos dois pressupostos acima mencionados, ou seja, as consequências contemporâneas do sistema escravocrata apesar de sua abolição e a não pertinência da tese da separação das esferas de valores para se pensar a modernização no Brasil. O capítulo 2 busca analisar as consequências da formação religiosa no Brasil colonial. Para isso, pretende-se compreender as dinâmicas que perpassam o projeto econômico, político e religioso que constitui a colonização. Segundo, propõe-se um exame atento dos discursos teológicos que permitem a legitimação e a sustentação do modelo colonial, o qual é consolidado por meio da escravatura. Por meio das diferentes camadas dos trabalhos historiográficos, o terceiro tópico do capítulo indaga a formação dos imaginários e as possibilidades de subjetivação ao longo dos três séculos de colonização e dos quatro – ou quase – séculos de escravidão. Quarto, a análise se concentra nas implicações de tais dinâmicas observadas em termos religiosos, políticos e sociais no processo de modernização. Enfim, a igreja evangélica encontra seu lugar no estudo ao passo que ela, por ser um produto da modernidade brasileira – e latino-americana –, ergue-se como herdeira dos processos histórico-culturais visitados ao longo do capítulo.

A terceira parte é composta pelos capítulos 3 e 4 e constitui o coração da tese. Intitulada « Protestantismo pentecostal e formação da agência e das subjetividades », a última parte entende apresentar os resultados da pesquisa de campo. Levando em conta as possibilidades de conexões de sentido para os sujeitos, a partir dos parâmetros como a classe e a teodicéia das igrejas, o terceiro capítulo descreve e analisa as estratégias

pedagógicas colocadas em prática pelas instituições a fim de regular as condutas e oferecer possibilidades e modelos de agência. O discurso institucional, o dízimo e o ritual são apresentados como pilares na formação do pano de fundo dos sujeitos. A partir da teorização de Taylor (2007) acerca da unificação externa e interna das condutas, o objetivo deste capítulo é entender se tais pilares de formação da agência tornam as instituições capazes de produzir uma internalização efetiva das regras e dos valores ou somente geram imposições que constroem as condutas. Além do mais, a escolha intencional de contextos socioeconômicos diversificados das igrejas selecionadas que pertencem, nas linhas gerais, a um fundo teológico comum, faz com que haja uma comparação necessária entre as estratégias aplicadas pelas instituições, já que estas são dirigidas por sujeitos que consideram e reagem à classe social de seus membros.

Ao considerar que as igrejas são instituições que produzem sujeitos civis, além da comunidade eclesial, no quarto e último capítulo, são apresentadas as incidências das pedagogias de regulação e estratégias de unificação em termos políticos e sociais. Dessa forma, primeiro, são analisados as respostas individuais e os modelos de subjetivação já que, a partir das possibilidades impostas e oferecidas ao pano de fundo, os sujeitos são capazes de criar suas próprias estratégias de ação. Segundo, o capítulo busca identificar, a partir do posicionamento institucional e, particularmente, das lideranças, a construção de um discurso e repertórios de ação políticos através do estudo da noção de rejeição do mundo e do contexto das eleições de 2018. Terceiro, dá-se espaço à formulação do *ethos* político e civil dos fiéis a partir dos critérios de responsabilidade individual e das relações entre Estado e igrejas que surgem como marcadores da construção das subjetividades políticas. Por fim, diante do fato de que a moralidade – entre outros, sexual e racial/cultural – faz parte integrante do discurso político evangélico, o quarto tópico propõe uma análise das possibilidades e embates acerca da construção de identidades particulares – as quais, originalmente, contrariam a tentativa de alcance universal do protestantismo.

As considerações finais ao resumir os resultados enunciados e elaborar uma resposta para nossa pergunta de pesquisa, tentam delimitar o objetivo tanto pessoal como científico que orientou este trabalho desenvolvido nos últimos cinco anos.

PARTE I

**PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE O ESTUDO DO
FENÔMENO RELIGIOSO NO BRASIL**

Capítulo 1. Proposta teórico-metodológica de estudo do protestantismo pentecostal no Brasil

Que m'importe que Dieu n'existe pas ! Dieu donne à l'homme de la divinité³.

Antoine de Saint-Exupéry, *Carnets*

1.1 Perspectivas clássicas sobre a formação da agência na religião

1.1.1 A religião como sinalização do social

É inadmissível, com efeito, que sistemas de ideias como as religiões, que ocuparam na história um lugar tão considerável, nos quais os povos de todas as épocas vieram buscar a energia necessária para viver, sejam apenas tecidos de ilusões. Todos reconhecem hoje que o direito, a moral, o próprio pensamento científico nasceram na religião, durante muito tempo confundiram-se com ela e permaneceram penetrados de seu espírito. Como é que uma vã fantasmagoria teria podido modelar tão fortemente e de maneira tão duradoura as consciências humanas? [...]

Quando os filósofos do século XVIII faziam da religião um vasto erro imaginado pelos padres, eles podiam ao menos explicar sua persistência pelo interesse da casta sacerdotal em enganar as multidões. Mas se os próprios povos foram fabricantes desses sistemas de ideias errôneas e, ao mesmo tempo, vítimas deles, como é que esse logro extraordinário pôde perpetuar-se ao longo de toda a história? (DURKHEIM, 1912, p. 59-60).

Ao concluir o capítulo 2 do livro I « Questões preliminares » de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Durkheim evidencia dois aspectos importantes de seu pensamento. Por um lado, o autor intenta deixar de lado as considerações iluministas e normativas de necessidade de superação da religião. Tal pressuposto teórico devolve à religião sua importância no estudo da sociedade e mostra uma transformação na compreensão dos fenômenos religiosos. De fato, o autor assegura, em 1908, que a religião se tornar um objeto de estudo da ciência não significa que se perderá na ciência. Mais de um século depois, Charles Taylor (2007) reafirma essa intenção teórica. O autor alerta sobre o lado perverso da posição de desprendimento, de recusa da visão de mundo cristã, adotada a partir dos séculos XVII e XVIII para a

³ « O que importa para mim que Deus não exista! Deus dá divindade ao homem » em tradução livre.

observação no momento da mecanização da ciência. Ainda explica que se o domínio da visão científica for muito longe, o entendimento da fé pode ser comprometido e, de modo geral, tudo que não se encaixa adequadamente em seus princípios é relegado ao obscurantismo. Desse modo, já no final do século XIX, Durkheim formula um projeto positivista cuja maior dificuldade reside no estudo de fatos que parecem, a princípio, impenetráveis à razão científica.

Por outro lado, Durkheim outorga grande importância à religião pois representa, segundo ele, uma instância totalizante das formas de vida social. A perspectiva trazida pelo estudo clássico *As Formas Elementares da Vida Religiosa* permite enxergar, no fato social que constitui a religião, uma sinalização coerente e constitutiva do social pois « pelo sistema de ritos e crenças que ela forma, pela totalização da vida social que pode ou pôde produzir, a religião representa a área com mais probabilidade de dar ao sociólogo uma compreensão da vida social como um todo » (ROBERTSON, 2003, p. 133). A leitura de Durkheim realizada por Paula Montero (2014) reforça esse ponto de vista indicando que a teoria do conhecimento de Durkheim chega a se confundir com sua sociologia da religião, no sentido de que o sistema de representações coletivas é originalmente religioso: « as "crenças religiosas" nada têm que ver com a ideia de deus ou de vida eterna, mas diriam respeito a uma *representação* do mundo » (p. 128).

Entretanto, a perspectiva teórica para pensar a religião em termos de instância totalizante tem sido criticada em razão das limitações de cunho epistemológico e metodológico que conhece. No intuito de não formular um conceito a-histórico, as representações coletivas, para Talal Asad e Paula Montero, devem ser contextualizadas e historicamente restituídas para entender de que forma moldam os imaginários (MONTERO, 2014, p. 139). Nesse sentido, o estudo dos imaginários –formados tanto pelos símbolos como pelas imposições institucionais históricas⁴ –permitirá situar o papel da religião na sociedade brasileira e seus desdobramentos. A restituição histórica da formação católica no Brasil mostra que a religião pode ser entendida como uma forma discursiva passível de articular ideias, coisas, pessoas e lugares. Diante dessas

⁴ Segundo Montero (2014), Asad avalia que os símbolos, por si sós, não se revelam suficientes para a formação de imaginários nem informam sobre o teor e os conteúdos dos quadros de pensamento: « É preciso que as instituições, tais como as igrejas, a família, a escola, produzam sanções, disciplinas, preces, obediência. Assim, não é a mente que se move espontaneamente na direção da verdade religiosa; é o poder material e simbólico das instituições que produz o que ele denomina de uma "rede motivada de práticas" » (MONTERO, 2014, p. 141). Nessa mesma perspectiva, nosso estudo do período colonial e da passagem à modernidade (nos dois próximos capítulos) se empenhará a destacar tanto os discursos teológicos quanto as práticas, obrigações institucionais e formação das individualidades.

condições históricas, pretendemos compreender como as crenças e os valores se modificaram no Brasil contemporâneo. Considerando tais ressalvas e críticas dirigidas ao pensamento evolucionista e pouco contextualizado de Durkheim, alguns pontos da teoria herdada do simbolismo continuam pertinentes para estudar o fenômeno religioso contemporâneo. Entendemos este como um fato cujo conteúdo de pensamento tem uma existência objetiva e um efeito causal para os homens. A definição de Patrick Pharo (2000) permite situar os fatos sociais no tempo e no espaço e agregar que « [...] integram também, de maneira constitutiva os pensamentos destes seres relativos a si mesmo, suas ações e aos objetos a seu redor » (p. 142).

Outra crítica à abordagem de Durkheim é, segundo Montero (2014), o pressuposto de que o mundo das representações e a realidade social são duas dimensões desagregadas, o que leva à ausência de ferramentas metodológicas para evitar tal erro teórico. A autora alerta que « Ao adotar acriticamente esse entendimento, essa abordagem reproduz sem perceber [...] o discurso teológico que transforma ocorrências, gestos e eventos em significados cosmológicos » (MONTERO, 2014, p. 141). Para não correr o risco de descartar aportes valiosos da teoria de Durkheim, interessamo-nos por categorias analíticas complementárias que permitem contornar essas insuficiências.

Nesse sentido, no registro da filosofia das ciências sociais, John Searle (2000) elabora a noção de *fato institucional* – muito próxima do fato social, ao qual a *intencionalidade coletiva* atribui um valor e uma função. A intencionalidade – que representa os estados subjetivos a partir dos quais a mente se relaciona com o mundo – é um objeto naturalizado pelo filósofo, pois é intrínseca ao homem. O autor realça, então, o fato de que a realidade subjetiva – enquanto modo subjetivo de existência da consciência – é biológica, pois os seres humanos não podem parar de ter vontades, de ter intenções, em outras palavras, de ter subjetividade. A realidade subjetiva é parte do mundo real tal como qualquer outro aspecto físico do mundo: « questões que envolvem a mente, a linguagem e a sociedade [...] podem ser apresentados como parte do mundo natural, em continuidade com os planetas, os átomos e a digestão » (SEARLE, 2000, p. 52). A religião pertence à realidade subjetiva e influência, portanto, o mundo real “objetivo”. Das relações entre ambos os mundos, nasce, então, uma só *realidade institucional*.

1.1.1.1 A função socializadora da religião e dos rituais

Como vimos, a realidade subjetiva é uma categoria de análise que reúne os fenômenos da mente e cuja função é mostrar a capacidade causal desta. De fato, a característica mais importante da consciência para o presente estudo é a subjetividade ontológica. Tal aspecto faz com que nossa mente esteja em contato causal constante com o mundo. Por ora, consideramos, então, que a religião tem um sentido objetivo e os fenômenos religiosos podem ser observados e estudados – através das crenças, dos rituais e de uma positivação dos símbolos – como uma força causal que qualifica o indivíduo.

A sociologia clássica de Durkheim já via uma forte relação entre religião e socialização. Segundo Robertson (2003), ao contrário da economia, a qual considera a vida social como o jogo de interesses individuais, e do direito, o qual percebe a vida social como um conjunto de obrigações e sanções, a religião, para Durkheim, é capaz de criar a comunidade moral, um vínculo social que tem um sentido normativo.

E evidência mais forte da relevância de tal ideia ainda é a existência da crença religiosa: não se pode tornar obrigatórias as crenças tão facilmente como as práticas, a força das regras do direito não é suficiente para garantir a crença comum em seres sagrados. Parece necessário que essas representações sejam idealizadas [...], que os símbolos associados a elas sejam eminentemente respeitados. Assim, a religião aparece como o primeiro domínio da moralidade, aquele em que se origina e onde pode se revitalizar (ROBERTSON, 2003, p. 134).

Em 1912, em *As Formas elementares da vida religiosa*, o sociólogo aprofunda essa postura e confere à religião uma função de instância socializadora, ou seja, a capacidade de oferecer uma visão de mundo que capacite o indivíduo e molde os seus quadros de pensamento:

Na raiz de nossos julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como quadros sólidos que encerram o pensamento [...]. São como a ossatura da inteligência. Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas [...], encontramos naturalmente em nosso caminho as principais dessas categorias. Elas nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso (DURKHEIM, 1912, p. XV).

Nesse sentido, ao permear os quadros de pensamento, a religião e o sagrado inspiram diretamente as normas sociais e morais que definem como bem viver em sociedade. O sagrado é a base comum que inspira as regras e normas que regem a

sociedade: « a expressão de fatos morais é sinônima em Durkheim de fatos religiosos⁵ e sociais, e ela permite especificar o comportamento normativo » (FABIEN, 2015, p. 218). A religião é uma força moral que produz normas sociais e cujos ritos são uma instância socializadora de grande importância.

Portanto, Durkheim ilustra a função socializadora da religião a partir da noção de *sagrado* e de *rito*. O sagrado se define como aquilo que é apartado, antagônico ao profano. É dessa apartação que provém a eficiência do sagrado, a qual se traduz na prática de rituais. Os ritos são uma coisa extraordinária, tanto imanente quanto transcendente, em ruptura com a vida quotidiana e são definidos por Durkheim como « maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos » (DURKHEIM, 1912, p. XVI). O caráter sagrado e a força coletiva do rito conferem um papel de criação de um processo psicossocial do qual nasce a religião. O ritual é responsável por modelar a religião, ao mesmo tempo que é desse processo psicossocial que decorre a força socializadora da religião.

Desse modo, a análise e compreensão do funcionamento do sagrado nas expressões religiosas no Brasil contemporâneo a partir do estudo do pentecostalismo e do neopentecostalismo nos levam a explicitar o mecanismo geral pelo qual se pode compreender a aceitação de privações via entendimento da lógica de “apartações” do pentecostalismo. Para isso, os instrumentos teórico-metodológicos pelas teorias sociais de Weber e Searle vêm complementar a visão durkheiminiana.

1.1.2 Necessidades religiosas e sentido de vida

Para definir a religião, Weber aponta para os sentidos e símbolos que permitem a interpretação e a regulação das relações entre as realidades física e não física (SANTOS, 2014, p. 8)⁶. A sociologia da religião de Weber, então, oferece um quadro

⁵ A noção de *fato religioso* se erige como uma tentativa de Fabien (2015) de especificação do fato social. O autor define o fato religioso « [...] como uma atividade social influente em razão de ser dinâmico e de evoluir simultaneamente ao ritmo da própria sociedade » (p. 3) que a teoria de Durkheim põe entre os primeiros fatos sociais.

⁶ Segundo o autor, « O que venha a ser "este mundo" e o "outro mundo" são conteúdos e formas que variam amplamente ao longo do espaço e do tempo, impossibilitando qualquer definição substantiva de religião, na linha dos pensadores já vistos e dos que ainda serão mencionados. E esse é o maior valor metodológico da teoria weberiana – a sociologia estuda as relações humanas constituídas e institucionalizadas em virtude das relações entre sujeitos que, ao agir, fazem-no porque atribuem um

pertinente para complementar os aportes de Durkheim e não ceder às insuficiências já apontadas por Montero (2014). Entendemos que a sociologia das representações não pode ser algo imutável e procuramos entender as condições históricas de geração de significados a níveis micro e do sujeito.

Mattijs Van de Port critica a forma clássica como esse culto tem sido estudado pela antropologia brasileira: o foco da observação centrado em um templo específico; o sacerdote tomado como principal informante e exegeta das crenças; a iniciação como método de conhecimento do culto. Essa opção metodológica revela o *parti pris* clássico dos estudiosos que pensam estar assim mais aptos a acessar os significados cosmológicos "escondidos" atrás das crenças (MONTERO, 2014, p. 141).

Por meio de uma desnaturalização do mundo de representações como pensado por Durkheim e da evidenciação de que os agentes vivem em um mundo subjetivo, a perspectiva compreensiva da sociologia da religião de Weber, que problematiza as relações entre crenças e ação subjetivamente orientada, constitui uma abordagem complementar à conceptualização durkheimiana acerca do religioso. A partir da observação de uma socialização capaz de injetar conteúdos pertencentes a diferentes aspectos da razão, a perspectiva weberiana nos leva a buscar a compreensão das relações que existem entre a pertinência das narrativas e sentidos formulados pela igreja e as formas subjetivas de lidar com o mundo por meio de observações sobre os discursos institucionais acerca de crenças e valores a serem adotados, bem como sobre as condições de autonomia do sujeito.

Em primeiro lugar, a perspectiva weberiana nos permite nos interessar pelos discursos institucionais por meio dos conceitos de racionalização e da localização histórica das ideias religiosas. Segundo a comparação das religiões mundiais empreendida pelo autor, as religiões consistem em um produto da razão que oferece meios de compreensão da realidade física e possibilita a ação. Seja ela mágica ou religiosamente fundamentada, ela é voltada para este mundo: o aqui e o agora (WEBER, 2000). Para lograr tal efeito, proporcionam formas de apreender o mundo e chaves de leitura orientadas por diferentes racionalizações das normas cognitivas e dos hábitos do coração e da mente. As religiões valem-se de racionalizações com finalidades cosmológicas, que proporcionam uma visão de mundo para conceber a realidade como um todo, e se valem também de racionalizações prático-técnicas, afins

"sentido subjetivo" (por oposição ao que é atribuído por terceiros, de fora do sujeito) aos seus gestos. Assim, será religião tudo o que os sujeitos afirmarem sê-lo » (SANTOS, 2014, p. 8).

a noções do senso comum, que oferecem respostas concretas a necessidades⁷ cotidianas e rotineiras ou imediatas e urgentes. Assim, as possibilidades de intervenção entre as realidades não-físicas e físicas compõem o arcabouço desta racionalidade.

A partir da perspectiva da História comparada das religiões, entendemos que as diferentes formas de racionalização do discurso perpassam os sentidos religiosos. Tais sentidos se manifestam através diferentes expressões de crenças, como reunidas por Almeida (2016), entre as quais « o caráter de ação comunitária e suas motivações; a crença no espírito e suas formas de manifestação; [...] as dinâmicas ritualísticas e formas de culto; [...] a magia » (p. 109) nos interessam de perto para entender as dinâmicas institucionais de formação da agência. Nesse sentido, segundo « Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber » de Pierre Bourdieu (1974) e a formulação de Brand Arenari (2017), o *materialismo* de Weber proporciona uma historicização do fenômeno religioso. Tal perspectiva nos permite enxergar a religião como fruto das exigências e das carências de um grupo social específico ao mesmo tempo em que participa da formação de tal grupo, sem, por um lado, cair na oposição simplista de uma visão da religião que atribuiria uma autonomia plena e ilusória aos agentes religiosos, nem tampouco considerar que o pertencimento religioso é exclusivamente reflexo das condições socioeconômicas dos leigos, por outro lado.

Para o contexto brasileiro, veremos, ao longo do próximo capítulo⁸, que umas das principais contribuições teóricas sobre a religião se encontram na formulação do conceito de racionalidade prática e da afinidade com sentidos religiosos imanentes que pressupõem tanto a continuidade entre os mundos físico e não-físico como o recurso à magia, ensejando grande intimidade entre os sujeitos deste mundo e as divindades.

Em segundo lugar, a proposta de uma sociologia compreensiva deixa espaço para formulações individuais e « (...) ação [que] deve ser significativamente compreendida e dessa forma ser causalmente explicada no seu curso e nos seus efeitos » (WEBER, 2000, p. 29). Os conceitos sociológicos fundamentais da sociologia de Weber completam a nossa perspectiva, uma vez que eles permitem ter uma leitura menos determinante da socialização de um indivíduo, que não pode, mesmo que não se veja a si mesmo assim, deixar de ser o “autor”, em última análise, do gesto mental de atribuição de sentido que “causa” sua ação. Como o afirma Schluchter (2014),

⁷ Os conceitos de *necessidade* e *interesse* serão definidos a seguir, nesta mesma seção.

⁸ Capítulo 2: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

Weber remete-nos ao "mais" que está disponível para uma ciência da ação em comparação com uma ciência de fenômenos naturais carentes de sentido. Esse "mais" resulta do fato de que o motivo, ao mesmo tempo justificativa e motivação, pode ser analisado como causa (SCHLUCHTER, 2014, p. 202).

A ação social, então, que é dotada de especificidade e significado, é orientada pelas ideias de valor por meio das quais os sujeitos atribuem sentido ao mundo e que estabelecem as bases das racionalizações descritas acima. Nessa perspectiva, os conceitos de *necessidade* e *interesse* religiosos de Weber constituem instrumentos metodológicos de grande valor heurístico. Em *Economia e Sociedade* (2000), o autor explica que, em sua origem, a ação religiosa é necessariamente orientada e realizada « para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra » (p. 279). A partir desta expectativa mundana, o sujeito chega a formular necessidades ou interesses. Por um lado, a necessidade religiosa representa uma noção difícil de cercar e definir pois ilustra um vazio e descreve a justaposição e acumulação de desejos ocultos ou mal formulados e que escapam à tutela. A situação de vida do agente, usualmente marcada por insatisfações daqueles desejos, termina por demarcar aqueles que só podem ser atendidas pelo recurso ao sobrenatural – ainda que não tenham forma clara. Por sua vez, o interesse religioso dá forma e expressão às necessidades religiosas, satisfazendo algumas e deixando insatisfeitas outras. Quando se trata de intelectuais elaborando religiões, o interesse religioso central expressa uma busca propriamente “ideológica” que consiste em uma « mensagem sistemática capaz de dar um *sentido unitário à vida* » (BOURDIEU, 1974, p. 86) e que responde a demandas de uma visão coerente do mundo e de legitimação da ordem social existente.

Na prática, a tendência a pulverizar essa mensagem de sentido e fragmentá-la em interesses pontuais ou necessidades – cujas demandas são parciais e imediatas –, permite entender, como veremos no capítulo seguinte⁹, as formas de religiosidade de classes marginalizadas que têm a experiência de uma *vida simbólica negativamente privilegiada*, segundo a expressão weberiana. Por motivos históricos, a magia e suas relações com as necessidades religiosas formam categorias pertinentes para entender as crenças religiosas de classes marginalizadas do capitalismo moderno e contemporâneo.

⁹ *Idem.*

1.2 Ciências sociais, religião e política no Brasil

O presente trabalho também se inscreve em uma longa tradição das ciências sociais brasileiras de estudo do fenômeno religioso. Os estudos diversificados e aprofundados de autores como Ricardo Mariano (1999, 2006, etc.) e Ari Pedro Oro (2007, 2010, etc.), sobre a presença de atores religiosos – e, particularmente, evangélicos – na política, apresentam as relações entre a religião e a política como chave de leitura do fenômeno religioso na modernidade e na contemporaneidade. Mostram de que forma o religioso sempre foi inserido na vida pública e política brasileira, assim como em outros países do Cone Sul (ORO, 2007), por exemplo.

A noção de *cultura pública*, de Emerson Giumbelli (2014), aprofunda o tema das relações entre religião e política ao convidar a pensar a identidade brasileira, a partir da constância da presença da religião na esfera pública e na arena política. Até meados do século XX, o « catolicismo possui centralidade por ter sido incorporado como "religião civil", sendo majoritário na representação de muitos dos nossos símbolos nacionais [...] [e] a religiosidade católica se constituiu como gramática universal absorvendo a história do país » (TEIXEIRA, 2019, p. 18). Tal identidade é revigorada e renovada com a chegada e permanência de lideranças evangélicas no espaço político.

Além do estudo das interfaces e relações entre religião e política, compartilhamos da visão de Paula Montero (2006, 2009, 2016) de que é preciso se distanciar mais ainda da teoria weberiana da secularização para entender o contexto brasileiro. É a perspectiva histórico-teórica da autora acerca do contexto particular de surgimento do espaço público que traz um debate heurístico sobre a modernidade brasileira e o papel da religião na arena política e nas mentalidades de forma mais contundente. Para estudar o caso do Brasil, o ponto de partida da autora é a contestação da teoria da secularização weberiana, a partir da constatação de que, no Brasil, a religião não declinou e tampouco foi relegada ao âmbito privado.

O processo histórico marcado pelo projeto de colonização e escravidão¹⁰ não leva ao que a sociologia europeia pensa em termos de separação em setores ou campos – no entendimento de Bourdieu. A separação da Igreja e do Estado na Constituição de

¹⁰ Aqui, pretendemos abordar tal pressuposto para guiar o leitor e explicar suas implicações teóricas para o estudo do pano de fundo influenciado pela religião no contexto brasileiro. As estruturas coloniais e escravocratas de formação da sociedade brasileira a partir do século XVI assim como suas consequências para a modernização do país serão detalhadas na historiografia no capítulo 2: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

1891 – ao contrário do que Peter Berger (2001) enxerga como « um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas » (p. 10) – abre a possibilidade de certa liberdade religiosa, a qual desemboca em uma luta por reconhecimento e a conquista de um pluralismo religioso que se afirma politicamente no momento da reconstituição democrática do Estado brasileiro (MONTERO, 2006, 2009; REINA, 2017). Desse modo, o processo de modernização e secularização, no Brasil, não pode ser pensado a partir da visão normativa europeia de que « o Estado se tornaria cada vez menos acessível aos processos de moralização e à religião » (MONTERO, 2009, p. 8). Os trabalhos iniciais de Montero (2006, 2009) buscam analisar as configurações próprias que as formas religiosas assumem no espaço público brasileiro e levam à formulação da noção de *religião pública*¹¹, pela autora (2016), que supõe

o afastamento das abordagens que consideram indevida a presença das religiões e de sujeitos religiosos na esfera pública. Isso porque religião e religiosos não podem ser pensados enquanto fenômenos cuja própria ontologia coloca em xeque os princípios de funcionamento público, mas sim, enquanto atores que também constituem o público ao acionar diferentes tecnologias de visibilidade. Esse deslocamento permite uma mudança nos modos usuais de formulação da religião enquanto problema teórico, ao considerá-la um efeito das interações e disputas por espaços de publicidade, entendendo o papel fundamental dos sujeitos religiosos não apenas na produção do reconhecimento público das agências religiosas, mas também, na produção de secularismos (TEIXEIRA, 2019, p. 16).

Desse modo, a presente pesquisa pretende corrigir a abordagem teórica adotada por Reina (2015) em sua pesquisa de mestrado e somente tratará de esferas para designar a política e a religião, porém, sem separá-las. Assim, a abordagem privilegiada será a perspectiva da concepção do político e do religioso em termos de permeabilidade. Tal posicionamento nos permite afirmar que a tese weberiana quanto à diferenciação das esferas de valores – no que se refere à especialização da economia, da política e da religião de forma autônoma –, não somente é irrelevante para interpretar os resultados da formação da sociedade brasileira como induz uma leitura errônea de seu processo de modernização (REINA, 2019, p. 353).

Entendemos, a partir da compreensão de Peter Beyer (1998, 2012), que as religiões não têm uma influência em seus fiéis somente dentro de seu espaço – o que poderia ser considerado, para ajudar a situar o leitor, de esfera própria da religião. A

¹¹ Originalmente, a noção de religião pública é formulada por José Casanova em 1994. No entanto, segundo Montero (2016), o autor não logra se desprender da perspectiva problemática da separação das esferas de valores, já que ainda considera as religiões em termos de espaço privado/público – ainda que seja para apontar para a "desprivatização" destas.

falta de separação entre as instituições econômicas, políticas e religiosas na modernidade, herdada do projeto de colonização, significa que a religião tem um impacto em todos os âmbitos, a igreja sendo capaz de informar uma matriz de formação do pano de fundo e das subjetividades além das quatro paredes.

1.2.1 Estudos sobre pentecostalismo et neopentecostalismo

A presente revisão da literatura não mira exaurir todas as referências que abordam o pentecostalismo e neopentecostalismo nas ciências sociais, mas pretende salientar os trabalhos que levantam os questionamentos relevantes para nossa pesquisa. O secularismo, enquanto princípio iluminista que defende a separação da Igreja e do Estado, orientou as agendas acadêmicas do Brasil, da América Latina ou do resto do mundo por muitas décadas, e fez com que os estudiosos não se interessem pelas normas e as relações que regem a religião e a política, ou a religião e o direito etc. (BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020, p. 44). Entretanto, a partir dos anos 1970, diante da aceleração do processo de pluralização religioso no espaço pública e nas arenas políticas de diversos países da América Latina, renasce o interesse e começam a florescer estudos.

A princípio, as pesquisas giram em torno do papel do pentecostalismo na redemocratização e na modernização dos países, como mostram Emilio Willems (1967) e Christian Lalive d'Épinay (1968) no caso do Chile, e Beatriz Sousa Muniz (1969) acerca da cidade de São Paulo. Estes autores privilegiam uma análise materialista do acolhimento, pelas igrejas evangélicas, de sujeitos que qualificam de em situação de anomia, devida a sua recém-chegada nas cidades após o êxodo rural nos anos 1950-1960. A partir dos anos 1970-1980, também surge uma onda de estudos marxistas, dentre os quais Francisco Cartaxo Rolim (1985, etc.) ocupa um lugar de destaque, que também aponta para a relação de dependência material que une os fiéis às igrejas. Porém, ao contrário dos três autores acima citados, tais pesquisas tendem a insistir, não em suas características modernizantes para o aparelho de Estado, mas no caráter conservador e autoritário das igrejas evangélicas que alienam seus membros¹².

¹² Para mais informações, Véronique Boyer (2005), Olivier Compagnon (2006), Morgane Reina (2015, 2018), etc. estudam essa perspectiva de modo aprofundado.

A noção de *afinidade eletiva* – como restituída por Michael Löwy (2004), a partir da perspectiva weberiana – entre o pentecostalismo e a região latino-americana, como descrita em Reina (2015, 2018), se revela pertinente para compreender o desenvolvimento das teorias sobre o pentecostalismo na academia. A presente pesquisa se inscreve nessa perspectiva, como veremos também no capítulo seguinte¹³, o qual resgata processos e dinâmicas históricos para explicar as conexões de sentidos e a forte e crescente adesão ao pentecostalismo no Brasil – e na América Latina.

Desse modo, é relevante voltar ao estudo de Willems (1967), que vê uma forte capacidade de penetração do pentecostalismo entre as classes ditas dominadas, no contexto de urbanização e democratização. Nos anos 1990, David Stoll e David Martin são os primeiros a considerar inexorável o avanço das igrejas evangélicas na América Latina e prever a ultrapassagem dos católicos pelos evangélicos, em termos numéricos, no horizonte de 2030. Patrick Michel et Jesús García- Ruiz (2012) mesclam de modo mais específico a perspectiva de uma afinidade eletiva com as relações entre religião e política ao salientar que a América latina constitui uma região particularmente receptiva ao pentecostalismo, um *terreno fértil*, ao passo que as instituições políticas nunca tiveram grande presença nem autoridade, participando do que eles chamam de remodelação de uma identidade pentecostal e neopentecostal (REINA, 2015, p. 15-16).

Como mencionado no tópico acima, autores como Paul Freston (1993) Mariano (1999, 2007, etc.) Oro (2007, 2010, etc.) e Bastian (2001, 2015) focam especificamente nas relações entre igrejas evangélicas e política. Por esse meio, esses autores oferecem uma perspectiva detalhada. De modo mais contemporâneo – e, principalmente, a partir das jornadas de junho de 2013 – nota-se que os impulsos conservadores acompanham o fortalecimento dos evangélicos na esfera pública. Para dar conta da emergência de um novo movimento de direita que se inspira de preceitos conservadores cristãos, surge toda uma literatura (SOLANO, 2019; MESSEMBERG, 2019; BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020, etc.) que estuda a virada da direita no Brasil e relaciona gênero e moral cristã.

Tal movimento leva à formulação de conceitos tais como « institucionalização dos princípios cristãos » (REINA, 2016) ou a « juridificação (reativa) da moral católica » (VAGGIONE, 2020) bem como evangélica. Estas noções apontam para a

¹³ Capítulo 2: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

instrumentalização da política e do direito reconhecidos, legalmente, como seculares – levando em conta nossas ressalvas teórico-metodológicas enunciadas no início da tese –, instrumentalização que visa a inscrição legal da moral cristã na lei, defendida por bancadas políticas diversas, mas unidas nesse quesito.

Entre tendência institucionalista e estudo da visão de mundo, Mariano traz, em *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo* (1999), um estudo inédito e aprofundado da Igreja Universal do Reino de Deus, igreja tradicionalmente conhecida por seus embates com a academia. O trabalho se tornou uma referência no que diz respeito à compreensão da estrutura, do discurso teológico assim como das incidências em termos de crenças e práticas dos fiéis da instituição. Pesquisas mais particularmente empíricas sobre gênero (COUTO, 2002; MACHADO, 2005; VILHENA, 2009; SILVA, 2013; BANDINI, 2015; COSTA, 2016; TEIXEIRA, 2019; etc.), propõem estudos etnográficos que, após um longo período levantando os embates e a violência de gênero dentro das igrejas, começam a olhar, timidamente, para novas possibilidades conquistadas pelas mulheres, as quais aprofundaremos na última parte de nossa tese.

1.3 Filosofia da religião e da ciência: aportes para a noção de *pano de fundo*

As influências tanto de Durkheim como de Weber assim como as perspectivas contemporâneas se revelam de grande pertinência para o estudo da formação da agência e da construção do sujeito. Este ponto de partida teórico nos leva a explorar instrumentos conceituais e metodológicos que buscam entender o impacto da religião sobre a mente e as crenças do sujeito. No intuito de aproveitar tais ferramentas teórico-metodológicas sem cair na armadilha das discussões teóricas e empíricas do Atlântico Norte e eurocentradas, as ciências sociais brasileiras permitiram uma recontextualização essencial.

A filosofia da religião de Charles Taylor (2007) e a filosofia da ciência de John Searle (2000) nos permitem construir um arcabouço teórico-metodológico novo para aprofundar as problemáticas levantadas. Autores como Paul Veyne ou Taylor pensam na influência cultural da religião sobre a formação individual. Portanto, a partir das chaves de interpretação propostas, entendemos que a religião é de grande importância na construção das « paredes do aquário » da *imaginação constituinte*, como conceituada por Paul Veyne (1983, p. 124), dentro das quais se moldam « as religiões ou as

literaturas, tanto quanto as políticas, as condutas e as ciências » (p. 10). Em um sentido próximo, Charles Taylor (2007) propõe a noção de *imaginário* como « algo de mais amplo e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem considerar, quando pensam sobre a realidade social de uma maneira desprendida » (p. 188).

Segundo Taylor (2007), são três os principais fatores de formação dos imaginários modernos, sendo eles a economia, a esfera pública e o autogoverno. Enquanto, segundo o autor, a economia é enxergada, na era moderna, como o propósito da vida social entre os indivíduos e a esfera pública constitui um campo de deliberação importante na formação da agência, é o aspecto do autogoverno influenciado pela religião que nos interessa de mais perto aqui.

Em *Uma Era secular* (2007), o filósofo busca as componentes da formação do imaginário de um indivíduo considerado descrito como subjetivamente *defendido*, que é dotado de disciplina – não se deixa governar por seus impulsos –, manifesta anseios e formula perguntas sobre as injustiças do mundo físico e é capaz de se enxergar como uma entidade própria e singular ao experimentar a fronteira entre si e o mundo. Em uma análise histórica e teórica do processo de secularização, o autor evidencia três principais razões para entender a mudança nas mentalidades e a construção do imaginário.

Primeiro, o desenvolvimento das artes e da ciência conduz a uma mudança de paradigma que redefine o foco e o protagonismo. A partir do século XVI, a *mudança antropocêntrica* faz com que a importância do mistério e da graça divina sejam relativizados; aos poucos, o florescimento humano se torna a resposta da busca de um sentido existencial. As descobertas no campo científico também levam a se afastar das explicações exclusivamente religiosas. Leva-se em consideração a ordem natural que rege o universo em vez de interpretações de ordem cosmológica. Segundo, o papel do Estado se destaca pela formulação de um projeto de sociedade que generaliza o ideal de civilidade, cria mecanismos de assentamento da disciplina na sociedade e participa da formação do ideal de um indivíduo autônomo em uma sociedade em processo de desencantamento e secularização. A atuação do Estado, agregada à perspectiva do florescimento humano, redefine a sociedade como uma concepção e edificação constante de homens disciplinados. Terceiro, Taylor também observa o papel transformador da religião por meio de uma análise das mudanças ocasionadas pela Reforma. O principal elemento é a concretização da salvação que leva a uma conscientização e responsabilização do sujeito, e uma racionalização de suas ações diante da eventualidade da morte e do julgamento divino. Desse modo, a tendência é

que os humanos não recorram mais a Deus para interceder em suas vidas nem para mediar suas ações. O projeto de Estado combinado ao papel transformador da religião conduz ao que Taylor chama de *fúria da ordem*. A partir dos três elementos que acabamos de observar, o autor infere a construção de ordens impessoais que passam a definir a relação dos homens com Deus. Doravante, são os códigos racionais e a política que regem a sociedade, e não mais a atuação de um Deus todo poderoso.

Nesse sentido, o processo histórico do Atlântico Norte é capaz de providenciar um conjunto condizente para que aconteça uma interiorização individual das normas e políticas de higienização estabelecidas pelo Estado no século XIX. Tal imaginário coeso – e consolidado institucionalmente pelo Estado moderno – resulta, então, na formação da agência a partir de um processo de *unificação interna* do imaginário, em que os modos de agir e sentimentos são internalizados pelo indivíduo e não precisam mais ser impostos externamente pelas instâncias de socialização. Na mesma perspectiva, Souza (2000; 2017) encontra os mesmos elementos da disciplinarização do sujeito e da interiorização das normas sociais em vigor a partir do estudo do *Processo Civilizador* de Norbert Elias (1939):

O que Elias quer compreender, antes de tudo, é como surgiu historicamente o elemento mais importante e diferenciador do indivíduo moderno como percebido por Sigmund Freud: o indivíduo internaliza a instância da culpa moral – o superego – dentro de si mesmo, tornando ociosa, na maioria dos casos, a repressão violenta e externa das pulsões internas. Esse aprendizado exige a consideração das instituições externas – que levam ao desenvolvimento do Estado moderno – que, de certa maneira, logram se representar dentro do próprio indivíduo.

Elias, não por acaso, parte da tese de que a especificidade do desenvolvimento europeu e ocidental influenciado pela Europa é precisamente a ruptura com o escravismo do mundo antigo. O argumento é que a escravidão e sua necessidade de violência explícita e permanente inibiriam como desnecessário o processo interdependente de uma regulação externa da conduta, levando à inibição interna de pulsões. Assim, para Elias, a noção de cidadania como conhecemos hoje nasce por um lado da internalização, dentro de cada indivíduo, de uma instância disciplinarizadora que torna dispensável, em grande medida, a repressão externa e policial (SOUZA, 2017, p. 46-47).

Em oposição à formação do imaginário do indivíduo defendido, Taylor descreve um modelo de subjetivação do sujeito *poroso* que, como resgatado em Reina (2019), permite pensar uma agência atravessado por crenças mágicas e encantadas, e que conhece uma religiosidade voltada para necessidades terrestres em um mundo antinômico. Assim, o sujeito apresenta um ego residual, o qual se enxerga como parte ou instrumento de uma estrutura causal superior à qual mal se sente pertencente, um ego que se confunde com o *todo* e se vê determinado pelos poderes causais desse todo.

Dessa forma, enquanto a história da modernidade do Atlântico Norte permitiu a unificação interna e a formação de indivíduos, partimos do pressuposto de que tal processo encontrou sérias inibições a seu desenvolvimento no Brasil por causa das implicações religiosas do sistema colonial e escravocrata, conforme veremos¹⁴.

Trazemos a hipótese de que a trajetória histórica de um país marcado pelas *injunções e práticas contraditórias dos preceitos bíblicos e da escravidão não fornece base adequada à formação de imaginários coesos e agências unificadas*. Ao contrário, a colonização e a escravidão, enquanto elementos fundadores e totalizantes (SOUZA, 2017), originam imaginários tecidos por narrativas não condizentes e opostas que se organizam segundo uma *colcha de retalhos*. A partir do conceito tayloriano, então, podemos dizer que no Brasil, o sujeito poroso faz a experiência de um imaginário precariamente – para retomar o vocábulo de Souza (2012) – unificado como uma colcha de retalhos e marcado pela ausência do processo de internalização das normas. Nesse sentido, a *unificação externa* do imaginário dá lugar à adoção de uma linha de comportamentos, modos de pensar e de sentir elaborados fora do sujeito e que o subordinam.

A partir da perspectiva weberiana da afinidade estabelecida entre sentidos simbólicos subjetivos e a ação social, por um lado, e do arcabouço elaborado por Taylor (2007), por outro acerca da formação dos imaginários, os conceitos e ferramentas da filosofia da ciência de John Searle (2000) nos permitem realizar tanto um aprofundamento teórico como uma sistematização metodológica dos dados de campo. Procuramos compreender de que maneira a religião participa do processo de criação e de desenho dos sentidos e dos imaginários, isto é, daquilo que Searle (2000) chama de *pano de fundo*. Tal noção pode ser usada, conforme veremos, como uma ferramenta para a análise empírica dos fenômenos de “atribuição de sentido subjetivo”.

Para Searle (2000), o pano de fundo se erige como o instrumento subjetivo que todas as mentes humanas possuem, um « conjunto de capacidades, habilidades, tendências, hábitos, disposições, pressuposições admitidas e "know-how" » que permite ao sujeito « lidar com o mundo » (p. 61). Importante traço do pano de fundo é seu *automatismo*: ajuda a fornecer sentido à ação sem que o agente o perceba, ainda que este possa trazer ao proscênio de sua consciência as crenças e valores que ajudaram na

¹⁴ Tese que será desenvolvida e ilustrada no próximo capítulo: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

composição do sentido atribuído à ação (como nossas entrevistas ajudarão, mais adiante, a perceber). Representa uma caixa de ferramentas teóricas e práticas adquiridas que permite que o mundo real e o mundo subjetivo se relacionem. A partir dessa definição, o autor desenvolve sua noção por meio de ramificações conceituais e metodológicas no intuito de compreendermos como se dá o preenchimento do pano de fundo por conteúdos diversos, assim como o cruzamento das forças sociais e dos anseios individuais a fim de entender as combinatórias que definem as preferências e possibilidades de ação do sujeito.

Searle aduz que a formação da intencionalidade (em nossos termos: a atribuição de sentido pelo agente), além de se dar sobre um pano de fundo de crenças e de reações automatizadas, ocorre dentro de “estados de intencionalidade”: não se tem apenas a intenção de algo, mas se a tem com amor, raiva, curiosidade, excitação, tranquilidade etc. A religião, enquanto sinalização do social, constitui, uma instituição que participa da formação do pano de fundo e que influencia psicologicamente seus adeptos na medida em que a instituição religiosa seja capaz de definir, de maneira totalizante, os *conteúdos e tipos* dos estados intencionais. O conteúdo representa o teor, o que está contido nos estados intencionais enquanto o tipo aponta para o modo e a forma que revestem tais estados. No intuito de exemplificar os dois conceitos, Searle (2000) dá o exemplo da chuva:

Assim, por exemplo, você pode esperar que chova, ter medo de que chova e acreditar que vai chover. Em casa um desses casos, temos o mesmo conteúdo – o fato de que vai chover –, mas esse conteúdo é apresentado de modos intencionais diferentes. A distinção entre o conteúdo e o modo leva a percepções e ações intencionais (p. 57).

Por um lado, ao determinar crenças, disposições cognitivas, valores para entender o mundo, hierarquizar e determinar o que é certo e errado, a instituição estabelece condições de verdade para os fiéis e proporciona uma visão de mundo pois « crenças, percepções e lembranças têm a direção de ajuste “mente > mundo” porque seu objetivo não é representar como as coisas são, mas sim como gostaríamos que fossem ou como planejamos fazer com que sejam » (SEARLE, 2000, p.). Segundo Searle (2000), para que o conteúdo intencional dos estados com direção de ajuste “mente > mundo” seja satisfeito, a mente tem de se adequar ao mundo como é. Por exemplo, para serem válidas, as crenças devem ser verdadeiras. Desse modo, os tipos e conteúdos da intencionalidade com direção de ajuste “mente > mundo” constituem imposições teóricas e práticas às quais o sujeito precisa se submeter.

Por outro lado, na continuidade do propósito da sociologia compreensiva de Weber e da formulação de interesses e necessidades por parte dos sujeitos, a filosofia de Searle oferece um meio de esta pesquisa de evidenciá-los. Em oposição à direção de ajuste “mente > mundo”, o autor propões os conteúdos e tipos intencionais com direção de ajuste “mundo > mente” para representar os modos de agir, formas de pensar e sentir que vêm do sujeito, como reações a imposições institucionais ou iniciativas próprias. No caso do conteúdo intencional dos estados com direção de ajuste “mundo > mente”, tais como os desejos, por exemplo, não há dependência de uma condição de verdade. Desejos provocam uma mudança em nossa realidade na medida em que esta é modificada para satisfazer a representação de um mundo como gostaríamos que fosse. Assim, a presente pesquisa também pretende definir em que medida a igreja aparece como condição de satisfação dos desejos de seus membros.

A partir do uso dessa ferramenta metodológica, o objetivo será, então, definir a que tipo de sujeito leva a socialização dos agentes membros das igrejas estudadas¹⁵. Para identificar tal fenômeno, a categorização de Axel Honneth (2007) acerca da *individualização* pode nos ser útil. A individualização moderna representa uma realidade objetiva, advinda com a modernização, dentre a qual o sujeito precisa fazer escolhas para se relacionar com o meio ambiente. A partir desta premissa, o autor define dois estados subjetivos. Por um lado, a desamarra com as lógicas comunitárias vivida pelo sujeito pode levar ao desconforto e o *isolamento* enquanto, por outro lado, o sujeito que se sente confortável com tais escolhas faz a experiência da autonomia.

1.4 Dados e metodologia

1.4.1 Problemática e objetivos

Considerando o exposto na introdução e nos tópicos anteriores, nosso esforço busca a compreensão sociológica da formação político-religiosa de sujeitos afiliados a igrejas pentecostais na região do Distrito Federal, através da observação de suas trajetórias, da construção de seus imaginários e de suas subjetividades. Para isso, pergunta-se qual a capacidade estruturadora do imaginário e quais são seus efeitos no

¹⁵ As igrejas estudadas serão caracterizadas na seção a seguir: 1.4 « Dados metodologia ».

pano de fundo dos agentes religiosos e na vida social e política brasileira. A partir do pressuposto de que a colonização e a escravidão tiveram e ainda têm consequências sobre a formação da sociedade brasileira e a formação da agência e das subjetividades, propõe-se compreender em que medida a promessa de libertação feita pela igreja pode representar um meio de emancipação e autonomização do sujeito por via da socialização ou se, ao contrário, somente consiste no estabelecimento de uma linha rígida de comportamentos que subordinam o sujeito. Para isso, estudo tanto os mecanismos de socialização colocados em prática dentro da igreja como as respostas, estratégias e os repertórios de ação construídos pelos fiéis.

O **primeiro** objetivo geral desta pesquisa é estudar a permeabilidade do religioso e do político, a partir de uma abordagem *da base para o topo*. O **segundo** objetivo é averiguar se o protestantismo pentecostal superou a religiosidade de tipo « monismo pré-ético » (SANTOS, 2000, p. 96) que se desenvolveu no Brasil, essencial à organização e sustentação do sistema escravocrata. A partir do estudo das relações do conjunto de imposições à psique e o pertencimento religioso dos sujeitos, o **terceiro** objetivo geral é analisar os comportamentos dos fiéis, compreendidos em linguagem psicossociológica a partir de sua reconstituição histórica.

O **primeiro** objetivo específico é o de analisar as necessidades religiosas dos membros. O **segundo** objetivo específico buscará identificar os mecanismos de formação e estratégias de unificação da agência mobilizados pela igreja, estratégias que permitem a formação de um pano de fundo. O **terceiro** objetivo específico consistirá em medir o grau de autonomia e o teor de individualização dos fiéis. Por fim, o **quarto** objetivo específico consistirá em explorar as respostas, estratégias e os repertórios de ação construídos pelos fiéis.

1.4.2 Características socioeconômicas do segmento evangélico no Brasil

Como veremos adiante, esta tese propõe um retrato qualitativo da realidade acerca da formação dos imaginários e das subjetividades políticas no meio pentecostal. Contudo, também existe uma preocupação com a quantificação e a representatividade de tal retrato. Desse modo, deve-se destacar que aportes estatísticos do estudo do perfil socioeconômico dos evangélicos no Brasil (BOHN, 2004), do Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE, Censo 2010), da pesquisa Datafolha de 2019 e das

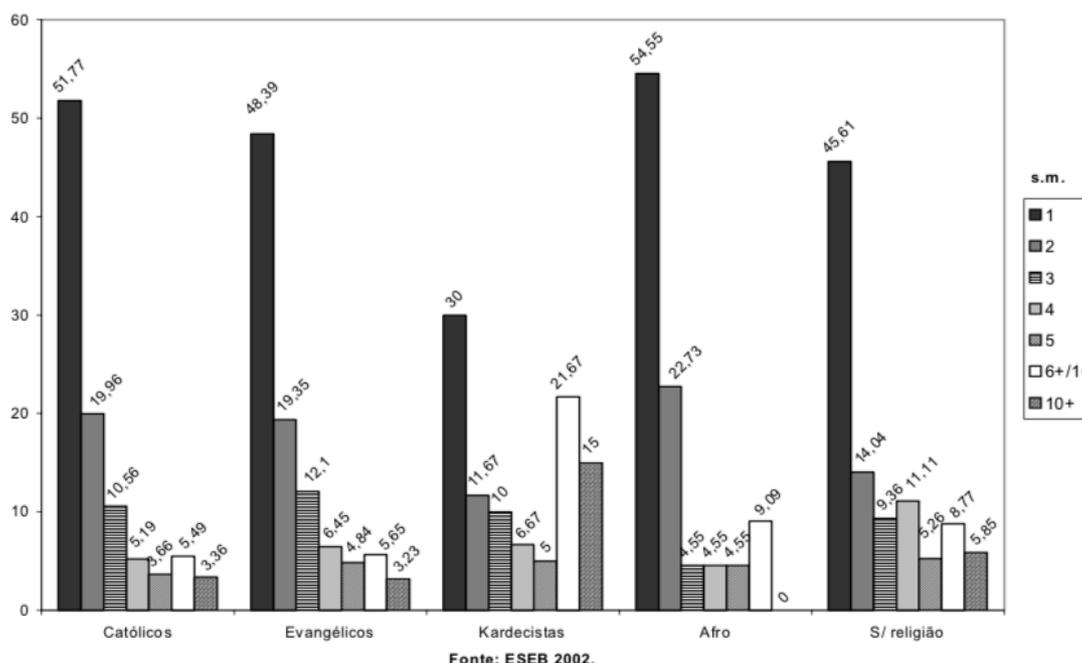
Pesquisas Distritais por Amostra de Domicílios (PDAD) (CODEPLAN, 2019) foram necessários para estabelecer as características socioeconômicas dos evangélicos e entender, de antemão, as relações entre a religiosidade, as práticas e a adesão a valores políticos assim como para proceder a uma escolha relevante e representativa das igrejas.

Segundo Simone Bohn (2004), a grande maioria dos fiéis evangélicos se encontra em situação de vulnerabilidade social, com baixos níveis de escolaridade e renda, embora tal dado não seja exclusivo ao protestantismo:

Segundo Fernandes et al (1998, p. 25), o “crescimento notável dos evangélicos decorre, sobretudo, de escolhas feitas pelos pobres”. De acordo com outros autores, há uma forte associação não entre evangélicos em geral e agravamento da situação econômica, mas entre membros de igrejas pentecostais e condições indicativas de pobreza (PIERUCCI & PRANDI, 1995; MONTERO & ALMEIDA, 2001). Segundo Novaes (2001), os evangélicos pentecostais, além de possuir membros entre as camadas sociais menos privadas de recursos financeiros, conseguem penetrar nas franjas da sociedade: em áreas que têm se mostrado inalcançáveis para outros segmentos religiosos. São setores sociais (e espaços geográficos) que, por sua precariedade de condições, revelam, por outro lado, a mais completa ausência do poder público (BOHN, 2004, p.292).

Em 2000, enquanto um pouco mais de 15% da população se declarava evangélica, cerca de metade dos evangélicos recebia até um salário-mínimo, como mostram os gráficos a seguir¹⁶:

Gráfico 1 - Distribuição das religiões segundo a renda mensal (em salários-mínimos)



¹⁶ Também reproduzidos por Bohn (2004, p. 297-298).

Tabela 1 - Distribuição das religiões brasileiras por grupos de renda mensal (em salários-mínimos)

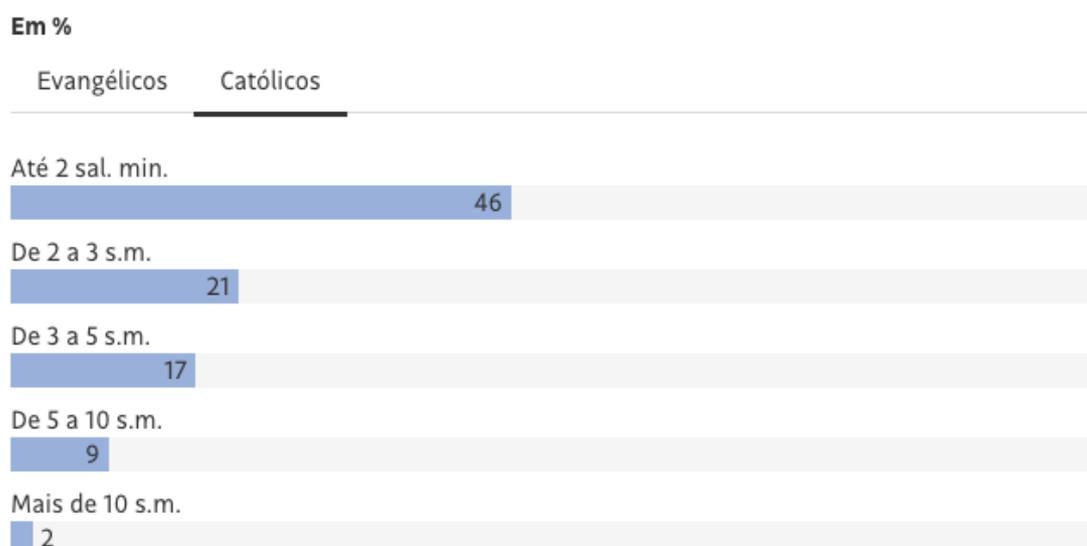
Religião	Até 2 s.m. (%)	Acima de 6 s.m. (%)
Católica	71.7	8.9
Evangélica	67.7	8.9
Kardecista	41.7	36.7
Afro-brasileiras	77.3	9.1
Sem religião	59.7	14.6

* Nível de significância de 0.000 no teste de qui-quadrado (valor de 75.2300)

Fonte: ESEB 2002

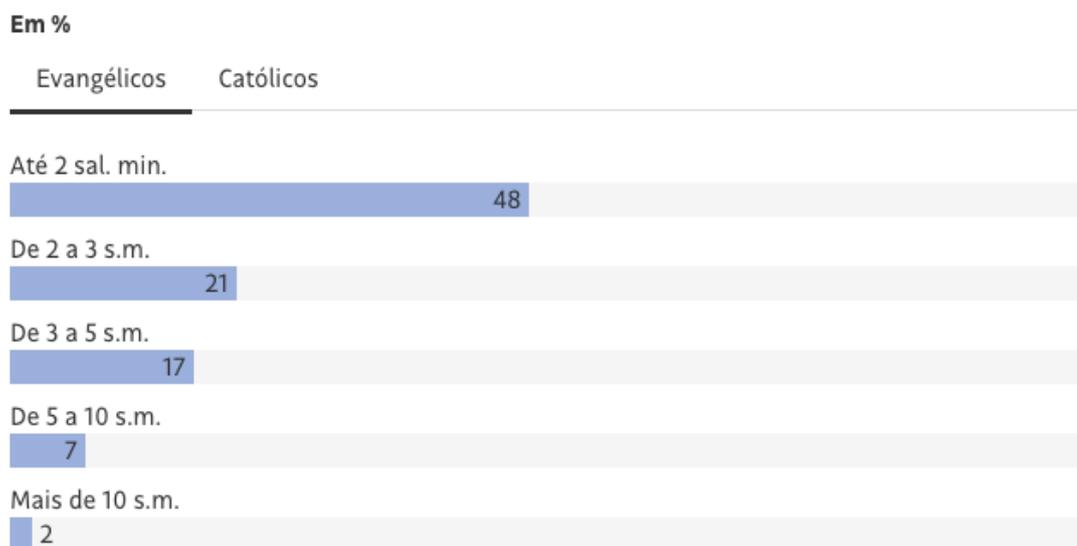
Apesar da grande relevância do perfil traçado pela autora, certa desatualização dos dados pode ser apontada. Diante da ausência de censo realizado em 2020, dispomos do censo realizado em 2010 (IBGE, 2010) e uma pesquisa Datafolha de 2019. Por um lado, o IBGE indica que, entre todos os grupos religiosos, os evangélicos pentecostais representam o segmento mais pobre, com 63,7% de pessoas com renda per capita inferior a um salário-mínimo, enquanto 55,8% dos católicos se encontram nessa faixa de rendimentos. Por outro lado, com cerca de 3000 entrevistas realizadas em 176 municípios de todo o país, a pesquisa Datafolha (2019) aponta, de forma geral, para as mesmas tendências que Bohn (2004). Entretanto, é interessante notar que se a proporção de evangélicos cuja renda é de, no máximo, dois salários-mínimos é estável, abaxou para 46% o número de católicos da mesma categoria. O Datafolha ainda aponta que os sujeitos com renda igual ou superior a cinco salários-mínimos representam 9% entre os católicos e 7% entre os evangélicos, enquanto as outras faixas de renda são iguais, como mostram os gráficos abaixo:

Gráfico 2 - Distribuição de grupos de renda mensal entre os católicos



Fonte: Pesquisa Datafolha com 2.948 entrevistas realizadas em 176 municípios de todo o país em 5 e 6 de dezembro; margem de erro de 2 pontos percentuais para mais ou para menos e nível de confiança de 95%

Gráfico 3 - Distribuição por grupos de renda mensal entre os evangélicos



Fonte: Pesquisa Datafolha com 2.948 entrevistas realizadas em 176 municípios de todo o país em 5 e 6 de dezembro; margem de erro de 2 pontos percentuais para mais ou para menos e nível de confiança de 95%

Bohn (2004) ainda ressalta a pertinência de focar exclusivamente no grupo evangélico para entender as diferenças de perfil socioeconômico entre protestantes pentecostais e não pentecostais. De forma geral, os pentecostais tendem a encontrar-se em uma situação socioeconômica mais vulnerável, como aponta a autora:

Enquanto 70.3% dos membros das denominações pentecostais recebem mensalmente, no máximo, dois salários-mínimos, entre os fiéis das religiões não pentecostais essa proporção é de 58.3%. O contraste maior entre os dois grupos aparece na porcentagem de pessoas mais abastadas. Entre os pentecostais, essa proporção é de 6.8%; já entre os não pentecostais, chega a 16.7%. Em ambos os grupos, há uma relação linear negativa entre renda e religião: quanto maior a renda mensal, menor a probabilidade de uma pessoa ser evangélica; no entanto, se um indivíduo com uma renda elevada optar pela confissão evangélica, a probabilidade de ele ser membro de uma religião não pentecostal é maior do que ele ser um fiel das denominações pentecostais.

Além do mais, a variável da escolaridade também deve ser destacada. Bohn (2004) notou somente algumas tênues diferenças entre o segmento católico e evangélico no que diz respeito a baixos níveis de escolaridade: 58,1% dos católicos não completaram o ensino fundamental e 16,3% o completaram enquanto essas proporções são de 54% e 21% entre os evangélicos. Os dados atualizados do Datafolha (2019) mostram que se uma proporção menor de evangélicos têm um nível baixo de escolaridade (35% têm ensino fundamental contra 38% dos católicos), metade deles têm ensino médio, sendo a taxa de evangélicos com ensino superior sensivelmente mais baixa que a dos católicos (15% contra 20%).

As variáveis de gênero e raça apontadas pelo Datafolha também são imprescindíveis para entendermos a situação de precariedade em que grande parte dos evangélicos se encontram, pois, « cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra » (BALLOUSSIER, 2019). Entre os católicos, a repartição por sexo equivale aproximadamente à população nacional (51% de mulheres por 49% de homens enquanto, entre os evangélicos, as mulheres representam 58% da população, ou 69% se focarmos exclusivamente nas denominações neopentecostais. Por fim, então, a indicação de cor também é reveladora das dinâmicas de vulnerabilidade social de sujeitos evangélicos. Segundo o Datafolha (2019), 55% dos católicos se declaram negros (pardos e pretos) enquanto 36% se declaram brancos, enquanto que, entre os evangélicos, essa proporção é de 59% de negros e 30% de brancos, indicando uma maior parcela de população negra dentro das igrejas evangélicas do que a média nacional – 56,1%, segundo o IBGE (2010).

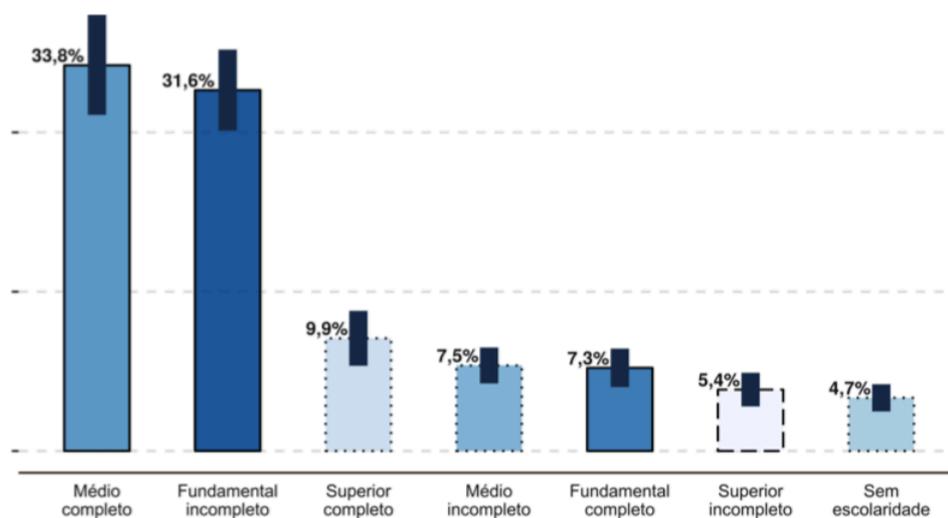
A partir das características gerais do segmento evangélico brasileiro, procedemos à escolha das igrejas a partir do estudo das linhas doutrinárias de cada uma delas e do perfil socioeconômico das regiões administrativas por meio da PDAD (CODEPLAN, 2018). No que diz respeito aos discursos e mitos que orientam as

crenças, as igreja compartilham um fundo teológico comum apesar das variações que destacaremos nas apresentações a seguir.

1.4.3 Apresentação da Assembleia de Deus no Paranoá

Escolhi o Paranoá por ser uma das regiões administrativas mais pobres do DF. A PDAD-Paranoá (2019) indica que sua população apresenta certas semelhanças com a população evangélica nacional, encontrando-se em situação de ainda maior vulnerabilidade socioeconômica. Na cidade, cerca de 80% da população ganha, no máximo dois salários-mínimos (p. 22). Ademais, cerca de 70% da população se declara negra – entre os quais cerca de 55% se declaram pardos e em torno de 15% pretos –, indicando uma proporção bem acima da média nacional e da média entre os evangélicos. Por fim, mais de um terço da população não tem escolaridade ou não possui o ensino fundamental completo, 7,3% têm o ensino fundamental completo e apenas 10% têm o ensino superior completo, como mostra o gráfico a seguir:

Gráfico 4 - Distribuição da escolaridade da população com 25 anos ou mais



Fonte: Codeplan/DIEPS/GEREPS/PDAD 2018

Nesse contexto, a Assembleia de Deus situada no Paranoá-DF (APD) – cujo ministério foi preservado no intuito de respeitar o anonimato de seus aderentes –, foi escolhida por ser uma igreja pentecostal integrante da Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB), e por representar um segmento tradicional,

ortodoxo e conservador das Assembleias de Deus e, de modo geral, bastante representativo das igrejas evangélicas do Brasil.

São três os pilares que se sobressaem e permitem acondicionar a existência do mal e reconhecer a onipotência e a bondade de Deus. O primeiro pilar é constituído pela obediência e o sofrimento. Segundo os pentecostais mais tradicionais das Assembleias de Deus, a obediência é a palavra mais importante e presente nas Escrituras Sagradas. Contudo, ela não deve ser norteadada pelo medo ou a hipocrisia mas baseada no amor a Deus e à sua palavra. As perguntas « O que Deus espera de nós? » e « Até onde vai nossa obediência a Deus? » são cruciais para entender a chave da liturgia pentecostal mais rígida: não importa o sofrimento, os fiéis sempre devem se submeter à palavra de Deus. Deste modo, a onipotência de Deus não resolve a questão da existência do mal. Na teodiceia pentecostal tradicional, não há uma interpretação perfeita que explique que Deus seja bom e, ao mesmo tempo, possa ser responsável pelo mal: « o Deus que emerge da interpretação bíblica pentecostal [...] tem sua cota de responsabilidade no sofrimento humano, sendo até mesmo capaz de ferir seus servos pelo simples prazer de provar sua fé ou obediência » (MARIANO, 1999, p. 177). Para ser um bom cristão, não há como evitar o sofrimento.

A questão do mal também tem outro princípio explicativo e uma tentativa de resolução. Neste sentido, o segundo pilar se traduz na existência do Diabo, o qual desvia os fiéis do caminho da graça e deve ser combatido. A sua presença justifica o sectarismo dos pentecostais. Por um lado, no pentecostalismo clássico, a separação entre mundo físico e mundo não físico é de grande importância. O mundo é repudiado por ser o lugar onde opera a Criatura, por meio de desejos e tentações como prazeres carnis, apegos materiais etc. Assim sendo, o trabalho do cristão pentecostal consiste em resistir à obra demoníaca e adotar uma postura puritana de afastamento e rejeição do mundo, como único meio de salvação e acesso à transcendência. Por isso, a « fim de atingir a perfeição cristã, para onde caminha espiritualmente aquele que renasce em Cristo, é fundamental que o crente, como vaso e templo do Espírito Santo, afaste-se dos prazeres, interesses e paixões do mundo » (Mariano, 1999: 190). Neste sentido, apesar de certa flexibilização, as práticas de ascetismo e renúncia ao mundo ainda estão vigentes no ministério estudado: as vestimentas demonstram austeridade e a ordenação de mulheres pastoras é proibida. Por outro lado, o sectarismo se dá de outra forma: pela prática, herdada do cristianismo católico, de transformação dos deuses de outras religiões em demônios. Apesar de pontos comuns nas crenças e nos rituais, existe uma

demonização¹⁷ dos cultos afro-brasileiros e das raízes africanas de modo geral. Estas religiões são consideradas como um ramo da feitiçaria, que é obra do Diabo. No entanto, esta guerra espiritual se limita ao discurso nas principais vertentes pentecostais clássicas.

Enfim, o terceiro pilar da teodiceia pentecostal tradicional é o milenarismo. A efusão do Espírito Santo – a qual se dá através dos dons do Espírito tais como a cura divina, o falar em línguas etc., constitui um sinal de advertência da segunda vinda de Cristo à Terra (CORTEN, 1995, p. 222). Essa vinda se fará em duas fases. A primeira constituirá o arrebatamento da Igreja fiel da Terra¹⁸ e será invisível aos olhos do mundo. A Grande Tribulação consistirá na segunda fase visível da volta de Cristo com sua Igreja para reinar sobre o mundo durante mil anos. O Tribunal de Cristo, ante o qual todos os cristãos terão que comparecer, recompensará os fiéis que constituirão o povo salvo e punirá os ímpios. Os fiéis poderão desfrutar « da vida eterna, no novo céu e nova terra, em perfeita paz » (CHAGAS, 2007, p. 38) enquanto os infiéis serão condenados à tristeza e ao tormento e serão jogados no inferno eternamente. Neste sentido, a volta de Cristo, seguida pelo Tribunal, pode simbolizar a resolução do problema posto pela existência e persistência do mal apesar da bondade e onipotência de Deus.

1.4.4 Apresentação do Ministério Filhos de Salomão

O Ministério Filhos de Salomão (MFS) foi fundado por volta dos anos 2000, em Brasília, após um longo período de peregrinação pelo sul e nordeste do País, do autodeclarado apóstolo e pastor presidente do ministério. A unidade estudada é situada na Asa Norte (sede internacional) mas a base missionária vinculada à igreja está localizada em um núcleo rural do Distrito Federal (Anexo 1). A definição de um perfil socioeconômico dos membros do MFS não é tarefa fácil considerando que a instituição acolhe um público relativamente diversificado, em comparação com uma instituição pentecostal mais tradicional, como a ADP. Os sujeitos filiados vêm de várias regiões administrativas do Distrito Federal: Fercal, Sobradinho, Taguatinga, Plano Piloto,

¹⁷ Termo usado pela mídia e retomado por analistas políticos e da sociologia da religião (SILVA, 2011) para denominar a guerra moral, a intolerância religiosa de evangélicos que associam religiões de matriz africana ao Diabo, às trevas etc.

¹⁸ Significando os sujeitos fiéis que constituem a Igreja de Jesus na terra.

Ceilândia etc.; do entorno de Goiás também, como Valparaíso de Goiás. Não foi possível definir uma renda média pertinente ou um nível de escolaridade entre os entrevistados. Contudo, as conversas informais e entrevistas (ANEXO 4: tabela de entrevistados) permitiram definir que o público que atende exclusivamente à sede dispõe de mais recursos financeiros, os poucos jovens¹⁹ têm acesso ao ensino superior. No que concerne ao público da base missionária, composto de missionários ou de antigos residentes do centro de recuperação que continuam morando no local, a trajetória familiar, a baixa escolaridade e a dependência financeira ao pastor dos entrevistados constituem elementos que indicam maior vulnerabilidade socioeconômica (ANEXO 4: tabela de entrevistados).

A liturgia cristã da Filhos de Salomão se inscreve entre o pentecostalismo mais clássico e o neopentecostalismo²⁰: o livre arbítrio e a submissão constituem noções aparentemente opostas, mas que convivem na teodiceia da igreja. Em primeiro lugar, a obediência constitui um pilar fundamental. O compromisso com a igreja local e a submissão aos pastores são essenciais para assumir responsabilidades diante de Deus e obedecer à Sua vontade. No entanto, o manual da vida cristã introduz uma certa autonomia ao precisar que « essa obediência deve ser espontânea, verdadeira, para o crescimento na vida espiritual ». O sofrimento também é recorrente no MFS. Apesar de “Deus estar no controle”, é impossível não haver sofrimento. Este representa uma chave da provação. Ao exigir perseverança, renúncia e aperfeiçoamento, muitas vezes, a provação – considerada um teste de fé ao qual o crente deve se submeter – se dá através do sofrimento. Contudo, este não é unicamente responsabilidade de Deus, mas, também, das escolhas humanas. O manual retrata a criação, o livre arbítrio e a queda

¹⁹ O grupo de jovens da igreja era reduzido ao casal de líderes e quatro outras jovens mulheres. Três delas foram entrevistadas e todas estavam cursando ou prestes a cursar a universidade.

²⁰ Ricardo Mariano (1999) estabelece três grandes diferenças teológicas que desenham rupturas e conflitos entre a liturgia pentecostal da primeira onda e o neopentecostalismo. A primeira grande diferença constitui a exacerbação da guerra contra o Diabo. O dualismo entre Deus e o Diabo é acentuado, o que justifica a agressividade das novas igrejas. Os neopentecostais entendem que há de se levar a cabo uma « guerra espiritual » para lutar contra as forças do mal, guardar a moral e a « nação guiada por Deus » (ORO, 2010, p. 157). A segunda grande diferença para com a teodiceia pentecostal consiste na Teologia da Prosperidade. Não há mais empecilho teológico para perseguir o crescimento financeiro e a abundância material. Mas o neopentecostalismo vai mais longe, pois a aquisição e a posse de bens materiais não só são toleradas, senão aparecem como sinais da espiritualidade do cristão. Enfim, a terceira grande diferença reside na liberalização dos usos e costumes, em contraposição, como já foi evocado, ao puritanismo pentecostal. Bem como a posse, a ostentação de bens materiais é encorajada. Neste sentido, os fiéis são incitados a viver no mundo. Eles não são mais compelidos ao uso de vestes austeras: terno para os homens e a saia longa para as mulheres. Do mesmo jeito, as normas mais rígidas voltadas às mulheres são abolidas: elas podem cortar o cabelo, pintar a unha ou usar maquiagem e, além disso, elas podem ser ordenadas pastoras. Os meios de comunicação não somente são liberados como se tornam um canal de difusão da fé cristã.

de Adão e Eva, por causa de desobediência. As consequências levaram ao sofrimento através dos « sentimentos de culpa e medo, [da] quebra de relacionamento com Deus, [e da sujeição] [...] à morte física ».

Em segundo lugar, o MFS reafirma sua origem pentecostal ao recomendar uma vida de renúncia a tentações do mundo e do Diabo. Entretanto, sua relação com a Teologia da Prosperidade e os usos e costumes mostra uma certa indefinição e ambiguidade. Por um lado, não há uma adesão nítida à Teologia da Prosperidade. Porém, esta é automática para quem ama a Deus e cumprir seus deveres cristãos: orar, louvar a Deus e dizimar. Contudo, não se ama a Deus pelo que proporciona e oferece mas pelo que ele é. O dízimo ocupa um lugar central na medida em que representa um ensinamento espiritual sobre a importância da obediência e da submissão, ao mesmo tempo em que permite gerar bênçãos espirituais e materiais na vida do fiel. Por outro lado, apesar de o ministério pedir certa austeridade aos fiéis, os usos e costumes são bastante livres. As mulheres podem ser ordenadas pastoras. O louvor e estilos musicais contemporâneos – e tradicionalmente considerados demoníacos – ocupam um lugar central na igreja. Ademais, como o mostra o manual da vida cristã, não tem reservas dentro da igreja no que se refere às vestimentas, desde que os fiéis façam uso do bom senso cristão. Portanto, existe certa liberdade, mas as noções de proibição e constrangimento não desaparecem: se um membro não respeitar a decência, « o Pastor deve chamá-lo para diálogo de aconselhamento e admoestação ».

No mesmo ano da fundação do ministério, foi criado o centro de recuperação Filhos de Salomão, com o objetivo missionário de realização de trabalho social junto a populações em situação de vulnerabilidade social. Segundo o estatuto social da organização, a finalidade é « retirar os mendigos e andarilhos, de ambos os sexos das ruas de nossa cidade e região, com ou sem dependência química, encaminhar, receber e acompanhar esses indigentes dos hospitais, prestar assistência social, em todos os níveis, oferecendo apoio espiritual, alimentar, familiar, higiênico, psicológico, médico, odontológico, educativo profissionalizante ». A unidade do Distrito Federal rompeu o convênio que tinha com o Governo federal para a prestação de assistência a pessoas dependentes químicas, mas continua atuando, de maneira restrita, como base missionária.

1.4.5 Apresentação da Igreja Palavra Renovada

A Igreja Palavra Renovada (IPR) foi escolhida tanto pela população que atende a congregação como por sua liturgia. A IPR foi fundada por missionários estadunidenses em meados de 1980 em uma cidade da região metropolitana de São Paulo. Três anos mais tarde, foi criada outra congregação em uma grande cidade do nordeste, a qual se tornou a sede do ministério. A igreja que frequentei de março a maio de 2019 é situada na Asa Sul em Brasília e seus membros vêm principalmente do Plano Piloto e de Águas Claras. Quanto à renda da populações das duas regiões administrativas, a remuneração de trabalho principal média é de R\$5.424,02 por pessoa e R\$10.570,6 de renda domiciliar em Água Claras. No Plano Piloto, esses valores atingem R\$7.257,01 de renda individual média e R\$15.056,9 de renda por domicílio; indicando uma média bem acima da população evangélica nacional. No que diz respeito à escolaridade, os dados apontam na mesma direção. Totalizando todos os bairros de Águas Claras e do Plano Piloto, contamos respectivamente que cerca de 52% (CODEPLAN, 2019b, p. 36) e 70% (CODEPLAN, 2019c, p. 36) da população possui ensino superior completo. Por fim, a pirâmide de raça/cor também se encontra invertida nessas duas regiões quando comparada às médias nacionais e às estatísticas do Paranoá. Em Águas Claras, cerca de 59% da população se declara branca, contra quase 40% negra (CODEPLAN, 2019b, p. 15) enquanto no Plano Piloto, 64% das pessoas se declaram brancas contra 35% negras (CODEPLAN, 2019c, p. 15). Nesse sentido, os dados apresentados apontam para certa estabilidade, segurança e privilégio socioeconômico em comparação à população evangélica nacional. Por isso, a IPR foi escolhida por último, por seu recorte de classe e raça, no intuito de constituir um grupo de controle dos dados coletados em duas igrejas mais representativas do meio pentecostal brasileiro.

No que tange à liturgia e à definição teológica do bem e do mal, vale destacar que a liturgia da igreja recebe influências da origem religiosa familiar do também autodeclarado apóstolo fundador da igreja, cuja mãe era da igreja metodista – hoje, segunda maior denominação protestante nos Estados Unidos, assim como da formação sociohistórica dos discursos institucionais e das religiosidades no país de fundação do

ministério²¹. Nesse sentido, os discursos teológicos se inscrevem na interseção das tradições do protestantismo histórico ou do pentecostalismo tradicional ortodoxo²², como é conhecido no Brasil. Destacaram-se três grande pilares para situar a teodiceia da IPR, a qual define as noções de bem e de mal e reconhece a onipotência de Deus.

Em primeiro lugar, a igreja se destaca pela mensagem de amor e generosidade que se sobrepõe às outras na definição teórica de seus princípios. Mesmo que a « Vida de fé » apareça como o primeiro dos dez valores que orientam o discurso institucional, os princípios de « Unidade e Amor » e de « Alegria e Paz » têm maior importância do que a « Firmeza doutrinária ». Além disso, a igreja entende que tem um propósito de ensino da generosidade (« Coração para servir ») e de edificação das pessoas através do alto padrão e da qualidade das mensagens institucionais.

Em segundo lugar, o discurso institucional permanece classicamente orientado pela importância da obediência dos fiéis, apesar da menor importância atribuída a esta. Qualificamos tal princípio de submissão à vontade de Deus de obediência *informada* pois o ensino da Bíblia como pensado pela IPR se destaca de grande maioria das igrejas evangélicas. Além dos tradicionais cultos de ensino ministrados aos fiéis, o sujeito passível de integrar a membresia da igreja há de passar por um curso, chamado « Discipulado », dividido em oito matérias para abordar os aspectos não somente doutrinários como também de funcionamento prático do ministério. O intuito é levar ao conhecimento dos novos eventuais membros a visão cosmológica da igreja para poderem escolher se querem ou não se submeter a esta. Ademais, todo membro deve cursar um seminário interdenominacional de estudos bíblicos ligado à IPR por um período de dois anos a fim de constituir uma base doutrinária sólida acerca da palavra de Deus.

Em terceiro lugar, a liturgia da igreja mantém uma relação ambivalente com o princípio de rejeição das coisas mundanas, tema caro ao protestantismo histórico e pentecostalismo. No que diz respeito à prosperidade e suas implicações práticas, a humildade do casal composto pelo apóstolo e sua esposa estadunidenses – cuja obra espiritual e fragilidade de sua condição material ao chegarem no Brasil são ressaltadas, se tornou um mito fundador da denominação que orienta o discurso teológico

²¹ Este tópico será o objeto do seguinte capítulo: « Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial ».

²² A IPR chegou a ser considerada neopentecostal por chegar no Brasil nos anos 1980. No entanto, o discurso institucional não abraça nenhuma das características descritas por Mariano (1999).

institucional. No entanto, na prática, apesar de a instituição não aderir formalmente à Teologia da Prosperidade, não existe oposição ou tabu quanto ao conceito, como observado na ADP. A « Vida abundante » se erige como o último dos dez valores que guiam a espiritualidade da instituição e de seus membros. Além do mais, concernente aos usos e costumes, a igreja adota um discurso rigoroso de negação de acesso da mulher ao pastoreio ao passo que, por outro lado, existe uma liberalização dos hábitos no que diz respeito, sobretudo, às vestimentas, ao desenvolvimento espiritual e hierárquico das mulheres dentro da igreja etc.

1.4.6 Abordagem metodológica e técnicas de pesquisa

A partir da definição do perfil socioeconômico do segmento evangélico no Brasil e da escolha das igrejas da pesquisa de campo, salienta-se que esta tese pretende contribuir com análises qualitativas acerca da realidade dos sujeitos pentecostais. Nesse sentido, a pesquisa está voltada para expressões e práticas coletivas e individuais; para valores, anseios e atitudes e para a compreensão e construção de sentidos, correspondendo a análises mais aprofundadas acerca das relações entre a instituição e seus membros e do fenômeno religioso. A pesquisa de campo constituiu uma etnografia em três igrejas do Distrito Federal, por um total de mais ou menos três meses de frequência de cada instituição e recorreu a duas técnicas de métodos qualitativos: a observação participante e a entrevista semiestruturada. Por um lado, ao longo dos nove meses de pesquisa foram realizadas mais ou menos 250 horas de observação em cada congregação. Procurei identificar a necessidade e o interesse religioso, diferenciar o que é político do que não é, entender as relações constitutivas entre religião e política no cotidiano, e, por fim, constatar e definir as estratégias utilizadas para a formação política dos membros das igrejas. Quais são as imposições à psique? De que modo é exercido o poder? Quais são os resultados em termos de formação da agência?

Por outro lado, realizei, às lideranças e aos membros das igrejas estudadas, quarenta e três entrevistas semiestruturadas (ANEXO 3: roteiro de entrevistas; ANEXO 4: tabela de entrevistados). As perguntas também usam o aporte teórico desenvolvido acima. Tentam cercar a problemática do nosso estudo ao visar entender as crenças políticas e o grau e tipo de individualização dos fiéis. Duas partes são dedicadas à confirmação da observação de seu perfil socioeconômico: a primeira sobre a trajetória

religiosa e sobre práticas, na qual os entrevistados retratam seu histórico familiar e de conversão. Se faltarem alguns dados importantes, a entrevista é concluída por perguntas de identificação. Em seguida, segundo os primeiros pressupostos deste trabalho, procedemos a um estudo clínico-geral para identificar se a unificação da conduta dos fiéis se realizou e ainda se realiza de maneira interna ou externa. A partir dos estudos de Horkheimer (1946), Adorno (1950), Bourdieu e Sayad (1964), Santos (2000) etc., o objetivo é verificar ou contradizer as hipóteses de baixo grau de autonomia, trazendo temas como « família e autoridade », « autonomia e orientação na conduta », « cidadania e sociedade ». Enfim, as terceira e quarta partes são orientadas pelos debates que afetam e tocam o imaginário pentecostal, a fim de notar e analisar « o repertório religioso [que] intervém para justificar uma tomada de posição » (ZAMBIRAS, 2014, p. 34).

Como este não é uma pesquisa quantitativa, não nos propomos a estabelecer estatísticas a partir dos dados coletados. Entretanto, por meio das observações participantes e das entrevistas semiestruturadas, foram descritas e ilustradas pelos testemunhos e falas dos sujeitos entrevistados que melhor evidenciavam as dinâmicas apontadas.

PARTE II

**BASES HISTÓRICO-CULTURAS DAS RELAÇÕES ENTRE
RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL**

Capítulo 2. Da escravidão à modernização: as consequências da formação religiosa no Brasil colonial

Ah! Cristandade, vós que sois apaziguadora dos sofrimentos do homem, guia dos cegos e força dos fracos, ide em vossa missão, anunciai em toda parte as pacíficas novas de salvação e fazei feliz o coração do homem e, "então, o deserto será feliz e florescerá como a rosa". Então, a escravidão com todos os seus horrores finalmente chegará a seu término pois ninguém possuindo o vosso poder e sob vossa influência pode perpetuar um chamado tão completamente discrepante e repugnante a todas as vossas doutrinas.

Mahommah G. Baquaqua, *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua, um Nativo de Zoogoo, no interior da África*

Comecei a duvidar seriamente da convicção fundamental de Man Yaya, segundo a qual a vida era um presente. A vida só seria um presente se cada um de nós pudesse escolher o ventre que nos carregaria. Mas, ser jogado na carne de uma miserável, de uma egoísta, de uma cadela que se vingará de nós pelos reveses de sua própria vida, de ser parte da horda de explorados, dos humilhados, daqueles que são obrigados a um nome, a uma língua, a crenças, ah, que calvário! Se eu renascer um dia, que seja no exército de aço dos conquistadores!

Maryse Condé, *Eu, Tituba... Bruxa Negra de Salem*

É como na religião: quanto pior vive um homem ou quanto mais desamparado ou mais pobre é todo um povo, mais obstinadamente ele sonha com a recompensa no paraíso!

Fiódor Dostoiévski, *Os possessos*

O objetivo deste capítulo consiste em analisar o processo de formação da Igreja católica e das religiosidades populares no Brasil colonial a fim de lançar as bases de um método que possa ajudar no entendimento da influência da religião na constituição das subjetividades ao longo da história do Brasil, culminando no período moderno. O estudo das dinâmicas e dos acontecimentos que levaram à instauração do Padroado e sua importância no processo de modernização do país revela o pressuposto teórico e histórico que orienta este capítulo: a colonização foi um projeto em que os interesses

de cunho econômico, político e religioso se confundem²³. Apesar das características do Estado moderno, com a autonomização de diferentes ordens de ação social e das respectivas esferas de valor e pensamento estarem aparecendo nessa época na Europa, o Brasil colonial desconhece tais diferenciação, pois a organização dos interesses econômicos monopoliza a geração dos demais significados, em especial dos significados religiosos. O princípio de não diferenciação se baseia na sistemática absorção dos demais sentidos possíveis para a ação pelo sentido econômico. Desse modo, este capítulo dá centralidade ao fato de que todos os significados gerados são instrumentais para a atividade econômica e que não há produção de significados políticos ou religiosos independentes.

Diante dessa hipótese histórica, a qual será testada ao longo das análises deste capítulo, também acreditamos, dada a importância dos estudos clássicos de Durkheim sobre moral e religião, que esta última consiste em um « sistema de ritos e crenças que [...], pela totalização da vida social que pode ou pôde produzir, [...] representa a área com mais probabilidade de dar ao sociólogo uma compreensão da vida social como um todo » (ROBERTSON, 2003, p. 133). Nesse sentido, sem deixar de lado os aspectos econômico e político da empreitada colonial, nos interessaremos, mais precisamente, pelos efeitos da colonização religiosa. Através da análise do entrelaçamento dos três tipos de interesses, procederemos ao estudo, por um lado, da legitimação religiosa dos interesses políticos e econômicos e, por outro lado, do projeto propriamente religioso de colonização. Desse modo, cremos que não perderemos de vista as relações complexas que três dimensões de um mesmo projeto mantêm.

A partir de trabalhos historiográficos, realiza-se, em uma primeira parte, uma interpretação sociológica do processo de formação da sociedade colonial. Através dos relatos presentes nas cartas de padres tais como Manoel da Nóbrega, José de Anchieta etc. – em que, muitas vezes, participam de uma idealização e romantização do período de evangelização –, o discurso oficial da Igreja católica aponta para o sucesso da implantação do catolicismo no Brasil. Certamente, a religião foi imposta, expandiu-se e, em certa medida, criou narrativas para melhorar o sofrimento de seus novos adeptos

²³ A teoria clássica da sociologia do século XIX pensa a sociedade em termos de divisão do trabalho social (DURKHEIM, 1893; 1895) e especialização das esferas de valores (WEBER, 1921), onde « o Estado se apresenta como uma realidade autônoma puramente civil, destinada a defender os direitos dos cidadãos, impondo ao mesmo tempo o respeito mútuo como garantia das liberdades individuais » (AZZI, 1987, p. 56-57). Dessa forma, acreditamos que as perspectivas clássicas tendem a contagiar o olhar sociológico contemporâneo mesmo quando observamos fenômenos históricos anteriores à própria modernização.

de maneira imediata. Porém, a tese defendida neste capítulo visa mostrar que, em sentido propriamente sociológico, o objetivo de implantação do catolicismo não foi alcançado pois não foi possível generalizar – e horizontalmente – o interesse *transcendental* pela salvação, como veremos adiante. Desse modo, as ciências sociais devem se diferenciar e se distanciar da teologia e do discurso da Igreja para não reproduzirem erros históricos. Ao contrário da mensagem oficial do catolicismo, que se autodefine como uma religião a-histórica, a demonstração realizada ao longo do capítulo busca rastrear e evidenciar as condições históricas da edificação de uma sociedade católica e das expressões de religiosidade popular no Brasil para explicar, em seguida, como as questões existenciais, tipicamente cristãs, foram esvaziadas de seus conteúdos éticos e transcendentais.

O intuito será compreender e analisar as dinâmicas religiosas e políticas que viabilizam o projeto de colonização, a fim de entender melhor o impacto deste tanto na organização dos poderes locais como na formação religiosa do Brasil. Desse modo, procuramos realizar uma historiografia dos acontecimentos que levam ao estabelecimento da colônia como projeto da Coroa portuguesa, para averiguar, nas partes a seguir, as lógicas que permeiam os discursos institucionais que legitimam e permitem a instauração duradoura do modelo de exploração e ocasionam a formação de imaginários sociais. Consideraremos, então, a historiografia do projeto de colonização assim como os elementos culturais que a compõem e decorrem dela a fim de pensar a formação das mentes e as vivências religiosas do Brasil contemporâneo.

Para a análise sobre o contexto histórico da colonização e escravidão aqui elaborada, os trabalhos *História da Igreja no Brasil (Primeira Época)* (1977) coordenado por Eduardo Hoornaert, *A Cristandade Colonial. Mitos e ideologia* (1987) e *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira* (2004), de Riolando Azzi, e *Do imaginado ao imaginário: magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil* (2016) de Mayra Resende de Almeida tiveram uma grande importância para a realização de uma síntese sobre o estabelecimento da colônia, os discursos teológicos de formação da Igreja Católica no Brasil e as suas repercussões na constituição de uma religiosidade católica popular.

A partir destes, nosso trabalho consistirá, em uma segunda parte, em pensar as consequências mais contemporâneas desse período marcante de formação social em termos de expressões religiosas, para entender, na sequência, como este contexto

permite a emergência do protestantismo pentecostal no Brasil. Nossa análise nos permitirá entender as dinâmicas históricas que favorecem o surgimento e o enraizamento de igrejas consideradas, a princípio, como seitas (TROELTSCH, 1981) autoritárias²⁴, e estabelecer os tipos de subjetivações que tais igrejas ajudam a criar a reforçar na modernidade e na contemporaneidade. Serão apresentadas as análises históricas e perspectivas teóricas buscando desvendar as relações entre fenômeno religioso, política e formação dos imaginários no Brasil moderno e as repercussões na contemporaneidade.

No entanto, apesar da crise da instituição católica cristalizada na instauração do império, o conceito de cristandade sobrevive. Como observa Azzi (1987), no Brasil, a colônia foi substituída por um período imperial em vez do estabelecimento de uma república, conforme reivindicavam os liberais. Ainda segundo o autor, o império corresponde ao contexto da restauração da monarquia na Europa. Portanto, a criação do império não significa uma quebra de paradigma e a mentalidade conservadora – de manutenção dos privilégios da aristocracia rural e do clero – continua permeando os imaginários, apesar dos movimentos liberais regionais. De fato, os conceitos de favor e de graça seguem fundamentando a ordem social desigual e hierárquica.

2.1 O Padroado e a organização político-religiosa da sociedade brasileira

O projeto de colonização somente se torna possível pelo Padroado português, que foi uma organização institucional fruto da aliança entre o Estado e a Igreja que reuniu e misturou interesses políticos, econômicos e religiosos²⁵. Conforme observa Almeida (2016), a articulação de ambas as instituições e de diferentes interesses em um único projeto conduz à sistematização da expansão territorial, levada a cabo pelas capacidades bélica e ideológica. Tal projeto encontra sua legitimação em uma interpretação da liturgia católica, denominada por Azzi (1987, 2004) de *Teologia da*

²⁴ São três as principais características da seita, segundo o autor. Primeiro, existe uma iniciativa marcada de separação com o mundo; segundo, define-se por um *ethos* de conversão baseado na adesão voluntária de membros; e, terceiro, os valores morais vinculados pela instituição são marcados pela austeridade e pelo conservadorismo (TROELTSCH, 1981; REINA, 2015).

²⁵ A articulação institucional entre Igreja e Estado remonta ao « princípio do século IV, quando o imperador Constantino estabelece uma estratégica aliança entre o Império Romano e a Igreja católica » (ALMEIDA, 2016, p. 78). A respeito das origens do Padroado português e seus desdobramentos, ver o estudo de Almeida (2016) em consonância com os trabalhos de Hoornaert (1977), Vainfas (2000), Azzi (2004), Kuhnen (2005) e Veyne (2010).

Cristandade, cujos princípios de “povo eleito”, sacralidade da monarquia e “dilatação da fé” justificam as conquistas territoriais e o crescimento do “reino católico” por meio de guerras e escravização.

Por um lado, segundo Azzi (2004), os fundamentos cristãos citados compõem o que o autor chama de *Teologia do Reino Católico*. Na Europa do fim do século XV, com o Renascimento, a descoberta da imprensa e a Reforma, o Império Cristão na Europa atravessa uma crise, dado que o princípio da urbanização, o desenvolvimento das letras e das artes e o princípio da mecanização da ciência – que participam da fundação do Estado moderno – começam a pôr em questão a centralidade de Deus e a religião como matriz de interpretação do mundo. Desse modo, o papa Alexandre VI visa reafirmar o fundamento elementar « do mundo como "dom" de Deus » (AZZI, 1987, p. 32) e passa a dividir o continente americano entre os Estados fiéis à Igreja, tal como Espanha e Portugal:

Em virtude do "direito divino" que lhe fora outorgado, o papa "doava" as terras de Deus àqueles soberanos que se tinham manifestado especialmente fiéis ao serviço da Igreja. Dessa maneira, recebiam eles o privilégio de serem os administradores plenipotenciários de "territórios de Deus", para neles implantarem e expandirem a cristandade. Aliás, a fidelidade desses soberanos ao serviço divino, como as próprias bulas pontificias assinalavam repetidamente, já havia sido sobejamente comprovada através das contínuas lutas contra os mouros infiéis, a fim de preservar a fé católica na península ibérica (AZZI, 1987, p. 33).

Segundo Azzi (1987, 2004), outra característica marcante de dita teologia é a fundação divina da monarquia. A cessão de novas terras aos reis portugueses, símbolo distintivo da autoridade real, era tida como prova da bondade e da graça divina. Segundo os princípios teológicos da *Cristandade*, a autoridade do monarca advém do poder divino, representa um privilégio da escolha de Deus e, portanto, não pode ser humanamente contestada. Na perspectiva da monarquia absoluta, o rei é o representante de Deus na terra e se torna, então, responsável por cumprir Sua vontade. Ainda sobre a sacralidade da monarquia, Azzi (2004) traz duas considerações relevantes para reafirmar o papel cristão da Coroa portuguesa:

Em primeiro lugar, faz-se uma evocação à própria fundação da Igreja, quando, pelas palavras do Evangelho, Pedro fora escolhido para ser o seu fundamento: a pedra angular. De forma análoga, portanto, Afonso Henriques era predestinado a ser o chefe da *Cristandade lusa*.

Além disso, Cristo deseja fundar em Portugal um novo Império, trazendo à lembrança a passagem bíblica dos sucessivos impérios que deveriam ser destruídos, segundo a profecia de Daniel. O reino português, portanto, tornava-se o novo império de Deus na terra (p. 17).

Tornar-se o novo império de Deus na terra mostra que não somente o monarca tem origem e autoridade divina mas que a graça se estendia a todo o povo. Os portugueses constituem, desse modo, o povo eleito por Deus. Ainda segundo o autor, o mito de um messianismo português serve tanto para a realização e o crescimento individual do sujeito como para o desenvolvimento e a edificação de um povo. Desse modo, a sociedade cria um propósito existencial e um sentido histórico de existir no mundo:

Essa sacralização do reino lusitano fazia com que a "ordem religiosa" permeasse a "ordem natural e social"; daí atribuir-se uma dimensão de fé às realizações políticas e econômicas da Coroa. Tal contexto permite entender por que os textos oficiais apresentam sempre o projeto expansionista lusitano como essencialmente religioso, visando tanto o combate dos infiéis como a conversão dos gentios. A "dilatação da fé" e a "dilatação da cristandade" passam a ser consideradas como missão específica do projeto colonizador lusitano. O povo português se considerava assim como um povo escolhido por Cristo, e dedicado fielmente a seu serviço (AZZI, 1987, p. 43-44).

Nessa perspectiva, vimos que a noção de cristandade e suas características fundamentam um desenho de criação e instauração de uma sociedade cristã, como projeto divino. Por outro lado, essas concepções teológicas em Portugal servem de base de legitimação à *Teologia da Conquista*, cujos discursos também participam de uma justificação da instauração da dita sociedade e, portanto, da ação colonizadora na América. Confessar o Evangelho no mundo inteiro, o que consiste, na prática, na ampliação do reino católico português, constitui, então, o primeiro pressuposto de tal perspectiva teológica. Para isso, as autoridades religiosas buscam justificar as guerras e conquistas portuguesas comparando-as com necessárias cruzadas. A serviço da expansão do catolicismo, documentos administrativos e a literatura – como o conjunto de concessões territoriais aos fiéis da Igreja repertoriadas na Bula da Santa Cruzada e louvadas pelos *Sermões* do Padre Antônio Vieira de 1646 –, legitimam essa "guerra santa" cujo objetivo oficial era livrar os novos territórios da presença do maligno. É assim que, em nome de sua missão religiosa, a Santa Sé confere aos portugueses o Padroado sobre os novos territórios "descobertos" e invadidos.

A aliança entre a cruz e a espada, entre o missionário e o conquistador, definia também naquela época o lado no qual Deus se achava. Segundo a concepção da teologia lusa, em sintonia com a própria crença católica, o mundo estava dividido entre as forças do bem e as forças do mal, entre a graça e o pecado, entre Deus e o demônio.

Sendo o reino lusitano a expressão do reino messiânico de Cristo, era evidente que Deus estava do lado dos portugueses. O lado de Deus era o lado da Cristandade, que, no caso lusitano, coincidia com o projeto colonizador da Coroa. Do outro lado ficava o mundo dos infiéis, a gentilidade.

Lá viviam aqueles que não eram cristãos, e entre eles o demônio havia implantado o seu reinado. Dilatar a fé e o império significava, portanto, expandir o reino de Deus e destruir o império do demônio. A guerra territorial entre os lusos e os seus inimigos era vista assim com expressão da luta do reino divino da luz contra o poder das trevas infernais (AZZI, 2004, p. 59).

Os portugueses iniciam um projeto colonial baseado na divisão territorial em Capitânicas Hereditárias, as quais consistem em faixas de terra cuja administração é entregue a nobres próximos da Coroa e passada, posteriormente, de pai para filho. No entanto, diante das dificuldades administrativas devidas à vastidão territorial, da escassez dos recursos econômicos e da resistência por parte dos povos indígenas, apenas duas das treze capitânicas desse modelo de colonização, desenhado para evitar as invasões estrangeiras, têm sucesso: as de Pernambuco e São Vicente. Com o reforço posterior do Governo-geral, de 1549, os lusos investem em um projeto de colonização por meio da produção e manufatura de mercadorias na colônia para sua exportação – projeto que corresponde, de maneira simultânea, a uma importante empreitada religiosa. Tal projeto, como veremos, leva a uma organização específica dos poderes político e divino e requer uma generalização das conversões no Brasil colonial.

2.1.1 Organização dos poderes político e divino

O projeto econômico, político e religioso de colonização dá origem a uma organização específica dos poderes político e divino, os quais participam da formação da sociedade brasileira. Em primeiro lugar, como consequência da monarquia absoluta e sua fundamentação divina, instaura-se uma ordem hierárquica dentro da qual a autoridade dos governantes não pode ser contestada. Portanto, forma-se uma estrutura hierárquica extremamente rígida decorrente do poder supremo da Coroa, a qual se organiza em uma cadeia de poderes de menor alcance na colônia. Segundo Marilena Chauí (2003),

[...] numa formulação inspirada no neoplatonismo do Pseudo Dionísio Areopagita e na causalidade estimativa (em que o efeito flui ou emana diretamente da causa) a teologia política afirma que o poder é um favor divino que emana de Deus aos diferentes tipos de anjos, constituindo a hierarquia celeste, e ao governante terreno, do qual, numa cadeia de eflúvios se propaga hierarquicamente em graus de comando decrescente, constituindo a hierarquia terrestre, cada um ocupando um lugar inamovível na cadeia dos poderes do primeiro ao último grau, no qual não há poder nenhum: o servo, corresponde sociopolítico do último grau da hierarquia metafísica, isto é, a matéria informe e a treva (p. 97).

Segundo Hoornaert (1977) e Almeida (2016), tal princípio hierárquico se traduz, na prática, por localidades administradas por governantes locais. Originalmente, como vimos, a partição territorial era realizada segundo a outorga de capitânicas pela Coroa portuguesa, cuja vida era organizada em volta do senhor de engenho. Ao contrário da América ocupada pela Coroa espanhola, no Brasil, o poder centralizador de grandes dioceses ou vindo diretamente de Portugal é relativizado, e a figura central de autoridade do senhor local é institucionalizada. Conforme observa Almeida (2016), a qualidade e a sustentação das relações de sujeição são justamente definidas pela centralidade dos poderes conferidos ao senhor. Desse modo, a dependência e as relações de apadrinhamento entre os senhores e a comunidade – tanto o núcleo familiar imediato como os escravizados – tornam-se uma característica que marca profundamente a formação da sociedade brasileira. Como resume Hoornaert (1977):

Para dizer as coisas com mais precisão, deve-se insistir no caráter de localidade que a cultura brasileira apresentava na época: o verdadeiro Brasil eram os engenhos de açúcar, as fazendas de gado, os arraiais mineiros, os garimpos, os galpões, as pequenas vilas e povoados formados pelos bandeirantes, os aldeamentos. Em cada uma destas localidades mandava uma família ou clã, segundo a expressão de Oliveira Vianna, e esta família era a "dona" da religião. O princípio *cujus regio illius et religio* (quem manda na região também manda na religião) foi aplicado no Brasil segundo os padrões impostos por esta estrutura familiar e patriarcal [...] o Brasil ficou com um só bispado durante mais de cem anos e esta estrutura eclesiástica tinha uma influência muito limitada. O que realmente importava era o poder do senhor local, da família local (p. 247).

O caráter privado e a predominância do paternalismo são características fundamentais das relações sociais. Assim, segundo Freyre (1933), Hoornaert (1977), Souza (2000a), Madeira e Veloso (2001), Almeida (2016), a família torna-se a maior instituição da sociedade colonial, a base de toda a estrutura social, a família que unia o Português, senhor e também chefe de família cuja autoridade é incontestada, à mulher indígena – a princípio –; e o particularismo que a família reflete-se na vida política, social e cultural da colônia. Da mesma forma, Azzi (1987) conclui que a família patriarcal era o último desdobramento da ordem hierárquica decorrente da monarquia divina

Em última análise, a sociedade familiar reproduzia a mesma hierarquia existente na ordem social. Na macro-sociedade, havia sempre um princípio de primazia: antes o rei, depois o povo; antes o senhor, depois o servo. Analogamente, na micro-sociedade familiar, primeira vinha o homem, depois a mulher (p. 100).

A família patriarcal, chefiada pelo senhor de engenho, constitui, então, um dispositivo muito eficiente de expansão do catolicismo. De fato, como mostram os autores, segundo uma divisão sexual estrita das tarefas, enquanto as atividades políticas e públicas são destinadas ao senhor local, quem se encarrega dos cultos e cuida da educação religiosa, dentro de casa, é a mulher. Assim, a concentração da transmissão na figura da mulher faz com que os ensinamentos religiosos se adaptem às necessidades e prioridades de cada família, deixando de lado o rigor dos preceitos teológicos do catolicismo. Porém, o trabalho de ensino das mulheres não deixa de ser orientado por valores morais comuns que permitem a transmissão e reprodução das desigualdades estruturais da colônia, sustentadas pelas crenças e práticas relacionadas à graça e aos favores de Deus, dos santos e dos anjos, como veremos mais adiante neste capítulo.

2.1.2 Instrumentalização dos ritos e campanhas de conversão

Apesar de a dilatação do catolicismo também ocorrer por via da família patriarcal, a ação colonizadora, enquanto projeto religioso, implementa um programa fundamental de evangelização. A fim de explorar as modalidades às quais tal programa recorre e o argumento de instrumentalização da fé e dos ritos no objetivo de converter em massa as populações indígenas ou escravizadas no Brasil, temos, primeiramente, que dar precisão ao conceito de transcendência.

A antropologia do cristianismo parte da compreensão filosófica de Karl Jaspers (1953) e Shmuel Eisenstadt (1982) acerca da emergência da transcendência durante a era axial (ROBBINS, 2011). O conceito pensado por Jaspers representa um período da história da filosofia e das religiões entre 800 e 200 a.C. e cuja característica central é o surgimento, de forma quase simultânea, de novos formatos de pensamento na Pérsia, em Israel, na China, na Índia e no Ocidente. O conjunto de ideias e novas concepções criam, nas religiões budista, hindu, judaica e da Grécia Antiga, entre outras, uma *tensão* entre o mundo físico e o que emerge, então, como uma nova ordem, o além; em outras palavras, tensão entre o mundano e o que se torna o transcendental. Esta visão também influencia as concepções do cristianismo e do islã, religiões mais tardias. Forma-se « um descompasso acentuado entre o mundano e o transmundano [...] a existência de uma ordem superior transcendental moral ou metafísica, que estaria além de qualquer realidade, deste ou do outro mundo » (ROBBINS, 2011 apud EISENSTADT, 1982, p.

296). Para a sociologia, a noção de transcendência possibilita o desenvolvimento de um novo formato nas subjetividades. Nessa perspectiva, são as ideias de universalidade e de ética, e o surgimento da figura do outro – a qual significa os desconhecidos –, que nos interessam para o estudo do projeto de colonização católica do Brasil.

Assim, o programa de evangelização acontece segundo duas principais estratégias. Por um lado, o clero regular busca realizar o processo de divulgação do catolicismo e conversão de novas almas por meio de catequização (ALMEIDA, 2016, p. 89). Nesse sentido, Eduardo Hoornaert (1977) tende a idealizar a evangelização como um encontro com o outro. Nessa primeira iniciativa, a qual se origina na perspectiva transcendental de descoberta do outro, existe uma tentativa genuína de transmitir os conteúdos ético-salvíficos do catolicismo aos novos convertidos, considerando o propósito de instaurar uma nova ordem²⁶. Por outro lado, o clero secular procede a uma doutrinação massiva, acrítica e violenta, marcada, segundo Almeida (2016), pela centralidade de sacramentos reservados – em um primeiro momento – ao conjunto de oficiais religiosos a serviço da Coroa portuguesa²⁷. O segundo método aparece como o dominante no processo de evangelização, cujo objetivo acaba sendo o da eficiência e do maior número de conversões, no intuito de reafirmar a posição de imposição do catolicismo pelos Portugueses. Desse modo, o *outro* tem pouco valor e somente existe como dispositivo de expansão do catolicismo:

É neste sentido que a distinção entre a evangelização como doutrinação e como vivência nos parece importante. Quem concebe evangelização como doutrinação não coloca o que nos parece ser exatamente o problema da verdadeira evangelização: o da crítica de um sistema humano, no caso o sistema colonial, em nome do reino de Deus. Ele "doutrina" os outros, quer dizer que não os ouve nem aprende com eles. Quem, pelo contrário, concebe evangelização como um modo de ser e de agir em decorrência do ser, vai ao encontro do outro como quem tenta perceber, na revelação do outro, a revelação de Deus: ele instala uma ordem completamente nova, baseada na procura de fraternidade com o indígena, com o africano, com o irmão pobre e rejeitado pela implantação do sistema colonial.

²⁶ Apesar de termos salientado a intenção genuína de um projeto idealizado de encontro com o Outro, tal ação não isenta os responsáveis por essa forma de evangelização.

²⁷ Para mais detalhes sobre as diferenças entre clero regular e secular, recomendo a leitura de Hoornaert (1977) e Almeida (2016). « Cabe destacar, ainda, que havia uma significativa diferença organizacional e, podemos afirmar, motivacional fundamental entre as ordens religiosas, a exemplo dos jesuítas que constituíam o clero regular, e o clero secular, composto por funcionários religiosos que respondiam diretamente à Coroa portuguesa. As estratégias de ocupação de território e conversão diferenciavam-se pelos limites territoriais de atuação: o clero secular, em maior número, era geralmente destacado para ocupar territórios estratégicos, fronteiriços, de maior extensão e com marcações militares ou estruturas políticas locais estabelecidas; já o clero regular, composto por diferentes ordens religiosas e em menor número, frequentemente se dirigia às missões em territórios ainda não desbravados, acompanhando grupos de exploradores e militares, em busca de mão-de-obra e riquezas locais » (ALMEIDA, 2016, p. 88).

É forçoso dizer que, nos documentos históricos, a evangelização se nos apresenta quase sempre como uma doutrinação e uma imposição cultural (HOORNAERT, 1977, p. 28-29).

A guerra não está presente somente nos discursos teológicos e institucionais de legitimação da ação colonizadora. Hoornaert (1977) conclui sobre a dimensão guerreira do processo de expansão religiosa, mostrando, com a analogia bélica, que a doutrinação é, de fato, o método mais eficiente de trazer para a fé católica os povos indígenas já presentes no Brasil e os negros trazidos da África e escravizados. A utilização da doutrinação disciplinadora, imposta e violenta, como método quase exclusivo da evangelização reforça nosso argumento de que, no processo de dilatação da fé, a condição humana do outro é negligenciada:

O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez também com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos "outros" aos quais foram enviados: africanos e indígenas. [...] a Igreja que evangelizou o Brasil foi uma Igreja "em pé de guerra". Ora, a guerra mobiliza as pessoas, para conquistar, dilatar, expandir, propagar. Na guerra, o que importa é a disciplina: daí o caráter imposto e disciplinário de toda a catequese durante o antigo sistema colonial, daí também o lugar central ocupado pela doutrinação (HOORNAERT, 1977, p. 27).

Ademais, a partir da leitura de Hoornaert (1977), Azzi (2004) e Almeida (2016), a conversão aparece como último objetivo, pois não se trata de oferecer novas opções de confissão senão de apontar e impor a única direção considerada possível e verdadeira. Desse modo, como mostra Azzi (2004), a doutrinação não é realizada para confessar o evangelho, apresentar as boas-novas e mostrar a graça da salvação, mas, em verdade, se traduz em um esforço de combater as crenças indígenas, em um primeiro momento, e os cultos de matriz africana, em um segundo momento. Destacam-se várias estratégias para atingir o propósito da conversão. Primeiro, conforme observa Almeida (2016), a « relação de conversão estabelecida entre representantes religiosos e população frequentemente ocorria tendo como foco a ritualização dos sacramentos, em especial o batismo, a confissão e o matrimônio » (p. 85). Tendo em conta que o pertencimento ao catolicismo era necessário ao reconhecimento da condição humana do sujeito, os sacramentos aparecem como ritos de passagens imprescindíveis para se tornar um membro da sociedade colonial. O ritual do sacramento se torna, então, um mecanismo de reafirmação de uma "superioridade do colonizador" diante do resto da população e acaba perdendo, pela instrumentalização que sofre, seu caráter sagrado. Apesar da mensagem de conversão voluntária e pacífica passada pelo padre Manoel da

Nóbrega, em *Cartas do Brasil* (1988), escritas entre 1549 e 1560, a esmagadora maioria da população é submetida a uma evangelização violenta, como já mencionamos. O uso da promessa de salvação, do medo e da força constituem, segundo Almeida (2016), ferramentas eficazes para converter almas consideradas pervertidas e apartadas dos verdadeiros princípios de Deus. Assim, a coerção se torna o método mais usado de conversão durante a colonização:

Na realidade, por razões práticas, o método coercitivo passou a ser o mais aceito, divulgado e até mesmo exigido pelos missionários. [...]

O fundamento teológico que passou a servir de base para a reflexão dos padres jesuítas foi a parábola evangélica do banquete, na qual se diz que o dono da casa deu ordem aos seus mordomos para que trouxessem pessoas não convidadas anteriormente para a refeição, mesmo à força: "Obrigai-os a entrar".

Essa expressão passou a ser utilizada pelos religiosos como fundamento para que também os indígenas pudessem ser obrigados à força a abraçarem a fé católica. Segundo os jesuítas, havia um impasse entre a ordem de Cristo de transmitir o evangelho a todas as criaturas e a resistência apresentada pelo índios, em razão do apego a suas antigas crenças e rituais. Se todos os povos da terra deveriam ser evangelizados, os indígenas somente poderiam ser incorporados à fé cristã mediante o uso da coerção. Anchieta não tinha dúvidas a esse respeito. Para ele, a utilização da força era um pressuposto fundamental para a conversão (AZZI, 2004, p. 69-70).

Desse modo, diante das escolhas teológicas já mencionadas, surge a possibilidade de uma assimilação como processo de submissão e relação de dependência do catolicismo, dos sacerdotes ignorantes e dos senhores de engenho. Não há lugar para os princípios éticos, morais e universais do catolicismo que marcaram a era axial, dando, assim, margem a discursos de legitimação da escravização, como veremos a seguir:

[...] a condição humana destes não lhes seria intrínseca, restando apenas aos portugueses colonizadores a possibilidade (economicamente: a imperiosidade) de "reduzi-los" à condição de civilizados. A redução era isto: a assimilação de indígenas e africanos a certos modos de agir e de pensar que eles não poderiam praticar por si mesmos, necessitando pois de permanente tutela (e não de educação emancipadora, como nas radicais teses jesuítas para a catequeses [...]) (SANTOS, 2005: 12).

2.2 Discursos teológicos de sustentação ao modelo colonial

A partir dos acontecimentos históricos e da organização político-religiosa da sociedade, a compreensão da doutrina e dos discursos institucionais elaborados pela Igreja – que permitem a viabilização e a continuidade do projeto de colonização –,

assim como de suas repercussões na formação do Brasil e nas relações sociais são essenciais para o propósito da presente pesquisa. Nesse sentido, partimos do pressuposto colocado por Azzi (1987):

[...] pretendo assinalar a predominância no Brasil colonial da consciência mítica. É a religião, portanto, que oferece aos brasileiros a primeira cosmovisão que marca o início do nosso desenvolvimento social. [...]

Por fim, não posso também deixar de enfatizar [...] o caráter marcadamente ideológico que atravessa a concepção de cristandade colonial. [...] Sendo religião dominante e exclusiva o catolicismo, ao mesmo tempo que congregava toda a população colonial, também a segregava mediante a sacralização de uma hierarquia social, feita de estamentos e patamares sociais sobrepostos uns aos outros, ficando assim os escravos na base da pirâmide em cujo cimo estava a classe senhorial. Para realizar esta análise, o conceito de ideologia é imprescindível (p. 22-23).

Por ideologia, entendemos, aqui, os discursos teológicos e crenças doutrinárias que buscam legitimar e sustentar o projeto de colonização e suas práticas durante todo o período do Padroado e da escravidão. A partir do estudo apresentado por Searle (2000), Almeida (2016) atesta a importância significativa de « longos períodos institucionais » para entender os processos « de formação das mentalidades e dos imaginários sociais » (p. 76-77) dos sujeitos. Segundo Searle (2000), os fatos institucionais e a realidade objetiva têm grande influência na formação das subjetividades e nas relações socialmente estabelecidas. Ademais, como já mencionamos e veremos de maneira aprofundada no próximo capítulo, a religião – enquanto sistema de crenças totalizantes, segundo as conclusões de Fabien Robertson (2003) –, é capaz de informar bem sobre a formação das mentalidades e dos imaginários.

Na mesma perspectiva que Almeida (2016), o intuito é analisar a produção teológica de discursos que permitem a manutenção do sistema escravocrata e patriarcal instaurado com a colonização, discursos capazes, por sua vez, de gerar novos sentidos para a ação social e práticas no “mundo”, assim como a perspectiva de um além. Por essas razões, na parte a seguir, procederemos ao estudo dessas manifestações teológicas institucionais e dos princípios religiosos fundamentais para entender a imposição de práticas e do modelo de subjetivação requerido ao sujeito.

2.2.1 A escravidão e o catolicismo de sujeição

Em um primeiro momento, nossa intenção é apontar para a lógica mercadológica como sendo um dos mais notáveis propósitos da empreitada colonial por parte dos portugueses (SANTOS, 2000 & 2005; AZZI, 2004; SCHWARTZ e STARLING, 2015; ALMEIDA, 2016). Após o fracasso da tentativa de instauração de Capitâneas Hereditárias, aplicando o modelo de "feudalização" europeu à colonização, Portugal se lança à manufatura de produtos coloniais com fins de exportação (SANTOS, 2005). A partir dessa perspectiva, podemos pensar a escravatura como instituição englobante do sistema colonial, pois, para a produção e extração de tais matérias primas²⁸, seria necessária a exploração de trabalhadores nativos – as populações indígenas – ou traficados e trazidos para a colônia da África, como afirma Santos (2005, p. 6). Schwartz e Starling (2015), na mesma perspectiva, mostram que:

Só se pode entender a montagem de uma instituição do porte do escravismo moderno atentando-se para a articulação entre a criação de colônias no ultramar e seu funcionamento sob a forma de grandes unidades produtoras voltadas para o mercado externo. A monocultura em larga escala exigia um grande contingente de trabalhadores que deveriam se submeter a uma rotina espinhosa, sem ter nem lucro nem motivação pessoal. Recriou-se, desse modo, a escravidão em novas bases, com a utilização de mão de obra compulsória e que exigia – ao menos teoricamente – trabalhadores de todo alienados de sua origem, liberdade e produção. Tudo deveria escapar à consciência e ao arbítrio desse produtor direto (p. 190).

Como vimos, o interesse econômico chega a monopolizar a geração de significados no projeto de colonização do Brasil. Porém, certa formatação institucional de emergência de outras esferas também aparece e há uma agregação de questões éticas e religiosas, pois a « dilatação da cristandade estava vinculada intrinsecamente ao projeto colonial lusitano. A expansão da fé tinha como seu suporte básico o desenvolvimento da colônia, realizado mediante a agricultura, onde a questão da mão-de-obra era primordial » (AZZI, 1987, p. 82). No entanto, os valores universais de amor ao próximo e o reconhecimento institucional pela Igreja católica da condenação da escravidão tornariam inviável o interesse na exploração de escravos para fins econômicos. Por esse motivo, a teologia cristã importada para o Brasil teve de manter “coerência” com os interesses mercadológicos de Portugal, pois sem a escravidão que permitia a exploração econômica, o Brasil perderia sentido para Portugal. Como vimos anteriormente, a liturgia católica passa, então, a ser desprovida de seus princípios éticos e morais, como mostra Santos (2005):

²⁸ Para mais detalhes sobre a lógica mercadológica da escravatura, o contato entre Portugal e os países africanos, os tipos de mercadorias, etc., aconselho a leitura de Santos (2005) e Schwartz e Starling (2015).

Ocorre que, desde o início do século XVI, a consciência teológica da Igreja Católica já conhecia a reprovação da escravidão – observe-se as bulas papais que condenavam a escravização dos nativos americanos "e de outras gentes". [...] A universalidade da ética cristã não se poderia combinar, de modo algum, com as intenções dos portugueses, que apostavam tudo na escravidão. A presença de um sacerdócio com interesses religiosos cristãos implicaria, necessariamente, conflitos que inviabilizariam o esforço de colonização.

Destarte, os diretores metropolitanos da colonização inclinaram-se pelo esvaziamento da religião católica de seus conteúdos éticos e universais [...]. Sacerdotes supersticiosos e religiosamente ignorantes, do interior rural português, foram enviados preferencialmente para cá; em um segundo momento, passou-se a ordenar padres aos já nascidos no Brasil colonial português, cujos interesses religiosos eram mais do que apenas afins aos propósitos [...] dos ideólogos metropolitanos [...] (p. 6-7).

Uma vez admitido esse pressuposto, entendemos que várias narrativas concorrem entre si e se complementam como compensação ética. Estas narrativas compõem o que Azzi (2004) chama de *Teologia da Escravidão*, conceito histórico que visa dar uma legitimidade teológica à instauração do sistema escravocrata. É possível retomar algumas reflexões sobre a construção das legitimações religiosas para desprezar os indígenas e africanos escravizados e combater seus cultos, a partir de elementos resgatados por Almeida (2016), que organizamos em elementos de cunho histórico, bíblico e prático.

O argumento institucional histórico da *guerra justa*, que constitui o primeiro elemento que permite justificar a captura, o tráfico e exploração dos escravizados, subsiste apesar da proibição moral da escravidão presente nas bulas papais e das ressalvas de parte do clero:

Na realidade, alguns teólogos tinham presente a profunda ambiguidade dessa argumentação religiosa; O jesuíta Luís de Molina já observara que a "conversão dos negros" era apenas um pretexto para justificar o interesse econômico dos traficantes lusos (AZZI, 2004, p. 95-96).

Entretanto, apesar da reticência inicial de parte dos jesuítas, a cristandade supera o dilema a fim de prosseguir com a colonização econômica e religiosa, considerando justo e salvo o comércio de africanos escravizados. Esse discurso reconhece e autoriza, então, a eventualidade da escravização, para preservar a vida de um inimigo, uma vez que os negros sejam « capturados num combate considerado dentro dos padrões de justiça, isto é, quando os portugueses defendiam suas bases coloniais na África contra as incursões e ataques dos sarracenos » (AZZI, 2004, p. 95). Desse modo, o argumento institucional da guerra justa se torna uma das principais justificativas sobre a qual se baseia toda a organização da exploração no Brasil colonial.

Ademais, a conveniência da mão-de-obra escravizada e a alegação de uma guerra justa encontram amparo bíblico na tese da maldição divina, explicação mais ampla e popularmente divulgada, de acordo com Azzi (2004, p. 97). Segundo Almeida (2016)

Nessa perspectiva, a subjugação do "outro humano" passa a ser fundamentada pelo discurso da maldição sob o julgamento divino, que justificaria o sofrimento daqueles escravizados neste mundo, impossíveis de serem salvos dessa condição em função de um "mal interno" – visto que trariam consigo essa marca indelével. Restaria, portanto, conformar-se com a salvação em um outro mundo, ainda no porvir, após todo o sofrimento vivenciado pelo trabalho forçado em vida (p. 83).

Azzi (2004) compara três interpretações bíblicas, próximas em sentido, para legitimar a instauração e a sustentação de um sistema de sujeição. A primeira leitura atrela intrinsecamente a escravidão à condição humana, apresentando-a como uma repercussão do "pecado de Adão". A maldição divina é simbolizada pela obrigação do trabalho da terra e o suor do esforço, os quais representam o trabalho escravo. Por meio de Agostinho, que formula a tese do pecado, estabelece-se uma relação íntima e recíproca entre escravidão e culpa. Por um lado, quanto mais culpada era a pessoa, mais merecida a condição de escravidão imposta e, por outro lado, de qualquer jeito, o sujeito escravizado certamente trazia males e culpas consigo. Pela relação que estabelece com a condição humana e a escravidão, a explicação que recorre ao pecado original torna a escravidão natural e a-histórica, como observa o autor:

Mediante essa argumentação religiosa a escravidão perdia sua raiz histórica, vinculada a interesses políticos e econômicos, e era remetida para um tempo primordial e mítico, totalmente fora do controle humano. A escravidão se transformava assim numa realidade da própria condição humana, marcada pelo pecado de Adão (AZZI, 2004, p. 98).

Mais adiante, conforme observa Almeida (2016), as duas outras narrativas servem de embasamento para uma escravidão restrita e destinada aos povos negros. A segunda interpretação associa a culpa à cor da pele. O « signo na carne » (AZZI, 2004, p. 98), ou seja, sua cor, seria a marca da descendência de Caim e da culpa a ser carregada pelo primeiro crime de homicídio cometido por ele. Segundo a terceira teoria, os africanos ainda podiam ser descendentes de Cam, amaldiçoado após ter desconsiderado seu pai, Noé, por sua nudez e embriaguez. Desse modo, os escravizados devem trabalhar nus pois a origem do cativo remonta ao desrespeito de Cam para com a nudez de seu pai. Desse modo, o teor das explicações teológicas apresentadas por meio das diversas interpretações bíblicas serve para reafirmar a legitimidade da negação de

sua condição humana aos africanos escravizados, dada a maldição divina supostamente indefectível que lhes correspondia.

Por fim, segundo o discurso institucional, como reportado por Azzi (2004) e Almeida (2016), notamos que a escravidão aparece como uma consequência das questões éticas que se sobrepõem à lógica econômica e da qual também decorrem efeitos práticos. De acordo com os objetivos da colonização religiosa, a escravidão seria a forma mais fácil e prática de submeter e converter os sujeitos escravizados ao catolicismo (SCHWARTZ e STARLING, 2015). Assim, o terceiro elemento de nossa análise aponta para os práticos que, segundo os portugueses, justificam não somente a instauração como também a manutenção da estrutura exploratória. A razão religiosa última para defender a escravidão fazia desta um « mecanismo posterior de salvação » em um outro mundo para as almas consideradas infiéis (ALMEIDA, 2016, p. 81). Segundo Schwartz e Starling (2015), o discurso religioso insiste na necessidade do uso sistemático da coerção para o escravizado ser salvo no futuro. Nesse sentido, no discurso da Igreja, encontra-se a necessidade da escravidão como projeto disciplinador e civilizador que permitiria a futura redenção dos negros. Segundo o padre Jorge Benci, « a razão de submeter os escravos era "para que se não façam insolentes, e para que não busquem traças e modos com que se livrem da sujeição de seu senhor, fazendo-se rebeldes e indômitos » (BENCI, 1705 apud SCHWARTZ, STARLING, 2015, p. 191).

Desse modo, a institucionalização da escravidão – legitimada tanto pela Coroa portuguesa como pelas ordens religiosas – garante a instauração de uma ordem social hierárquica e segregante, em que há controle espiritual sobre as almas, um controle físico sobre os corpos e um controle social sobre os imaginários dos sujeitos:

Ao ser estabelecida como ordem social legitimada também pelos desígnios de Deus, sua transgressão impactaria tanto para os termos da lei do Estado, quanto para os termos da lei divina, estabelecendo relações de controle sobre seus corpos e, igualmente, sobre suas almas (ALMEIDA, 2016, p. 85).

2.2.2 As mulheres no Brasil Colônia: as bases católicas da família patriarcal

Algumas pessoas de pouca fé ou inimigas da verdadeira fé, suponho, temendo suas esposas saíam impunes de seus pecados, removeram de seus manuscritos o ato de perdão do Senhor para com a adúltera como se Ele, que disse "não pequeis, lhe tenha dado permissão para pecar

Santo Agostinho, *De Adulterinis Conjugiis*

No período considerado de pré-colonização, que as autoras Baseggio e Silva (2015) situam entre 1500 e 1535, as mulheres aparecem tendo um papel ativo, mesmo sem o saber, na fundação do projeto de colonização e no estabelecimento da família patriarcal. O primeiro papel das mulheres indígenas, diante da carência de mulheres brancas, foi o de receber, de forma acolhedora, os portugueses. Assim, as tribos indígenas emprestaram suas mulheres, participando, assim, no início da formação da sociedade que passaria a ser, logo depois, colonizada (p. 20). As autoras ainda ressaltam que a força produtiva garantida pelas mulheres ameríndias – as quais cuidavam tanto do trabalho no campo como do trabalho doméstico, enquanto os homens se dedicavam às criações artísticas –, participa da formação e da consolidação da monocultura, sobre a qual se fundamentaria mais tarde a exploração econômica do Brasil colonial.

Após o momento de primeira estruturação da sociedade colonial com o nascimento de filhos de mãe indígena e pais portugueses, os vínculos entre os dois povos se rompem quando, com os desdobramentos do projeto de colonização, os portugueses tentam escravizar os indígenas. O modelo patriarcal de família, sustentado pela religião católica, é responsável pela definição do modelo colonial e de sua sustentação²⁹. Os discursos teológicos coloniais retomam a valorização da organização patriarcal das narrativas judaicas e da doutrina católica, presente na Europa Ibérica. De fato, o caráter audacioso, mas violento e belicoso, do projeto de colonização propicia a formação de uma sociedade ainda mais liderada por homens, tipicamente machista (Azzi, 1987). Duas principais leituras bíblicas passam a orientar o tratamento social então reservado às mulheres na colônia. Por um lado, como observam Azzi (1987, 2004) e Almeida (2016), havia uma demonização da mulher. A fim de depreciar as mulheres que – apesar da centralidade do homem na liturgia cristã, ainda tinham certa influência em antigos rituais –, os discursos teológicos da Idade Média atribuíam qualquer papel ou poder no mundo sagrado das mulheres a uma relação destas com o

²⁹ O patriarcalismo nem sempre foi um valor atribuído às religiões. Conforme aponta Azzi (1987, 2004), somente após o desenvolvimento da agricultura e das ciências, e de uma releitura das religiões ancestrais que associavam a natureza à mãe – como origem de todas as coisas – é que o elemento masculino passa a assumir um lugar central no processo de procriação. A perspectiva judaica do poder masculino, da vida não mais gerada pela terra senão pela semente, é determinante na formação de uma sociedade patriarcal, como em Israel, segundo Azzi (1987): « Através de um poder verdadeiramente divino, o homem tornava-se o produtor da vida, enquanto a mulher passava a ser considerada simplesmente como um recipiente desse germen vital. Essa concepção marcadamente masculina está bem presente nos textos bíblicos do Antigo Testamento: "Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó". A vida já não brota do ventre da grande-mãe, mas sim do grande-pai, Abraão, imagem de Deus-Pai, fonte suprema de vida » (p. 97).

diabo. Simbolizada por Eva, a perspectiva demonizante da mulher aborda sua responsabilização pelo sofrimento humano, uma vez que não soube resistir à sedução da serpente. Por outro lado, a figura de Maria, capaz de gerar a vida sem a participação do homem, representa a virtude cristã e o dom da graça e da salvação (AZZI, 1987; 2004).

Como aponta Azzi (1987), essas características típicas da liturgia cristã reverberam na formação e sustentação da sociedade colonial e participam da formação dos imaginários. A partir dessa concepção religiosa, nasce a legitimidade da instauração de uma desigualdade institucionalizada entre os sexos, a qual passa, na prática, pela discriminação com relação à mulher: enquanto as mulheres eram afogadas nos deveres, os homens tinham suas liberdades e direitos expandidos. Assim, definem-se dois padrões de feminilidade na colônia, os quais, segundo Almeida (2016), resultam na reclusão em suas casas das mulheres como meio capaz de se distanciar das possibilidades de perdição e tentações demoníacas atreladas às mulheres. Por um lado, as esposas dos senhores deviam seguir o modelo de virtude, obediência e pureza de Maria, inspirado no princípio da Clausura, segundo o qual as mulheres devem entregar suas vidas a Cristo e dedicar-se à humildade, à reza e aos cuidados ao próximo (ALGRANTI, 1992, p. 40)³⁰. Essas eram as mulheres brancas, trazidas de Portugal em número reduzido, junto com suas famílias. Por outro lado, as mulheres desvirtuadas eram a imagem de Eva, seduzida pelo demônio: « do outro [lado], a mulher pecadora, [...] [geralmente negra], criada fora do controle ético da sociedade patriarcal, tida como mulher "da rua" [...] da segunda [mulher], os homens esperavam a paixão, a liberdade e o desregramento sexual » (AZZI, 1987, p. 99). Como mostra o autor, esta concepção remetia às mulheres indígenas e africanas.

Quanto às mulheres indígenas, houve uma tentativa falida dos portugueses de escravizarem as mulheres ameríndias no âmbito doméstico e sexual. Em um primeiro

³⁰ O princípio de clausura concerne mais diretamente às mulheres em situação de recolhimento nos conventos, segundo o estudo da autora. Entretanto, os princípios que regem a clausura se aplicam a todas as mulheres virtuosas, as quais devem ser confinadas no âmbito privado de suas casas. Mesmo no caso do clero regular, onde o modo de vida dos homens e das mulheres se assemelham, a desigualdade continua marcada: « O esforço em se preservar a virtude e a castidade das mulheres atrás das altas muralhas dos conventos, mantendo-as distantes do contato com o mundo e da vida pública, marcou as diferenças entre os sexos também no universo da religião. Se as mulheres não tinham direitos semelhantes aos homens na sociedade civil, seria de se esperar que pudessem se igualar a eles perante Deus. Mas numa Igreja dirigida por homens, as mulheres não assumiram jamais uma posição de equivalência, nem quando o tipo de vida os aproximava, como é o caso do clero regular » (ALGRANTI, 1992, p. 45).

momento, as mulheres indígenas se tornam as mães dos filhos concebidos fora do casamento dos senhores. No entanto, ao contrário do projeto católico de exploração da força física dos homens e da escravização das mulheres no ambiente privado, a divisão do trabalho nas sociedades indígenas atribui a força produtiva às mulheres e a produção artística aos homens. A incompatibilidade cultural, então, faz com que o projeto de escravização dos indígenas seja impossibilitado no longo prazo (BASEGGIO, SILVA, 2015). Como demonstra Silvia Federici (2017) sobre a América andina, e que também é relevante no caso do Brasil: « Foram as mulheres que defenderam de forma mais ferrenha o antigo modo de existência, e que se opuseram com mais veemência à nova estrutura de poder – provavelmente devido ao fato de serem também as mais afetadas » (p. 400). De maneira mais tardia, as mulheres negras, trazidas da África, são escravizadas no lugar das indígenas: passam a cuidar do trabalho doméstico, por um lado, e são exploradas sexualmente, por outro lado:

As negras, na sociedade colonial, viviam nas casas-grandes e eram muitas vezes as que iniciavam os filhos dos grandes proprietários na vida sexual. Eram amas de leite, cuidavam da casa, prestavam serviços, e muitas vezes ainda eram submetidas às condições de violência sexual. . Perto do fim do regime colonial, muitas conseguiam suas cartas de alforria, conseguindo, assim, a liberdade depois de anos de escravidão. Mesmo quando livres, ainda encontravam dificuldades em seus caminhos, [...] muitas vezes não tinham para onde ir, e acabavam se tornando prostitutas a fim de evitar a fome e a miséria (BASEGGIO, SILVA, 2015, p. 20).

As origens católicas ibéricas e mouras dos colonizadores, a preponderância masculina e a violência do processo de ocupação e colonização do território – marcado pela escravidão e pelos massacres indígenas –, conduzem à formação de uma sociedade na qual o latifúndio, o patriarcado e a escravidão se tornam as características mais determinantes das relações sociais da colônia e destinam as mulheres – ao menos, o padrão das esposas lusas que há de ser atingido – à reclusão na esfera privada. Assim, a transposição para a colônia da interpretação bíblica do lugar da mulher justifica o modelo de organização econômica e civil da colônia, baseada na unidade da família patriarcal.

Desse modo, a partir da releitura da obra *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, Jessé Souza vê no modelo da família patriarcal, no qual podem ser observadas as micro relações geradas pelo sistema escravocrata e que possibilitava certa proximidade entre senhores e escravizados, a fundação da sociedade brasileira e de seus imaginários sociais, como veremos a seguir:

Estamos lidando, no caso brasileiro, na verdade, com um conceito limite de sociedade, onde a ausência de instituições intermediárias faz com que o elemento familístico seja seu componente principal. Daí que o drama específico dessa forma societária possa ser descrito a partir de categorias social-psicológicas cuja gênese aponta para as relações sociais ditas primárias.

É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sado-masoquista, no sentido de uma patologia social específica na qual a dor alheia, o não reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo das relações interpessoais, que Gilberto Freyre interpreta a semente essencial da formação brasileira (SOUZA, 2000a, p. 228).

2.3 Religiosidade popular e modelo de subjetivação

Como escreve Souza (2000a), « valores não se transplantam como a roupa do corpo [...]». Valores dependem de condições propícias de institucionalização para adquirirem eficácia social » (p. 253). Desse modo, paralelamente à leitura dos discursos teológicos oficiais da Igreja Católica, a análise da recepção destes e das expressões de religiosidade popular é imprescindível, como indica Azzi (2004). Santos (2005) aprofunda essa observação mostrando que a transposição de crenças ou valores em um novo contexto socioeconômico passa necessariamente por uma reelaboração cognitiva por parte dos agentes expostos a tal realidade institucional:

Não tem sentido científico-social rigoroso [...] a ideia de que religiões possam ser transplantadas de uma realidade para outra. As religiões, por definição, "brotam" das necessidades da agência humana sob as condições da realidade natural e social em que ela deve ocorrer. O que pode haver, e de fato há na história comparada, é o transplante de matéria-prima (crenças pré-existentes) para a elaboração de um novo sistema cognitivo religioso em uma nova realidade natural e social. Também muito frequente é a ocultação de tal condicionamento sócio-histórico nas sociedades formadas por colonização – nestas, normalmente vige a crença na "adoção" da religião do colonizador, sob forma íntegra. Tal mecanismo termina por reforçar a postulação, normal das religiões transcendentais, de que estão acima dos condicionamentos naturais, sociais e históricos (SANTOS, 2005: 4-5).

Assim, nesta parte, dedicar-nos-emos ao estudo dos novos contornos e da resignificação popular dos dogmas oficiais que, entre magia e devoção aos santos, criam formas complexas de se relacionar com Deus, capazes de gerar novas possibilidades causais para o imaginário.

2.3.1 Da condenação dos ritos africanos ao sincretismo³¹

Como observa Azzi (2004), uma das consequências da *Teologia da Escravidão* foi a condenação progressiva dos rituais das religiões africanas por meio de pressões institucionais para que os negros e os indígenas « renunciassem a seus cultos ancestrais, aceitando a crença e os preceitos católicos » (p. 102). Através do relato de Nunes Marques Pereira de um diálogo do Peregrino repreendendo um lavrador do sul da Bahia por sua tolerância para com as expressões ritualísticas dos escravizados, Azzi (2004) ilustra os discursos que demonizavam os cultos africanos. O que Federici (2017) relata também pode se aplicar ao contexto brasileiro:

Rapidamente evidenciou-se que, sob o manto de cristianização, os povos continuaram adorando a seus deuses [...]. Por isso, o ataque aos deuses locais, ao invés de diminuir, se intensificou com o passar do tempo, alcançando seu ápice entre 1619 e 1660, quando a destruição dos ídolos foi acompanhada por verdadeiras caças às bruxas, desta vez convertendo em alvo particularmente as mulheres. [...] Então se iniciava o interrogatório dos suspeitos, o uso de tortura para extrair confissões e, finalmente, ditava-se a sentença e a punição, que nesse caso consistia em açoitamento público, exílio ou outras formas de humilhação [...]. Seu objetivo era intimidar a população, criar um "espaço de morte" em que os potenciais rebeldes se sentissem tão paralisados pelo medo que passassem a aceitar qualquer coisa para não ter de enfrentar o tormento daqueles que eram espancados e humilhados publicamente (p. 396-397).

Diante das tensões e exações ocasionadas pela violência religiosa e pela impossibilidade institucional de praticar sua fé, o catolicismo totalizante se apresenta como a única opção para a substituição da identidade cultural e religiosa perdida: o culto de Nossa Senhora e, de modo mais amplo, dos santos, representa a forma, encontrada por sujeitos escravizados, de o catolicismo assumir a proteção celeste necessária. Tal forma participa de um processo de ressignificações das figuras divinas, uma vez que assimilações e identificações fomentadas pelos sentidos impostos pelos colonizadores proibiam certas crenças e instituíam outras.

³¹ Precisa-se salientar para algumas ressalvas quanto às armadilhas do uso romantizado do conceito (BASTIDE, 1971; DAMATTA, 1987) que apontam para a capacidade de confluência, pelo brasileiro, de tendências distintas ou opostas originadas por tradições diferentes (DAMATTA, 1987). Tal definição deixa a entender que se trata de uma mistura pacífica do catolicismo com outras religiões, apagando a história das exações cometidas durante a colonização católicas dos territórios. A partir das historiografias realizadas por Azzi (1987, 2004), Hoornaert (1977) e Almeida (2016), entendemos o sincretismo como a transformação, tradução e integração de certos elementos da liturgia das religiões de matriz africana e de tradições religiosas indígenas no catolicismo. Tal fenômeno conduziu à transposição, como vimos, dos panos de fundo e dos modelos de subjetivação influenciados por essas religiões às crenças e práticas do catolicismo pelos novos adeptos. Para evitar tal risco, Capone (2017), fez a escolha de usar o termo *cross-fertilization*, novo conceito da literatura antropológica britânica e estadunidense. Entretanto, diante das limitações de uma noção recém pensada, resolvemos usar, de forma crítica, o termo de sincretismo por permanece no universo conceitual em que o assunto está sendo discutido.

Como já salientamos, os discursos teológicos oficiais se constituíram em um modo de legitimar a situação colonial e a escravidão. Ademais, estes afirmam o merecimento pelos negros e indígenas de sua condição. Nesse sentido, torna-se essencial compreender a reelaboração dos discursos institucionais por meio das expressões de religiosidade popular e os novos sentidos que tais crenças geram. Azzi (2004) vê nas confrarias do Rosário e na devoção a Nossa Senhora e aos santos tanto uma possibilidade de acesso ao catolicismo para os negros como uma perspectiva de adaptação ao mundo, no sentido weberiano, de fortalecimento « enquanto grupo social » e de uma certa defesa dos « interesses de sua raça oprimida » (p. 103). O autor destaca ainda dois tipos de cultos a divindades para evidenciar a natureza do vínculo religioso que se estabelece entre os escravizados e o catolicismo. Por um lado, Azzi (2004) aborda a ampla devoção, ainda que não totalmente explicada, a Nossa Senhora do Rosário, resultado de uma transferência do catolicismo da metrópole para a colônia. Essa associação aparece como um espaço de comunhão entre negros e brancos, ainda que os negros devessem respeitar o lugar preciso que lhes fora atribuído (p. 103-104). Por outro lado, o historiador mostra outra característica significativa do vínculo religioso, a devoção aos santos protetores a partir da « semelhança de atividades e funções » com os orixás, divindades do candomblé (p. 106). Desse modo, a aproximação entre divindades africanas e do catolicismo resulta em uma assimilação e um sincretismo típicos da formação da religiosidade popular durante a colonização. A partir da leitura de Azzi e Bastide, verificam-se as relações estreitas entre os cultos africanos e indígenas e o catolicismo, que vão do deslocamento e o resgate de espíritos e entidades divinas à identificação com os santos e anjos. Ademais, como complementa Almeida (2016),

As relações entre entidades não católicas e os santos ocorria também envolvendo outras expressões de crença, fosse como estratégia de aculturação, ou como mecanismo de ressignificação dos sentidos comuns trazidos anteriormente, mas que não poderiam ser mais abertamente expressos da maneira com que africanos traficados ou indígenas nativos estavam habituados (p. 94).

Cria-se, então, uma relação de notável intimidade entre os novos adeptos e as divindades, a fim de substituir, por exemplo, a promessa de salvação e de vida eterna em um mundo não físico por pedidos de amparo e interferências mais imediatas. Como aponta Almeida (2016), a busca pela proteção dos santos não constitui apenas uma transposição das crenças das formas de religiosidade africana. Desse modo, como

vimos, as entidades divinas são resgatadas dos cultos africanos e identificadas com santos católicos, porém, a devoção a estes não sugere somente a subsistência e a continuação das religiões africanas:

Em um território desconhecido, os ambientes sociais eram frequentemente tomados pelo sentimento de desconforto, medo e insegurança. Um ambiente novo [...] inspirava a busca pela proteção direto dos santos, anjos, Nossa Senhora e Deus. Essa crença traria, inclusive, elementos simbólicos presentes em períodos historicamente anteriores ao contexto da colônia brasileira, afeitos a temores advindos de situações precárias (p. 94).

O catolicismo aparece como totalizante pois se impõe, de modo autoritário, sem deixar espaço a outra interpretação possível. No entanto, a religião do colonizador não responde de maneira satisfatória às três perguntas existenciais que « todas as religiões bem-sucedidas³² respondiam a seus fiéis »: « de onde viemos, quem somos e para onde vamos » (SOUZA, 2017, p. 36). Desse modo, a religião, para sustentar o sistema escravocrata, torna-se contraditória e insuficiente ao não oferecer símbolos coesos capazes de dar sentido à situação social, implicando, assim, uma necessária releitura de seus símbolos por seus novos adeptos africanos e descendentes de sujeitos escravizados. Como mostramos, a consequência de tal releitura resulta na introdução da magia, a qual se torna estruturante da liturgia católica popular:

[...] tínhamos ainda uma interessante forma religiosa também familiar. O componente mágico, da proximidade entre o sagrado e o profano, constitutivo de toda espécie de catolicismo, foi levado aqui a seu extremo. Havia impressionante familiaridade entre os santos e os homens, cumprindo aqueles, inclusive, funções práticas dentro da ordem doméstica e familiar. Nesse contexto, mais importante ainda é que o culto aos santos se confundia também com o culto dos antepassados, conferindo ao familismo como sistema uma base simbólica e religiosa própria.

[...] Além da base econômica e política material, o catolicismo familiar lançava os fundamentos de uma base imaterial e simbólica referida às suas próprias necessidades de interpretar o mundo a partir de seu ponto de vista tópico e local. (SOUZA, 2017, p. 56).

Nesse sentido, há de se fazer uma ressalva (REINA, 2019): a magia, como entendida no contexto do Brasil colonial, não designa a magia institucionalizada pelos cultos africanos ou indígenas. Ao contrário, a noção representa o um conjunto de crenças e superstições que buscam correspondência com os conteúdos éticos tutelados pela Igreja católica, criadas pelo sujeito como estratégia de sobrevivência, ou seja, uma

³² Por religiões bem-sucedidas, entenda-se religiões éticas, no sentido weberiano, que reúnem grandes quantidades de adeptos. Resolvemos agregar aqui que as religiões que respondem a essas três perguntas existenciais são, originalmente, religiões transcendentais e universais que abordam questões relativas a sentido, pois, classicamente, o pensamento mágico não formula nem responde a esses questionamentos no sentido escatológico.

estratégia de sobrevivência à qual os sujeitos podem recorrer em um contexto de subjugação e de empobrecimento dos símbolos originais do catolicismo. Designamos por magicização do catolicismo o mecanismo conceituado por Santos (2005) de « funcionamento e de reprodução daquelas crenças que constroem socialmente o escravo », o qual anula, para fins de sustentação do modelo de escravização, os princípios « de caráter ético implicados pela doutrina católica à época da construção da sociedade brasileira » (p. 3).

A partir dos estudos de Azzi (2004), Almeida (2016) conclui que a intimidade com as divindades origina um vínculo mágico entre as realidades – física e não-física, responsável por benesses e mediações, entre outras intervenções causais, que constitui o que o autor chama de *Teologia do Favor*, como um conjunto de crenças espontâneas, mas sistemáticas com eficácia funcional. Os santos são a figura central da teologia do favor, por sua proximidade com Deus, uma vez que podem obter prontamente graças e favores celestes aos sujeitos a quem sua humanidade é negada. Ainda de acordo com ambos os autores, a observação das consequências desta liturgia se torna fundamental para entender a formação da subjetivação no Brasil colonial. Como veremos nas partes seguintes, o sistema de proteção e ajudas celestes ressignifica e favorece, assim, a implantação de relações de dependência, que acabam reforçando a ordem social vigente.

2.3.2 A formação do imaginário e da agência durante a colonização

Nesta parte, procuramos compreender de que modo os discursos teológicos oficiais e, sobretudo, suas reinterpretações por meio das expressões de religiosidade popular influenciam o modelo de subjetivação e a formação da agência (REINA, 2019). Como afirma Azzi (2004),

Criava-se assim uma reciprocidade de cosmovisões: a prática religiosa concebida como proteção-fidelidade ajudava a permear de sacralidade a organização social vigente; vice-versa: a convivência diária numa sociedade articulada ao redor do eixo autoridade-dependência facilitava pensar o mundo divino em termos de uma organização hierárquica análoga. Essa concepção hierárquica de mundo não conduzia a população ao espírito de resistência, de luta e esforço de libertação (AZZI, 2004, p. 267).

Primeiro, como nota Santos (2000), podemos salientar que as contradições entre um cristianismo que não se sustenta e o projeto de escravidão – das quais resultam uma

carência e deficiência dos símbolos católicos e o processo de magicização –, formam uma vida simbólica “negativamente privilegiada” (WEBER, 2000), na qual as contradições entre uma cristandade consistente e o princípio de escravidão inviabilizam o advento de um conjunto de valores e normas condizentes com os conteúdos ético-salvíficos do catolicismo (SANTOS, 2005).

A partir dessas características de formação e vivências da religiosidade popular, buscamos compreender os modelos de subjetivação típicos desse período fundacional que é a colonização. Os conteúdos e discursos discordantes elaborados ao longo da colonização e do processo de escravização aparecem como responsáveis por uma agência desorganizada e não integrada do sujeito, o qual não consegue recriar coerência e sentido diante das contradições. Estas crenças e expressões religiosas participam da construção de um universo que compreende, de um lado, santos protetores e, de outro, « favorecidos inferiores », segundo o entendimento de Azzi (2004, p. 267). Como resgatado em Reina (2019), o conceito de *poroso*, de Charles Taylor (2007), nos permite pensar o teor da agência do protegido subalterno como a manifestação de um sujeito atravessado por crenças mágicas e encantadas e que tem uma religiosidade voltada para necessidades terrestres em um mundo antinômico. Assim, o sujeito se enxerga como parte ou instrumento de uma estrutura causal superior à qual mal se sente pertencente, confundindo-se com o *todo* e se vendo prisioneiro dos poderes causais do outro mundo. A noção de *economia da graça*, de Azzi (1987), nos permite completar essa concepção ao definir um mundo onde os sujeitos somente têm valor quando relacionados a Deus. Tamanha relevância dada a Deus desprovê as ações do homem de qualquer legitimidade e merecimento, e tende a inibir a iniciativa individual, como observa o autor:

essa insistência no poder divino, como força significativa do mundo e da história, reduz a ação do homem a um nível bastante insignificante [...]. Dentro dessa concepção, a natureza e a cultura, extraídas do horizonte religioso, passam a ser destituídas de valor, diminuindo conseqüentemente o sentido da responsabilidade humana. As realizações não dependem tanto do homem, mas sim da vontade divina: "se Deus quiser" (AZZI, 1987, p. 109).

Tomando em conta os aspectos observados, entendemos, como mostra Santos (2000), que o projeto de colonização religiosa, o qual levou à elaboração de uma liturgia da subordinação e da repressão a serviço da instauração de formas capitalistas para produção de mercadorias coloniais, tem pouca afinidade com a formação de agências autônomas, psicologicamente fundadas sobre um “ego” bem distinguido do meio em

que vive. Como consequência, o imaginário dos sujeitos escravizados tende a ser marcado por características tais como o conformismo, a heteronomia, as relações de dependência aos santos e a falta de soberania individual (SANTOS, 2000 & 2005; AZZI, 2004; ALMEIDA, 2016). Essas características resultam em um baixo grau de reflexividade da agência, o qual também tem grande relevância na manutenção da sociedade colonial e de sua ordem hierarquizada.

Desde seu início, a sociedade organizou-se a partir dessa cisão marcante entre as classes sociais. O modelo de relações baseado no autoritarismo e na subserviência, desenvolvido entre senhores e escravos, será mantido de forma persistente ao longo da história, restringindo, de diferentes maneiras, a participação das classes subalternas na vida pública. Além dessa disjunção entre senhores e escravos, o grupo social já referido como "inôrgânico" em tudo dependia dos favores dos senhores e padrinhos. Isso resultou em um *ethos* de relação política arraigado entre nós e conhecido como *cultura do favor* (MADEIRA; VELOSO, 2001, p. 135).

2.4 Relevância da religião na modernidade

Pretendemos descrever o efeito retroativo das ressignificações populares sobre o catolicismo e sobre a constituição dos imaginários e da agência. A religiosidade colonial e o discurso da Igreja são, como entendemos, interiorizados e reinterpretados pelos sujeitos. Também temos de considerar a consequência da escravidão e do modelo de subjetivação decorrente que dificulta qualquer anseio de emancipação e libertação

Considerando o enunciado, a sessão a seguir apresenta o papel e o lugar ocupado pelo fenômeno religioso na modernidade. Nesse sentido, em primeiro lugar, é realizado um trabalho de análise do impacto da organização política e da formação religiosa no Brasil colonial sobre o processo de modernização do Estado e de formação do sujeito. Em segundo lugar, buscamos mostrar em que medida a predominância da religião como matriz pertinente de visão e compreensão do mundo é um dado fundamental para entender as mudanças sociais que ocorrem nos séculos XIX e XX e a formação de características específicas ao tratar a modernidade no Brasil. A recepção e a resposta dos indivíduos diante do contexto de subjugação também são responsáveis pela criação de uma dinâmica sócio-histórica duradoura, como mostra Maciel (2006):

É uma socialização que se fixa e se expande com o intuito de produzir uma aprendizagem coletiva, para afirmar e reafirmar os novos condicionantes da dinâmica histórica que traduz as características da qualidade das relações formadoras e formadas pelas classes constituidoras (MACIEL, 2006, p. 144-145).

2.4.1 As consequências da escravidão e da magicização do catolicismo

Entendemos que a instauração da escravidão e suas ressignificações através dos discursos e expressões de religiosidade popular anulam, na maior parte, as manifestações de subjetividades e anseios de autonomia e emancipação do indivíduo. Dessa forma, acabam participando de uma estabilização e um reforço das instituições do sistema colonial, a qual leva a uma continuidade na formação dos imaginários:

[...] a magicização do Catolicismo operou a imprescindível, para fins da escravização, anulação dos efeitos motivacionais de caráter ético implicados pela doutrina católica da sociedade brasileira. O entendimento de tal mecanismo faz-se, em especial, pela exploração do significado teórico da magia no interior da sociologia compreensiva de Max Weber.

Em linhas gerais, tal significado aponta, no pensamento mágico, quando comparado a outros modos de pensar, a característica típica de interditar a reflexão de alcance moral que se baseia em pressupostos transcendentais, restringindo as funções reflexivas da mente aos problemas práticos da adaptação às condições dadas, quaisquer que elas sejam, por piores que sejam (SANTOS, 2005: 2-3).

Em razão do exposto, entendemos que o projeto de colonização e escravidão tem uma importância fundamental na vida social e política no Brasil mesmo após a independência, proclamada em 7 de setembro de 1822, e a abolição da escravatura pela Lei Áurea, em 1888. Entretanto, as formas culturais e institucionais da colonização e da escravidão, que marcaram o processo de formação do Brasil enquanto nação – no sentido moderno do termo –, continuam funcionando como condicionantes psicológicos eficazes que governam as relações institucionais e interpessoais. Para compreender melhor essa continuidade, a observação de Azzi (1987) sobre a passagem ao Império mostra de que maneira, apesar da crise da cristandade, muda a organização social e política do país mas sobrevivem as instituições e as crenças religiosas, baseadas em uma ordem social hierárquica e desigual:

[...] o país continuou ainda tendo suas bases numa economia rural, com a manutenção do regime escravocrata; a antiga classe senhorial passou assim a constituir a nobreza do império. Continuava, portanto, a persistir o conceito de uma ordem social fundamentada no privilégio, no favor, na graça. Não obstante a reação dos diversos movimentos regionais de caráter liberal, a mentalidade conservadora permaneceu dominante, defendida tanto pela aristocracia rural como pela própria hierarquia eclesiástica (AZZI, 1987: 137).

Para entender as consequências desse modelo de subjetivação e a vigência das normas hierárquicas na sociedade, temos de voltar à concepção histórica e teórica da figura do indivíduo moderno, que surge como ideal na Europa do século XIX³³. O arcabouço teórico de Charles Taylor, exposto em sua obra *Uma Era secular* (2007), ajuda a pensar essa questão. Em oposição ao sujeito poroso às influências imediatas exteriores, o autor define um indivíduo *defendido* que é dotado de autodisciplina – não se deixa governar por seus impulsos –, manifesta anseios e formula perguntas sobre as injustiças do mundo físico e, de maneira inédita, é capaz de se enxergar como uma entidade própria ao vivenciar a fronteira entre si e o mundo. Em uma análise histórica e teórica do processo de secularização, o autor evidencia três principais razões para entender a mudança nas mentalidades e a construção do "indivíduo autônomo".

Em primeiro lugar, o desenvolvimento das artes e da ciência conduz a uma mudança de paradigma que redefine o foco e o protagonismo do sujeito. A partir do século XVI, a *mudança antropocêntrica* faz com que a importância do mistério e da graça divina sejam relativizados; aos poucos, o florescimento humano se torna a resposta da busca de um sentido existencial. As descobertas no campo científico também levam a se afastar das explicações exclusivamente religiosas. Leva-se em consideração a ordem natural que rege o universo em vez de interpretações de ordem cosmológica. Em segundo lugar, o papel do Estado se destaca pela formulação de um projeto de sociedade que generaliza o ideal de civilidade, cria mecanismos de assentamento da disciplina na sociedade e participa da formação do ideal de um indivíduo autônomo em uma sociedade em processo de desencantamento e secularização. A atuação do Estado, agregada à perspectiva do florescimento humano, redefine a sociedade como uma concepção e edificação constante de homens disciplinados. Em terceiro lugar, Taylor também observa o papel transformador da religião por meio de uma análise das mudanças ocasionadas pela Reforma. O principal elemento é a concretização da salvação que leva a uma conscientização e responsabilização do sujeito, e uma racionalização de suas ações diante da

³³ Parece-nos importante fazer uma ressalva de cunho epistemológico. O modelo europeu não aparece aqui como ideal ou desejável. Somente identificamos que a figura de um indivíduo "defendido" pôde surgir na Europa porque a escravidão, como instituição totalizante e « que englobava todas as outras » não existia, ou existia então de maneira pontual e residual, como aponta Souza (2017, p. 40), nas próprias terras – mas os Europeus praticaram a animalização e humilhação de outros povos nas colônias, em territórios *exteriores*. Desse modo, uma vez preservada a experiência comunal, esta pode se tornar um terreno fértil para certa igualação da condição humana em todos os estratos sociais. Esta é, aliás, a tese central de A. de Tocqueville no clássico *A democracia na América*.

eventualidade da morte e do julgamento divino. Desse modo, fica estabelecida a tendência de que os humanos não recorram mais a Deus para interceder em suas vidas nem para mediar suas ações. Assim, o projeto de Estado, combinado ao papel transformador da religião, conduz ao que Taylor chama de *fúria da ordem*. A partir dos três elementos que acabamos de observar, o autor conclui sobre a construção de ordens impessoais que passam a definir a relação dos homens com Deus. Doravante, são os códigos racionais e a política que regem a sociedade, e não mais a atuação de um Deus todo poderoso.

Na mesma perspectiva, Souza (2000; 2017) encontra os mesmos elementos da disciplinarização do sujeito e da interiorização das normas sociais em vigor no estudo "O Processo Civilizador" de Norbert Elias (1939):

O que Elias quer compreender, antes de tudo, é como surgiu historicamente o elemento mais importante e diferenciador do indivíduo moderno como percebido por Sigmund Freud: o indivíduo internaliza a instância da culpa moral – o superego – dentro de si mesmo, tornando ociosa, na maioria dos casos, a repressão violenta e externa das pulsões internas. Esse aprendizado exige a consideração das instituições externas – que levam ao desenvolvimento do Estado moderno – que, de certa maneira, logram se representar dentro do próprio indivíduo.

Elias, não por acaso, parte da tese de que a especificidade do desenvolvimento europeu e ocidental influenciado pela Europa é precisamente a ruptura com o escravismo do mundo antigo. O argumento é que a escravidão e sua necessidade de violência explícita e permanente inibiriam como desnecessário o processo interdependente de uma regulação externa da conduta, levando à inibição interna de pulsões. Assim, para Elias, a noção de cidadania como conhecemos hoje nasce por um lado da internalização, dentro de cada indivíduo, de uma instância disciplinarizadora que torna dispensável, em grande medida, a repressão externa e policial (SOUZA, 2017, p. 46-47).

Nesse sentido, a restituição histórica da formação de uma individualidade independente e autossuficiente em todas as classes sociais se torna o fundamento teórico necessário para compreender os vínculos de solidariedade e compaixão como base para uma sociedade mais igualitária:

É que a dependência dos estratos superiores em relação aos inferiores se torna insofismável, levando a que também estes últimos sejam crescentemente levados em consideração por aqueles. O sintoma intersubjetivo imediatamente perceptível dessa mudança é que, agora, sente-se "vergonha" também em presença do socialmente subordinado, contribuindo para a superação da dupla moral típica das sociedades hierárquicas. Apenas numa sociedade democrática (e industrial com avançada divisão social do trabalho) temos a ver com uma moral única válida para todos. Apenas nesse estágio, o da sociedade burguesa moderna, temos também o pressuposto universal de um autocontrole total e automático de todos os indivíduos (SOUZA, 2000a, p. 50).

No compasso do surgimento de uma ordem normativa mundial, também são criadas as bases do Estado moderno e da sociedade capitalista no Brasil do início do século XIX, bases essas simbolizadas pela abertura dos portos em 1808 (FERNANDES, 1975; 1978; SOUZA, 2000a; 2017). Considerando o conceito de Taylor (2007), podemos dizer que o Brasil não experimenta o processo de "fúria da ordem" no sentido religioso puritano, mas que, inobstante, inicia-se um projeto de Estado de instauração de normas iluministas e científicas na sociedade. Em *A revolução burguesa no Brasil* (1975), Florestan Fernandes (1975) descreve esse processo de abertura ao capitalismo como a implantação de uma "ordem social competitiva". Em dimensão análoga, Jurandir Freire Costa, em *Ordem médica e norma familiar* (1989), descreve o processo de higienização que toma conta das grandes cidades brasileiras, quando agentes de saúde condenavam os cortiços que não respeitavam as novas normas sanitárias e expulsavam as populações de suas casas.

Não obstante, a abolição da escravatura e as fundações de um Estado moderno não anulam os efeitos de quatro séculos de formação social. Em *O genocídio do negro brasileiro* (1978), Abdias Nascimento fala em "mito do africano livre" (p. 65), pois a abolição, na prática, não levou a uma igualação entre negros e brancos nem a uma integração dos negros na sociedade capitalista. A exoneração das *obrigações* dos senhores, e da Igreja Católica e do Estado junto aos negros recém libertos resultou na expulsão dos negros para fora da sociedade. De fato, insistimos no preconceito racial que se constitui como um marcador fundamental da formação da classe burguesa, pois, como observa Costa (1979),

A consciência de classe tem na consciência da "superioridade" biológico-social do corpo um momento indispensável à sua formação. O indivíduo de extração burguesa, desde a infância, aprende a julgar-se "superior" aos que se situam abaixo dele na escala ideológica de valores sócio-raciais. Por isso mesmo, admite com mais facilidade e, às vezes, com marcante insensibilidade a situação de inferioridade sócio-econômica a que geralmente estão submetidos os banidos da elite física: "crioulos", "paraíbas", "caipiras" etc. (p. 13-14).

Quando da abolição da escravidão, os afrodescendentes ficam à mercê de uma ordem social competitiva para a qual não foram preparados, em que entram em concorrência com a mão-de-obra branca europeia, no contexto da imigração do começo do século XX (FERNANDES, 1978; SOUZA, 2017). Assim, apenas uma pequena parte da população, a burguesia, consegue se beneficiar do processo de modernização do Estado e a *ordem social hierárquica acaba sendo reafirmada*:

A educação intelectual conduzida pela higiene ajudou a refinar e a cultivar cientificamente a primitiva sociedade colonial. Mas, desde então, o nível de instrução e a capacidade intelectual entraram na era da competição, caucionada não só pela ordem econômica mas também pela ciência médica. Os higienistas colaboraram no processo de hierarquização social da inteligência, criando a ideia de que o indivíduo "culto" era superior ao "inculto". Difundiram, simultaneamente, o preconceito de que o cérebro do homem capacitava-o para as profissões intelectuais, enquanto o da mulher só lhe permitia exercer atividades domésticas (COSTA, 1989, p. 14).

Tendo esses elementos históricos em consideração, compreendemos que o projeto colonial de escravidão e a magicização do catolicismo conduzem a uma peculiar “experiência comunal” nas bases da sociedade brasileira (SANTOS, 2000; SOUZA, 2017) e inibem o surgimento de uma agência autônoma e defendida. Como consequência da negação ao sujeito do acesso a uma sociedade mais horizontal, segundo o entendimento de Taylor (2007), ergue-se, ao longo dos séculos, um tipo de sujeito não funcional e *não competitivo* – de acordo com a expressão de Fernandes (1975, p. 179) – de baixa representação de si como agente autônomo, que Souza (2012) chama de *habitus* precário:

A partir da definição e da constituição de uma ideologia do desempenho, como mecanismo legitimador dos papéis de produtor do cidadão, que equivalem [...] ao conteúdo do *habitus* primário, é possível compreender melhor o seu limite "para baixo", ou seja, o *habitus* precário. Assim, se o *habitus* primário implica um conjunto de predisposições psicossociais refletindo, na esfera da personalidade, a presença da economia emocional e das pré-condições cognitivas para um desempenho adequado ao atendimento das demandas (variáveis no tempo e no espaço) do papel de produtor, com reflexos diretos no papel do cidadão, sob condições capitalistas modernas, a ausência dessas pré-condições, em alguma medida significativa, implica a constituição de um *habitus* marcado pela precariedade (SOUZA, 2012, p. 27).

Desse modo, os efeitos do sistema colonial e escravocrata se atualizam, permanecendo efetivos e continuando a se opor à instauração de uma sociedade menos hierárquica e, de modo geral, à difusão do igualitarismo como um valor³⁴.

³⁴ Aqui, parece-nos necessária mais uma ressalva. As menções da modernização europeia, por muito tempo considerada como universal pela literatura sociológica, são pertinentes por nos permitir um melhor entendimento das dinâmicas históricas no Brasil moderno e contemporâneo. Não se trata de uma romantização do contexto contemporâneo europeu, o qual tem que lidar com os desafios postos por um processo de globalização cujas últimas consequências têm se mostrado desiguais e precarizantes, e colocam em xeque o valor igualitário moderno. Como aponta Souza (2012), « mesmo sociedades afluentes como a alemã já apresentam agora segmentos de trabalhadores e de pobres que vivem de seguro social precisamente com estes traços de um *habitus* precário, na medida em que o que estamos chamando de *habitus* primário tende a ser redefinido segundo os novos patamares adequados às recentes transformações da sociedade globalizada e da nova importância do conhecimento » (p. 24). Feita esta ressalva, o contexto europeu contemporâneo não é de nosso interesse imediato.

2.4.2 Especificidades da modernização e crescente pentecostalização

A partir do estudo do impacto da colonização e da escravidão sobre a ordem social hierárquica e a formação da agência na modernidade, procuramos estudar mais especificamente as relações entre a religião e a política a partir da separação da Igreja e do Estado. O debate sobre o contexto particular de surgimento do espaço público aporta avanços heurísticos significativos para entender o processo de modernização no Brasil.

Como apontado na discussão do primeiro capítulo, a sociologia clássica pensa a sociedade moderna em termos de um tipo de divisão do trabalho, segundo a expressão de Émile Durkheim (1893; 1895), em que há uma crescente diferenciação e especialização das atividades e das funções. Em uma perspectiva próxima, Max Weber (1921) formula a teoria da racionalização das esferas de valores, na qual cada domínio tanto da vida privada como da vida pública conhece um processo de especialização determinado por sistemas de valores e modos de representação e caminha para um fim desejado. Entretanto, como já pontuamos, ao longo de quatro séculos de formação da sociedade brasileira, o projeto de colonização e escravidão embaralha os interesses econômicos, políticos e religiosos.

Nesse sentido, apesar do esforço do Estado moderno de instauração de normas iluministas ao longo do século XIX, as características centrais dos processos de divisão do trabalho, tais como formuladas por Durkheim e Weber, não servem para descrever o Brasil moderno. Tal pressuposto também se aplica à separação histórica da Igreja e do Estado, estabelecida pela Constituição de 1891. No Brasil, não se pode observar um processo de autonomização das esferas de valores políticos e religiosos, pois o acontecimento moderno histórico teve consequências diferentes na Europa e no Brasil. No continente europeu, e particularmente na França, tal separação levou – na perspectiva de diferenciação e racionalização das esferas política, econômica e intelectual em oposição à esfera religiosa –, « a uma relegação do religioso ao espaço privado e uma laicização ao extremo do Estado e do espaço público » (REINA, 2017, p. 86).

Paula Montero (2009), por sua vez, se opõe à teoria da secularização como pensada classicamente por Max Weber³⁵ e não pensa que a esfera pública e civil deva ser pensada, no caso do Brasil moderno, em termos de secularização, pois a religião não somente não declina como não é relegada à esfera privada. A autora ainda aponta que a religião e a religiosidade participam, de maneira ativa, do processo de formação e de gestão do espaço público de deliberação. Desse modo, seu trabalho visa descrever as configurações de que as formas religiosas se revestem na esfera pública brasileira. A liberdade religiosa causada pela separação constitucional da Igreja e do Estado conduz a certa pluralização religiosa, que se firma no momento da redemocratização do Estado brasileiro e da nova Constituição de 1988. As consequências são de dois tipos. Por um lado, o catolicismo perde seu lugar privilegiado histórico junto ao Estado e abre-se espaço para a concorrência entre as religiões em luta por reconhecimento de seus direitos e pela consideração de seus interesses. Por outro lado, surge um ator chave no processo de diversificação religiosa: as novas correntes do pentecostalismo, primeiro, e do neopentecostalismo, que a partir dos anos 1970, tornam-se atores políticos no Congresso³⁶.

A afirmação e o avanço do campo evangélico estimulam a participação política e a mobilização da sociedade civil. A esse respeito, Corten (1996) aponta, então, para a mobilização política no âmbito das instituições religiosas como uma característica da modernidade que atravessa o Brasil. Sérgio Tavolaro (2005) busca uma solução para o dilema posto pela abordagem da sociologia dita da inautenticidade – a qual não vê o Brasil como um país moderno – e pelo entendimento da sociologia da dependência³⁷. Nesse sentido, o autor assume a « concepção multifacetada da modernidade » (p. 11)

³⁵ Consideramos que Weber nunca criou normas sobre como deveriam os Estados ligar-se às religiões, mas descreveu o caso da Europa, especialmente continental apesar de existir uma persistente leitura evolucionista de sua obra.

³⁶ A liberdade religiosa ocasionada pela separação da Igreja e do Estado assim como a proliferação de igrejas pentecostais abrem um espaço para a entrada de atores evangélicos na esfera pública. Segundo Corten (1995), a « insurreição emocional » que representa o pentecostalismo se revela « uma força de transformação da linguagem política » (p. 12). Desde o início do processo de redemocratização, as dissidências pentecostais e neopentecostais se apresentam como alternativas políticas confessionais embrionárias mas viáveis (BASTIAN, 2001, p. 141). O motivo da entrada dos evangélicos na cena política é resultado de duas dinâmicas (REINA, 2015, p. 14). Trata-se, primeiro, de uma razão ideológica: segundo Oro (2010), o engajamento político corresponde ao projeto de formação de uma nova sociedade guiada por Deus, para o que seria necessário conduzir uma guerra espiritual. Segundo, as reivindicações políticas desses atores permitem a deslocamento da relação privilegiada – e até exclusiva – entre a Igreja Católica e do Estado.

³⁷ Para maiores detalhes sobre tais perspectivas da teoria social brasileira, aconselho a leitura de Faoro (2001), Freyre (2000), Holanda (1995), DaMatta (1987) e Souza (2000).

como conceito chave para a interpretação dos resultados do processo de modernização no Brasil contemporâneo, em que o surgimento do pentecostalismo teve grande peso.

É a partir dessa perspectiva que Domingues considera as formas de sociabilidade que se consolidaram no Brasil contemporâneo: como o resultado de disputas em que certas coletividades foram capazes de fazerem prevalecer seus projetos em detrimento de outros. Ortiz, por sua vez, argumenta que o Brasil contemporâneo deve ser interpretado tendo-se como pano de fundo a noção de "modernidade-mundo". Para ele, atravessamos um momento em que a modernidade deixou de estar confinada a fronteiras nacionais; ao deslocar-se do Ocidente, tal processo pôs em xeque a existência de uma "única matriz moderna". Parece-me, pois, que a modernidade, vista como um tipo de sociabilidade histórica e *contingente* (já que fruto de disputas constantes entre projetos díspares), *multifacetada e tendencialmente global*, abre-nos o caminho para uma alternativa àquele dilema sociológico (TAVOLARO, 2005, p. 11).

Desta forma, a partir dessas interpretações sobre o processo de modernização no Brasil e seu impacto na contemporaneidade, procuramos observar e analisar como se deu a emergência do pentecostalismo e do neopentecostalismo e quais são as repercussões em termo de constituição dos imaginários e formação do sujeito.

2.5 Igreja evangélica entre regime de docilidade e possibilidade de mudança

As reflexões institucionalistas clássicas de Durkheim sobre a prevalência da sociedade sobre o indivíduo, tal como as mencionamos no capítulo anterior, descrevem as limitações da atuação do agente e oferecem respaldo ao estudo da história colonial e escravocrata para se ter uma noção da formação das mentalidades e do pano de fundo no Brasil. Ademais, vários autores definem uma *afinidade eletiva* entre o pentecostalismo e a América Latina, como se esta fosse um terreno fértil à implantação de igrejas evangélicas (REINA, 2015). Nesse sentido, Emílio Willems (1967) qualifica o contexto político e social da América Latina como favorável ao desenvolvimento da religião evangélica. A abordagem sociohistórica de Jean-Pierre Bastian (1994) também reforça a hipótese de um caráter endógeno da proposta de uma liturgia rígida na América Latina: apesar das raízes estadunidenses e suecas de tais movimentos, os autores enxergam o pentecostalismo como uma corrente religiosa resultante da história latinoamericana.

Considerando a importância da influência da colonização e da escravidão na formação religiosa e o acontecimento moderno de enraizamento político e social do pentecostalismo no Brasil, descreveremos a seguir o regime de docilidade que a religião

instaura dentro de seus templos e as possibilidades de mudança social que carrega consigo. Tais elementos são fundamentais para uma atualização da reflexão sobre o pano de fundo e a formação das individualidades.

2.5.1. Crença fundante e dinâmicas de poder na igreja

Devemos considerar, aqui, a *crença fundante* do pentecostalismo para entender as dinâmicas de poder que aparecem dentro da igreja. Conseguimos identificar que as primeiras igrejas nascem como seitas fundamentadas na separação com o mundo, na adesão voluntária dos seus membros, no *ethos* da conversão e na austeridade no que diz respeito à ética e aos valores morais. Neste contexto, a figura do líder, a quem devemos dedicação e lealdade, se destaca. Como mostra Moscovici (1985), « existe um gênero de autoridade que permite conceber o que é, no mundo psíquico, uma dominação exercida menos em virtude de um poder físico, anônimo, que de uma influência espiritual, pessoal: tal é a autoridade carismática » (p. 364)³⁸. No caso da criação da Assembleia de Deus, em 1911, os fundadores suecos Berg e Vingren têm revelações que justificam o assentamento de sua dominação sobre os fiéis, que, de maneira livre, reconhecem sua autoridade. Por conseguinte, a legitimidade carismática da qual os líderes gozam é baseada na « submissão extraordinária ao caráter sagrado, à virtude heroica ou ao valor exemplar » (WEBER, 1995/2, p. 222) do chefe; aqui, do pastor. Deste modo, a partir das classificações de Weber e Troeltsch, vemos que o poder, dentro da igreja evangélica, é exercido de maneira assimétrica e que permanece nas mãos das lideranças e, principalmente, do pastor presidente; constitui uma característica central do pentecostalismo, como como veremos melhor nos resultados desta pesquisa, nos capítulos seguintes³⁹. Entretanto, se a crença fundante das igrejas evangélicas se baseia nas qualidades carismáticas dos seus líderes, na prática, vemos que estes não precisam reafirmar constantemente as ditas qualidades. O preço de uma boa convivência da comunidade eclesial reside em uma figura a quem os membros transferem todo seu poder e força. O objetivo passa a ser a redução de todas as vontades em uma vontade só, a da pessoa do pastor presidente. Pela autoridade e pelo direito à

³⁸ Tradução da autora.

³⁹ Nosso estudo se concentra mais particularmente na autoridade carismática do pastor e veremos os diferentes tipos de controle exercidos dentro da igreja no Capítulo 3 « Regulação das condutas e formação da agência no pentecostalismo ».

autoridade de quais goza, ele pode praticar qualquer ato. Existe dentro da igreja o que Steven Lukes (1980) identifica como autoridade por convenção, onde o poder e a autoridade estão concentrados em uma única pessoa e onde não há renovação do consentimento depois da aceitação do líder, pois a autoridade já prevê uma base de aprovação suposta (p. 846-848).

Ademais, a literatura de psicologia social insiste na força que podem ter o passado e os costumes sobre a contemporaneidade, e como influenciam a vida política e social (MOSCOVICI, 1985). Como o afirma Maurice Halbwachs (1925), o contexto religioso é propício a um retorno das crenças e tradições antigas, contexto em que não existe um real esforço para substituir ou superar as religiões antigas. Voltando ao nosso contexto religioso, apesar do pentecostalismo ser uma expressão da modernidade que se constituiu em um elo de proteção para as populações marginalizadas (ARENARI, 2017), ele oferece um espaço onde o assentamento de um poder coercivo é possível porque a força do imaginário a respeito do passado continua viva. Halbwachs (1925) mostra como se usam partes semiapagadas de religiões antigas para se tornarem elementos de novos cultos que penetram as mentes (p. 135). Assim, como aponta Moscovici (1985), os valores tradicionais da família, tais como os de autoridade e hierarquia, permanecem não somente atuais senão ainda mais marcados. O exemplo da Congregação Cristã do Brasil (CCB), implantada no Brasil em 1910, como observado por Francisco Cartaxo Rolim (1985), mostra dogmas muito severos quanto à separação de homens e mulheres dentro da igreja. Nessa perspectiva, jamais os homens podem se sentar ao lado das mulheres durante os cultos e não podem nem se cumprimentar nem conversar, do lado de dentro. O rigor da CCB é, ainda segundo o autor, « praticado, vivido, aceito sem relutância [...] em plena capital paulista. Se há algum ranço [...] nestas práticas, carregam de certo modo, reavivando-as, antigas maneiras de rigorismo católico » (p. 38).

2.5.2 Do *comportamento dogmático* à reorganização do pano de fundo

Sabemos que, a partir dos anos 1950, no contexto de êxodo rural, populações rurais são rapidamente levadas à cidade e encontram-se em situação de marginalização. Por um lado, como resposta à condição degradante dos recém-chegados à cidade, as teorias funcionalistas clássicas veem no pentecostalismo um modo de suprir as

necessidades materiais decorrentes das condições precárias de vida na cidade. Segundo Rolim (1985), que aponta para os estudos de Emílio Willems (1967), a ascensão religiosa que o pentecostalismo traz consigo oportunidades tanto religiosas como socioeconômicas inesperadas e capazes de gerar esperança entre os novos adeptos, recém-chegados à cidade. Dentro da igreja, o sujeito pode ter acesso à igualdade no que diz respeito à linha ética de comportamento; à liberdade de orar e anunciar as boas novas do evangelho; aos dons do Espírito Santo; a um conceito universal de ser humano que, em princípio, não diferencia os negros e os brancos, os letrados e não letrados, enquanto tudo isso lhe é negado na sociedade. Já Beatriz Muniz de Souza (1969) apontava para a capacidade do pentecostalismo de desfazer a anomia pessoal dos indivíduos desorientados. Desse modo, o pentecostalismo é pensado a partir das mudanças de uma sociedade em transformação.

Por outro lado, para Rolim (1985), a produção de bens que respondem a necessidades ou interesses religiosos de camadas populares é uma visão restrita para explicar o crescimento do pentecostalismo. A partir de uma releitura de Weber e Marx, o autor procura compreender como a religião pentecostal se insere na sociedade capitalista e responde à necessidade da dependência e submissão de classes sociais subalternas e marginalizadas a uma ideologia dominante que o autor qualifica de “profana”:

Entendido o pentecostalismo como espaço superestrutural particular, sua vinculação com a estrutura econômica, com a totalidade social, principalmente com os demais domínios ideológicos, só se dá mediante relações de classes e das organizações onde atuam os intelectuais. Assim, na dependência das relações de classes, que são também relações políticas, as funções que o pentecostalismo cumpre em favor de determinados grupos são também políticas. Vale dizer que as funções dos agentes intelectuais, no pentecostalismo, a de homogeneizar uma concepção da sociedade em grupos que carregam um complexo ideológico heterogêneo, presos ao sentir periférico, a de educar e organizar, não são neutras nem indiferentes com relação às que outros agentes intelectuais não religiosos exercem. (p. 145-146).

Tais considerações nos levam a agregar, ao nível macro das análises das mudanças sociais, certos aspectos do pensamento de Gerd Bornheim (1969), a fim de pensar a partir de uma perspectiva micro de psicologia social. As noções de *pasmó* – decorrente da *admiração ingênua* – e de *comportamento dogmático*, quando relacionadas às características constituintes de organização hierárquica e ideal de autoridade das igrejas evangélicas, podem ajudar a refletir sobre o regime de docilidade instaurado em meio institucional e suas repercussões em termos de formação do pano

de fundo das consciências na segunda metade do século XX. Levando em conta as conclusões sobre a formação do pano de fundo no período colonial e no início do século XX, o pasmo de Bornheim (1969) permite refletir sobre a postura aberta de um sujeito confuso e desamparado diante da nova realidade urbana, que o autor chega a chamar de “autodescontrole” e perda de si (p. 48). Antes da nova experiência urbana, tal sujeito vivia em um mundo dado, sem nunca o questionar e fazia a experiência de uma “existência dogmática”. *A admiração pela submissão – que também podemos chamar de pasmo de se submeter – representa, então, uma força psicológica que, pensada junto ao crescimento urbano e o acolhimento proporcionado pelas igrejas pentecostais, condiciona mudanças no plano cultural e religioso que transformam o comportamento dogmático do sujeito.*

Nesse sentido, a presente tese busca encontrar o conteúdo "positivo" desse pasmo, o que o torna atraente do ponto de vista dos sujeitos. Em outras palavras, procuramos restituir a possibilidade de uma afinidade eletiva entre aquela postura dogmática tradicional carregada pela nova população urbana, que é caracterizada por uma tendência à submissão, da nova população urbana, de um lado, e a liturgia rígida e autoritária proposta pelas igrejas evangélicas, de outro. *Tal afinidade abre espaço para uma reorganização do pano de fundo.* Segundo Rolim (1985), o pentecostalismo é parte constituinte da sociedade capitalista e permite pensar suas contradições. *Nesse sentido, podemos pensar que as instituições pentecostais e neopentecostais formulam exigências de submissão e conformismo e participam da formação de atitudes e comportamentos de protesto e ressentimento entre camadas populares.* Na mesma perspectiva, ao pensar o êxodo rural na Argélia, Bourdieu (1964) vê na confrontação das diferenças entre o campo e a cidade « um retorno reflexivo sobre a existência anterior » que pode levar à revolta comum contra a miséria (p. 123-134) e a um fechamento defensivo da personalidade⁴⁰. A partir do arcabouço teórico da sociologia crítica e da teorização da personalidade autoritária de Theodor Adorno (1950), entendemos que o imaginário pentecostal clássico exige dos membros que se submetam

⁴⁰ De modo mais contemporâneo, para analisar os movimentos religiosos fundamentalistas diante do pluralismo, Faustino Teixeira (2012), a partir dos estudos de Peter Berger, fala em "redução cognitiva defensiva" ou "ofensiva". A primeira opção acaba em um fechamento comunitário que pode ser observado no contexto da implantação do pentecostalismo na sociedade capitalista brasileira da primeira metade do século XX. A segunda opção desemboca, ainda segundo o autor, na estratégia da cruzada, a qual consiste em uma reconquista da sociedade feita em nome de valores religiosos. Esta segunda resposta pode se tornar muito pertinente para compreender a entrada dos evangélicos na política a partir dos anos 1970.

a uma fé profunda sem discutir os princípios. Assim, a partir das teorias e análises avançadas por Adorno, Horkheimer – e a escola de Frankfurt, de modo geral –, entendemos que a socialização e os novos formatos para o pano de fundo oferecidos no ambiente evangélico consistem na adesão a modelos e quadros de pensamento que impõem a nova cultura como se fosse um produto e como se viesse do próprio povo. Vistas desse modo, a precariedade e miséria criadas pelo êxodo rural e o pentecostalismo têm uma forte correlação com a formação de indivíduos intolerantes e que possuem afinidades com o autoritarismo.

2.5.3 Protestantismo pentecostal e neopentecostal: possibilidade de mudança?

A partir dos anos 1970, surge o que Paul Freston (1994) chama de terceira onda do pentecostalismo, afim às lógicas do consumismo e que cresce de maneira exponencial, principalmente entre camadas menos desfavorecidas. A nova vertente, o neopentecostalismo, simbolizada pela fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977, no Rio de Janeiro, pelo bispo Edir Macedo, retoma a maior parte das crenças cristãs pentecostais. No entanto, como identifica Ricardo Mariano (1999), existem diferenças teológicas que desenham conflitos no campo evangélico e podem levar a rupturas e mudança social. No neopentecostalismo, o cristão bom não é necessariamente o cristão que leva uma vida ascética, na austeridade e longe dos prazeres mundanos e que deve sofrer para seguir a vontade de Deus. Por conseguinte, uma diferença importante para com a teodiceia pentecostal usual consiste na “teologia da prosperidade”. Não há mais empecilho teológico para perseguir-se o crescimento financeiro e a abundância material. Mas o neopentecostalismo vai mais longe, pois a aquisição e a posse de bens materiais não só são toleradas, senão aparecem como sinais positivos da espiritualidade do cristão.

Outra grande diferença reside na liberalização dos usos e costumes, em contraposição ao já evocado puritanismo pentecostal. Bem como a posse, a ostentação de bens materiais é encorajada. Neste sentido, os fiéis são incitados a viver no mundo. Eles não são mais compelidos ao uso de vestes austeras: terno para os homens e a saia longa para as mulheres. Do mesmo jeito, as normas mais rígidas impostas às mulheres são abolidas: elas podem cortar o cabelo, pintar a unha ou usar maquiagem e, além disso, elas podem ser ordenadas pastoras. Os meios de comunicação não só são

liberados como se tornam um canal de difusão da fé cristã: « Preocupada em levar a Palavra de Deus a todas as pessoas, a Universal investe em manter páginas nas redes sociais, uma TV online e programas de rádio e também de tevê, atingindo assim um público diversificado »⁴¹. A liberalização dos usos e costumes não significa uma mudança completa nos valores, pois temas como identidade sexual e aborto, por exemplo, permanecem condenados pelas lideranças neopentecostais. Entretanto, tanto o pentecostalismo como o neopentecostalismo têm de evoluir para sobreviver:

[...] nas sociedades ocidentais industrializadas e urbanizadas [...], a religião cada vez menos cria um "modo de vida" peculiar. Para sobreviver à concorrência e superá-la, cada religião deixa de ser um fim em si para se configurar como meio para atingir fins definidos por demandas e imperativos seculares » (MARIANO, 1999, p. 223).

Nesse sentido, tomando em conta a restituição histórica dos imaginários e as mudanças às quais são submetidos o pentecostalismo na contemporaneidade, podemos nos perguntar se, dentro das igrejas, existe uma possibilidade, no sentido weberiano, de racionalização das necessidades, imediatas e urgentes, em interesses religiosos, com meios e fins? Pode haver uma transformação das necessidades religiosas que leve à construção de subjetividades defendidas e independentes? Para pensar a questão nos termos de Searle (2000), podemos perguntar em que medida existe a possibilidade, a partir da mensagem institucional, de redefinição do tipo dos estados intencionais do sujeito?

A partir da teorização de Honneth (2007) e com base na dicotomia poroso/defendido, de Charles Taylor, consideramos as seguintes possibilidades de individualização – como modelo de subjetivação imposto pela modernidade – como nossas hipóteses de trabalho. Por um lado, levantamos a hipótese de uma subjetividade cuja formação é fortemente influenciada pela religião – diante da ausência de outras instituições devida às limitações do projeto de Estado de generalização das normas iluministas nos séculos XIX e XX – conjugada ao esforço institucional de superação da superstição e da magia herdadas das expressões religiosas populares da época colonial. Os princípios éticos e universais, como ensinados nas igrejas evangélicas, podem levar a reivindicações de justiça, maior igualdade e liberdade na contemporaneidade, quando os sujeitos fariam a experiência da autonomia? Nesse sentido, a igreja representaria uma instância de socialização e a *unificação interna* dos sujeitos ocorreria por meio da

⁴¹ Declaração institucional da Igreja Universal em seu site. URL: <https://www.universal.org/a-universal>.

interiorização individual das normas estabelecidas pelo Estado moderno. Nessa perspectiva, abrir-se-ia a possibilidade de que a cultura dos fiéis, impregnada da socialização político-religiosa realizada na igreja, passe a ser considerada como uma « reserva de repertórios » que ajudam o sujeito a construir suas próprias “estratégias de ação” » (SWIDLER, 1986, p. 273).

Por outro lado, perguntamo-nos se as liturgias pentecostal e neopentecostal usam a libertação do sujeito – que entendemos, sociologicamente, como promessa de autonomização e individualização –, para somente estabelecer uma linha rígida de comportamentos que subordinam o sujeito. Nesse caso, as igrejas se prevaleceriam do sentimento de isolamento e desconforto causado pela anomia da desamarra das lógicas comunitárias. Tal hipótese apresentaria em uma *unificação externa* da conduta do sujeito. Nesse caso, o autoritarismo do pentecostalismo e do neopentecostalismo e a forte submissão à instituição que ambos requerem se sobreporia a eventuais demandas por emancipação na contemporaneidade e as necessidades ainda revestiriam um caráter imediato e parcial. A análise do surgimento da figura do sujeito moderno em contexto latino-americano, feita por Patrick Michel e Jesús García-Ruiz (2012) traz um questionamento semelhante. Para responder a tal dúvida teórica e heurística, os autores formulam o conceito de *individuação* que se diferencia da individualização, ao considerar a realidade objetiva em que os sujeitos se sentem confortáveis – do seguinte modo:

Este indivíduo não é aquele que se origina do processo moderno de surgimento do sujeito autônomo, que resulta da emancipação das lógicas comunitárias que o freavam. A individuação contemporânea certamente reivindica, no modo da legitimação, a individualização moderna. No entanto, ela se diferencia fortemente. Com efeito, *mais do que um indivíduo autônomo, a individuação contemporânea visa produzir indivíduos que aderem a formas comunitárias renovadas*⁴² (...). Esta individuação não resulta de um processo unívoco. Ela se situa (...) na interseção de uma lógica coerciva e de outra voluntarista, a primeira não se esgotando com a segunda. (MICHEL, GARCÍA-RUIZ, 2012, p. 38).

⁴² Grifo nosso.

PARTE III

PROTESTANTISMO PENTECOSTAL E FORMAÇÃO DA AGÊNCIA E DAS SUBJETIVIDADES

Capítulo 3. Regulação das condutas e formação da agência no pentecostalismo

Definições pertencem aos definidores e não aos definidos.

Toni Morrison, *Amada*.

No hay peor servidumbre que la esperanza de ser feliz.

Carlos Fuentes, *Diana*.

Após a contextualização teórica e histórica sobre crença religiosa, instituição e formação das subjetividades, o presente capítulo será voltado para os dados fornecidos pela pesquisa de campo, a fim de participar da elaboração de conhecimento acerca da formação da agência no pentecostalismo. A visão teológica protestante insiste na noção de conversão enquanto experiência com o divino que consiste em um exercício individual que proporciona uma transformação total da vida que resultaria na reestruturação dos sistemas simbólicos do sujeito (MAFRA, 2000). Ao contrário, a perspectiva sociológica considera as dinâmicas coletivas no contexto religioso que levam a possíveis mudanças do sujeito (MARIZ, 1994; BIRMAN, 1996; MAFRA, 2000; ZAMBIRAS, 2014; REINA, 2015; ALMEIDA, 2016 etc.).

A partir deste pressuposto, o presente capítulo consiste em uma tentativa de análise das dinâmicas sociais que resultam do entrelaçamento de dois elementos que estudamos na introdução: o contexto eclesial proporcionado pela visão teológica das igrejas e a condição socioeconômica dos fiéis. Para isso, procederemos ao estudo das estratégias institucionais para oferecer uma nova possibilidade de agência. Desse modo, espera-se constituir um modelo de análise abrangente – apesar de não aspirar à exaustividade – das possibilidades de rearranjo de pano de fundo no pentecostalismo; a partir dos parâmetros de classe e de vertente religiosa, e de como se relacionam entre si. Em última instância, tal elaboração teórico-empírica permitirá o estudo desse pano de fundo em outros contextos sociais, tal como para as questões de política eleitoral ou de diferentes identidades individuais na contemporaneidade.

Para isso, lembramos, em primeiro lugar, os possíveis vínculos que Enriquez (2001) estabelece entre as noções de instituição, poder e ocultação de segmentos da realidade⁴³. O autor parte do princípio de que, para que o social exista, nem tudo pode nem deve ser conhecido pelos sujeitos que compõem a sociedade: « Sem ilusão, sem crença, sem idealização, sem disfarces, sem hipocrisia, sem recalçamento, sem repressão, a vida social (e a vida psíquica) seria impossível » (ENRIQUEZ, 2001, p. 50). Souza (2012), ao afirmar que « A sociedade moderna se singulariza precisamente pela produção de uma configuração, formada pelas ilusões do sentido imediato e cotidiano, [...] as quais produzem um “desconhecimento específico” dos atores acerca de suas próprias condições de vida » (p. 24); aproxima-se da noção de Enriquez na medida em que tais desconhecimentos permitem o exercício de uma forma de controle. Essa ocultação é um dado essencial que permite que a vida social, enquanto ordem organizada por normas, subsista. É partir desse elemento que as instituições religiosas⁴⁴ conseguem elaborar e responder a questões constitutivas, como formuladas por Souza (2017), sobre nossa origem, propriedades e destino, as causas e as razões disso, a fim de moldar o conhecimento aproximativo e, a partir daí, enunciar regras.

Na mesma perspectiva que o autor, interessamo-nos pela construção de seres dentro da instituição religiosa, e como estas estabelecem um ambiente objetivo e universal de dominação, exercem seu poder sobre a psique dos sujeitos para induzir comportamentos, sentimentos e posicionamentos. A partir do pressuposto de que as pessoas entregam sua liberdade à instituição e se desfazem, assim, de parte de suas capacidades de controle, o presente capítulo pretende apontar para a racionalidade ordenada e automatizada criada pelas igrejas no intuito de elaborar uma gramática de pedagogias e regular as condutas que caracterizam o bom sujeito (ENRIQUEZ, 1990; 2001). Tais estratégias serão retratadas por meio do estudo dos tipos de controle e da práticas rituais dentro das igrejas.

⁴³ Enriquez (2001) chama tal ocultação de "desconhecimento". No intuito de não absolutizar o próprio conhecimento, não usamos o conceito. Entretanto, reconhecemos a pertinência da tese do autor para mostrar como a igreja, enquanto produtora de narrativas, oculta o que não quer que seja conhecido por seus adeptos.

⁴⁴ Em nosso caso, trata-se da instituição religiosa enquanto os estudos de Enriquez dirigem-se a todas as instituições, sem deixar de salientar o caráter religioso que atravessa todas elas. Nesse sentido, as teorizações do autor constituem um arcabouço teórico particularmente pertinente para o estudo de instituições religiosas.

3.1 Discurso institucional da obediência e unificação dos comportamentos

Segundo Enriquez (1990), toda instituição há de passar por um processo de cristalização do poder, a fim de garantir seu funcionamento e seu controle, o que coloca seus membros sob vigilância. A partir da classificação estabelecida pelo autor, o objetivo da próxima seção é compreender quais discursos e mecanismos de controle social são instaurados no pentecostalismo.

Observamos que uma característica em comum a todas as igrejas estudadas, para que sejam efetivas no âmbito da regulação das condutas é o discurso institucional da submissão, assim como a racionalização de estratégias para estimular a fé. Se o discurso teológico da obediência compõe, em grande parte, a narrativa construída pelas igrejas, os estímulos, decorrentes de tal liturgia, que visam a unificação dos comportamentos, divergem e não podem, então, ser vistos univocamente. Revestem formas e modalidades diferentes, as quais se materializam em práticas. Desse jeito, considerando as categorias socioeconômicas dos diferentes públicos que atendem os cultos estudados, procuramos abordar tanto o que se diz como o que se faz.

Como evocamos, o discurso institucional da obediência e da submissão é uma característica fundamental da liturgia pentecostal, comum a todas as igrejas – compostas por membros de classes mais altas ou socioeconomicamente mais vulneráveis. A partir da classificação estabelecida por Enriquez em *Da horda ao Estado* (1990), salientamos várias formas de controle e incentivos encontradas no conjunto heterogêneo das igrejas estudadas e cujas modalidades dependem das linhas teológicas adotadas pelas igrejas e da origem social dos sujeitos.

3.1.1 Possibilidades e limitações do controle ideológico

Primeiro, conseguimos identificar que, em todas as igrejas estudadas, opera-se um controle ideológico, o qual, muitas vezes, também se confunde com o controle pela saturação. A combinação constitui uma das formas de domínio mais visíveis dentro da igreja. O controle ideológico, segundo Enriquez (1990), requer uma adesão completa aos preceitos e às imposições institucionais e é garantido pelo controle pela saturação que, a partir da definição do autor, caracterizamos no contexto da igreja como a recorrência de pregações sobre obediência e a repetição de rituais de submissão,

capazes de operar a saturação da mente, ao institucionalizar – martelar – a crença de pano de fundo de que a igreja "manda", e a mente deve a ela se adequar. Apesar de ser uma forma de controle comum a todas as igrejas, reveste diferentes modalidades, as quais participam de estratégias de regulação das condutas e/ou unificação interna do pano de fundo.

Em primeiro lugar, os controles ideológicos e pela saturação ocorrem, no pentecostalismo, nos espaços reservados ao estudo da palavra, como na Assembleia de Deus no Paranoá (ADP) e a Igreja da Palavra Renovada (IPR). Por um lado, a ADP é a segunda igreja mais antiga do Brasil e conta com uma tradição institucional centralizada de fundamental importância. Para retomar o termo de Alencar (2013), a corporação da Assembleia de Deus passou por um processo de racionalização do ensino que possui diferentes facetas. De forma clássica, a Escola Bíblica Dominical (EBD) é o pilar central do controle ideológico da igreja e representa um momento importante nas práticas litúrgicas do estudo da Bíblia e da transmissão dos valores cristãos (ROLIM, 1985), a partir da linha teológica tradicional assembleiana. A partir de aulas montadas pela revista Lições Bíblicas da editora pentecostal Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), o conteúdo dos ensinamentos é unificado e, então, comum aos ministérios da denominação⁴⁵. A EBD é organizada em trimestres de doze a treze semanas e aborda temas de acompanhamento do cristão em sua vida cotidiana, à luz dos princípios bíblicos conforme adotados pela instituição. Entre as aulas, encontram-se exemplos que participam da elaboração teórica de temas relevantes para o dia a dia do sujeito assim como da definição de normas e condutas decorrentes, como: « Adão, o primeiro homem » e « Eva, a criação da primeira mulher », que definem o homem e a mulher cristãos; « A rebelião de Absalão », para refletir acerca da relação pais-filhos e da submissão; « As consequências do pecado de Davi », que ilustra a visão ainda muito punitiva de um pentecostalismo clássico; « A sexualidade humana », que visa instaurar uma « verdade prática »⁴⁶, a qual significa a definição de uma afetividade amorosa e sexual única e a regulação de suas práticas⁴⁷, etc.

⁴⁵ A CPAD é responsável pelo material usado pelas igrejas Assembleias de Deus da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). No que diz respeito às igrejas Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira (CONAMAD), é a editora Betel que imprime o material didático para a EBD. Para entender melhor as diferenças entre as duas convenções, aconselhamos a leitura de Alencar (2013, p. 171-187) e Reina (2015, p. 36).

⁴⁶ Todos estes exemplos podem ser encontrados em: <https://escoladominical.assembleia.org.br/>.

⁴⁷ Abordaremos a questão da afetividade e suas práticas no capítulo 4. Para mais informações sobre a regulação do amor em meio evangélico, recomendamos a leitura de Teixeira (2019).

Além do mais, o controle ideológico também toma a forma de congressos e cultos específicos dirigidos a uma população específica, em que a saturação ocorre mediante a repetição de exigências formuladas a respeito dos deveres e compromissos dos membros. Vejamos, por exemplo, o culto « Jovens transformados para transformar », em 18 de novembro de 2018, que, voltado para a juventude, foi organizado pelos líderes dos jovens. À leitura de Romanos 12: 1-8⁴⁸, veio se agregar a palavra devocional de um presbítero convidado que visitava a igreja naquele dia. O compromisso a ser assumido pelos jovens, a fala de Davi: « Não tenha inveja, você pode ser grande na sua espiritualidade » constituem meios de reificação das normas de obediência e submissão que deve seguir a juventude⁴⁹. Estas modalidades, que são complementadas por ministrações periódicas que reafirmam a importância de tais valores, constituem pilares fundamentais do discurso institucional.

Convém recordar que o público que atende aos cultos da AD muitas vezes se encontra em uma situação de anomia econômica ou familiar, característica dos sujeitos que pertencem a uma classe marginalizada e para quem a modernidade não significou emancipação da condição de *habitus* precário, para retomar a noção de Souza (2012). Relacionamos diretamente as limitações da assimilação dos códigos e conteúdos transmitidos por via do controle ideológico à exclusão de toda uma classe de pessoas do projeto de sociedade horizontal e à ausência das condições para participar da competitividade do capitalismo moderno.

Existe, em países periféricos como o Brasil, toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas dado que elas não participam do contexto valorativo de fundo – o que Taylor chama de "dignidade"⁵⁰ do agente racional –, o qual é condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da ideia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição

⁴⁸ Romanos 12: 1-8 na Bíblia: [1] Rogo-vos pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos como um sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. [2] E não vos conformeis a este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus. [3] Porque pela graça que me foi dada, digo a cada um dentre vós que não tenha de si mesmo mais alto conceito do que convém; mas que pense de si sobriamente, conforme a medida da fé que Deus, repartiu a cada um. [4] Pois assim como em um corpo temos muitos membros, e nem todos os membros têm a mesma função, [5] assim nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo, e individualmente uns dos outros. [6] De modo que, tendo diferentes dons segundo a graça que nos foi dada, se é profecia, seja ela segundo a medida da fé; [7] se é ministério, seja em ministrar; se é ensinar, haja dedicação ao ensino; [8] ou que exorta, use esse dom em exortar; o que reparte, faça-o com liberalidade; o que preside, com zelo; o que usa de misericórdia, com alegria.

⁴⁹ As problemáticas relações da Assembleia de Deus com a juventude também serão abordadas com mais profundidade no capítulo 5.

⁵⁰ Para a sociologia, a noção de *dignidade* parece problemática por ser extremamente abrangente, mal delimitada. Preferimos a ideia de acesso a uma sociedade horizontal, para retomar o vocábulo de Taylor, ou de cidadania, as quais simbolizam as condições objetivas da « postura de vida ética, responsável coerente e libertadora dos homens nas sociedades em que vivem » (GUIMARAES, 2010, p. 111).

de um *habitus* ao qual, por incorporar as características disciplinarizadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício das funções produtivas no contexto do capitalismo moderno, podemos chamar de *habitus* primário (SOUZA, 2012, p. 29).

Essa dinâmica é ilustrada pelo pastor Helder, que frequentemente, lamenta a falta de disciplina dos membros, nos cultos de domingo à noite, após observar as ausências na EBD de manhã. Não por acaso, uma única vez em 18 de novembro de 2018, ele elogiou a participação: « Hoje, houve um acréscimo de 30% da presença na Escola Dominical, fico muito feliz com essa notícia ». Além dessa observação não isolada, a líder dos jovens, Maria, no final de novembro, estava em instância de vacância de seu cargo, após decepções repetidas ao notar que « não existiu a reciprocidade da parte deles [dos jovens] ». De forma mais ampla, a presença irregular, sobretudo na EBD, e a difícil mobilização dos sujeitos tendem a pôr em xeque as estratégias de controle ideológico na ADP.

Por outro lado, de forma semelhante à organização do controle ideológico da ADP, a IPR também preza por uma aprendizagem estruturada, a qual é sancionada por diferentes cursos. No entanto, podem ser notadas diferenças importantes no controle ideológico circunscrito tanto pela aprendizagem teórica como as aplicações práticas e implicação dos sujeitos. Em um primeiro momento, antes destes poderem se tornar membros da igreja, devem passar obrigatoriamente pelo curso de duração média de oito semanas, o « Discipulado », no qual os preceitos bíblicos, os princípios e valores morais como enxergados pela igreja são estabelecidos e detalhados.

A grade curricular é composta por dois blocos de matérias: por um lado, os princípios teológicos a serem adotados como a) « Integridade da Palavra », b) « Comunhão com Deus e a igreja », c) « Fundamentos da Fé », d) « Batismos », e) « Dízimos e ofertas »; e, por outro lado, os aspectos práticos do funcionamento institucional como f) « O culto da sua Igreja », g) « Governo da igreja » e h) « Envolve-se ». Dessa forma, a diferença fundamental reside no lugar que o sujeito deve ocupar e, conseqüentemente, a expressão ativa de seu posicionamento. Enquanto a ADP se inscreve – quase cegamente – no princípio de transformação total após a conversão (MAFRA, 2000), impondo ao sujeito a submissão aos ensinamentos da igreja após este ter se tornado membro, a IPR propõe uma abordagem diferente. A adesão e o compromisso junto à instituição devem resultar de uma escolha individual somente após a compreensão e o acordo com os princípios e a administração da igreja, como

introduz o pastor auxiliar Rogério, na aula sobre o « Governo da igreja », dada em 16 de abril de 2019:

[...] para vocês entenderem um pouco do ministério, um pouco da igreja: como funciona a igreja, quais são seus valores, quais são suas principais doutrinas para que vocês estejam tendo o entendimento antes de vocês fazerem parte desse ministério. Esse é o propósito. Então, ele é uma obrigação para todos aqueles que estão vindo, que estão chegando na igreja para que vocês possam escolher. Entendimento. O Senhor não nos impõe nada. Muito pelo contrário, o Senhor é muito claro com a gente, Ele é muito transparente. Então, esse entendimento para que vocês tenham uma liberdade de escolha. O Senhor nos deu liberdade de escolha e aqui, é a mesma coisa: você vai só vai fazer parte, vai ser membro daquilo que você entender (Pastor Rogério, 16/04/2019).

Em um segundo momento, além da exigência de uma escolha do sujeito, os ensinamentos ministrados ao longo do Discipulado propõem não somente uma fundamentação teórica – que pode se revelar por vezes imperiosa, como na ADP – como também buscam envolver de maneira prática o futuro fiel no exercício de sua fé, como mostra a fala de João Paulo, preceptor no dia da aula sobre os « Fundamentos da fé », em 19 de março de 2019:

Agora, eu quero mais. Eu não quero simplesmente receber o que recebi. Eu quero mais. E essa é uma sede que todo nós devemos ter, [...] navegar em águas mais profundas. E aí, o que que nós fazemos? Nós praticamos aquilo que nós meditamos. Então, a fé vem pelo ouvir, ela permanece pelo meditar e ela cresce pelo praticar (João Paulo, 19/03/2019).

Desse modo, a aula buscou transmitir os princípios de salvação por uma fé sobrenatural, da qual devem compartilhar todos os cristãos, e pediu envolvimento do sujeito dando exemplos concretos de como praticar sua fé no cotidiano. Esta proposta de participação ativa dos fiéis se estendeu à aula ministrada em 16 de abril. A partir do princípio bíblico enunciado em Efésios 4: 11⁵¹, o pastor Rogério procurou explicar a construção institucional dos dons ministeriais e os departamentos dentro da igreja, e, em decorrências destes, as possibilidades de compromisso prático dentro da igreja. Os cinco dons ministeriais para edificar o corpo de Cristo consistem nas funções de a) pastor que é o responsável local, o dirigente da congregação que exerce o governo da igreja, cuida das ovelhas e responde pela igreja diante de Deus e das pessoas; b) apóstolo que levanta igreja e escolhe a liderança; c) evangelista que prega a palavra de Deus em ministrações; d) mestre que ensina em cursos organizados pela igreja; e) profeta que tem revelações e é itinerante como também podem ser o mestre e o

⁵¹ Efésios 4: 11 na Bíblia: E Ele mesmo deu uns como apóstolos, e outros como profeta, e outros como evangelistas, e outros como pastores e mestres.

evangelista. É interessante notar que Rogério, ao explicá-los, insistiu na palavra responsabilidades: « alguns dizem cargos mas são responsabilidades ». A partir dessa correção proposta pelo pastor auxiliar, levantamos a hipótese de uma busca de horizontalidade dentro da igreja. Como muitas vezes reiterado, a prática e o envolvimento representam um dever cristão que incumbe a todos os membros e, desse modo, podem ser exigidos de todos. A partir daí, Rogério buscou estimular a participação dos futuros membros em um dos numerosos departamentos.

Após este passo inicial, começa, de fato, a operar o controle ideológico por via, primeiro, dos cultos de ensino semanais. Acontecem às quintas-feiras na congregação frequentada e não se diferenciam muito das aulas de EDB da ADP: um tema é abordado à luz da Bíblia e das crenças compartilhadas pela instituição. Segundo, a IPR é uma das poucas igrejas que têm uma proposta de estruturação – ou reestruturação – profunda do pano de fundo, por meio de um seminário interdenominacional de estudos bíblicos de dois anos. Todos os membros são encorajados e pressionados pelo ambiente eclesial a cumpri-lo, como um rito de passagem⁵². A duração e o preço do curso exigem disposições prévias financeira e de tempo dos membros, assim como uma estrutura psicológica que tenha assimilado uma ética de trabalho e de estudos típica das classes médias e altas, como salientado de maneira clássica por Bourdieu e, mais contemporaneamente, no estudo do contexto específico brasileiro por Rocha, Mattos, Souza etc., em Souza (2012).

Em segundo lugar, o controle ideológico e pela saturação podem revestir modalidades diferentes. No MFS, o discurso institucional e os ensinamentos clássicos sobre a obediência e a submissão também ocorrem nas pregações dos cultos de ensino que acontecem às quintas-feiras e são ministradas pelo apóstolo Tobias e congressos pontuais. No I Congresso de Homens Filhos de Salomão o qual ocorreu em 27 e 28 de janeiro de 2018, a ministração sobre « Identidade eclesiástica » e sacerdócio dos homens, por Tobias, ilustra bem a dinâmica que reflete a teodiceia da igreja, a meio caminho entre obediência e submissão, por um lado, e iniciativa individual e reforço da dignidade, no sentido tayloriano, por outro lado. Consiste também em um primeiro tipo de iniciativa, por parte das lideranças, para convencer os fiéis de seu valor e suas capacidades:

⁵² Em nosso tempo de frequência à congregação, as menções ao curso eram muito frequentes após o culto em frente à igreja, onde os fiéis mais assíduos se encontram e ficam conversando sobre suas vidas cotidianas.

Jesus se preocupou com o que os homens falam. Dentro da tua casa, *você é um sacerdote*: aquele que ouve a voz de Deus e reflete a voz de Deus na terra segundo a influência dEle. Onde começa o reino de Deus? Na tua casa: *tenha influência espiritual onde você anda*. Onde você entende, você tem autoridade. [...] A leitura do Salmo 139⁵³: você já nasceu pela vontade de Deus de sacerdote. Se aceitei Jesus, o seu livre arbítrio está condicionado à vontade de Deus. As nossas emoções determinam o sentido das nossas ações, da nossa vida. Entregou a sua vida emocional a Deus? Ele que vai determinar o sentido da sua vida. *Você é uma autoridade espiritual na terra*. [...] Vai para um país que não fala a língua. Começa a conversar com Deus e Ele vai mandar alguém para conversar contigo. Aconteceu comigo na Suíça: conversamos em alemão, italiano e na língua deles. *Deus quer te usar na terra, na tua casa, na tua vida financeira*⁵⁴ (Ap. Tobias, 55 anos, MFS, 20/01/2018).

Entretanto, em comparação com a estrutura institucional da ADP e da IPR, o Ministério dos Filhos de Salomão (MFS) não se destaca pela organização de tal controle ideológico. De forma original e inusitada, o controle ideológico consiste na indicação de aspirações, anseios e desejos recomendáveis que os sujeitos deveriam adotar, na tentativa de criar novos padrões. Em outras palavras, a MFS aposta, muito mais que a ADP e a IPR, no controle pela saturação, ao solicitar uma participação mediada de seus fiéis, por via da repetição oral. De maneira frequente, os membros devem repetir tanto os preceitos bíblicos como o impacto esperado destes em seus comportamentos, visões de mundo. Com efeito, a impregnação pela repetição lembra a importância da linguagem oral como método de aprendizagem e interiorização pelo sujeito. Desse modo, a esperança é que o exercício não constitua uma mera repetição mecânica, mas, antes, constitua algo de que o sujeito possa se apropriar e, a partir daí, reestruture o « tom valorativo que resulta na atualização do enunciado » (COSTA, GONTIJO, 2011, p. 282-283) por ele.

⁵³ Salmo 39: 1-17, na Bíblia: [1] SENHOR, tu me sondaste, e me conheces. [2] Tu sabes o meu assentar e o meu levantar; de longe entendes o meu pensamento. [3] Cercas o meu andar, e o meu deitar; e conheces todos os meus caminhos. [4] Não havendo ainda palavra alguma na minha língua, eis que logo, ó Senhor, tudo conheces. [5] Tu me cercaste por detrás e por diante, e puseste sobre mim a tua mão. [6] Tal ciência é para mim maravilhosíssima; tão alta que não a posso atingir. [7] Para onde me irei do teu espírito, ou para onde fugirei da tua face? [8] Se subir ao céu, lá tu estás; se fizer no inferno a minha cama, eis que tu ali estás também. [9] Se tomar as asas da alva, se habitar nas extremidades do mar, [10] Até ali a tua mão me guiará e a tua destra me susterá. [11] Se disser: Decerto que as trevas me encobrirão; então a noite será luz à roda de mim. [12] Nem ainda as trevas me encobrem de ti; mas a noite resplandece como o dia; as trevas e a luz são para ti a mesma coisa; [13] Pois possuíste os meus rins; cobriste-me no ventre de minha mãe. [14] Eu te louvarei, porque de um modo assombroso, e tão maravilhoso fui feito; maravilhosas são as tuas obras, e a minha alma o sabe muito bem. [15] Os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui feito, e entretecido nas profundezas da terra. [16] Os teus olhos viram o meu corpo ainda informe; e no teu livro todas estas coisas foram escritas; as quais em continuação foram formadas, quando nem ainda uma delas havia. [17] E quão preciosos me são, ó Deus, os teus pensamentos! Quão grandes são as somas deles!

⁵⁴ Grifos nossos.

A partir do pressuposto educacional formulado, o controle ideológico por meio da repetição pode estimular a fé por meio da assimilação de crenças e contribuir para melhorar a autoestima. Assim, a aprendizagem e incorporação das normas estabelecidas pela palavra bíblica e pelo pastor acaba sendo associada a um reforço positivo. A repetição passa a constituir, então, uma tentativa de organização do pano de fundo e de unificação interna da conduta. Nessa perspectiva, além de pedir a repetição de versículos e princípios, o apóstolo Tobias recorre a esta técnica para renovar a esperança dos membros, edificando seu papel e sua pessoa:

A mente humana sempre trabalha no racional. Mas Jesus diz: "deixa de lado o ser racional, tem que ficar ligado. Só pode ficar ligado se aceitar Jesus, e haverá transformação. O que é nascer de novo? Nascer em Cristo. Não ficar preso em coisas da Terra, em prisões, em medo. Mas quem nasceu, tem uma visão superior que é entender as coisas do espírito. Diga: "eu estou além das coisas da Terra" (Ap. Tobias, 55 anos, ministração em 01/02/2018, MFS).

ou

Diga: "a prosperidade de Deus acompanha minha vida" [A audiência repete].
Aonde Deus te colocar, você vai prosperar porque tem a bênção do Senhor.
Diga: "aonde Deus [...]" [A audiência repete] (Ap. Tobias, 55 anos, ministração em 01/02/2018, MFS).

Nesse sentido, como veremos nas seções a seguir, as modalidades e conteúdos dos ensinamentos não têm os mesmos impactos nas três igrejas frequentadas: enquanto uns ressoam com os hábitos de estudos da membresia, outros tentam estabelecer novos padrões de maneira mais ou menos eficiente e, conseqüentemente, adotam diferentes formas de lidar com os impactos do controle ideológico provocados nos sujeitos.

3.1.2 O controle do amor entre submissão e reforços positivos

Mesmo que leve a práticas muito distintas segundo o contexto, o amor – e a possibilidade de controle que decorre deste – é a segunda constante do discurso pentecostal que se encarna na pessoa do pastor, já que desperta temor, respeito e/ou afeição entre os fiéis. Não destacaremos, com muitos detalhes, a relevância do papel deste, figura de autoridade pouco contestada, já estudada em Reina (2015). O objetivo desta seção é reforçar que tal figura é essencial para compreender, segundo a classificação de Enriquez (1990), o controle do amor. Por gerar identificação, confiança e/ou admiração entre os fiéis, o pastor constitui uma chave para entender a unificação das condutas através o discurso amoroso de orientação das ovelhas.

A admiração pelo pastor é, então, uma característica amplamente compartilhada pelos fiéis. Não obstante, segundo o contexto eclesial e a formação – prévia ou não – do pano de fundo dos sujeitos, o amor é manifestado de diversas formas pelas lideranças e implica diferentes reações entre os membros. A pesquisa de campo aponta para duas tendências gerais: por um lado, o pastor, por simbolizar uma autoridade divina na terra, é um homem em virtude de quem os membros da igreja podem chegar a ceder parte de sua subjetividade. Representa uma figura em quem os fiéis podem se perder e se encontrar ao mesmo tempo, de acordo com o princípio do fascínio gerado por seu poder (ENRIQUEZ, 1990, p. 286). Tal comportamento reflete, geralmente, o modelo de unificação de sujeitos porosos, como identificamos de forma mais explícita na base missionária de Planaltina e no Paranoá. Por exemplo, o apóstolo Tobias mostra de que maneira se consegue obediência e respeito por via da admiração que podemos causar nas pessoas: « Você consegue ter obediência das pessoas pela admiração da pessoa que você reflete, os bons exemplos. E o ensinar a obedecer, é a admiração » (Ap. Tobias, 55 anos, MFS, 20/01/2018). Na mesma linha, na ADP, o pastor Helder reflete acerca do amor sincero e da mão que estende para os sujeitos mais vulneráveis e desconfiados. Ao mesmo tempo, o acolhimento e, então, a confiança originada se tornam uma estratégia de controle dos comportamentos dentro e fora da igreja:

Então o Pastor ele tem que fazer esse papel, de Pastor mesmo de rebanho. Trazer a ovelha pra perto, pra que ela tenha confiança nele. Então assim... eu sou um Pastor que me aproximo muito da ovelha. Pra que? Pra que ela tenha confiança em mim. Se precisar de uma ajuda, de um conselho.... que ela possa depositar essa confiança na gente. E aí, eu sou um Pastor assim. [...] Tem Pastor que ele dirige a Igreja e quando termina o culto ele entra no carro dele e vai embora. Eu não. Eu tô no meio, eu abraço os irmãos, eu pergunto se tem algum problema, se quer conversar comigo. Que eu estou à disposição na sala pastoral pra dar algum conselho familiar ou até um conselho mesmo na vida secular, se precisar, até porque a gente já tem muita experiência, já viveu muitas coisas na vida já...então tem uma certa experiência. Então acaba que aproxima a pessoa. Geralmente eu faço um almoço ou um jantar aqui, convido uma família, convido outra... Já pra trazer mesmo pra perto. Porque tem famílias que, ele olha pro Pastor, até ele se aproximar do Pastor pode demorar um pouco. Pode demorar um ano, pode demorar dois anos. Então a gente vai quebrando o gelo. Como? Vamos num almoço na minha casa? Vamos tomar um café na minha casa? Aí faz um bolinho, toma um café, e isso aproxima a pessoa. Porque a pessoa faz... isso é um trabalho bonito, de partir o pão, entendeu? [...] A pessoa não está batendo com o Pastor. Olha... não olha no olho, olha pra baixo. Ou não quer conversar muito, dá a mão ali já quer soltar pra ir embora... Então tem algum problema. Então a minha questão é por que que... será que não bate comigo? Preciso me aproximar. Então a gente faz... É uma estratégia minha. Não sei como os outros Pastores fazem, mas é uma estratégia.

Além da perspectiva pastoral, as trajetórias de Costa e Rômulo ilustram particularmente bem como funciona a outra ponta da relação de amor. Durante as entrevistas individuais conduzidas junto deles, compartilharam seu histórico de dependência química e também o que eles enxergam como um resgate do apóstolo Tobias no centro de recuperação – hoje conhecido como base missionária após seu fechamento – mostrando que o amor, através do acolhimento e da confiança depositada no líder, pode se revelar uma ferramenta de controle muito eficiente. Em 30 de janeiro de 2018, durante a entrevista, Rômulo expressou de forma explícita como se entrelaçam a relação de amizade, submissão e, ao mesmo tempo, dependência que o une às lideranças:

O apóstolo Tobias é meu superior. Se ele falar, ele falou e pronto. Agora é submissão, né? Hierarquia. Mas também é uma relação de amizade, de amizade de verdade. Tem um ditado bem bacana [...] que diz que o verdadeiro amigo não é aquele que enxuga as lágrimas, é aquele que não as deixa rolar.

De outra forma, em 23 de janeiro de 2018, Costa me explicou sua história de vida antes e durante o período de abstinência e conversão. Do desamparo financeiro, social e emocional ao acolhimento no centro de recuperação, ele mostra de que forma entregou suas decisões, sua vida e, hoje, sua família, ao projeto do apóstolo Tobias, em parte liderado, na base missionária em que Costa continua trabalhando, pelo pastor Luiz. Desse modo, ele se coloca em uma posição de obrigação e dever para com o apóstolo, que se tornou uma das maiores referências de sua vida e por quem tem grande admiração, como afirma no decorrer da entrevista:

Meu irmão veio pra Brasília e conheceu o ministério, MFS, conheceu o apóstolo, sabia que o apóstolo tinha uma clínica de tratamento e tudo mais. Ele me ofereceu se eu queria vir pra Brasília, me tratar, que tinha uma casa de recuperação... Falei: "caramba!". Mas em São Paulo, já não tinha mais nada, não tinha prestígio, sociedade... já estava taxado porque eu já tinha perdido tudo. Tinha perdido o emprego, a minha mãe já não me sustentava mais. Já tinha acabado... [...] Tinha acabado o seguro-desemprego, tinha acabado o fundo de garantia, essas coisas. Eu fiquei na rua... Na rua que eu falo é pegava dinheiro, ficava uma semana, voltava. Depois juntava dinheiro e ficava de novo, na rua. [...] Meu irmão deu oportunidade, eu falei: "não tenho nada a perder e vim". Foi aí que, verdadeiramente, eu comecei a entender que eu precisava mudar de vida, entendeu?

[...] E, nos primeiros meses, eu não consegui entender. Mas, no decorrer do tempo, que eu fiquei nove meses, pra mim começar a entender... [...] Eu lá fiquei uns nove meses, fazendo todo o processo: era culto... Tinha horário pra tudo, né? Vamos supor, 5h30, a gente acordava, 6h era o culto, 7h30 era o café, aí, tinha as laborterapias. [...] Era cuidar da chácara, a gente tinha que ocupar, terapia ocupacional. Ou fazer vassoura, que era o caso de lá em cima. Rastelar, ajudar em uma coisa lá na cozinha, manter a limpeza do banheiro, do alojamento, essas coisas, entendeu? Aí, eu fui começando a entender que Deus tinha um plano comigo neste lugar. E deixei fluir, ué, deixei o tratamento acontecer na minha vida. [...] Depois dos nove meses de

tratamento, me foi oferecido a oportunidade de ficar, entendeu? Se a pessoa quisesse ficar, tinha essa ressocialização que eles fazem. Que é essa oportunidade de a gente estar trabalhando em condomínio, da gente estar trabalhando em limpeza, poda, roçagem, essas coisas. E eu fiquei. [...] Comecei a passar a receber salário.

Depois dos nove meses, eu fiquei mais um ano e meio. Foi aonde eu conheci minha esposa, a minha esposa era do ministério no Plano [Piloto], entendeu? E Deus foi agindo nos nossos coração, a gente foi se conhecendo, pediu permissão pro pastor da gente poder conversar, porque até então, não podia sair, assim, sem autorização. Pastor Luiz a concedeu. [...] E a gente começou, aí, começamos a namorar. Não demorou uns 6 meses de namoro, aí casamos. Em 2013, abril de 2013. Nós casamos. Eu, como não tinha a estrutura de receber família aqui, eu saí, fui morar no Plano, fui morar e recebi uma oportunidade no autódromo.

[...] Aí, eu me afastei um pouco mas sempre mantive contato com o apóstolo. Foi aonde que a gente teve oportunidade de ir na igreja, que ele comentou que aqui [na base missionária] estava começando a habitar família. Ele me deu oportunidade, perguntou se eu queria trazer a minha família pra cá. Conversei com a minha esposa, tudo mais. Só que, pra mim vir... Vamos supor assim, aqui estava em fase de construção. Eu tive que vir e terminar e dar o acabamento. Estava em bruto. Tive que vir pra cá sozinho pra dar o acabamento e trazer eles, entendeu? [...] E, detalhe também, eu estava com necessidade de estar perto desse meio [da igreja], porque, se eu ficasse muito lá fora, não estava indo pra igreja, eu achei que poderia estar me corrompendo também. Porque de onde eu saí, eu não queria voltar mais, entendeu? E não conseguia, devido a meu trabalho, congregar. Porque saía, chegava de noite do trabalho... Então, nesse ano e meio, [...] eu comecei a sentir necessidade, [...] que os meus maus pensamentos já estavam vindo: tem todo tipo de prostituição, do meu caminho do autódromo até onde era meu apartamento ali na 915, eu tinha que passar ali pela W3. Então, à noite, já começava a prostituição naquela avenida da W3. Os pensamentos já estavam vindo: "não, pode fazer, nada vai acontecer, ninguém vai ver". Uma cervejinha ou outra. Cheguei a beber uma cervejinha ou outra mas não cheguei ao ponto de usar droga mas eu sabia que se continuasse, eu ia chegar.

[...] Aí, foi aonde eu abracei a ideia e vim pra cá. Até então, aqui não era fichado ainda [no trabalho que realizava para o apóstolo Tobias]. Tinha ajuda de custo mas não era fichado. Começou agora, de uns dois anos pra cá. E eu vim, eu vim porque sabia que, aqui, eu estava protegido. Porque, querendo ou não, lá fora, a gente fica à mercê. [...] Eu vim pra cá, fiz o acabamento e trouxe minha família. Depois que a gente ficou aqui, veio a [minha filha], cresceu mais ainda (Costa, 42 anos, MFS, 23/01/2018).

A relação de amor e dependência com o pastor se cristaliza em uma submissão por parte dos membros que pode encontrar-se em forte contradição com a autonomia da agência e a subjetividade “defendida” do sujeito. O exemplo da comunidade terapêutica filiada ao MFS, onde os usuários em recuperação podem chegar a sentir que devem sua vida ao projeto da igreja – o qual acaba se confundindo com a figura do pastor –, como expressa Costa, ilustra este fenômeno de forma extrema. O relatório⁵⁵ decorrente da inspeção à base de tratamento, feita pelo Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, em 2015, contradiz frontalmente as palavras do

⁵⁵ Cujo título nas referências bibliográficas também será modificado para respeitar o anonimato.

apóstolo Tobias acerca do sentimento de respeito dos fiéis, o qual pressupõe certa igualdade de condição entre todos os sujeitos, sejam eles pastores ou fiéis. De fato, o relatório conclui que:

a falta de equipe técnica adequada ao tamanho da instituição, a obrigação do exercício de atividades laborais, a abstinência de drogas, a imposição de um credo religioso e a limitação de contato com o mundo externo ao CRMFS⁵⁶ ferem qualquer possibilidade de realização de um tratamento terapêutico baseado na construção de autonomia e de projetos de vida, respeitando-se a dignidade e a liberdade individual. Por um lado, tais práticas do CRMFS violam os direitos das pessoas internadas, o que poderia implicar em tortura ou outros tratamentos cruéis desumanos ou degradantes. Por outro, dificultam o estabelecimento de uma vida mais saudável, baseado em um uso reduzido ou sem o uso de droga. Finalmente, tais características, somadas ao prolongado tempo de internação, atestam o caráter asilar da instituição, contrariando os preceitos da reforma psiquiátrica em implementação no país (MNPCT, 2015, p. 17)⁵⁷.

Nesse sentido, apesar de reclamações pontuais por parte dos fiéis, o sucesso do centro de recuperação e as palavras dos sujeitos entrevistados – entre eles Costa que demonstra de forma mais nítida a relação de confiança e dependência que o une ao apóstolo –, mostram que a tese de Bornheim (1969) acerca da admiração ingênua ainda tem toda sua pertinência. A força psicológica do pasmo e da admiração ingênua pressupõe uma abertura – a qual é caracterizada pelo desinteresse, pela disponibilidade pura e pela totalidade –, para com o objeto da admiração. *Tal abertura conduz a uma distância reduzida entre a própria consciência do sujeito e o mundo em que vive. Desse modo, a distância reduzida entre a consciência e a liderança religiosa – objeto da admiração – de sujeitos em situação de anomia familiar, psicológica e/ou socioeconômica facilita a escolha pela submissão do próprio sujeito.*

⁵⁶ Sigla para Centro de Recuperação do Ministério dos Filhos de Salomão. O nome também foi modificado.

⁵⁷ A essas condições de vida e tratamento, parte dos sujeitos reage com descontentamento e indignação, diante da proibição ou extremas restrições para sair das facilidades do centro, algumas pessoas se queixaram, diante do MNPCT, da humilhação após uma « ida ao serviço de saúde na cidade, ao retornarem à instituição, tiveram de se submeter a uma revista vexatória, sob a justificativa de que poderiam estar em posse de drogas » (MNPCT, 2015, p. 15). Até Costa, fiel devoto ao apóstolo chega a expressar certa discordância com o funcionamento do centro, agora que ficou para trabalhar em uma das empresas de Tobias, reclamando mais autonomia: « [...] aqui, eles descontam automaticamente o nosso dízimo. Eu sou contra porque acho também que o dízimo é mandamento de Deus, entendeu? A gente tem que devolver aquilo que é de Deus. E aqui a gente já quase não... Porque o salário que a gente ganha já vem descontado do dízimo, entendeu? A gente dá oferta, mas o dízimo do nosso salário, já é descontando automático. Mas, eu, na minha opinião, acho que não deveria ser porque a pessoa tem que ter a vontade ou a boa vontade de chegar, pegar o salarinho, separar: "ó, os 10% tá aqui ó" [bate na mesa]. Porque a vida financeira nossa também faz parte de uma consagração porque tem cascas de demônio, como eu disse sobre o jejum, e o dízimo também. O dízimo nosso, nossa vida financeira, se a gente não der conta, o devorador vem, mesmo que a gente ganha muito, o devorador vem e tira tudo » (Costa, 43 anos, MFS, 23/01/2018).

Notamos, entretanto, que o amor e as possibilidades de controle que carrega podem se dar de forma diferente e despertar outras atitudes e reações entre os fiéis. As observações que foram realizadas no ambiente da IPR representam, nesse sentido, um contraste interessante. A estrutura familiar e material da qual gozaram os membros, principalmente os jovens, possibilita a multiplicidade de influências e abre espaço para o desenvolvimento da subjetividade dos sujeitos. Assim, a formação de um pano de fundo unificado e de uma individualidade autossuficiente parece mais acessível.

A diversidade de fontes de aprendizagem não significa que o pastor não tenha um papel importante na vida dos fiéis. O pastor permanece uma figura carismática central e, portanto, uma autoridade importante para os fiéis. Os sujeitos continuam citando o pastor como fonte de admiração e o amor adota novas formas. O exemplo da relação de Pedro com o pastor Walter Luís é bastante expressivo. Primeiro, o amor não é mais uma confiança unilateral do fiel dirigida ao pastor. O pastor reconhece as capacidades dos sujeitos e procura estimulá-las. Assim, a relação de confiança constitui uma forma de controle por meio de reforços positivos. Segundo, admirar seu pastor ou outra figura de autoridade divina não significa se perder nele. Nesse sentido, Pedro admira certas características de Walter Luís e cita vários outros traços em pessoas por quem também sente deslumbramento.

Então, por exemplo, a própria Júlia [noiva], eu via nela algo único que é um senso de responsabilidade. Algo que eu não via em mim que eu via nela. E via como ela era comprometida com tudo que ela fazia, não era bem isso, era um senso de zelo, pronto, afincado pelas coisas que ela fazia. Ela tinha aquela minuciosidade. Tipo fazer algo, vou fazer com extrema excelência. Então eu admiro a Júlia por isso. Só que há outras pessoas que eu admiro que eu vi que se eu parecesse com elas, eu seria bem sucedido. [...] Tem um casal de tios que são casados há cinquenta anos. Eu admiro eles por isso porque ainda hoje, parece que eles tão namorando. Quando ele sai, ele levanta e puxa cadeira e eles se entendem com o olhar, essas coisas assim despertou a minha admiração. E eu admiro meu pastor, Pr. Wellington eu admiro, pela paciência que ele tem, ele lida com muitas pessoas, questões e pra todas as questões, ele senta, conversa, te ouve e tá disposto a te ajudar. E por mais que ele me passe doze livros para ler com doze resumos pra entregar e eu entregue três, ele não deixa de me amar. E eu admiro ele por isso, por essa paciência, essa longanimidade [...]. Eu admiro... admiro muitas pessoas [...]. Eu não tenho problema em admirar homens. Não o homem em si, pois eu sei que ele está suscetível a erros, eu sei que tem uma essência dentro dele que é o que admiro, que essa essência ela pode ter vindo de Deus e é o que admiro. Se o homem falhar, eu não me decepciono. O Pr. Wellington, ele poderia, um dia, me chamar no gabinete e falar algo que eu não concordasse, eu sei porque estou nessa igreja, eu sei porque estou servindo ele e minha admiração continuaria porque foi uma essência que foi depositada na vida dele (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

Desse modo, a relação com o pastor, pela confiança que propicia, também permite que os sujeitos criassem uma relação pessoal com sua fé e com as regras impostas pela instituição. A relação com o pastor cria um viés pessoal, e personalista⁵⁸, que tende a amenizar a rigidez do controle ideológico.

3.1.3 As diferentes formas de controle organizacional

Como contraponto à incorporação de princípios teóricos exigida pelo controle ideológico, a pesquisa de campo revelou mais um modo de controle considerado clássico do protestantismo, o qual busca a submissão dos fiéis pela prática, por meio da delegação de responsabilidades e, então, da participação dos fiéis: o controle organizacional. Permite verificar que « cada um exerce bem sua função na sociedade [...] e, sobretudo, se se mostra como um instrumento dócil que aplique no real o plano e as instruções que lhe são dados » (ENRIQUEZ, 1990, p. 284). Entendemos que a atribuição de responsabilidades, no que diz respeito à organização da vida da comunidade eclesial constitui um eficiente dispositivo de aprendizagem de *know how*, segundo a terminologia de Ariane Zambiras (2014). Ademais, conforme observado por Reina (2015), a concessão e repartição de tarefas entre os obreiros constitui um estímulo. A realização de tarefas e, de modo geral, a participação, asseguram o comprometimento dos fiéis com a instituição e a obediência aos princípios que a regem.

Dentre o controle organizacional, observamos três modalidades que trabalham tanto na regulação das condutas, de modo imediato, como na unificação interna dos sujeitos, pois a repetição de tarefas e a integração da responsabilidade participam da organização do pano de fundo. A participação dos membros por meio da imputação de tarefas e cooperação nas atividades e/ou decisões institucionais são capazes de criar – ou reforçar –, por um lado, um processo de responsabilização e disciplinarização do sujeito, e, por outro lado, um espaço de abertura às expressões da subjetividade e à valorização de si. Este processo pode ser observado em todas as congregações estudadas, notando-se, porém, nota-se diferenças entre as modalidades em prática na ADP ou na base missionária do MFS, bem como na IPR.

Em primeiro lugar, observamos que a distribuição de cargos na ADP e no MFS ocorre de maneira pontual e, apesar de certa facilidade na ascensão na liderança eclesial

⁵⁸ O personalismo será estudado no capítulo 4, sobre a produção de um sujeito político e civil.

no pentecostalismo em relação ao catolicismo (COMPAGNON, 2006; REINA, 2018), é reservada a sujeitos que provaram sua seriedade e lealdade, ou sujeitos carismáticos que precisariam ser domados. Como estudado por Alencar (2013) e observado na pesquisa de campo, de modo muito estruturado e institucionalizado, existem cargos de diáconos, de líderes dos jovens, departamentos de mulheres, de varões etc. No MFS também, no caso de Luciana, o apóstolo viu na ordenação uma forma de mantê-la na igreja. Com efeito, na entrevista, conta como consultou Tobias porque tinha dúvida sobre o fato de permanecer ou não na igreja, pois morava muito longe e gostava de frequentar a congregação de sua mãe, pastora de uma Assembleia de Deus em Sobradinho. Assim, a decisão de outorgar tanto o cargo de missionária como as responsabilidades de louvadora na banda dois domingos por mês ajudaram a fidelizá-la à igreja (ZAMBIRAS, 2014; REINA, 2015). Desse modo, a responsabilização pela ocupação de um cargo compõe, em ambas as igrejas, de um processo em três etapas. Ao se tornarem modelos, os obreiros escolhidos – até os considerados mais emancipados – têm que aderir de modo mais explícito aos valores da igreja, reforçam seu aprendizado da responsabilidade e da disciplina, e auxiliam o pastor na tarefa de controlar e conduzir os demais membros.

O controle organizacional acontece de forma diferente na base missionária, antigo centro de recuperação, criado pelo apóstolo. Como já foi salientado, vários usuários em recuperação trabalham na empresa de coleta de lixo do apóstolo, como Rômulo, Costa, que foi ordenado diácono e ajuda na organização dos cultos ao receber os membros e visitantes na porta, chega a ministrar na base missionária etc., e o pastor João, que também passou uma temporada de reabilitação no centro após uma vida marcada pela dependência química e antes de, espiritualmente, ser ordenado pastor e, profissionalmente, assumir a direção da cooperativa da empresa. O controle do amor exercido por Tobias passa também a vestir os traços do controle organizacional, por meio do reconhecimento institucional do crescimento e as possibilidades de emprego que, mesmo que não seja pago, ou pouco, traz status e dignidade, atrelados à pessoa do apóstolo e da instituição. Segundo João, ele não ganha um salário oficial mas percebe uma ajuda de custo de em torno de R\$1.100,00 assim como não paga aluguel, por morar e dirigir a base missionária.

E: A empresa [de coleta de lixo do apóstolo] está no nome do Filhos de Salomão, no nome do centro de recuperação. Porque, aqui, quando começou, era muito mais volumoso. Então aqui embaixo, tinha esteira, tinha reciclagem. As pessoas que queriam, que já estavam mais bem

espiritualmente, já vinham pra cá e começavam a trabalhar. Hoje, todo mundo... todos que trabalham têm sua carteira assinada, entendeu? Dignidade, né?

P: Então entrar na igreja proporcionou isso a você?

E: Tudo isso...

Em segundo lugar, o modelo adotado pela IPR, conforme explicado pelo pastor auxiliar Rogério durante a aula sobre « Governo da igreja » para descrever a política da igreja, remete à descrição do acesso à cidadania e à sociedade mais horizontal:

Além da diretoria, além do pastor, a igreja é dividida em departamentos. Nós temos líderes de departamentos. Quem são esses líderes? Ele tem uma função específica dentro da igreja. Por exemplo, a diaconia, tem o papel de apoiar o pastor nos cultos: ajudar na organização, na portaria, servir água etc. Nós também temos o departamento de comunicação, responsável pela multimídia, pela divulgação e tudo mais. Vocês vão conhecer aos poucos esses departamentos. Mas é importante que vocês saibam que vocês divisões na igreja para auxiliar nesse assunto. Os líderes são levantados pelo pastor, são pessoas idôneas, são pessoas maduras já, que tem uma afinidade. Tem gente que tem afinidade com o departamento infantil por exemplo. Quem são os líderes dos departamentos? São pessoas voluntárias, primeiro, ninguém recebe salário para estar nessa função, que demonstram uma aptidão, fidelidade à igreja e visão: tem que estar alinhado. Se você quiser servir na igreja, é importante que você esteja concordando com a igreja, com a palavra etc. Então, quem quer que eu fale mais sobre os departamentos? Departamento de casais é um departamento novo, recém-criado. São as pessoas gerando um departamento em oração. Tem outro departamento novo, é o departamento da feliz idade. [...] Tem o departamento dos conselheiros, aqueles que servem quando alguém quer aceitar a Cristo, quer batismo no Espírito Santo, que cuida das orações, da intercessão antes do culto. Os conselheiros recebem os novos membros, os visitantes. Nós temos o departamento de crianças. O diaconato, eu e minha esposa somos os líderes do diaconato. O evangelismo. Tem a frente do hospital, tem a frente do evangelismo de rua, tem a frente do eixo. Temos o grupo familiar que faz as reuniões nos lares [...]. Departamento dos homens, valentes. Ainda estamos estruturando esse assunto. Nós temos o departamento de mulheres. Missões, tem o departamento de missões. Nós temos o departamento de música (Rogério, 53 anos, IPR, 19/04/2019).

Nesse sentido, o pastor enumera as possibilidades de responsabilidades – que não gosta de chamar de cargos – e encoraja de maneira repetida os futuros membros a se implicarem e servirem dentro da igreja. Ademais, o processo de institucionalização de departamentos variados e numerosos busca incentivar a participação e o engajamento de todos os sujeitos. Trata-se, ao nosso ver, de uma iniciativa generalizada de inclusão no projeto eclesial, a qual resulta em um processo de formação à cidadania dentro da igreja. Não são os sujeitos que já demonstram mais rigor que são apontados para os cargos, como no MFS e na ADP, mas um maior número de sujeitos passa por um processo de disciplinarização e responsabilização ao assumir uma das várias

responsabilidades dentro da instituição. Na perspectiva durkheiminiana de solidariedade orgânica, a IPR, ao criar um projeto comum onde todos podem e devem participar, constrói um universo onde todos os sujeitos têm uma função. Ainda para lembrar o arcabouço de Taylor, tal iniciativa é capaz de originar sujeitos que se consideram corpos autônomos e unificados que fazem a experiência da fronteira e participam de um projeto coletivo.

Em terceiro lugar, o controle organizacional é capaz, através de iniciativas artísticas, de desenvolver a criatividade dos sujeitos. No mundo evangélico, a música tem um papel fundamental. Enquanto na ADP, a austeridade dos hinos e louvores entoados pelos grupos de mulheres, varões e jovens se contenta em participar do processo de disciplinarização do sujeito, as bandas gospel do MFS e da IPR permitem a plena expressão das subjetividades tanto dos cantores como dos demais membros na audiência que chegam a cantar alto, bater palmas ou ainda pular. Na IPR, os cultos de domingo são iniciados por quase uma hora de louvor que dá um tom de festa à cerimônia religiosa. Além das palmas, dos saltos, dos risos, da atenção dos fiéis, notou-se, em 17 de março de 2019 uma coreografia realizada entre o palco e a audiência de imitação das letras: « se Jesus vai à esquerda, eu vou à esquerda [todo mundo dá passos para a esquerda], se Jesus vai à direita, eu vou à direita [todo mundo dá passos para a direita] ».

Ademais, durante a pesquisa de campo na ADP e na IPR, duas peças de teatro foram realizadas. Em meio a todo o contexto descrito e analisado na ADP, tal iniciativa aparece como surpreendente. No dia 13 de dezembro de 2018, um grupo de crianças entre 7 e 12 anos encenaram o nascimento de Jesus e a chegada dos reis magos. Mesmo que de curta duração, a peça constituiu uma ocasião que permitiu incentivar o protagonismo e a autoestima das crianças. No mesmo registro, o congresso US organizado pela IPR, o qual engajou um número importante de jovens na igreja, promoveu uma peça de teatro escrita por eles. Além da disciplina exigida e do protagonismo que lhes foi reconhecido, a peça consistiu em um meio de expressão das questões subjetivas e anseios íntimos formulados por estes.

Desse modo, como notamos, é na IPR que as dinâmicas originadas pelo controle organizacional se encontram mais acabadas e mais bem ilustradas. Mesmo assim, podemos dizer que em todas as igrejas, a atribuição de responsabilidades participa da autonomização, em teor e grau diferentes, do sujeito e tem, portanto, um efeito condicionante no pano de fundo. Através dessas atividades, os sujeitos participantes

tendem a se identificar com uma parte que pertence a um todo, etapa crucial da unificação interna do sujeito e do processo de individualização (TAYLOR, 2007).

3.2 A importância do dízimo

O dízimo e as ofertas são um exemplo relevante de aplicação prática do discurso institucional da obediência e participam, então, do processo de unificação das agências como pensado e desenvolvido pelas igrejas. Como já foi identificado para os modos de controle, observamos que o teor dos ensinamentos e as cobranças institucionais quanto ao dízimo e as ofertas também dependem – apesar de serem uma constante no pentecostalismo –, da vertente teológica à qual aderem as denominações e, sobretudo, da classe social da qual provêm os membros.

Para entender como é abordada a questão do dízimo na Assembleia de Deus, uma comparação com as práticas da Igreja Universal, como estudadas pela literatura (MARIANO, 2004; MELLO NETO, SILVA JUNIOR, 2010), torna-se interessante. Para ambas as igrejas, de fato, tal determinação bíblica representa um problema delicado, ou pela anomia financeira e social em que se encontram grande parte dos fiéis ou, como salienta Mariano (2004), pela « baixíssima renda da maioria deles » (p. 128). Na Universal, existe uma grande cobrança quanto à coleta de ofertas e dízimo. São dirigidos aos fiéis pedidos e requerimentos diretos, sob pena de sanções e castigos divinos. Para ilustrar a eficiência do fenômeno, Mariano (2004) cita uma pesquisa realizada pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser) o qual mostra que a arrecadação de doações é, em grande parte, responsável pelo rápido crescimento da igreja:

Ao indagar os fiéis sobre a contribuição financeira que fizeram num determinado mês de 1994, a pesquisa do Iser revelou que os adeptos da Universal contribuíam mais e em maior proporção do que os da Assembléia de Deus: 27% dos fiéis da Universal fizeram doações que ultrapassaram o valor do dízimo contra apenas 14% dos assembleianos; 17% dos seguidores de Macedo doaram quantias menores que o dízimo contra 25% da Assembléia; 24% dos primeiros não deram contribuição alguma contra 33% (um terço) dos últimos; houve empate apenas entre os que contribuíram valor equivalente ao dízimo: 24% e 23%, respectivamente (Fernandes, 1996, p. 39). Entre as igrejas pesquisadas pelo Iser, os fiéis da Universal foram os que mais contribuíram com valores acima do dízimo, os que menos fizeram doações inferiores ao dízimo e, apesar da baixíssima renda da maioria deles, os que menos deixaram de contribuir. Cabe destacar que, dos crentes cuja renda não ultrapassava dois salários-mínimos, os da Universal foram os que mais doaram quantias superiores à décima parte de sua renda: 35% contra 20% da média dos evangélicos. Quanto a essa disparidade, observa-se que pastores da Universal ensinam a seus adeptos que eles devem doar dízimos com base

na renda que desejam receber, que é, em geral, superior à que recebem de fato (p. 128).

A pesquisa, que compara os membros de uma Igreja Universal aos de uma Igreja Assembleia de Deus no Rio Grande do Sul, reflete, ainda hoje, segundo pudemos observar, as dinâmicas de incentivos e pressões sobre o sujeito que existem nas duas igrejas a respeito do recolhimento das contribuições. Nesse sentido, diferentemente da Universal, nas Assembleias de Deus a obrigação de doar não tem o mesmo peso. Certamente, na ADP, o tema é recorrente, mas com os cuidados que veremos a seguir. Em cada culto, o tesoureiro é anunciado e passa entre as fileiras para coletar o dízimo e as ofertas com um cestinho de tecido. Também existe certo constrangimento, ligado a um uso da culpa⁵⁹. Em dia 14 de outubro de 2018, durante a ministração da palavra das 20h30, o pastor Helder menciona duas generosas ofertas que recebeu para a construção que estava empreendendo para a obra do Senhor e continua lecionando sobre sua importância, usando da culpa e do imperativo: « muita gente aqui nem dá ofertas. Dê sua oferta ao Senhor ». Entretanto, as lideranças da igreja levam em consideração as limitações e dificuldades financeiras pelas quais passam os membros e, em razão disso, o tema do dízimo não se torna onipresente. O pastor Helder mostra essa preocupação, ao falar sobre o papel da igreja:

[...] o papel da Igreja é ir lá nesse lar, e ajudar esse lar, seja na questão moral, seja na questão até financeira dessa família. A família que tá necessitada de alimento, necessitada... uma luz que cortou; não tem dinheiro prá pagar. A pessoa está enfiada nas dívidas. A Igreja, ela ajuda muito nessa questão. Até de ajudar a procurar emprego, porque a Igreja oferece também. Tem pessoas na Igreja que são empresários, que podem abrir uma porta, entendeu? Então, tem essa facilidade muito. E quem se aproxima da Igreja, às vezes... A maioria das pessoas chega na Igreja toda detonada, a família destruída... Padecendo até de necessidade mesmo. Privações de alimentação (Pr. Helder, 52 anos, Assembleia de Deus, 24/08/2018).

Já na MFS, o dízimo e as ofertas são tratados de maneira totalmente diferente. Durante o tempo de pesquisa, a recorrência dos ensinamentos e das pregações sobre dízimo, ofertas e prosperidade foi notória. A importância da contribuição faz parte integrante do discurso institucional da obediência e é abordada em todos os cultos. Mesmo que a ideia de uma barganha com Deus seja veementemente negada, a submissão ao mandamento divino do dízimo e das ofertas é, geralmente, associada à promessa da prosperidade, como forma de incentivo. Assim, em 18 de janeiro de 2018,

⁵⁹ O uso da culpa será analisado de maneira mais detalhada em « 3.5.1 Controle pela dissuasão e desprezo institucional ».

o apóstolo Tobias, que estava no púlpito pregando, ostentou, levantando as mãos em sinal de fé, uma nota de R\$50,00 em um envelope para a oferta. Ademais, lembrou à audiência da importância do dízimo afirmando que ele já era próspero pois fazia a vontade de Deus: « Como está sua situação financeira? Toda decisão sobre dinheiro é uma decisão espiritual ».

Além do discurso da obediência, outro processo deve ser destacado para compreender as dinâmicas em torno das doações dos membros, o qual se reflete nas estratégias de unificação dos panos de fundo dentro da igreja. O dízimo e as ofertas também ilustram a tentativa de construção da responsabilização dos membros. Nesse sentido, o tema das doações constitui um condicionante relevante do pano de fundo cujo objetivo é despertar um processo de autonomização disciplinada do sujeito. A fim de tornar obrigatório o costume, além da reiteração do tema nas pregações, os fiéis têm de levantar-se e ir até o púlpito para fazerem suas doações, em um movimento que deixa nítido quem dá e quem não dá. Porém, segundo os discursos das lideranças, as contribuições continuam sendo voluntárias e fruto do amor a Deus, como mostram as entrevistas do apóstolo Tobias e da missionária Luciana, responsável por dirigir o culto de poder, às terças-feiras:

É uma forma de ter recurso para levantar a obra de Deus. Mas o dízimo também não é obrigado, dá quem quer. A gente não força, a gente ensina. Como a palavra de Deus diz que tem que ensinar, a gente ensina. Quem quiser, com certeza vai receber as bênção que tá na palavra do Senhor de quem ajudou o nome de Deus a crescer na Terra (Ap. Tobias, 55 anos, MFS 20/01/2018).

O dízimo, eu dou, eu creio... E assim, é o que sempre gosto de falar para as pessoas igual eu ministrei aqui: seja dízimo, seja oferta, tudo que for fazer, que seja de uma forma voluntária. Assim, a gente sabe que o dízimo, ele é uma determinação, os 10%, ele está na palavra, por que esses 10%. Mas é bom que as pessoas tenham essa consciência e não dê também por peso, tipo: "Ah, vou dar porque é uma obrigação, porque se eu não der, aí vai entrar o devorador" porque tem essa parte que fala que o devorador, ele entra quando a pessoa pode ser consumida pela negligência com o dízimo. Aí, as pessoas fazem aquele fantasma, aquela coisa assim, e, às vezes, dão ou por medo ou... Então, sempre gosto de falar e é a forma como eu aplico na minha vida, eu falo pras pessoas para quando que elas venham entregar o dízimo, elas entreguem de uma forma não por pressão, não por medo, mas de uma forma voluntária, como oferta também (Luciana, 37 anos, MFS, 20/02/2018).

Por fim, na IPR, lembra-se que os membros desconhecem a situação de anomia em que se encontram parte dos fiéis da ADP e do MFS. A análise do contexto socioeconômico a partir dos relatórios da CODEPLAN (2019), assim como a fala dos sujeitos entrevistados mostra, ao contrário, que os fiéis gozam de uma estrutura material

e financeira estável ou até muito bem consolidada. Tal condição se reflete no tratamento institucional do dízimo e das ofertas. Primeiro, no fundo da sala de culto, encontram-se máquinas de crédito instaladas em mesas, de modo visível para os fiéis que quiserem fazer pagamentos de maneira autónoma. Segundo, as ofertas são recordadas discreta e sutilmente, somente no culto de oração do domingo à noite, quando dois obreiros passam entre as fileiras com o cesto de tecido. De resto, o princípio bíblico não é abordado durante a semana, nos cultos onde os sujeitos mais assíduos estão presentes. Terceiro, a organização do pano de fundo dos sujeitos entrevistados na IPR mostra que a obrigação institucional de dar o dízimo e fazer ofertas não somente foi assimilada como também foi subjetivamente ressignificada. Nesse sentido, Thalita mostra como o hábito de dizimar gerou um novo sentido conforme cresceu e que passou a entender o que representava para ela com o passar dos anos:

O dízimo pra mim é uma gratidão, eu sempre dizimei, sempre, desde pequena, quando recebia uma mesada. Até hoje, assim, é uma gratidão. Costuma ser a primeira coisa que eu separo já, transfiro pra conta da igreja. Antigamente, mas hoje em dia, por conta da modernidade, tem a maquininha, você pode transferir. Antigamente não, você colocava no envelope, colocava o valor no envelope, a data, aí o tesoureiro assinava, hoje em dia, eu nem faço isso, nem informo, só transfiro. E é uma coisa que tenho o maior prazer em fazer (Thalita, 36 anos, IPR, 24/04/2019).

3.3 O lugar do ritual na liturgia pentecostal

Muito já se escreveu sobre os dons espirituais como a glossolalia e a cura divina, e sobre as práticas rituais de oração, unção, imposição das mãos, Santa Ceia e batismo no Espírito Santo (FREESTON, 1994; ORO, 1995; CAMPOS JÚNIOR, 1995; CORTEN, 1996, MARIANO, 1999) como característicos da liturgia pentecostal. Nesse sentido, o presente tópico não pretende aprofundar ou rever tais perspectivas clássicas da sociologia do pentecostalismo. Mas, a partir do entendimento durkheimiano do papel socializador e transformativo do rito, procuramos compreender de que maneira o desenvolvimento do culto e as atividades ritualísticas e sagradas específicas das igrejas estudadas vêm complementar o discurso teórico e os modos de controle das instituições, e são passíveis de induzir « seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição particular nesse universo » (RABELO, 1994, p. 47). O ritual constitui, então um tipo de controle difuso que funciona o tempo todo e é totalizante. Ao contrário do discurso de que nem sempre tem os resultados esperados, o ritual, a

partir da aprendizagem de *know how* (ZAMBIRAS, 2014) e da repetição, influencia o processo de unificação dos comportamentos e da construção da agência de maneira profunda.

Mais uma vez, algumas considerações sobre as práticas simbólicas da Igreja Universal do Reino de Deus, a partir das observações de Ricardo Mariano (1999), podem se tornar relevantes para fins de comparação e de uma melhor compreensão dos rituais e das atividades litúrgicas nas igrejas estudadas. Convém recordar que a grande capacidade de acolhimento dos templos e a sequência de reuniões não permitem o desenvolvimento de uma vida comunitária. A igreja funciona a partir da organização, não de cultos, mas de reuniões, cujos propósitos são voltados para as necessidades terrestres e imediatas de seus frequentadores: a prosperidade, a libertação de vícios, a cura divina etc.. Os problemas cotidianos, expressos durante os testemunhos dos frequentadores – os quais são uma parte constitutiva da atividade iurdiana –, são tratados de maneira instrumental a partir da fé e de passagens bíblicas, porém, não existe um ensinamento aprofundado da palavra. Além do mais, Mariano (1999) descreve uma ritualística organizada em torno de uma leitura literal da Bíblia, onde objetos abençoados e ungidos pela instituição detêm um poder específico sobre a vida dos fiéis:

Universal e Internacional da Graça, indiferentes às crítica dos demais evangélicos, distribuem aos fiéis objetos ungidos dotados de poderes mágicos ou miraculosos, ato que mais uma vez as aproxima de crenças e práticas dos cultos afro-brasileiros e do catolicismo popular. O uso e a distribuição de objetos visa a *despertar a fé* das pessoas e, segundo Edir Macedo (1985), constitui uma das técnicas de pregação empregadas por Jesus em sua passagem na terra. Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos, em rituais diversificados e inventivos, tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblicos (p. 133).

A ordenação de uma simbologia literal voltada para o atendimento das necessidades imediatas e urgentes sugere que a organização dos rituais e as pregações constituem um método de regulação das condutas que pode originar uma unificação externa do sujeito. A leitura de Mariano (1999) sobre a ritualística da Universal nos permite, então, proceder a uma leitura de como se relacionam as práticas litúrgicas impostas pelas igrejas frequentadas e o tipo de unificação do sujeito que estas proporcionam.

3.3.1 Práticas rituais na Assembleia de Deus no Paranoá

A AD apresenta características radicalmente opostas às observações de Mariano a respeito da Universal. Por um lado, as expressões e práticas rituais são raras na igreja. Antes do início oficial do culto, os fiéis se ajoelham diante dos bancos e oram por um período de cinco a dez minutos. A oração individual do começo do culto se revela um momento obrigatório, regimentado e muito importante para demonstrar sua devoção e submissão, a Deus e aos pastores da liderança. Após esse espaço íntimo, o culto de domingo, por exemplo, acontece segundo a ordem costumeira e sóbria das cerimônias pentecostais clássicas. Com efeito, existe um tempo dedicado à oração e leitura da Bíblia preliminar. Em seguida, a prática do canto de hinos pelos grupos de mulheres, de varões e dos jovens e adolescentes representa uma celebração que dá centralidade ao fiel: « Abundantes e geralmente de caráter popular, os cânticos imprimem nos cultos pentecostais um ambiente gestador de participação [...] [em que] desaparece o caráter árido de comportamentos de silêncio que se costuma ver » (ROLIM, 1985, p. 194). Além do mais, Rolim (1985) agrega que « os cânticos são sem dúvida uma maneira de participar, ao mesmo tempo que desperta condicionamentos psíquicos que impelem a participar mais ainda » (p. 194), por exemplo, nos testemunhos que se seguem aos hinos. Nessa parte, o fiel vai além da expressão emocional dos cânticos – limitada pelas palavras escritas, o ritmo e a música – e tem protagonismo para contar a própria história e trajetória. Dessa forma, constituem um momento importante de formação da subjetividade. Depois de tais manifestações pessoais, a ministração da palavra, a partir das 20h30, consiste em um retorno ao formalismo e silêncio clássicos dos cultos (ROLIM, 1985). Por fim, pode haver um rito de final do culto, o qual corresponde a um convite, para as pessoas que quiserem, a se aproximarem do púlpito para que o pastor que dirigiu a ministração encontre os membros agrupados e possa orar pela saúde, pela família e pelas causas não resolvidas na justiça. Trate-se de uma resposta à expressão máxima das necessidades e carências dos membros, em situação de precariedade ou marginalização social.

Dessa forma, as práticas rituais que ocorrem na Assembleia de Deus informam uma vontade institucional de organização solene dos momentos de culto e devoção, com espaço delimitado para a espontaneidade e expressão individual. Tal processo é interiorizado de maneira individual e visa a disciplinarização dos corpos e dos panos de fundo de sujeitos passíveis de conhecer situações de anomia. Entretanto, não se pode

descartar os elementos infantilizantes, as broncas e sanções orais, e humilhantes, do desprezo institucional, já observados. Desse modo, na ADP, os rituais participam de um processo de unificação interna, mesmo que deixe pouco espaço ao desenvolvimento da subjetividade.

Por outro lado, e ainda quanto às práticas rituais, o período de convivência dentro da igreja levou à observação de uma manifestação ritual que ocorreu uma única vez durante esse tempo. Na tarde da bênção do dia 01 de novembro de 2018, a líder dos jovens, após sua pregação, chamou todos os presentes – um total de dez pessoas – para se reunirem perto do púlpito improvisado e fazer uma roda de oração. Todos os membros tiveram de ficar de mãos dadas para reforçar a presença do Espírito Santo, para que possa circular com mais facilidade. No entanto, é importante salientar que a líder congrega há pouco mais de um ano na sede regional do ministério e que, antes disso, passou por congregações menos tradicionais, onde liderava um grupo de mulheres. Em tal contexto, tinha bastante protagonismo e podia tomar muitas iniciativas, como afirma:

E eu estava fazendo um trabalho muito forte com irmãs. Na oportunidade a gente começou a fazer um trabalho de evangelizar, as pessoas iam visitar. E ela me colocou pra ser... a Pastora falou assim: "Maria, seja líder das irmãs, reúne essas mulheres". E aí eu falei assim "não, tudo bem". Eu não vou colocar nome de conjunto... Rosa de Saron... Por quê? Porque nós não temos senhoras suficientes pra fazer um conjunto voltado para senhoras. Eu vou criar uma rede de mulher, porque eu acredito que vai abranger a todas as mulheres, casadas, solteiras... Então eu acho que é um trabalho importante que a Igreja pode fazer nesse momento. Assim fizemos. Reunimos as mulheres que já tinha dentro do Ministério, e começamos a trabalhar, fazer os eventos.... Fizemos alguns cultos. Estava dando tudo certo. A Igreja começou a encher... as pessoas começaram a procurar (Maria, 34 anos, Assembleia de Deus, 21/11/2018).

Apesar de gostar muito da igreja em que congrega, ela levanta sérios questionamentos quanto às práticas tradicionalistas e consideradas antiquadas do ministério: « [...] no ministério, eu não me vejo liderando irmãs. [...] eu posso até contribuir. Mas eu não me sinto à vontade, porque é diferente a forma de pensar. A raiz deles é diferente. Não diria nem a raiz, mas assim, eles são conservadores » (Maria, 21/11/2018, Assembleia de Deus). Nesse sentido, a roda de oração consiste em uma prática inovadora, a qual é possível de realizar em um ambiente mais restrito. O posicionamento da líder se destaca substancialmente do resto da práxis e iniciativas da congregação do Paranoá e lembra a busca por uma ritualística simbolicamente mais abstrata, como encontramos com mais frequência na IPR e no MFS.

3.3.2 Práticas rituais na Igreja evangélica Palavra Renovada

No outro extremo do espectro evangélico em termos de capital econômico, social e familiar de seus integrantes, encontra-se a IPR. A igreja é marcada por certa austeridade dos costumes e por similaridades com o desenvolvimento do culto em relação ao protestantismo histórico, e os momentos de convivência eclesial se organizam, em sua grande maioria, em torno de período de estudos, de ensinamentos, do engajamento de seus membros etc. No entanto, o culto de oração, às terças-feiras, garante espaço a práticas rituais que visam objetivos específicos: a expressão individual e os momentos de comunhão e atenção ao próximo.

Nesse sentido, três momentos chaves e recorrentes podem ser salientados no âmbito da presente pesquisa. Após rápida ministração da palavra, o ministro, escolhido pontualmente para dirigir o culto, começa a orar. Esse primeiro momento é voltado para a oração individual, em que os fiéis têm a possibilidade de se expressar livremente. Muitos circulam pela sala principal da igreja, entre as fileiras, mas a característica predominante é o ato de falar em línguas estranhas. Os trabalhos de Rolim (1985), Freston (1996) e Nogueira (2009) sugerem a possibilidade de uma relação entre a condição social dos fiéis e a frequência e intensidade da prática da glossolalia, considerando que o fenômeno « poderia constituir-se como uma resposta a possíveis casos de baixa auto-estima, por desconforto de condição social e iliteracia » (LINO, 2014, p. 203). Concordarmos com Rolim (1985) quando afirma que:

[...] diante das letras e ritmo praticamente invariáveis dentro de um mesmo ramo, o que se constata é a variação de gestos e tonalidade de vozes à medida que variam os segmentos sociais componentes da assistência. Nos cultos frequentados por gente mais simples e mais pobre e onde os cânticos são os mesmos que se cantam em cultos cuja assistência é socialmente mais elevada, tem-se observado que nos primeiros os gestos são mais soltos e livres, as vozes se elevam parecendo gritos, as exclamações assumem uma tonalidade mais elevada [...]. Estes aspectos que acabamos de lembrar são suficientes para ressaltar que há um condicionante social, uma situação social, que se sobrepõe aos condicionantes religiosos, e que impele a espontaneidade a romper com a influência das normas e controle (p. 195-196).

Não obstante, as observações a respeito do ato de falar em línguas realizadas durante o campo da presente pesquisa sinalizam algumas nuances e tendem a outra conclusão. A comparação entre as igrejas estudadas revela que a glossolalia é vista como um dom do Espírito Santo, ao qual os fiéis de origem mais humilde não

necessariamente têm acesso ou não sentem legitimidade para praticá-lo. Para retomar a demonstração de Honneth (2007) sobre individualização (CENCI, 2013), o ato de falar em línguas coloca o sujeito em uma posição de desconforto e anomia frente a uma situação que não lhe é familiar e à qual acredita que não tem direito. Nesse sentido, sua prática muito difundida entre os membros da IPR aparece como fonte de expressão individual e autoridade dos sujeitos. A glossolalia encontra-se ligada a um reconhecimento fora do ambiente da igreja que possibilita seu legítimo uso, à autonomia de um sujeito confortável com tal oportunidade.

Desse modo, após o período de oração pessoal durante o qual a expressão da subjetividade dos membros representa um importante componente, o segundo ritual consiste na oração de confirmação, que não é uma regra mas ocorre com frequência. Neste rito, dois membros se unem e formam um par que ora na mesma direção: a primeira pessoa reza por si e a segunda confirma a oração da primeira, em uma tentativa de se ater, de maneira genuína e desafetada, à vida do próximo. Por fim, a roda de oração coletiva reunida embaixo do púlpito corresponde a um momento de comunhão em que se celebra a igreja, seu pastor e seus fiéis. Nessa perspectiva, as práticas litúrgicas da IPR não buscam responder, de maneira imediata, às demandas urgentes de sujeitos em situação de anomia, mas permitem a elaboração de uma visão que influencia de maneira indireta o sujeito pela formulação de símbolos abstratos. De fato, surgem como instrumentos de consolidação e ampliação da individualidade de membros cujo pano de fundo sempre foi unificado, graças à segurança financeira, ao acesso à educação formal e de qualidade e a um capital familiar estável.

3.3.3 Práticas rituais no Ministério Filhos de Salomão

As observações e conclusões formuladas sobre a linha ritualística da IPR nos permitem uma melhor compreensão das práticas rituais do MFS. Primeiro, assistimos a formas de rituais semelhantes às da IPR, porém, com mais força. Em um segundo momento, o MFS se inscreve em uma linha pouco convencional do pentecostalismo ao adotar novos rituais e significações. Por um lado, então, as atividades rituais são marcadas por regularidade semanal. Todas as terças-feiras, mais de meia hora do culto de poder é reservada à oração e unção individuais. Assim, no final da ministração, os

fiéis presentes⁶⁰ se reúnem entre a primeira fileira e o altar para receber as palavras de Luciana ou de outro líder convidado para pregar. Desse modo, este representa um momento primordial do culto que – em vez de terminar às 21h, como estipulado – pode se estender até as 22h. O apóstolo Tobias também dá grande relevância a tal tipo de práticas. Às quintas-feiras, o final do culto é dedicado à unção dos membros que a desejam e formam uma fila perto do púlpito. Por fim, ao contrário de igrejas pentecostais clássicas que a tomam uma vez ao ano, todos os domingos é distribuída a Santa Ceia.

Por outro lado, conforme já apontamos, todos os incentivos institucionais ilustram o posicionamento da igreja, marcado pela busca por crescimento espiritual que coincide com a busca por prosperidade financeira e capital político, características de ascensão social muito presentes e visíveis no MFS. Tal projeto de crescimento se baseia também, segundo as escolhas feitas pelas lideranças, em um processo de desenvolvimento e abstração dos ritos. O ministério procura sempre novas formas de expressão ritualística, em uma tentativa de criação e institucionalização de novos sentidos conferidos aos elementos.

Nessa perspectiva, três momentos de observação foram marcantes. Primeiro, o I Congresso de Homens Filhos de Salomão ilustra bem a dinâmica descrita acima. Em 28 de janeiro de 2018, às 15h30, durante o ato profético « Lavados pelo sangue de Jesus », os homens procederam ao ritual da toalha unguida. No intuito de buscar a continuidade das ministrações do congresso e aprender a ser um melhor esposo, pai e cristão, os varões se reuniram em um círculo dinâmico de oração dirigido pelo apóstolo, em que cada homem passava embaixo da toalha. Mais tarde, às 18h, em outra oração em círculo, os homens queimaram os papéis contendo seus desejos escritos durante a ministração do primeiro dia de congresso, no estacionamento ao lado da igreja.

Segundo, no começo de fevereiro de 2018, iniciou-se uma campanha para « Deus destravar situações e causas, e abrir portas », com base em Mateus 7: 7⁶¹. A ação consistia em escrever dois pedidos e jogá-los em uma vasilha de plástico, em que estava estampado o versículo e que continha azeite, para representar a unção do Espírito Santo, e suco de uva, para simbolizar o sangue de Cristo, misturados, em um movimento para ressignificar o uso e a função do sangue de Jesus. Inicialmente, a campanha devia durar

⁶⁰ Nos cultos de poder às terças-feiras, geralmente, entre 10 e 20 fiéis estão presentes.

⁶¹ Mateus 7: 7, na Bíblia: « Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e encontrareis; batei, e abrir-se-vos-á ».

um mês e acabou se estendendo. A partir da formulação da ação e dos primeiros pedidos, uma série de rituais se organizou em torno do recipiente. A missionária, responsável pelo lançamento, o retomava todas as terças-feiras para agregar mais pedidos. A campanha devia servir não somente para o sujeito profetizar suas próprias vitórias, em uma tentativa de encorajar ações individuais que tendessem a uma resolução, mas também como ato de solidariedade para com seus irmãos. Em 04 de fevereiro de 2018, na Santa Ceia, todos os fiéis que fizeram um pedido se ajoelharam para orar na frente do púlpito. Ademais, no culto de poder de 06 de fevereiro, outro ritual foi organizado em torno da caixa de pedidos. Houve uma hesitação sobre o rito a ser adotado para consagrá-la, a qual resultou em uma disputa velada de protagonismo entre a missionária autora da campanha e a missionária responsável pelo culto de poder. Finalmente, improvisou-se um círculo de oração em torno do recipiente. Seu conteúdo foi queimado no decorrer do mês de março, o fogo representando a resolução de todos os problemas confessados, secretamente, ao Espírito Santo.

Terceiro, a responsabilidade individual diante da própria trajetória e vida assim como o cuidado com o próximo foram estimulados, na reunião de mulheres⁶² do dia 03 de março de 2018, dirigida pela bispa Marisa, esposa do apóstolo Tobias. A bispa solicitou minha ajuda para colocar um docinho em balões de bexiga, um para cada mulher presente. Após a palavra, por ela ministrada, cada uma teve de encher o seu e considerá-lo como sua própria vida, para abençoá-la e profetizar. Além do mais, cada uma teve que trocar com balão/vida da vizinha para cuidar e « amar o teu próximo como a ti mesma », segunda as palavras de Marisa. Após as trocas, cada mulher explodiu a bexiga para descobrir a surpresa, chamada de « carinho de Deus ». No ritual do balão, duas coisas são perceptíveis. De forma clássica (COUTO, 2002; MACHADO, 2005; GOMES, 2015; COSTA, 2016; GABATZ, 2016), o papel de cuidadora da mulher foi realçado como em nenhum outro momento ritualístico da igreja. Porém, a mulher também foi colocada como responsável por ela mesma, como sujeito independente. O embate que tal ilustração constitui mostra o interessante surgimento de uma nova possibilidade dentro e fora da igreja para as mulheres, como retrata Maria das Dores Campos Machado (2005). Essa possibilidade se inscreve nas « tendências de crescimento do sacerdócio feminino e da participação política das mulheres

⁶² A reunião de mulheres do MFS acontece cada primeiro sábado do mês.

pentecostais » (MACHADO, 2005, p. 387), apesar das resistências que continuam cercando-as⁶³.

Por conseguinte, no MFS, a tendência é se afastar de uma leitura mais literal de objetos ungidos ou encantados, como observa Mariano (1999) na IURD. Reconhece-se em tal movimento uma tentativa de reforma e apartação de uma racionalidade exclusivamente finalista e voltada para a resolução de necessidades e interesses imediatos. Existe, então, uma tentativa de criação de conceitos abstratos e constituição de significados simbólicos em busca de significações transcendentais, como aquelas já presentes na IPR. Sem necessariamente apresentar soluções de curto prazo, porém, essa empreitada é capaz de interferir na constituição e na estrutura do pano de fundo.

3.4 Reação institucional e classe social: ajustes empíricos das estratégias de unificação

A partir do entendimento das diferentes estratégias de unificação instauradas pelas instituições pentecostais e as possibilidades de respostas dos sujeitos, procuramos aprofundar o recorte de classe na presente seção. Convém reafirmar que Torres (SOUZA, 2012) vê afinidades entre o pentecostalismo, enquanto religião sectária e marginalizada, e classes sociais cujo *habitus* é considerado precário, a partir do entendimento histórico, social e político das desigualdades no Brasil. Porém, lembramos que depois da terceira onda e da chegada do neopentecostalismo, a partir dos anos 1970, classes médias e altas também se converteram ao Evangelho. Desse modo, a partir das observações realizadas durante a pesquisa de campo, procuramos aplicar o pressuposto de um encontro entre classe e religião a um pentecostalismo socialmente diversificado. Considerando o leque de origens socioeconômicas de fiéis de igrejas localizadas em diversas partes do Distrito Federal, entendemos que os modos de interagir e tipos de controle aplicados aos sujeitos variam. Em outras palavras, buscamos descrever os impactos dos controles já analisados a partir da resposta dos sujeitos. Nesse sentido, diante das modalidades de controle clássicas, da aplicação dos discursos teológicos por meio da ritualística e das reações subjetivas dos membros às injunções institucionais, identificamos possibilidades de reações por parte das igrejas.

⁶³ Tal temática será abordada com mais profundidade no « Capítulo 5: As relações entre pentecostalismo e identidades múltiplas ».

Estas constituem, então, duas novas modalidades de tratamento e controle dos fiéis, as quais somente se aplicam em determinado contexto: o controle pela dissuasão e o controle dos resultados.

3.4.1 Controle pela dissuasão e desprezo institucional

Nas últimas seções, propomos uma análise de cunho histórico e socioeconômico das limitações do controle ideológico, dos riscos subjetivos do controle do amor e as respostas dos membros no contexto da ADP e também da base missionária do MFS. A partir daí, torna-se fundamental compreender quais são as consequências em termos de poder e formas de controle alternativos dentro da igreja e, particularmente, na AD. Nesse caso, a ocultação, como formulamos a partir de Enriquez (2001), dos fatores históricos acerca da formação social do Brasil e de uma abordagem macro das desigualdades sociais permite a reprodução da ordem social já que o discurso adotado responsabiliza individualmente a falta de desempenho e de disciplina, e, por conseguinte, do fracasso, como já mencionava Honneth (2007) e cujo princípio também é aplicado às especificidades históricas do contexto brasileiro:

Como o princípio básico do consenso transclassista é, como vimos, o princípio do desempenho e da disciplina (a fonte moral do *self* pontual para Taylor), passa a ser a aceitação e internalização generalizada deste princípio que faz com que a inadaptação e marginalização destes setores possa ser percebida, tanto pela sociedade incluída como também pelas próprias vítimas, como um "fracasso pessoal" (SOUZA, 2012, p. 27).

Diante das fraquezas do controle ideológico, a ideia de Byung-Chul Han (2019) acerca do poder dentro da igreja se torna pertinente. Segundo o autor, « Quanto mais poderoso for o poder, mais *silenciosamente* ele atuará. Onde ele precise dar mostras de si, é porque já está enfraquecido » (p. 8). As expectativas institucionais não cumpridas pelos fiéis chegam a criar certo ressentimento e desprezo por parte das lideranças. Tal fenômeno pode ser ilustrado pela fala do segundo pastor da ADP, Heleno, que, apesar de ter ciência de que ser pastor significa acolher, dar amor e « lidar com pessoas que entram na igreja com problemas gravíssimos: problema familiar, problema com a justiça », empenha-se em uma caracterização que origina uma lógica de depreciação: « homicidas, traficantes, drogados... pessoas que vêm do mundão, que você tem que tratar, cuidar, ensinar dentro da palavra... » (23/10/2018), assim como lamenta a falta de disciplina dos jovens.

Todo mundo, pensando ter uma chance de fazer parte dos vencedores e tendo interiorizado o modelo da luta, aceita [...] essa regra que dá à vida pública e privada seu caráter de espetáculo e teatralidade. [...] Seja como for, os vencidos só podem se agarrar a si mesmos, pois no começo tinham as mesmas chances que os outros. Nenhuma comiseração para com eles, às vezes piedade, às vezes até mesmo o desprezo (ENRIQUEZ, 1990, p. 285).

Desse modo, a responsabilidade pessoal invocada para explicar a situação de anomia do sujeito se torna uma válvula de escape capaz de legitimar a instauração de outro tipo de controle que, a partir da classificação de Enriquez (1990), identificamos como « controle pela dissuasão ». Segundo o autor, tal modalidade corresponde à « instalação de um aparelho de intervenção » (p. 289) de ameaça e repressão. A dissuasão aparece, então, como uma tentativa de coerção pelo discurso e de compensação das falhas evidenciadas pelo controle ideológico. No âmbito da igreja, em espaços onde a participação e a autonomia dos fiéis não são encorajadas, a dissuasão surge como um método de contenção dos anseios e necessidades individuais, o qual também atua como uma ameaça para que o sujeito não infrinja as normas e regras institucionais impostas.

Nesse sentido, observamos que, na ADP, o tom de advertência e intimidação é muito recorrente e consiste também em uma ferramenta usada para disciplinar. Convém lembrar que a advertência e a intimidação são características da missão profética do protestantismo do século XVI, usadas no intuito de proceder ao desmantelamento gradual da Igreja católica que deveria ser substituída pela nova teologia e instituição. Desse modo, o tom profético era utilizado pelos pregadores para servir a nova revelação, a qual consistia em um verdadeiro desafio já que buscava eliminar todas as crenças e práticas ligadas à magia e, então, assimiladas ao Diabo (GORCE, 2003). A formação sectária das primeiras igrejas pentecostais – na margem do protestantismo de missão – cria um novo cenário para que a missão profética continue combatendo veementemente o Diabo, o qual adotou, desde então, novas formas. O tom profético se tornou, hoje, um símbolo do pentecostalismo carismático. Na AD, à missão profética se agrega um tom ameaçador, notável na grande maioria das pregações – mais que nas duas outras igrejas frequentadas.

Por exemplo, no mesmo culto, em dia 18 de novembro de 2018, o pastor convidado exigiu firmeza da juventude com essa mesma entonação de coação: « Se você está firme, você não vai se conformar com aquilo que acontece no mundo ». Além

do mais, a palavra devocional, a partir da leitura de Ezequiel 37: 1-6⁶⁴, pregada no começo do culto pelo pastor Helder permite entender como a ameaça se concretiza:

Eu tive que esperar a chegada dos irmãos para ler. Não podem faltar na palavra devocional, é uma palavra que muda a sua vida. Se é uma palavra sobre a nação de Israel, eu posso usá-la para falar da igreja. A igreja tem que estar unida. Vamos para a Escola Bíblica Dominical? O povo tem que estar unido, o povo tem que estar formado aqui bonitinho. Nós precisamos estar de pé diante de Deus, pronto para marchar, como o exército de Deus. Por exemplo, João [não designa ninguém especificamente] foi prestar a prova do ENEM. [...] Mas antes, estava com fome e foi comprar um cachorro-quente. Demorou para sair e quando ele voltou, a porta do ENEM estava fechada. É como a porta de Deus: acha que vai ficar aberta para sempre? Você não sente saudades de acordar cedo para vir para a casa do Pai no domingo de manhã? Eu, quando operei o joelho, os irmãos estavam aqui e eu, em casa, e estava sentindo saudades de vir. A igreja tem que estar unida. E nem temos uma EBD que dura até de tarde para fazer ação missionária na rua, como deveria. Mas vem para o culto, vem para a caravana [do amor] na praça. Quantas vezes você falou para com Deus? Quantas almas você trouxe para a igreja? Não pode chegar de mão vazia lá em cima, não pode ficar estacionado. [Dirige a palavra ao jovem que toca um instrumento mas, muitas vezes, fica absorvido pelo celular quando está no banco e fala:] Você conhece a palavra, irmão? Tem que ficar em pé diante do Senhor!

Na mesma perspectiva, o pastor Heleno, em dia 11 de novembro de 2018, em uma tentativa de provocar o medo entre os jovens, acentua as intimidações em uma pregação de luta contra o Diabo. Já que o controle ideológico não logra despertar o temor de Deus, o pastor busca criar um temor mundano diante da ameaça de morte. Desse modo, cria-se o risco de uma confusão entre temor e respeito de preceitos divinos, por um lado; e medo como método punitivo de regulação das condutas de sujeitos enxergados como não disciplinados:

Esse é o grande erro das pessoas: não estão satisfeitas. Eu quero falar para vocês, especialmente para os jovens, Satanás sempre vai te esperar com um tapete vermelho, cheio de flores, estar falando: « o que você está fazendo lá [na igreja], você é um jovem bonito, talentoso? » E quando o jovem está muito distante da casa do Pai, o tapete vai se desfazendo. O caminho que você está indo é o caminho da morte.

Estes trechos ilustram de que maneira outras estratégias corroboram as advertências para obter uma uniformização mais eficiente dos comportamentos. As ameaças podem ser acompanhadas de sanções orais, a fim de constranger o sujeito. De

⁶⁴ Ezequiel 37: 1-6 na Bíblia: [1] Veio sobre mim a mão do Senhor; e ele me levou no Espírito do Senhor, e me pôs no meio do vale que estava cheio de ossos; [2] e me fez andar ao redor deles. E eis que eram muito numerosos sobre a face do vale; e eis que estavam sequíssimos. [3] Ele me perguntou: Filho do homem, poderão viver estes ossos? Respondi: Senhor Deus, tu o sabes. [4] Então me disse: Profetiza sobre estes ossos, e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor. [5] Assim diz o Senhor Deus a estes ossos: Eis que vou fazer entrar em vós o fôlego da vida, e vivereis. [6] E porei nervos sobre vós, e farei crescer carne sobre vós, e sobre vos estenderei pele, e porei em vós fôlego da vida, e vivereis. Então sabereis que eu sou o Senhor.

fato, as broncas compõem, de maneira integrante, o discurso institucional e são dadas, sobretudo, no começo do culto, caso os fiéis cheguem atrasados, não tenham ido à EBD etc. Além disso, a culpa e a humilhação também constituem um método para controlar os fiéis. Em uma pregação de 14 de outubro de 2018, o pastor Helder usou minha posição de pesquisadora para comparar minha postura e disposição, vistas como virtuosas, com as dos membros, considerados pouco rigorosos. Para fins alegadamente educativos, o pastor alterou o objetivo de nossa entrevista, realizada em 24 de agosto de 2018. Desse modo, Helder elogiou meu interesse genuíno pelo Evangelho com a intenção de corrigir comportamentos julgados inadequados por meio da vergonha e de um sentimento de dever não cumprido:

A Morgane tem uma sede muito grande do Evangelho. Vem de um país onde menos de 1% conhece o Evangelho. Morgane nunca ouviu falar de religião na família. Vejo ela durante os cultos: sempre muito atenta e cara séria. Foi lá em casa para tirar umas dúvidas bíblicas. Foi muito bom (Pr. Helder, 14/10/2018).

Ademais, o exemplo do congresso de preparação ao encontro das juventudes – o qual consiste em um retiro dos jovens durante o período do carnaval – das congregações setoriais da ADP⁶⁵, em Águas Lindas de Goiás, também é relevante para ilustrar esta dinâmica. O dia 24 de novembro de 2018 se iniciou e se encerrou com sanções orais e humilhações por parte das lideranças, com o objetivo de ressaltar a falta de compromisso com a instituição por parte dos jovens. O culto devia começar às 9h e somente às 10h, entre vinte e vinte e cinco jovens estavam presentes. Os pastores das diferentes congregações não agradeceram os presentes, os quais foram sancionados pelos ausentes. As queixas pastorais se fundamentaram no desperdício de comida, pois oitenta refeições foram preparadas para contemplar todos os jovens que deviam estar presentes. A saudação especial, por parte das lideranças, reservada a um jovem com leucemia – usando uma máscara e precisando de ajuda para se deslocar – serviu de exemplo de coragem e estabeleceu um padrão de devoção para envergonhar os demais. Após um dia denso de ministrações, às 17h, o pastor local agradeceu pela palavra muito justa do dia e se queixou do desengajamento de jovens presumidos « descaradamente desatentos » ao longo do dia, acusados de não prestarem atenção durante os cultos. Durante toda a repreensão, o pastor somente olhou na minha direção, já que a totalidade

⁶⁵ Estiveram presentes três congregações além da sede setorial do Paranoá.

dos jovens havia desviado o olhar e permaneciam de cabeça abaixada, em silêncio, em sinal de aceitação da vergonha.

Por fim, a pregação que ocorreu no último domingo, logo antes da época de festas natalinas, iniciou o ano e nosso período de pesquisa de campo na ADP. O presbítero convidado, ao informar o dado de sete suicídios cotidianos na região do Distrito Federal⁶⁶, lamenta todas as vidas perdidas e o desespero das pessoas que tiram a própria vida. O pregador propõe uma análise e estimativas de cunho psicológico sem respaldo científico nem bíblico. Desse modo, a responsabilidade individual e a culpa ocupam, mais uma vez, um lugar central na liturgia pentecostal clássica. Em vez de tratar o fenômeno como uma questão macro e destacar o papel que a instituição poderia jogar na vida de pessoas desamparadas, o presbítero coloca a responsabilidade no sujeito ao afirmar que o motivo do suicídio se encontra no fato de que as pessoas se afastam de Deus. O papel de amparo material e emocional que representa a igreja evangélica para sujeitos cuja condição socioeconômica muitas vezes não oferece estabilidade é descartado. Segundo o presbítero, a instituição se isenta de sua missão de guia no caminho à salvação e coloca o peso da ameaça do inferno nos ombros dos fiéis que tiverem depressão ou ansiarem pela morte.

A partir da perspectiva de Honneth (2007), identificamos que o uso desses dispositivos de repressão e desprezo para compensar a falta de formação de quadros de pensamento e atuação previstos pelo controle ideológico constitui uma tentativa de assentar uma autoridade não respeitada. Diante do fracasso do controle ideológico em fomentar uma unificação interna, o controle pela dissuasão consiste em uma padronização dos comportamentos pela restrição. Assim, a falta de reconhecimento e o desprezo tendem a ter um impacto pouco emancipador para o sujeito passível de sempre ter se encontrado em situação de anomia econômica, familiar e emocional; não estimulam o desenvolvimento da subjetividade.

3.4.2 Controle dos resultados e orgulho de Deus

No outro extremo do espectro, em caso de eficiência do controle ideológico e de reforços positivos criados pelo amor pastoral, encontramos estratégias de controle e

⁶⁶ Na pregação, o presbítero salienta que se inteirou das estatísticas porque fez um curso na Polícia Federal quando era policial civil.

modos de interagir com os fiéis para incentivá-los. Nesse caso, entendemos que os conteúdos teológicos e o discurso da obediência ressoam sobre sujeitos cujo pano de fundo não sofreu com situações de anomia familiar e/ou material, podendo prover a estrutura necessária à formação de uma subjetividade defendida. Essas características podem ser atribuídas aos membros da PR, em sua grande maioria, onde, ao invés do desprezo institucional, recebem respeito: « A atribuição de respeito social nos papéis sociais de produtor e cidadão passa a ser mediada pela abstração real já produzida por mercado e Estado aos indivíduos pensados como "suporte de distinções" que estabelecem seu valor relativo » (SOUZA, 2012, p. 26).

No caso de instituição e fiéis em busca de sempre mais distinção, como entendida por Bourdieu (2007), encontramos outro incentivo, o qual se consolida em um mecanismo de controle sutil. É o que Enriquez (1990) chama de « controle dos resultados », o qual se dá por meio da concorrência econômica, observado com mais facilidade na IPR. Segundo as palavras do autor, o controle que se aplica aos indivíduos:

[...] é o *sucesso* nos negócios e na vida, sucesso reconhecido e invejado pelos outros, indispensável, de qualquer forma, para se manter na corrida e não se tornar desacreditado pelo sistema. A competição se estende a todos os domínios: competição entre empresas, [...] rivalidade entre os indivíduos, entre universidades [...], etc. (ENRIQUEZ, 1990, p. 285).

Esta modalidade de controle constitui uma forma para a IPR evidenciar a respeitabilidade de seus membros, promovendo seu sucesso profissional e familiar e recompensando suas conquistas sociais⁶⁷. O calor e o bom humor são características constantes que compõem um ambiente em que os fiéis são repetidamente louvados e cujos mérito e qualidades são reconhecidos e ressaltados pelas lideranças. É assim que no culto de missões de 17 de março de 2019, o pastor Ricardo – dirigente da congregação de Samambaia e, depois, de Palmas, no Tocantins – é convidado, na IPR da Asa Sul, para ministrar a palavra antes de ir para a Espanha e aclama os membros:

Essa igreja é resposta de oração! Eu conheci o Pr. Walter Luiz e Eliene antes dele entrar no trabalho pastoral e vi todos seus esforços, dedicação e desejos. O mais interessante é que vocês continuam sendo resposta de oração. Pois, pelo mundo, tem clamor para ter cristãos que nem vocês nas igrejas: cheios de graça.

⁶⁷ Paul Freston (1994) já apontava, na Assembleia de Deus, uma iniciativa de promoção da « respeitabilidade e orgulho do sucesso da educação » (p. 206) dos fiéis. Entretanto, mesmo que próximas em sentido, estas duas tentativas não partem do mesmo princípio e, portanto, não têm o mesmo impacto. Pois na Assembleia de Deus, representa uma forma de luta contra o preconceito externo dirigido aos *crentes* – como apontados de forma depreciativa –, vistos como sujeitos pobres, marginalizados e não dignas. Não obstante, dentro da igreja, as influências externas têm certo peso e as lideranças, como vimos na seção precedente (3.2.1, Controle pela dissuasão e desprezo institucional), tendem a também agir de acordo com tal preconceito.

A partir do pressuposto enunciado por Bourdieu e Souza, para o contexto brasileiro contemporâneo, observamos que, de forma perfeitamente simétrica à igreja do Paranoá, os sujeitos da congregação da Asa Sul também são considerados responsáveis por seus sucessos e fracassos. Desse modo, a prosperidade é uma questão de mérito individual. Constitui tanto uma recompensa social do rigor e da implicação no divino como a prova do crescimento espiritual dos membros. Nesse contexto, Maria Antônia representa um modelo pentecostal feminino de sucesso que os demais membros devem mirar como exemplo. Mãe de três filhos e empresária, ela ministra a palavra com frequência e se tornou professora do seminário interdenominacional de estudos bíblicos. Várias vezes é citada por outros entrevistados ou em conversas mais informais como exemplo da mulher cristã e, ao mesmo tempo, ativa. Através de suas palavras, que ilustram um modelo de subjetivação defendido, Maria Antônia reafirma seu sucesso, ascensão social e dentro da igreja ao mesmo tempo que entende e reconhece o valor dos limites impostos pela instituição:

O papel da mulher é limitado, de fato, no que diz respeito ao chamado ministerial. (...) Mas eu não quero meu « eu », eu quero fazer a vontade de Deus. Sabe por quê? Eu sei que vou viver e não vou experimentar da morte até que Jesus venha nos buscar e nos levar com ele no arrebatamento. Eu quero viver desta forma. Talvez por todas essas experiências que eu tive, eu já estive mais excitada. Vou ser bem sincera com você. Ainda mais porque eu tenho esse lado empresarial. Então, eu percebo que existe algo latente dentro de mim de empreendedorismo. Agora mesmo, depois quero te mostrar um projeto que também peguei ideia da França, que tô trazendo pra minha loja. Vai ser muito bom a gente conversar, a gente ser amigas que vai bombar aqui em Brasília, vai ser muito legal. E eu percebo isso, às vezes, eu tô mexendo com alguma coisa e me vem uma ideia e quero colocar aquilo em prática. Eu sou muito intensa nisso. E dentro do ministério, eu posso ser intensa naquilo que me cabe (risos), você entende? Já fui mais ansiosa: « ahhh quero quero quero ». Mas já entendi que preciso andar naquilo que o Senhor determinar. Eu tenho sido feliz (Maria Antônia, 50 anos, IPR, 19/04/2019).

Após a leitura proposta dos diferentes modos de controle estabelecidos na igreja, do papel do dízimo e dos rituais na formação do pano de fundo, e, por fim, das reações institucionais aos modelos de subjetivação, vale ressaltar, a modo de conclusão, que as estratégias institucionais de unificação do sujeito, apesar de uma base litúrgica comum, dependem mais da classe social e da estrutura familiar que influenciam a

organização prévia do pano de fundo. Nesse sentido, as observações realizadas na igreja de controle IPR permitem destacar de modo mais evidente a dinâmica descrita. Com efeito, em um ambiente eclesial onde os sujeitos, em sua grande maioria, conheceram uma estrutura familiar e material estável, e são influenciados por uma variedade de instâncias externas em seu desenvolvimento, a igreja não atua no intuito de preencher necessidades imediatas. Desse modo, as estratégias de formação da agência podem ser voltadas para os incentivos e reforços positivos da disciplina e responsabilidade individual, para a geração de símbolos abstratos, e para oportunidades de expressão da subjetividade, participando, assim, da unificação interna do sujeito.

Ao contrário, na ADP, a instituição propõe estratégias de formação da agência que visam a reorganização do pano de fundo de sujeitos que podem se encontrar em situações de anomia econômica ou familiar. Em contextos socioeconômicos marginalizados, a igreja constitui uma promessa de individualização, no sentido de Honneth, de reconhecimento e revalorização do sujeito. Existe um esboço de unificação interna pelo estabelecimento de rituais rígidos e os ensinamentos de valores disciplinares. Entretanto, diante das limitações de tais tipos de controle e das frustrações das lideranças, a instituição tende a se tornar mais uma patologia social, como pensada por Honneth (2007), ao reforçar as experiências de desprezo vividas fora da igreja pelos sujeitos: « Eu descrevo como patologias sociais as deficiências sociais no seio de uma sociedade, as quais não decorrem de uma violação dos princípios de justiça comumente aceitos, mas de danos às condições sociais de autorrealização individual » (HONNETH, 2007, p. 35). Desse modo, concluímos que a ADP propõe um modelo de individualização subalterna do sujeito que tem dificuldade em cumprir a promessa de autonomização e emancipação do sujeito.

Por fim, as pedagogias institucionais ainda tomam outro caminho no MFS, igreja onde convivem membros de origem social diversificada. As lideranças também visam a reorganização do pano de fundo de seus membros por meio da invenção de novos rituais e símbolos e da institucionalização de significados abstratos. Nesse sentido, enxergamos na tentativa de formação de uma valoração do mundo com apoio em certa razão “teórica”, um meio de unificação interna da conduta do sujeito, o qual deve adotar um olhar cristão para observar e analisar questões sociais e políticas a seu redor. Desse modo, a iniciativa do MFS de formação de um *ethos* pentecostal nos leva a reafirmar que as igrejas « constituem espaços privilegiados de produção incessante de *corpus civis* » (TEIXEIRA, 2019, p. 15), de sujeitos civis e políticos.

Capítulo 4. A produção de um sujeito civil e político

Aquele que violenta a lei será violentado por ela

Dicionário dos Inquisidores

Portanto, é preciso que haja obrigação e castigo para que aceitem governar — é por isso que tomar o poder de livre vontade, sem que a necessidade a isso obrigue, pode ser considerado vergonha — e o maior castigo consiste em ser governado por alguém ainda pior do que nós, quando não queremos ser nós a governar; é com este receio que me parecem agir, quando governam, as pessoas honradas, e então assumem o poder não como um bem a ser usufruído, mas como uma tarefa necessária, que não podem confiar a outras melhores que elas nem a iguais.

Platão, *A República*

A partir das chaves de análise propostas acerca das estratégias de formação da agência e da formulação de respostas subjetivas por parte dos membros das igrejas, o próximo capítulo convida a sair das quatro paredes da igreja por meio da questão política. Nesse sentido, o seguinte capítulo constitui uma continuidade ao capítulo anterior ao consistir em uma análise dos resultados das pedagogias de regulação — colocadas em prática nas igrejas — no sujeito, então capaz de construir um repertório de respostas subjetivas. Pois, como já vimos, a perspectiva da filosofia da ciência de Searle (2000) aponta para a dupla direção de ajuste do conteúdo intencional. Entendemos que a produção do sujeito vai além do único trabalho institucional e compreende também a resposta individual da mente. Desse modo, o presente capítulo também aposta na capacidade individual do sujeito a formular anseios e estratégias subjetivas em troca das imposições objetivas, os quais constituem « repertório de ação », segundo vocábulo de Swidler (1978). Ao exercer seu poder sobre o pano de fundo e as condutas do sujeito, a instituição chega a provocar uma gama de respostas subjetivas por parte de seus membros que nos propomos, então, a estudar. Em outras palavras, o presente capítulo busca oferecer uma leitura possível da interpretação e da reapropriação de tais pedagogias a partir da construção subjetiva dos fiéis, os quais se tornam sujeitos civis e políticos, capazes de atuar no mundo.

Para investir a questão da constituição de um sujeito civil e político, inspiramo-nos na definição da perspectiva antropológica da questão política, por Christine de Alencar Chaves (2003), que oferece uma visão ampliada do objetivo que buscamos cumprir. Encontra-se no cruzamento da história, sociologia clínica, sociologia das representações, pois a identidade política, justamente, não é algo acabado

[...] para além de uma tipologia acabada da cidadania (Peirano, 1983) ou um roteiro pronto do processo político, uma perspectiva antropológica da questão política deve estar interessada em compreender o conjunto de representações e valores sociais nativos, reconhecendo neles sentidos e eficácia social. Ou seja, tão importante quanto o fato político é a trama de significados que o entretece: ela constitui a sua tessitura mais íntima. Assumir tal posição não significa referendar o "ponto de vista nativo" mas, ao referi-lo, reconhecer a sua importância social e conferir-lhe a devida relevância teórica (p. 16).

Nessa perspectiva, o presente capítulo, ao inscrever-se mais precisamente na linha de pensamento que orientou a hipótese geral do trabalho de Jacqueline Moraes Teixeira (2019) – o qual pensa as « organizações religiosas enquanto tecnologias produtoras de modelagens de sujeitos, bem como de sentidos para concepções de direitos e vida civil, tão em disputa na arena pública nacional » (p. 14) –, busca pensar também a « intersecção entre processos de subjetivação, poder pastoral e esfera pública » (TEIXEIRA, 2018, p. 15) a fim de compreender de que forma se dá a construção de sujeitos civis e políticos⁶⁸.

Nesse sentido, no capítulo a seguir, a busca é dupla. A partir da análise das lógicas de regulação dos comportamentos e de formação das agências definidas no capítulo anterior, procuramos, primeiro, observar o projeto civil e político formulado pelas igrejas estudadas, no intuito de compreender suas implicações nas relações subjetivas dos fiéis com a política. Segundo, propomos entender as respostas individuais formuladas pelos sujeitos que propõem, então, diversos modelos de subjetivação a fim de reconstituir os processos de construção dos discursos relacionados a pautas identitárias.

⁶⁸ Como formulado por Teixeira (2018) a partir de uma perspectiva foucaultiana, a autora reflete acerca da « produção incessante de corpos civis » (p. 15). Como elaborado no capítulo 1 « Proposta teórico-metodológica de estudo do protestantismo pentecostal no Brasil », a escolha teórico-metodológica de pensar as possibilidades de subjetivação e a construção do sujeito em termos de formação do imaginário e da agência, a partir das abordagens da sociologia compreensiva, da sociologia clínica e da filosofia da ciência nos pareceu heurísticamente mais pertinente.

4.1 A produção de discursos e repertórios de ação políticos

Como as igrejas evangélicas, tão presentes no espaço público e no cenário político tratam do objeto político dentre as próprias paredes e no mundo afora? Existe um modo pentecostal de conceber a política, de abordá-la e, por fim, de se relacionar com ela? A pesquisa de campo evidencia que existem diversas perspectivas sobre o político e como este deve ser tratado. Diferentemente dos resultados da anterior pesquisa da autora (2015), o atual campo mostra que a correlação entre nível de educação e capital econômico da comunidade dos fiéis por um lado, e análise e ensinamentos sobre política dentro da igreja, por outro lado, se revela de modo mais complexo do que o esperado.

Esta seção será, então, dedicada ao estudo da abordagem e das afinidades políticas das lideranças e dos membros, a fim de compreender a pertinência da noção de rejeição do mundo na contemporaneidade, a construção de subjetivações políticas pentecostais, e a forma como foram abordadas as eleições assim como as reações subjetivas dos membros.

4.1.1 A noção de rejeição do mundo entre continuidade e redefinições

O objetivo da subseção a seguir é refletir acerca dos entrelaçamentos entre o princípio evangélico de rejeição do mundo e a política no pentecostalismo contemporâneo. Originalmente, « o ascetismo da rejeição mundo », como pensado por Weber (1987, 1991, 1994), divide o mundo em realidade não física e realidade física. Na concepção protestante, o mundo humano é considerado lugar do pecado e de atividades que afastam o sujeito de sua busca pela salvação – na realidade não física –, e deve ser, então, combatido. A liturgia pentecostal clássica retoma este princípio em um discurso voltado para a luta contra a realidade mundana. Em nosso trabalho, notamos que a rejeição do mundo é uma noção que continua tendo relevância para entender o discurso institucional e como este molda e influencia os sujeitos na formação da agência. Se alguns aspectos da noção ainda são explorados pela teodiceia das igrejas, não se trata do mesmo fenômeno do que no pentecostalismo do começo do século XX. Nesse sentido, propomos uma análise da continuidade e dos novos aspectos da noção de rejeição do mundo a partir da observação de quatro pilares durante a pesquisa de

campo: o tom profético; a desconfiança na política; a guerra espiritual e a redefinição do inimigo; e o embate entre visões de mundo.

Em primeiro lugar, tal rejeição do mundo se expressa por via do tom profético – como prática milenar (NEHER, 1955) – que continua marcando as pregações. A acusação ilustra uma desconfiança nos homens, no mundo e até em outras igrejas, como mostra a ministração, a partir da leitura de João 9: 1-12⁶⁹, do pastor Helder:

Tem muita igreja, quando um irmão fala a palavra de Deus como está na Bíblia, eles expulsam ele de lá. Como Jesus foi expulsado da sinagoga, porque ele já sabia demais. [...] Abre os olhos para saber quem anda com a verdade. Escutou a verdade, nunca mais foi à sinagoga. Os fariseus não queriam que se convertesse. Mesma coisa com seus amigos, seus vizinhos. Eles não querem que você tenha um encontro com Jesus porque sabem que a sua vida vai melhorar. Tem que romper com essa cegueira (Pastor Helder, 14/10/2018, ADP).

Nessa mesma perspectiva, as pregações da tarde da bênção do dia 01 de novembro de 2018 na Assembleia de Deus no Paranoá se mostraram bem significativas. O pastor encarregado do culto me chamou ao púlpito⁷⁰ para ler uma passagem da Bíblia que me tocasse⁷¹. Para criar um contraste relevante com relação ao conteúdo habitualmente pregado, decidi fazer uma leitura de João 8: 3-11, sobre o perdão da

⁶⁹ João 9: 1-12 na Bíblia: [1] E, passando Jesus, viu um homem cego de nascença. [2] E os seus discípulos lhe perguntaram, dizendo: Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego? [3] Jesus respondeu: Nem ele pecou nem seus pais; mas foi assim para que se manifestem nele as obras de Deus. [4] Convém que eu faça as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar. [5] Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo. [6] Tendo dito isto, cuspiu na terra, e com a saliva fez lodo, e untou com o lodo os olhos do cego. [7] E disse-lhe: Vai, lava-te no tanque de Siloé. Foi, pois, e lavou-se, e voltou vendo. [8] Então os vizinhos, e aqueles que dantes tinham visto que era cego, diziam: Não é este aquele que estava assentado e mendigava? [9] Uns diziam: É este. E outros: Parece-se com ele. Ele dizia: Sou eu. [10] Diziam-lhe, pois: Como se te abriram os olhos? [11] Ele respondeu, e disse: O homem, chamado Jesus, fez lodo, e untou-me os olhos, e disse-me: Vai ao tanque de Siloé, e lava-te. Então fui, e lavei-me, e vi. [12] Disseram-lhe, pois: Onde está ele? Respondeu: Não sei.

⁷⁰ Nas tardes da bênção, o pastor Sílvio usa um púlpito portátil para estar à altura de uma audiência geralmente reduzida, no intuito de criar uma maior intimidade entre os membros e uma maior proximidade com Deus.

⁷¹ Apesar de a observação participante ser uma das técnicas solicitadas para a pesquisa, subir ao púlpito – mesmo no ambiente mais íntimo da tarde da bênção – se apresentou como um dilema metodológico. A despeito de suas limitações e de sua impossibilidade de implementação (OLIVEIRA, 2001), a postura de neutralidade científica, como pensada por Weber, ainda se erige como um princípio do qual pode ser difícil derogar. Ao me posicionar diante do corpo da igreja, estaria saindo do meu papel de pesquisadora? Nesse intuito, na semana anterior, em 25 de outubro de 2018, havia pedido para refletir quando o pastor me perguntou na frente de todos o que significava Deus para mim, a fim de não incomodar mais ainda o curso do culto, tendo em vista que minha presença já constituía uma perturbação (VINTEN, 1994; KENRICK et al., 1999). Em 01 de novembro, mais uma recusa de minha parte podia ter afetado minha relação com a comunidade, muito receptiva e humilde diante de minha profissão. Por essa razão, resolvi ler uma passagem pouco usual para despertar as reações e, portanto, considerar tal disrupção como um dado heurísticamente pertinente.

mulher adúltera⁷². Após a leitura, escolhi realçar a importância divina do perdão, em vez de apontar e acusar o outro: o perdão como aquilo que mais me tocava na mensagem de Cristo, o perdão como mensagem de amor. O casal de líderes dos jovens chegou um pouco depois de minha leitura e a irmã foi chamada para pregar. Ela abordou a arca de Noé e, em seguida, apontou para a sociedade de adversidade, onde não se podia contar com os homens, maus e julgadores, e onde somente Deus contemplava nossas causas. Ao ouvir a noção de julgamento, o pastor responsável pelo culto olhou na minha direção e piscou para me significar que a pregadora e eu havíamos abordado a mesma questão. Nesse sentido, a intervenção sobre o perdão teve o efeito de salientar o tom acusador da liturgia pentecostal, para a qual existe a necessidade de uma batalha espiritual contra o Diabo, o qual remanesce nos homens, e do refúgio em um Deus consolador.

Na ADP, o tom exacerbadamente acusador e ameaçador remete a certo ressentimento de classe que ainda persiste entre as camadas mais marginalizadas do pentecostalismo e do capitalismo brasileiro⁷³. Existe um inimigo, oposto a Deus, que é apontado e acusado. Desse modo, o ressentimento⁷⁴ é cultivado pelo discurso

⁷² João 8: 3-11 na Bíblia: [3] Então os escribas e fariseus trouxeram-lhe uma mulher apanhada em adultério; e pondo-a no meio, [4] disseram-lhe: Mestre, esta mulher foi apanhada em flagrante adultério. [5] Ora, Moisés no ordena na lei que as tais sejam apedrejadas. Tu, pois, que dizes? [6] Isto diziam eles, tentando-o, para terem de que o acusar. Jesus, porém, inclinando-se, começou a escrever no chão com o dedo. [7] Mas, como insistissem em perguntar-lhe, ergueu-se e disse-lhes: Aquele dentre vós que está sem pecado seja o primeiro que lhe atire uma pedra. [8] E, tornando a inclinar-se escrevia na terra. [9] Quando ouviram isto foram saindo um a um, a começar pelos mais velhos, até os últimos; ficou só Jesus, e a mulher ali em pé. [10] Então, erguendo-se Jesus e não vendo a ninguém senão a mulher, perguntou-lhe: Mulher, onde estão aqueles teus acusadores? Ninguém te condenou? [11] Respondeu ela: Ninguém, Senhor. E disse-lhe Jesus: Nem eu te condeno; vai-te, e não peques mais.

⁷³ Entre essas classes, as pesquisas de Jessé Souza (org.) apontam em duas direções. Temos, primeiro, as classes em situação de grande anomia social: muito pobres e com pouca educação formal, as quais o autor denomina – não sem ironia – de *ralé* por representarem um conjunto de homens e mulheres desprezados pelo resto da sociedade (2009). Segundo, certa « elite popular », composta por *batalhadores* (2010), emerge junto aos programas de melhor redistribuição e um forte crescimento econômico a partir dos anos 2000. Este novo grupo se define pela melhoria das condições econômicas, um emprego formal e um *capital familiar* sem chegar a formar uma *nova classe média*. No contexto de nossa pesquisa, considerando a recessão e depressão econômica e que não há um novo *habitus* de classe entre os batalhadores, ambas as classes são contempladas pelo tom ameaçador da pregação.

⁷⁴ Não se desenvolve uma mensagem passível de gerar novas atitudes, como o perdão. O parâmetro de classe, então, é fundamental para compreender o teor das pregações. De modo contrário, no MFS, trabalha-se bastante com a busca e a promessa da prosperidade. E, por fim, na IPR – onde a prosperidade e o capital familiar aparecem garantidos e protegidos para a maioria da comunidade –, não somente o perdão é pregado de maneira pontual como faz parte do programa dos cultos de ensino. Com efeito, em 02 e 09 de maio de 2019, a irmã Cristiane ministrou cultos sobre a importância do perdão no casamento, como mandamento divino. Além do mais, o culto de oração de 14 de maio também dedicou a palavra ao perdão. Como disse a ministra: « A palavra fala que tem que perdoar aqueles que te perseguem, aqueles que não entendem nada do que estão fazendo. Às vezes, dá vontade de dar uma cajadada na cabeça da pessoa! Mas você já viu um cajado? Não é feito pra bater na cabeça das ovelhas, é para juntá-las » (Ivanessa, 14/05/2019, IPR). No entanto, apesar da mensagem de amor e perdão na forma, o conteúdo é permeado por uma animosidade persistente. A rejeição desse mundo permanece um traço constitutivo das igrejas pentecostais e neopentecostais: « Nas orações, muitas pessoas perguntam porque tem doenças,

institucional e é reforçado por comportamentos autoritários de intolerância, como veremos adiante.

Ademais, o espaço público e a política são elementos fundamentais para entender a relação das igrejas com o mundo e as novas modalidades de rejeição. A pesquisa de campo mostra que uma coisa é certa, hoje, não se pode mais ignorar a vida pública e a política como pregavam as denominações pentecostais tradicionais até os anos 1970 (MARIANO, 1999). Nosso segundo elemento mostra que a rejeição do mundo, hoje, se cristaliza na relação à política e que o sentimento que prevalece, então, é a desconfiança. Porém, tal desconfiança se dá de diferentes formas e institui diversos tipos de respostas e posicionamentos, a depender das denominações e da trajetória das lideranças.

Apesar do discurso de desconfiança diante da figura de um político que faria parte e sustentaria um meio corrupto, os pastores Helder, da ADP, e Walter Luís, da Igreja da Palavra Renovada, adotam uma postura de certo pragmatismo. Diante da necessidade de se adaptar às novas configurações das disputas e atuações das igrejas na cena política (MONTEIRO, 2006; 2009), seus discursos evidenciam que quando candidatos entram em contato com suas congregações, ambos pastores se sentam para conversar e buscam o que enxergam como sua missão de pastorado, ou seja, defender os interesses de suas ovelhas e de populações mais carentes. Ambas as falas insistem no fato de que tanto Helder como Walter Luís conseguem desmascarar as verdadeiras intenções de seus interlocutores e chegam a provocá-los:

Eu procuro votar segundo os princípios da palavra de Deus. Porque eu não acredito em um homem me beneficiando, entendeu? Eu acredito em Deus me beneficiando, eu acredito em Deus me abençoando. Isso é sério. Eu recebo... posso receber qualquer político aqui de qualquer partido. Já vieram. Já veio algum deputado mas era lá do Nordeste, só veio no culto e falei: "não, é muito bem vindo". Uma outra deputada, de quando estávamos na 513, não sei nem de que partido a deputada. Mas sentaram, assistiram o culto e foram embora. Não conversaram, não tiveram nenhum relacionamento conosco, não. Certa vez, eu recebi um telefonema de uma pessoa. Nós estávamos na 513 ainda e ele falou: "Ah pastor, a gente queria ajudar vocês, dar uma oferta para ajudar a igreja". Falei: "olha, deixa eu te falar. Faz o seguinte rapaz, você quer ofertar mesmo, você quer abençoar um projeto?" "Se tiver um projeto da igreja..." Ahh, eu senti que a conversa estava meio capciosa. Falei: "você quer mesmo abençoar algum projeto da igreja? Vou te indicar um projeto que considero, que é da IPR, que é um projeto pequenininho, que é lá no Nordeste, que atende as crianças carentes, com escola, com um monte de coisa lá. Se você quiser..." Aí, não me ligou mais... Acho que ele não estava querendo muito ajudar a

guerras, etc. Mas a terra é governada pelo Diabo! » (Ivanessa, 14/05/2019, IPR). Assim, entendemos que o parâmetro de classe permite medir o grau de ressentimento, mas não é condição de sua existência.

igreja, ele estava querendo era ajuda, né? Então, eu, particularmente, não considero ético (Pr. Walter Luís, 49 anos, 26/03/2019, IPR).

Na entrevista, o pastor Walter dá um exemplo preciso e, segundo ele, significativo de cinismo e ausência de compromisso quando não podem ser dados votos em troca. Enquanto o tom de irrevocabilidade domina a narrativa de Walter Luís, Helder aponta para os mesmos mecanismos diante dos quais se coloca como capaz de trazer uma solução. Pela sua habilidade de convencimento, o pastor se erige como uma autoridade moral qualificada para reverter um sistema político que acredita desonesto:

Político já sentou aqui; Deputado que tá em eminência e que vai se candidatar, reeleger... de novo. Se candidatando de novo. Sentou aqui [...] e falou assim: “O que é que você precisa que eu faça?” Aí eu expus pra ele. Eu falei “Olha, é o seguinte...” Ele pensou que eu fosse pedir alguma coisa. E eu falei “eu quero que você faça em prol desse povo”. Esse povo não tem educação. Eles não conhecem educação. Não sabem o que é ética. Desde o trânsito. Se entrar no Itapoã, ali... ninguém te respeita... ninguém te respeita. Então assim... não tem educação e não tem saúde. Eu levei um irmão da nossa Igreja de noite, doente... eu bati esses hospitais todos de Brasília. Desde aqui até o Plano... e não tinha um médico a noite no hospital. Aí o irmão falou “Pastor, ora por mim.” Então assim, a gente se valeu mesmo pra Deus. Então assim, a pessoa poderia chegar à óbito. Poderia ser uma coisa simples de resolver e não resolve porque não tem. Então assim... o que eu... a minha relação com a política é essa. Senta aqui, eu brinco, eu falo; recebo muito bem. Mas a verdade... ele sai com a verdade. Ele sai com a verdade, porque eu não deixo de falar. Eu falei “nós não temos educação, e nós não temos saúde... nós estamos na capital do país; o que é que você pode? Para me ajudar não. Para ajudar esse povo”. Aí eles se comprometem. Aí eles percebem... (Pr. Helder, 52 anos, 24/08/2018, ADP).

Em terceiro lugar, a guerra espiritual e a redefinição do inimigo aparecem como categorias essenciais da atualização da noção de rejeição do mundo, as quais – como vimos na formulação das teodiceias – são parte integrante da liturgia pentecostal (MARIANO, 1999). Tradicionalmente, as minorias sexuais e de gênero (REINA, 2016; 2018) e as religiões de matriz africana (REINA, 2017) – como retomaremos adiante –, entre outros, já constituíam peças-chaves de um discurso religioso intolerante capaz de responder às angústias causadas pela contemporaneidade. Apesar de certa continuidade, esta guerra espiritual se transformou.

As pesquisas de Ester Solano Gallego (2019) e Debora Menssenberg (2019) propõem uma caracterização das novas cosmovisões da direita no Brasil⁷⁵, a partir de categorias analíticas como o inimigo político (GALLEGO, 2019) e o mito do complô

⁷⁵ O pressuposto da literatura de sociologia e de ciência política, como evidenciado em PINHEIRO-MACHADO e FREIXO (2019), é da reformulação e da radicalização do discurso da direita dita tradicional a partir das jornadas de junho de 2013 e cujo auge se dá nas eleições de 2018 e a chegada de Jair Bolsonaro na presidência da República.

(MESSENBURG, 2019). Por um lado, a noção de inimigo político permite a identificação de uma pessoa, de um grupo, de uma identidade, considerados disruptivos, por não compartilharem o mesmo pano de fundo, como mostra Messenberg (2019): « Os supostos inimigos podem ser, desde organizações e partidos a grupos específicos: os comunistas, os negros, os gays, as feministas e todos aqueles que não compartilham de seu universo mental » (p. 40). Deste modo, os inimigos podem ser apontados como a origem de uma guerra e violência vistas como necessárias:

Para legitimar esta guerra planetária se faz necessária uma figura que simbolize medos e angústias e justifique o terror que opera cotidianamente nos países periféricos [...]. O "inimigo" torna-se figura retórica que justifica todas as violências e, assim, o medo torna-se o argumento central da política. As sociedades pós-coloniais tornam-se sociedades de inimizade (MBEMBE, 2017). [...] O inimigo é um ser inferiorizado, despojado de seus atributos de cidadão, que passou por um processo de desumanização, de descaracterização como sujeito de direitos; portanto, ele é matável, agredível e descartável. O estigma faz com que o sujeito que é enquadrado nele seja visto como diminuído ou estragado. A pessoa e o coletivo estigmatizados são codificados como desviantes, como sujeitos deteriorados que devem ser olhados com menosprezo (GOFFMAN, 1980). O estigma afasta sujeitos e invalida a interlocução, já que coloca o outro em posição de absoluta redução social, de não sujeito, anulando sua identidade (MELO, 2000). As relações sociais se resolvem desta forma na dicotomia entre salvadores e condenados, "homem de bem" e bandido (GALLEGO, 2019, p. 83-84).

Por outro lado, uma vez o inimigo identificado, o mito do complô, como problematizado por Messenberg (2019), permite estabelecer com mais precisão a narrativa sobre a origem da angústia, provocada por reivindicações e anseios da contemporaneidade vistos como ameaças à ordem social tradicional e que justificam tal intolerância.

[...] a demonização de um grupo social real ou imaginário é um dos pilares do "mito do complô", que assume função social explicativa das mais importantes no universo da política. Ao reduzir a uma única causalidade os acontecimentos desconcertantes e incômodos, finda por lhes restituir a inteligibilidade, minimizando a terrível angústia provocada pelo desconhecido. A personificação do mal (petistas, comunistas, imigrantes, judeus) permite, assim, o seu fácil reconhecimento e, por conseguinte, a vigilância e o combate. Ademais, encontrando-se encarnado, o mal reafirma a identidade dos grupos sociais que se consideram majoritários e apresenta-se como a antítese da "normalidade". Desse modo, fornecendo resposta ao que não se compreende ou ao que não se aceita na história e exercendo papel importante na reafirmação de identidades sociais, o mito do complô termina funcionando como instrumento poderoso para a exclusão dos diferentes e justificador de fracassos (MESSENBURG, 2019, p. 38).

Desse modo, tais pesquisas apontam para o fato de que as manifestações pentecostais de intolerância em busca de respaldo bíblico (REINA, 2018) passam a nutrir a transformação do discurso político de direita, ao mesmo tempo que a

secularização de um discurso – o qual não é mais exclusivamente religioso – permite a ampliação e a generalização da guerra espiritual e de um inimigo no imaginário pentecostal mais extremista. Em outras palavras, estamos diante de um duplo fenômeno que torna comuns certos valores intolerantes do pentecostalismo mais tradicional. Ao passo que a cosmovisão da nova direita, em elaboração desde 2013, segundo as autoras, parece integrar, aos poucos, os princípios e valores religiosos mais conservadores de católicos e evangélicos, atestando de sua influência na sociedade; certos segmentos pentecostais – que já combatiam o Partido dos Trabalhadores nas eleições de 2014 (REINA, 2018) – constroem uma narrativa de ódio à esquerda, considerada responsável não somente pela destruição dos valores tradicionais como também pelo que consideram a falência do mundo contemporâneo.

O conservadorismo, assim como suas configurações atuais que [...] permitem falar em neoconservadorismo, não se restringe a atores, agendas e linguagem de caráter religioso. Entretanto, religiosos conservadores e seu apelo a uma "maioria cristã" são centrais aos processos e disputas de que tratamos aqui. Eles têm reafirmado, em diversos espaços, uma perspectiva moral que serviria de base para a regulação da vida social e reprodutiva de toda a população (BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020, p. 13).

Nesse sentido, o pastor Heleno, da ADP, ao responder a uma pergunta sobre as primeiras suspeitas de irregularidades no financiamento da campanha de Jair Bolsonaro e de envio maciço e ilegal de mensagens pelo aplicativo WhatsApp⁷⁶, alega uma acusação não fundada da esquerda, a qual descreve nos seguintes termos:

A esquerda, a esquerda ela é muito forte no mundo inteiro. Eles são muito hipócritas. Eles jogam pedra em você, te ferem e saem gritando ai ai ai. Aqui no Brasil funciona assim. Então, é um sistema muito corrupto, muito podre. Então essa questão aí: ah, o Bolsonaro é isso! Tudo isso... (Pr. Heleno, 41 anos, 23/10/2018, ADP).

Em quarto lugar, a desconfiança e a identificação de um inimigo revelada pelos exemplos anteriores ainda podem assumir outra forma, como mostra a entrevista do apóstolo Tobias. O Ministério dos Filhos de Salomão foi fundado em 1999 em Brasília com o intuito de « levantar a obra de Deus »: « Aí busquei a Deus e Deus me curou e fiz um propósito com Ele, que eu faria o que Ele queria, a vontade dEle. E desde então, sabia que a vontade de Deus era eu cuidar das pessoas de rua assim... E aí, estabeleceu

⁷⁶ Em meados de outubro de 2018, o jornal *Folha de São Paulo* publica os resultados de uma investigação sobre a contratação de serviços do aplicativo WhatsApp para disparar, de forma ilegal, mensagens consideradas falsas: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/whatsapp-admite-envio-massivo-ilegal-de-mensagens-nas-eleicoes-de-2018.shtml?origin=uol>; <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/10/18/Bolsonaro-a-suspeita-de-caixa-dois-para-espalhar-boatos>.

a vontade dEle, né » (Apóstolo Tobias, 55 anos, 20/01/2018, MFS). Nesse sentido, várias comunidades terapêuticas, chamadas por ele de « casas de recuperação » ou « bases missionárias » foram construídas junto às igrejas, as quais desfrutavam do apoio institucional do governo federal. Entretanto, como já mencionamos no capítulo anterior, uma visita do Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (MNPCT), órgão da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), à unidade masculina do centro de recuperação baseado em Planaltina, em 10 de junho de 2015 levou ao rompimento do convênio, em razão de violações de direitos de « pessoas decorrentes do uso de drogas » e das diretrizes estabelecidas pela « IV Conferência Nacional de Saúde Mental Intersectorial (2010) e pela XIV Conferência Nacional de Saúde (2011) » (MNPCT, 2015, p. 7)⁷⁷. Após tal episódio que levou ao fechamento da unidade do centro de recuperação do núcleo rural no Distrito Federal, o posicionamento do apóstolo Tobias com relação à política mudou radicalmente:

Por muitos anos, como pastor, eu pregava isso: salvação, tá bom. Mas nós não nos envolvíamos em política pois a política era contaminada, por muitos anos. E há alguns anos atrás, sofri muita perseguição política, no meu ministério, respondi processo [...] porque estava fazendo o bem. [...] Repreensão governamental porque estava pegando essas pessoas das ruas e estava usando elas [...]. Elas estavam trabalhando na instituição, limpando a organização e que aquilo era trabalho escravo. Os versículos bíblica eram: lavar e se levar [...]. Ainda eram pessoas [o órgão governamental] que não tinham princípios religiosos, e queriam nos prejudicar, entendeu? E prejudicou. Tanto que fechei várias unidades, fechei umas 9 unidades, em vários estados. É os direitos humanos do Governo federal que, que, que. Viram que o MFS era a maior do Brasil e começaram a mandar, fazer acusações no Ministério Público, né. Mas é ignorância, ninguém sabe nada, e o cara capinando lá é trabalho escravo. Não pode fazer nada... Quando eu percebi que por omissão de não participar do processo de cidadania, tipo assim: omissão do bom, o mal prevalece [...] Então, pessoas más, com visões interesseiras, e plano de cargos políticos, vieram nos perseguir porque estava fazendo esse trabalho, talvez por ser evangélico, esse diferencial, né... Hoje eu mudo, hoje meu discurso é: a igreja deve conver... ter políticos, homem de Deus, ocupar os cargos políticos, para não termos leis que nos atalhem. Tem uma instituição ali, acima da tua ali, muito mais estrutura ali: fechado. Por causa de que o Governo me proibiu de trabalhar. [...] Hoje estamos começando, já estamos lançando candidatos a deputado distrital, nós estamos lançando já. [...] Tem, em todo Brasil. [...] Eu tenho algumas colocações no YouTube: achem homens de Deus, apoiem eles, [...] vamos trabalhar em conjunto pra ocupar cargos políticos. Nossos homens têm que ser grandes empresários, nós temos que dominar essa nação, politicamente. Mudou meu discurso (Ap. Tobias, 55 anos, 20/01/2018, MFS).

⁷⁷ Como vimos na seção 3.1.2 « O controle do amor entre submissão e reforços positivos », no capítulo anterior.

Ao definir o governo e suas práticas como inimigo, a fala de Tobias exemplifica de forma nítida um embate entre as cosmovisões religiosa de grande parte das igrejas evangélicas e laica do Estado. Ao considerar como uma justificativa falha o argumento de trabalho escravo, o pastor rechaça o valor de igualdade herdado do Iluminismo e simboliza a crença na autoridade e em um mundo hierárquico que respeite uma ordem social vista como tradicional. Após anos de parceria formal e eficaz, o secular e a ciência passam a despertar desconfiança e representar o inimigo. Pragmático, o pastor relata que este acontecimento se erige como o motivo de seu interesse pela política e o início de sua atuação na política institucional, a fim de propor este debate e conflito entre cosmovisões abertamente no jogo político.

4.1.2 Do pano de fundo à (in)ação política durante as eleições

Os posicionamentos institucionais a respeito da rejeição do mundo e a construção das subjetividades dos pastores e dos membros quanto ao objeto político nos permitem ter um melhor entendimento dos posicionamentos e exercício político da cidadania, observados e/ou recolhidos empiricamente, no momento das eleições de 2018.

Em primeiro lugar, como já salientamos, as observações e a maioria dos posicionamentos subjetivos dados em entrevista mostram que a ADP surge como o exemplo pentecostal clássico de relutância à política (SOUZA, 1969; D'ÉPINAY, 1970; MARIZ, MAFRA, 1998; MARIANO, 2010; CARREIRO, 2015). Como salientado em Reina (2015), segundo a expressão de Jean-Paul Willaime (2005), sobressai certa « passividade conformista », a qual caracteriza as relações grande parte dos membros entrevistados como um todo, com a política. Ao longo da pesquisa de campo, tanto antes como depois das eleições, a política foi tratada como *persona non grata* (ZAMBIRAS, 2014) e a despolitização (REINA, 2015) surgiu como uma norma dentro da igreja.

A pesquisa de campo revelou que não existe tentativa institucional para despertar os sujeitos à importância da *coisa pública*. A política consiste em um elemento que acaba reafirmando uma ordem social desigual. Dentro do discurso teológico de forma mais ampla, não parece caber uma contextualização histórica da

condição de precariedade socioeconômica de grande parte dos fiéis⁷⁸ e a política não surge como uma possível ferramenta de compensação ou correção de tais desigualdades. Identificamos dois grandes motivos que ajudam a explicar por que a política não é parte integrante de um projeto de iniciação à cidadania na ADP. Por um lado, o campo reafirmou o que a literatura acima mencionada mostra: os fiéis vindos de um pentecostalismo muito tradicional, marginalizado e socialmente marcado pela pobreza, ainda são muito refratários à política dentro da igreja. Mesmo assim, uma mudança notável é que os fiéis parecem adotar certo pragmatismo diante da necessidade de certo envolvimento com as eleições. A fala de Lúcia, uma das cantoras da igreja, ilustra bem como as opiniões que não concorda que política deveria atingir a igreja, mas resolve admitir uma relação necessária entre política e igreja. Com suas palavras, ela transcreve a rejeição do mundo como a formulamos no tópico anterior⁷⁹:

Eu nunca ouvi tanto falar de política. Eu sou contra a política na igreja, não gosto muito que fique levando pessoas para pedir votos. Apareceram uns dois aí mas não foi tanto, nossa igreja não é tanto disso. Eu acho que política tem que ser feito fora. Mas a questão é que querendo ou não, nós estamos envolvidos com a política. Foi falado sobre, o que achei muito importante, que os fiéis tinham que tomar cuidado em quem iam votar porque alguns partidos são contra a palavra de Deus. Alguns partidos de esquerda, que eles chamam, não é? Eles não são tão apoiadores da igreja então a igreja se sentiu ameaçada com esses partidos. Então, a gente teria que tomar cuidado com as pessoas que não apoiam a igreja, não apoiam a família. (Lúcia, 34 anos, ADP, 06/11/2018).

Por outro lado, o estudo das modalidades de controle estudadas no capítulo anterior nos mostrou que a contenção das necessidades, enxergadas como ímpetus pela instituição, rege a estratégias de formação da agência na ADP. Nesse sentido, este ambiente eclesial não permite a abertura de um espaço de iniciação ou sensibilização ao interesse e à participação políticos. Desse modo, a ausência de um projeto mais amplo de formação das subjetividades à política continua participando da inacessibilidade do que é público e de uma sociedade menos horizontal com acesso restrito à cidadania, a partir de uma perspectiva iluminista e tayloriana.

Nesse sentido, apesar de os três pastores entrevistados acreditarem em uma missão de orientação política junto dos fiéis, o trabalho de direcionamento por parte dos pastores consistiu em pedidos de advertência por parte das lideranças em relação

⁷⁸ Como veremos adiante, o discurso institucional tende a explicar a pobreza e a condição de desigualdades se justificam teológica e individualmente. Mesmo que os pastores Helder e Sívio da ADP tenham demonstrado compreensão do contexto social em suas entrevistas, certa responsabilidade individual e desprezo continuam filtrando as análises.

⁷⁹ 4.1.1 « A noção de rejeição do mundo entre continuidade e redefinições ».

aos valores cristãos e as ameaças vindo de partidos de esquerda – como indicou Lúcia; e na indicação de nomes que foram escolhidos a nível institucional⁸⁰, como explica o terceiro pastor, Sílvio:

A igreja, por onde eu pastoreei, eu indicava porque vejo que também é papel do pastor. O pastor tem que orientar o povo a votar. E normalmente, o povo está com o pastor. Falamos aqui na igreja, o pastor falou. A igreja apoiou o Bolsonaro. Na semana antes da eleição, o pastor falou em praticamente todos os cultos. Tanto ele quanto o vice, o pastor Heleno. O pastor Heleno está nas redes sociais, botou a camisa Bolsonaro e tudo. Nós apoiamos o distrital, federal e presidente. O distrital foi o Rafael Prudente⁸¹, que ganhou. O nosso federal não ganhou, José Lopes 2017⁸² [número do candidato] (Pr. Sílvio, 55 anos, ADP, 15/10/2018).

Apesar de ter salientado que foi muito falado na semana antes das eleições, o pastor Sílvio evidencia a quase ausência das menções à vida política efervescente do momento. Somente na última semana antes do primeiro turno, o pastor Helder passa a indicar o então candidato Jair Bolsonaro à comunidade dos fiéis como única opção viável, « que respeita os valores cristãos da família, enquanto o PT [representado pelo candidato Fernando Haddad] quer destruir a família » (Pr. Helder, 52 anos, 31/09/2018, ADP).

Outro fenômeno destacado pelo pastor Sílvio ilustra mais ainda a hipótese das restrições de acesso à cidadania. Com efeito, ele me explicou que as autoridades da igreja investiram em outras formas de persuasão, de modo concomitante à indicações durante os cultos. Na última semana antes das eleições, alguns membros se queixaram, de modo pontual, tanto das menções à política como da escolha do candidato, Jair Bolsonaro, considerado pouco cristão. Diante do que se acredita ser uma necessidade e um trabalho de orientação, o pastor Sílvio me contou como o pastor Helder, após o culto, chamou para conversar os sujeitos que expressaram tal descontentamento após os cultos e afirmou que Helder conseguiu convencê-los que Fernando Haddad era uma escolha infeliz. Por meio de um método coercitivo, o pastor aparentemente conseguiu persuadir « as três pessoas que não gostavam do Bolsonaro » (Pr. Sílvio, 55 anos, ADP, 15/10/2018) a votarem nele.

Em segundo lugar, a refração à política dentro da igreja não é necessariamente devida a uma restrição de acesso a uma cidadania plena e pode se dar por outros

⁸⁰ A escolha do presidente resultou de um acordo nacional do ministério ao qual a ADP pertence enquanto os deputados federal e distrital foi uma decisão local.

⁸¹ Rafael Prudente, deputado distrital pelo MDB (15222). Obteve o apoio da igreja. Foi eleito em 2014 e reeleito em 2018.

⁸² José Lopes, candidato a deputado federal pelo PSC (2017). Obteve o apoio da igreja. Não foi eleito.

motivos. Notamos, em um primeiro momento, que a ADP aparece como uma instituição marcada pela passividade conformista como descrita acima. Entretanto, entre os seus membros, destaca-se o discurso singular de Jennifer que racionaliza o processo de construção de sua subjetividade⁸³ e também expressa a importância da Igreja Batista, que também frequenta, em sua formação política. Ao comparar as duas igrejas que frequenta, Jennifer enfatiza a o papel que esta instituição teve na aprendizagem de seus deveres e direitos, e demonstra seu respeito pela iniciação à cidadania como realizada nela. Com efeito, Jennifer conta como os membros são incitados a orarem pelos representantes ao mesmo tempo que as lideranças salientam a importância da pesquisa e do estudo na hora da escolha dos candidatos, sem indicar nomes. Ao longo da entrevista, ela avaliou com olhar positivo a diversidade de influências em sua vida, a qual permite que condene com veemência o ângulo político adotado pela ADP:

Agora na ADP, né... Eu já vi coisas que não é agradável nem de comentar. Quer dizer que tem locais que eles indicam o partido e o político que você deve votar. E isso não está escrito na Bíblia « coloque o partido tal e tal pessoa », não está escrito na Bíblia. Então eu acho a Batista mais correta porque, por mais que o pastor tenha um partido, tenha um candidato, ele pode se manifestar como qualquer cidadão, no Facebook, no Instagram... Mas, geralmente, nem isso eles fazem na Batista. E se um candidato for para a igreja, ele vai ficar lá embaixo com os outros membros, não vai poder falar.

Após o primeiro exemplo de Jennifer, tal fenômeno foi observado com bastante frequência no ambiente da IPR, onde, lembramos, os membros beneficiam – em grande maioria – de estabilidade familiar e acesso à educação. Nesse caso, então, a aversão à política constitui uma rejeição ao partidarismo e ao personalismo, e se deve, ao contrário, a uma agência independente, a qual não aceita se submeter às injunções das lideranças. Além de se mostrar de acordo com a prática da igreja de não indicar candidatos, Juliano também evidencia a importância da diversidade de influências em sua vida: suas crenças religiosas orientam tanto o exercício de sua cidadania quanto sua formação universitária e sua profissão.

E: Aqui, nunca ouvi indicação de candidato, nunca houve apoio algum. Resumindo, nunca houve envolvimento. O que houve foi uma orientação de votar conforme os princípios. Se você tem um candidato que quando fala fere os princípios cristãos ou se ele tem uma atitude que não é compatível... Por exemplo, a pessoa responde ou foi condenado por algum crime. Às vezes, não é atitude compatível com princípios cristãos. Então, é votar com consciência.

⁸³ Jennifer constitui uma exceção no contexto da ADP, como exploraremos mais adiante neste mesmo capítulo. Além de estrutura familiar estável – a qual é muito enfatizada muito em seu discurso, Jennifer compara frequentemente os ensinamentos e as influências institucionais que recebeu em dois ambientes diferentes: a Igreja Batista que ela qualifica de aberta e mais voltada para o estudo e a ADP.

E não votar em pessoas que não serão bons políticos do ponto de vista dos princípios cristãos.

P: E qual sua relação com a política?

E: Minha relação? Pouquíssima. Tirando o fato de exercer o voto, não me envolvo politicamente.

P: E como você decidiu no ano passado? E em quem você votou?

E: Assim, eu sou economista de formação. Balizou bem meu voto foi a proposta econômica de cada candidato e atrelada ao histórico do candidato, se tinha algum envolvimento com crime. E segundo, o princípio que ele declarava, que ele pregava durante a campanha. Basicamente essas três coisas.

P: E então, você votou na mesma pessoa nos dois turnos?

E: Não, o meu candidato não foi pro segundo turno.

P: Qual foi seu candidato?

E: Prefiro não responder. Mas posso falar que não foi aquele que foi eleito. E no segundo, votei nulo (Juliano, 35 anos, IPR, 11/04/2019).

Nesse sentido, apesar de o pastor Walter Luís expressar de forma nítida seu posicionamento político e que votou no então candidato Jair Bolsonaro, e de contar seus méritos em um contexto político deteriorado pelo Partido dos Trabalhadores durante a entrevista, a instituição escolheu respeitar os anseios de seus membros e não apontar para candidatos. Nessa perspectiva, optou por outra forma de sensibilização por via dos recursos digitais.

Em terceiro lugar, destacamos a importância do processo eleitoral na vida comunitária do MFS e no projeto institucional de formação política das subjetividades desenvolvido pelo apóstolo Tobias. Como vimos, o rompimento da parceria do MFS em Brasília com o governo após o arquivamento do processo emerge, no discurso pastoral, como um gatilho para o interesse e o engajamento político. Na região do Distrito Federal, o apóstolo resolveu lançar as candidaturas da bispa Marisa, sua esposa, a deputada federal e da pastora Roberta, a deputada distrital, por um partido de forte expressão nacional e alcance eleitoral – tradicionalmente considerado de direita, segundo as classificações de Norberto Bobbio (1995) e Debora Messenberg (2019).

Nessa perspectiva, um momento chave da pesquisa de campo foi o lançamento da pré-campanha de Marisa, Roberta e outros candidatos a deputados federais e distritais do partido na base missionária em 16 de junho de 2018. A convenção ilustra de forma pertinente o embate de visões do mundo destacada na seção anterior quando

significa, nos primeiros minutos da abertura do evento em uma oração direcionada para a política, ao retomar o capítulo 42 do livro de Isaías⁸⁴ e o louvor « Pedra na mão ⁸⁵»: « Nossa causa é maior que uma eleição, é salvar a nação. Louvamos, agradecemos primeiro e depois derrubamos o gigante » (Apóstolo Tobias, 16/06/2018). Novamente, a política não se aparenta a uma representação dos interesses mas a uma batalha espiritual (ORO, 2010, REINA, 2018). Durante o louvor, o apóstolo pede para toda a plateia se agachar para apanhar cinco pedras, simbolizando uma conexão entre a submissão dos sujeitos ajoelhados, o processo de implicação individual ao recolher cinco pedras e o Senhor que trabalha do céu. São as doze e enquanto mais pessoas chegam, a audiência já conta com oitenta participantes entre os quais os da frente, inclusive Roberta e Marisa, pulam ao ritmo da guitarra e da bateria ao lado do púlpito. Na sequência, o pastor presidente sente, mais uma vez, a necessidade de verbalizar os motivos de seu novo posicionamento frente à política e a importância do envolvimento das igrejas diante o que considera como uma perseguição do inimigo:

Nunca participamos: por comodismo? Aqui no MFS, atendemos dez mil drogados, miseráveis por mês. Começamos a ser perseguidos. Sofri processos, etc. Fiquei revoltado e pedi – já há uns dois anos – direcionamento a Deus [...]. Os miseráveis vão fazer a diferença nessa nação (Apóstolo Tobias, 16/06/2018)

Após os momentos iniciais, acontecem as entradas de dois grupos compostos cada um por quatro pré-candidatos a deputados distritais e quatro pré-candidatos a deputados federais. Por um lado, uma processão de dois homens e duas mulheres, entre as quais a pastora Roberta, caminha com a bandeira do Distrito Federal até o lado esquerdo do púlpito. Por outro lado, poucos instantes depois, ocorre a entrada bélica dos pré-candidatos a deputados federais, três homens e a bispa Marisa, que levam a bandeira do Brasil até o outro lado do púlpito enquanto a voz do apóstolo ressoa: « No Brasil, só se usa a bandeira para a copa do mundo. Esse telhado (amarelo e verde) é para o Brasil. Nos tanques de guerra no Israel, tem as bandeiras » (Apóstolo Tobias,

⁸⁴ Isaías 42: 1-7 na Bíblia: [1] Eis aqui o meu servo, a quem sustenho, o meu eleito, em quem se apraz a minha alma; pus o meu espírito sobre ele; ele trará justiça aos gentios. [2] Não clamará, não se exaltará, nem fará ouvir a sua voz na praça. [3] A cana trilhada não quebrará, nem apagará o pavio que fumeja; com verdade trará justiça. [4] Não faltará, nem será quebrantado, até que ponha na terra a justiça; e as ilhas aguardarão a sua lei. [5] Assim diz Deus, o Senhor, que criou os céus, e os estendeu, e espalhou a terra, e a tudo quanto produz; que dá a respiração ao povo que nela está, e o espírito aos que andam nela. [6] Eu, o Senhor, te chamei em justiça, e te tomarei pela mão, e te guardarei, e te darei por aliança do povo, e para luz dos gentios. [7] Para abrir os olhos dos cegos, para tirar da prisão os presos, e do cárcere os que jazem em trevas.

⁸⁵ Letra do louvor de Discopraise: « Pedra na Mão, gigante na mira / Poder de Deus é minha artilharia / Vou derrubar esse gigante / (Vou derrubar esse gigante) ».

16/06/2018). Essa primeira referência a Israel e ao mundo judaico é completada por um ato profético realizado por um dos homens durante o percurso do segundo grupo. O lenço na cabeça assim como os « shalom » repetidos constituem uma busca por uma ritualística em parte dedicada a símbolos originais judaicos e a uma aproximação e reivindicação de Israel como terra santa⁸⁶.

Às treze horas, cerca de cento e trinta pessoas podem ser contadas na plateia. Para concluir a entrada de ambos os grupos, Tobias salienta a importância da Bíblia, a qual é comparada à verdadeira bandeira que vai ganhar a eleição – lembrando, mais uma vez, a necessidade de mudança paradigmática na política. No intuito de dar um respaldo científico a seu posicionamento, o pastor evoca uma pesquisa de opinião sem citar suas fontes: « Fizeram uma pesquisa: qual o valor mais importante que deveria ter um presidente da República? Resposta de 80%: que seja um homem de Deus. Nós não criminalizamos ninguém, só queremos um país certo, um país correto » (Apóstolo Tobias, 16/06/2018).

A música retoma e transforma o evento em uma alegre festa onde os presentes são chamados perto do púlpito para dançar e pular. Após isso, o ministério do pastor é, de novo, comparado a um lugar de esperança para os « miseráveis », os « improváveis », segundo as palavras de um evangelista da congregação, que era usuário de drogas e se diz salvo pelo apóstolo. Na sequência, o presidente do partido no Distrito Federal agradece a iniciativa de Marisa de oferecer o parque bíblico para o lançamento de todas as pré-campanhas e o candidato a governador ressalta sua atuação para combater a *ideologia de gênero*⁸⁷, e são seguidos de aplausos. A conclusão do ato é marcada por discursos rápidos e a apresentação de todos os dezoito pré-candidatos presentes que formam um meio círculo na frente do púlpito.

⁸⁶ Em entrevista ao *Nexo* em 19 de janeiro de 2020, o pastor Henrique Vieira responde a relação entre cristãos e defesa de Israel: « Tanto católicos quanto evangélicos se apropriam da imagem bíblica de Israel – na verdade, uma Israel imaginada e idealizada, que sequer tem correspondência com a Israel bíblica. Essa Israel imaginária acaba fomentando um projeto de poder, de prosperidade material e de imposição de determinados valores sobre o conjunto da sociedade. Então, Israel acaba aparecendo como um dispositivo que legitima uma teologia política bélica e intolerante, uma convocação de domínio e poder » (CHARLEAUX, 2020).

⁸⁷ A ideologia de gênero surge como um discurso, que nasceu nos anos 1990, de reação aos avanços dos direitos de minorias (GALLEGO, 2019; MESSENERG, 2019) que se consolida a partir de 2015 na Argentina e no Brasil, como mostram Miskolci e Campana (2017). Biroli, Machado e Vaggione (2020) enxergam na noção a possibilidade de « uma estratégia política que facilitou a atuação conjunta de diferentes atores conservadores e forneceu novos recursos para a mobilização popular » (p. 14). A noção será abordada com mais profundidade no tópico seguinte que tratará da formação de identidades particulares no pentecostalismo.

A trajetória e o projeto políticos do apóstolo Tobias que se iniciaram, entre outros motivos, por causa de um interesse e conflito pessoal e individual tingem de ambiguidade a missão institucional de um despertar e conscientização à político, ao sacerdócio na terra, conforme levantamos no capítulo anterior⁸⁸. Os motivos de envolvimento políticos dados durante a entrevista realizada em 20 de janeiro de 2018 e no evento de lançamento das pré-candidaturas assim como as candidaturas de sua esposa e da pastora Roberta vêm se contrapor ao que havíamos analisado como estímulos e esforços para despertar e conscientizar os fiéis a seu papel de cidadãos no mundo. Tampouco se pode afirmar, entretanto, que trata-se de um projeto de formação política para que os membros atendam aos interesses políticos do apóstolo.

Mesmo que o pastor presidente queira servir seu projeto de poder e impor uma cosmovisão embasada em crenças religiosas e um mundo hierarquizado, Tobias desenvolve verdadeiras pedagogias capazes de destacar a importância da cidadania e/ou do sacerdócio para a vida dos membros. Em outras palavras, o questionamento sobre as motivações não coloca em dúvida a existência de estratégias capazes de formular novos formatos e condicionantes para o pano de fundo dos sujeitos, que os influenciam no hora do voto.

4.2 Respostas individuais e modelos de subjetivação

A partir dos instrumentos teórico-metodológicos estabelecidos de acordo com a leitura de Weber, Searle, Taylor, Honneth etc. e dos discursos teológicos das igrejas estudadas, pretendemos, no tópico a seguir, elaborar um mapeamento das possíveis respostas do sujeito às pedagogias institucionais, fornecidas pelo pano de fundo, as quais constituem repertórios e estratégias de ação subjetivas. Além do mais, a partir da noção de cultura de Swidler (1986), enxergamos que os ensinamentos e métodos de controle estabelecidos pelas instituições oferecem um leque ferramentas que servem para que o sujeito desenvolva respostas próprias segundo as configurações e os problemas enfrentados. Nesse sentido, e sempre levando em conta o recorte de classe, consideramos a possibilidade de aceitação das imposições institucionais, de

⁸⁸ No capítulo 3 « A regulação das condutas e formação das agências no pentecostalismo », havíamos analisado os estímulos e incentivos colocado em prática pelas lideranças do MFS e, sobretudo, o apóstolo Tobias.

discordâncias pontuais e consequências em termos de ação do sujeito e, por fim, de mobilidade religiosa como reação última a divergências demasiadamente importantes.

4.2.1 A aceitação das imposições institucionais

Quanto à formação das subjetividades, o estudo das condições históricas de formação das religiosidade no Brasil colonial e do pentecostalismo na modernidade mostrou que existia uma tendência dos agentes a se conformarem com a submissão requerida pelas instituições eclesiais. Na contemporaneidade, o primeiro grande resultado da pesquisa mostra que existe uma aceitação, de consentimento, por parte do sujeito, das crenças, dos preceitos e das normas formulados e impostos pelas instituições. O discurso dos entrevistados é pontuado pela integração de imposições das lideranças e da autoridade da Bíblia. Segundo o arcabouço teórico de Searle (2000), como já exploramos, lembramos que tal submissão aos princípios enunciados pelas instituições ilustra a direção de ajuste mente > mundo.

Se cada relato é marcado pela citação e a abnegação diante da palavra bíblica, há de se estabelecer uma diferença entre dois tipos de aceitação. Segundo Enriquez (2007), « Ele [o poder] não pode existir sem consentimento. Dois tipos de consentimentos são possíveis: o consentimento por internalização das normas e identificação; e o consentimento provocado pelo medo e pelas tendências repressivas do sujeito » (p. 22). A partir dessa premissa teórica sobre o poder, a pesquisa de campo revelou que existe, por um lado, uma aceitação que designaremos de submissa e, por outro lado, uma aceitação dita transcendental das imposições institucionais.

Em primeiro lugar, a aceitação submissa implica que, segundo Vincent de Gaulejac, o sujeito está autorizado a concordar, mas não pode discordar de modo algum⁸⁹. Nesse sentido, as falas de membros revelam certo medo das punições divinas e repreensões por parte das lideranças. Além disso, os entrevistados também insistem no fato de que as imposições existem por um bom motivo embora o agente não o entenda de imediato pois, segundo a liturgia, o tempo de Deus é diferente do tempo dos homens, os quais podem chegar à compreensão somente depois:

⁸⁹ Análise sobre a coerção da instituição realizada pelo autor durante o « Seminário Internacional Psicossociologia & Sociologias clínicas. Intervenções e resistências face à derrocada dos ideais societários », realizado no Rio de Janeiro entre 02 e 04 de março de 2020.

Porque a palavra é verdadeira. Se a palavra diz, até hoje eu segui e dei certo, então, acredito que vou continuar seguindo. Mesmo que muito das vezes, eu não entenda o que aquilo quer dizer... mas eu sigo. Se a palavra fala é porque é verdade. Mas eu não consigo entender, hoje, eu não entendo. Mas daqui a quatro cinco anos, eu vou entender porque plantei aquilo lá. Muito das coisas, hoje, eu entendo. O que eu comecei há sete anos no centro de recuperação, hoje eu consigo entender. Então, os plano de Deus, na hora, a gente não consegue entender mas lá na frente, a gente consegue. Por que? Porque um ano, pra Deus, pode ser um dia, pode ser um ano. Então, nosso tempo não é o tempo de Deus. Mas eu sei que se, hoje, eu plantar uma coisa boa, amanhã, eu vou colher coisa boa também (Costa, 42 anos, MFS, 23/01/2018).

Tal aceitação da submissão requerida se cristaliza na noção de admiração. Se nas respostas à pergunta sobre a admiração, emergem figuras femininas, como a mãe ou a esposa, por serem guerreiras ou cumprirem bem seu papel de ajudadora⁹⁰, tal admiração não desemboca em uma aceitação das imposições. Com efeito, quando retomamos a noção de admiração como uma postura de abertura e disponibilidade desprovidas de interesse, como construída por Bornheim (1969), são as figuras masculinas de autoridade, como o líder religioso ou o próprio pai, que aparecem com bastante frequência. A admiração institucionalizada no controle do amor aparece como fator importante da submissão dos fiéis às lideranças e às normas institucionais. Na religião evangélica contemporânea, a admiração passa, então, pelo reconhecimento de uma autoridade institucional, como mostra Costa: « E eu admiro meu apóstolo também. O apóstolo Tobias, ele é um exemplo a ser seguido. Ele há de ser perseverante, perseverante... E se a gente se agarrar em Deus, ele dá estratégias pra gente » (Costa, 42 anos, MFS, 23/01/2018). Os depoimentos de Maria e Cecília, da ADP também refletem tal dinâmica:

Admiro muito o pastor Helder. Muito. Pra mim é um homem, assim, íntegro... sabe? Pra mim... Até falo que ele é um pastor muito elegante... porque a gente

⁹⁰ Aqui consideramos heurísticamente relevante fazer uma ressalva digressiva para mostrar que a admiração pode significar duas coisas para as pessoas entrevistadas. Trata-se, primeiro, de um reconhecimento de características valiosas em uma pessoa. Nesse sentido, certos entrevistados admitem uma relação de dependência que mantêm com a mãe ou a cônjuge e consideram que, sem sua ajuda, não estariam onde se encontram hoje: « Antes de todas as pessoas, eu admiro muito a Beatriz. Por tudo aquilo que ela é. Se você perguntar que nota você... eu daria para ela, diria que é mulher nota 11. Porque ela é uma mulher extremamente equilibrada, é uma ajudadora, ela entende o papel dela dentro do lar e ajudadora no sentido bíblico da palavra. É uma pessoa esforçada em tudo que ela faz, ela procura se superar em tudo que ela... as situações » (João Paulo, 59 anos, IPR, 13/05/2019). Ou ainda o apóstolo Tobias, que afirma: « Aqui na terra como figura humana? Eu, particularmente, tem a minha esposa, para ficar muito sábio, e a minha mãe. São duas figuras mulheres. Meu pai já foi, posso colocar aqui na terra? [...] Então, meu pai e a Marisa, entendeu? Ela tem sido um bom referencial de mulher de Deus, e meu pai, porque conseguiu transmitir valores de homem: como o homem faz para ser homem na terra » (Tobias, 55 anos, MFS, 20/01/2018). A correção feita pelo apóstolo Tobias mostra que a admiração também tem um segundo significado e pode querer dizer submissão. É este sentido que nos interessa para a análise.

olha assim, pastor de Assembleia... a gente já imagina um cara barrigudo... (risos) A gente imagina um pastor sem estudo, que fala errado.... (risos) E aí você vê um pastor que inova, que traz um seminário... um mini seminário, um simpósio.... Que sabe fazer colocações.... Eu tive oportunidade de conversar com ele sobre um *feedback* que eu tive, profissional, e eu fiquei muito chateada com algumas coisas.... E ele falou direitinho como sou. Eu achei tão interessante, porque, a gente não é tão próximo, mas ele consegue definir a característica da ovelha dele (Maria, 34 anos, ADP, 21/11/2018).

Um dos homens que eu mais admiro mesmo é o pastor Leonel [antigo pastor da ADP]. Eu tenho um amor tão grande por ele, ele me trata como uma filha [...]. Eu vejo quanto, tipo... Eu posso conversar com ele. Isso me deixa triste porque, às vezes, eu posso conversar coisas com ele que eu não posso conversar com meu pai e eu queria conversar com meu pai. Aí, posso conversar com o pastor Leonel, admiro muito o homem que ele é, a pessoa íntegra, o pai que ele é, o marido que ele é... (Cecília, 22 anos, ADP, 04/10/2018).

Em segundo lugar, as citações de trechos bíblicos podem ser acompanhados da conscientização do processo de internalização das imposições institucionais. Nesse caso, a resposta do sujeito à pedagogia da obediência é uma aceitação transcendental das obrigações. Por transcendência, entendemos, a partir da leitura de Taylor (2007), a relação psicológica que as religiões de salvação construíram entre o indivíduo e objetos de crença que não estão ligados a estar bem aqui e agora. É assim que reconhecem formalmente o trabalho das orientações institucionais. Pedro, ao mencionar os direitos e as restrições impostas aos jovens e adolescentes dentro da igreja, reconhece formalmente sua aceitação das orientações institucionais e concede, de bom grado, uma grande influência ao discurso institucional:

[...] também a igreja sempre me direcionou, em todas as fases, a focar em certas coisas que me auxiliariam no amanhã, embora não visse, não enxergasse, eu sabia que meu foco estava sendo direcionado para etapas da minha vida. [...] E, realmente, eu acredito que durante a infância, eu fui um pouco condicionado nessa visão, de fato, pela igreja que era, que sempre falava: « ó, foque na parte espiritual da coisa, no seu relacionamento com Deus. Depois, foque na questão que vai te dar uma estrutura de vida, um estudo, um trabalho. E, posteriormente, foque nessas outras questões emocionais de relacionamento e tudo mais » (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

De modo geral, o sujeito aceita o conjunto de imposições da instituição que frequenta ou da qual é membro. A filiação a uma denominação e a uma congregação sugere que ele obedece à maioria dos preceitos e da liturgia pregada no púlpito. Na contemporaneidade, tendo em vista a diversidade de estruturas do pano de fundo, notamos que o consentimento à submissão, apesar de permanecer uma característica pertinente e central na formação da agência, pode ter várias significações para a

unificação dos comportamentos do sujeito. Nesse sentido, por um lado, a aceitação transcendental requer um pano de fundo organizado de um sujeito que escolhe racionalmente obedecer às regras institucionais mesmo que isto implique uma possível contradição de suas necessidades ou interesses mais imediatos, voltados para o aqui e agora. Por outro lado, a aceitação orientada pelo medo ou pela admiração consiste em uma conformação com a submissão requerida pela instituição como estratégia do sujeito para responder a necessidades ou interesses mágicos de permanecer na igreja, embora possa discordar, de maneira pontual. Portanto, a aceitação e a sujeição aos princípios enunciados permanecem a regra, como mostra Thalita: « Mas, então, a pessoa pode escolher continuar naquela igreja. Se eu congregar em uma igreja que tem essas regras, eu vou me submeter. Caso contrário: eu não concordo, eu não vou » (Thalita, 36 anos, IPR, 24/04/2019).

4.2.2 Discordâncias pontuais e combinatórias

Em nosso caso, a maioria dos entrevistados não demonstra insatisfações radicais em relação a suas instituições atuais – já que permanecem nas igrejas estudadas – mas discordâncias pontuais que ilustram certa dinâmica de religiosidade « à la carte » (HERVIEU-LÉGER, 2005), mas em escala menor. No entanto, tais discordâncias não necessariamente, e nem de forma generalizada, colocam em questão a importância da instituição e apontam para a emancipação do sujeito das lógicas comunitárias no contexto do pentecostalismo. Nesse sentido, a direção de ajuste mente > mundo, verificada no tópico anterior, se vê afetada por modos de agir, formar de pensar e desejos do próprio sujeito que não dependem de uma condição de verdade e que fazem com que este não se adeque totalmente às expectativas da instituição. Assim, percebemos uma mescla entre as duas direções de ajuste, já que a direção mente > mundo é pontuada por ações e sentimentos breves que representam a direção mundo > mente. Optamos por identificar três categorias de divergências e processos subjetivos de não adesão às imposições institucionais.

A partir da mensagem e da verdade estabelecida institucionalmente, os agentes podem proceder a reelaborações pontuais que constituem necessidades e interesses, essencialmente, mágicos. Em primeiro lugar, a recusa do discurso institucional pode ser fruto de uma estratégia de sobrevivência. Como vimos, existe uma relação entre

religiosidade e condição de classe (TORRES *in* SOUZA, 2012). Desse modo, entre as classes marginalizadas do capitalismo moderno no Brasil⁹¹ que compõem a grande maioria do público pentecostal e neopentecostal (SOUZA, 2009; 2012), observamos, de modo geral, um grande respeito às imposições, pela esperança que a instituição representa (ROCHA, TORRES, 2009, p. 206).

Não obstante, pode haver negações quando o custo para respeitar as regras impostas pelas lideranças é demasiadamente elevado. Nesse contexto de precariedade, a aceitação da imposição se torna impossível e a adaptação ao mundo, voltada para o aqui e agora, imprescindível. Tal dinâmica se reflete no caso de Maria das Dores que teve de interromper a gravidez do segundo filho, diante da situação de extrema pobreza na qual se encontrava na época. Apesar de não ser oficialmente filiada a uma igreja na época, até hoje, ela carrega a culpa por haver feito algo contrário aos preceitos de Deus. À pergunta sobre sua opinião com relação ao aborto, ela responde da seguinte forma:

Assim, eu vou... eu já... eu já até, perdi até um menino. E tive que tomar remédio pra perder, na época. [...] Quando cheguei aqui em Brasília, cheguei com o meu filho, tinha um ano e 8 mês, eu morava em um traile, na rua, que, inclusive na época era ponto de droga. Então, assim, eu engraidei e não tive outro jeito a fazer a não ser fazer isso. Mas até hoje, eu fico arrependida e peço a Deus que me perdoe pelo que fiz. Eu acho errado, entendeu? (Maria das Dores, +/- 50 anos, 19/03/2018, MFS).

Em segundo lugar, salientamos outro tipo de combinatória que também é caracterizada por um interesse mágico de adaptação ao mundo. Trata-se de uma indeterminação com relação aos preceitos institucionais causada por uma flexibilização da moral. Tal flexibilização resulta de um processo de negociações pessoais para um proveito próprio. Nesse caso, não aparece, necessariamente, o parâmetro de classe. No entanto, a imposição continua tendo um custo muito elevado e o não-respeito representa uma maior comodidade. Nessa perspectiva, João Paulo, que diz se esforçar, ao máximo, para agir conforme a moral cristã, confessa avançar, ocasionalmente e com o que considera ser uma boa justificativa, o sinal vermelho:

Vem a sabedoria, vêm boas influências, que haja um constrangimento por parte do Espírito pra que eu possa tomar boas decisões. Então, eu tento, limitadamente, no meu universo, procuro fazer tudo que é certo. Ah "- você nunca furou um sinal? - sim". Eu evito muito de fazer qualquer coisa que não seja certo. Se você me vê, assim, furando sinal, você tá: "ó, ele tá furando sinal mas ele deve ter um motivo muito forte pra fazer isso". Não é simplesmente porque eu tô com pressa. Porque eu sei que uma pessoa que fura sinal, ela ganha 10 segundos e vai parar ali na frente. É os 10 segundos

⁹¹ Retomando as categorias de Souza (2009, 2010), ambas classes mais pobres podem ser confrontadas a uma grande precariedade e marginalização, e ser levadas a não aceitar certas imposições por parte da igreja por uma questão de sobrevivência.

mais bestas que a pessoa tenta ganhar. Então, esse tipo de entendimento, já caiu a ficha pra mim. E é a fila dupla, e é a vaga do cadeirante, e é furar a fila, é sonegar imposto... (59 anos, IPR, 13/05/2019).

Apesar da confissão, a fala de João Paulo mostra que tais exceções e concessões à moral não são incompatíveis com grandes autoridade moral e intolerância no que diz respeito à falta com o respeito do outro: « E são pessoas, às vezes, que ficam em fila dupla, atrapalham o trânsito [...]. [...] estão cada vez mais voltadas pra si mesmas [...], se acham na liberdade, pelo anonimato de aí mesmo extravasar a verdadeira natureza delas, que elas são ». Tais infrações justificam, em seu discurso, a necessidade da restauração de uma ordem estrita, incarnada na figura de Jair Bolsonaro: « E nós víamos em um candidato, que hoje é o nosso presidente, alguém para colocar a casa em ordem. Porque o discurso dele, antes de tudo, era um discurso ético ». Desse modo, a reivindicação de valores morais austeros não entra necessariamente em contradição com exceções pessoais e privilégios, voltados para a melhoria da vida presente.

Em terceiro lugar, o último tipo de combinatória constitui uma reelaboração do discurso institucional a partir de crenças não religiosas. Se as duas proposições de interpretação das recusas individuais às imposições são nitidamente mágicas, a terceira se aproxima da transcendência, embora se trate de recusas refletindo valores formados a partir de influências seculares e, de modo geral, preceitos iluministas e científicos⁹². Nota-se, nesse caso, uma maior tolerância àquilo que não é considerado como padrão e regra estabelecidos pela igreja. Assim, o posicionamento de Pedro sobre as religiões de matriz africana mostra uma visão diferente da mensagem institucional da igreja, a qual tende a ver obra do Diabo em tais cultos:

Eu acho que eles foram injustiçados no passado [...]. E tem a fé deles e eles professam a fé deles, eles cultuam hoje então, pelo menos aqui no Brasil, não sei se isso sempre existiu na África mas aqui no Brasil, eu sei que a matriz africana, ela foi justamente um pouco injustiçada por homens que se diziam cristãos no passado. Então, se no passado, eles foram injustiçados ou discriminados, ainda é papel da igreja discriminar eles hoje em dia? Eu acredito que não. Eu não discrimino e acredito que é o entendimento deles (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

Tais crenças podem estar plantadas no indivíduo de tal forma que existe a possibilidade de, eventualmente, contrariar seu interesse pragmático de permanecer dentro da igreja. A reelaboração a partir de outras crenças pode chegar a ser doída pois

⁹² Compartilhar valores que contrariam os interesses imediatos, embora advenham de crenças não religiosas, faz com que tais valores possam se tornar transcendentais.

significa contradizer, ao menos um pouco, a instituição e pode se tornar arriscado. Nessa perspectiva, a entrevista realizada com Maísa, do MFS, foi muito reveladora. Segundo o procedimento metodológico estabelecido, o anonimato era garantido na hora em que a pessoa se dispunha a fazer a entrevista e havia de ser reafirmado no momento de realizá-la de fato. No entanto, no caso do encontro com Maísa, esta última etapa foi esquecida. Tal esquecimento se tornou heurísticamente relevante para nossa pesquisa pois, quando foi abordada a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo e, de modo geral, a homossexualidade, o constrangimento institucional chegou a prevalecer até a garantia do anonimato ser reafirmada:

P: E você se opõe ao matrimônio gay?

E: Gente, as pessoas vão me matar com essas respostas...

P: Hmm! Ninguém vai te matar, ninguém vai saber, seu nome será mudado [...] Não se preocupe.

E: Não, não me oponho, acredita? Você não vai ouvir isso de mais ninguém! (Risos) (Maísa, 27 anos, MFS, 19/02/2018).

4.2.3 Das discordâncias à mobilidade religiosa

Por fim, a pesquisa de campo revelou mais um elemento interessante da formação das subjetividades dos membros. Apesar das observações dos cultos e da análise do discurso institucional não evidenciarem tal fenômeno, as entrevistas constituíram um espaço privilegiado de expressão das subjetividades e, eventualmente, de descontentamentos para com as instituições frequentadas hoje em dia ou no passado. Desse modo, quando as discordâncias não são mais apenas pontuais ou latentes, quando situações conflituosas estouram, a saída da igreja se torna uma solução viável. Ao nos referirmos ao estudo de Searle (2000), vemos que tal dinâmica ilustra, de forma mais evidente do que com as discordâncias pontuais, uma direção de ajuste mundo > mente. Esta resposta subjetiva é estudada pela literatura de sociologia da religião como o fenômeno contemporâneo chamado mobilidade religiosa. Nessa perspectiva, elaborou-se a noção de fluidez das crenças e das filiações⁹³ para caracterizar as novas práticas religiosas centradas no indivíduo:

⁹³ Para mais informações sobre este conceito, ver a obra de Danièle Hervieu-Léger *O peregrino e o convertido. A religião em movimento* (2008).

O indivíduo está no centro da cena religiosa contemporânea. Todas as pesquisas confirmam isso há mais de trinta anos: o cenário do das crenças nas sociedades modernas é caracterizado por um duplo movimento de desinstitucionalização e subjetivação de crenças e práticas, inscrito no declínio das observâncias, na disseminação dos sistemas de crenças individuais e a explosão de pequenas bricolagens rituais (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 42).

No entanto, diante das condições históricas marcadas por processos de colonização e de modernização específicos, onde vimos que o sujeito contemporâneo não provinha do processo de libertação das lógicas institucionais e comunitários (MICHEL, GARCÍA-RUIZ, 2012), as observações de uma desinstitucionalização e subjetivação das crenças como formuladas por Hervieu-Léger não parecem se aplicar ao contexto brasileiro. Mesmo assim, em caso de insatisfação, os agentes passam a frequentar novos lugares de culto, a afiliar-se a outra denominação. Acontece quando as discordâncias, como estudadas no tópico anterior, chegam a prevalecer. Tais transições são visíveis pois a experiência religiosa não deixa de ser muito dinâmica e marcada pela mobilidade (HERVIEU-LÉGER, 2005), e exige processos subjetivos de adesão (MONTERO, ALMEIDA, 2001).

De fato, as trajetórias dos entrevistados apontam para mudanças de igrejas e denominações. Dois exemplos ilustram bem essa prática. Por um lado, Richard sente um profundo rancor dirigido à Igreja Universal, da qual saiu por causa de discordâncias subjetivas que se tornaram insuportáveis. Primeiro, Richard aponta para a lógica de exploração mercadológica dos fiéis colocada em prática pela política da igreja. Desse modo, ele mostra como se opôs à tentativa de controle ideológico da instituição:

Que que acontece? Quando eles começaram a fazer a questão das campanhas para Israel, fazia uma por ano, daqui a pouco fazia duas por ano... Eu vi que se transformou em uma coisa que parecia... dava a entender como um comércio [...]. Eu entendo que lá, existem pessoas de bem, existem pessoas com boas intenções e não julgo mais hoje. Mas eu já fiquei muito chateado com essas coisas. E uma das coisas que me chateou é que tirou a questão da palavra pra questão: "tem que falar da campanha, [...] tem que falar do dinheiro" (Richard, 45 anos, IPR, 07/05/2019).

Além disso, os motivos de ordem pessoal constituíram mais um gatilho que se somou à questão das campanhas de arrecadação, a qual podia ser considerada, até então, de discordância pontual. Assim, sua esposa foi injustamente acusada de infidelidade e, por conseguinte, maltratada e caluniada pelas lideranças. No intuito de proteger a intimidade de seu casamento, o casal refletiu sobre uma possível saída de um ambiente considerado "tóxico" por Richard e sua esposa. A gota d'água foi a ameaça que

receberam ao discutir a ideia e expor os motivos do conflito com as lideranças. Desse modo, diante de um embate considerado não solucionável, Richard privilegiou sua subjetividade e preferiu se desvencilhar da igreja, em uma estratégia de sobrevivência:

Você sabe que Deus, pra muita gente, Ele é mistério. Mas Ele não é. Isso que é bom, saber que Deus me ama incondicionalmente, independente das pessoas, o que elas pensam... Porque quando saí da Universal, eu e a minha esposa, a gente ficou julgado de um jeito... Como te falei, se você tá na Universal e quer sair da Universal, é como se você tivesse indo pro inferno. Então, na cabeça da gente era isso... (Richard, 45 anos, IPR, 07/05/2019).

Por outro lado, Maria navegou entre vários ministérios da Assembleia de Deus entre o Paranoá e São Sebastião, antes de chegar na sede regional do ministério. Da mesma forma que Richard, o percurso de Maria reflete insatisfações e partidas devidas a dramas familiares, conflitos interpessoais, mudanças físicas ou discordâncias ideológicas. Sempre teve bastante protagonismo nas congregações em que passou e chegou a liderar um grupo de mulheres. Apesar do trabalho reconhecido que desenvolvia na igreja, Maria teve de sair do ministério Madureira em São Sebastião por causa de relações interpessoais e ciúmes:

E essa irmã se aproximou muito de mim, e ela foi ordenada a ser líder de jovens. E... tudo bem. Ela começou a ser líder de jovens, e eu já estava na Igreja, e a minha Pastora, na época, ela era muito ligada a mim. A gente conversava muito, tinha uma cumplicidade bem bacana. E acho que... e ela ficou com ciúmes disso. Só que eu não percebi. E tudo o que eu conversava com ela, ela acabava distorcendo. Então ela conseguiu, assim, fermentar a minha relação com a minha Pastora de tal forma, que a gente chegou a discutir na porta da Igreja, do nada. Ela chegou assim... (Maria, 32 anos, ADP, 21/11/2018).

A entrevista de Maria também demonstra insatisfações ideológicas com a política da AD, instituição que tende a achar demasiadamente conservadora pois a impede de desenvolver um protagonismo que conheceu em outras igrejas⁹⁴. Apesar das dificuldades relatadas, no momento da pesquisa de campo, ela ainda se mantém na ADP, onde tem seus círculos de amizade. Nesse sentido, as saídas, tanto de Richard e Maria como de outros entrevistados, passam a constituir uma solução viável para satisfazer necessidades pessoais e interesses de cunho mágico e não para resolver um conflito de ordem ideológica ou com base em suas visões de mundo ou no sentido unitário que dão à vida, para retomar a expressão de Bourdieu (1974).

⁹⁴ Como já foi salientado em « 3.3.1 Práticas rituais na ADP ».

4.3 *Ethos* político e cidadania pentecostal

Em decorrência do estudo das estratégias de disciplinarização das condutas e de formação da agência, dos discursos institucionais a respeito da política e das respostas elaboradas pelos sujeitos durante as entrevistas, desenham-se, então, os traços da construção de uma cidadania⁹⁵ ou cidadania⁹⁶ dentro do pentecostalismo. Tais elementos nos permitem uma melhor compreensão da construção do *ethos* político, da inserção dos sujeitos na vida social e política e, por fim, o tipo de vínculos que caracterizam suas relações com o espaço público.

Segundo os sujeitos entrevistados, a cidadania, ou cidadania, são muito atreladas à política, malgrado a relação ambígua e ambivalente que eles também mantêm com ela. Apesar de ser um objeto sensível e que suscita muitas polêmicas, o interesse necessário pela coisa pública e pela política é diretamente associado à respeitabilidade dos fiéis, capazes e com o dever de se tornarem, doravante, sujeitos civis e cidadãos. De fato, os sujeitos geralmente compartilham da visão das congregações estudadas – instituições consolidadas – de que o envolvimento nos assuntos públicos é necessário. No entanto, a partir do recorte de classe e da menção dos valores cristãos, observamos que tal interesse e o envolvimento político por parte dos sujeitos não são sempre alcançáveis.

Parece-nos pertinente voltar às construções e ressignificações subjetivas quanto às noções de cidadania e cidadania – antes de nos adentrarmos nos conteúdos abordados pelos discursos dos sujeitos. No momento das entrevistas, percebemos que os sujeitos associam impreterivelmente as noções de cidadania e cidadania a suas crenças, práticas e instituições de pertencimento. Os fiéis não necessariamente veem uma distinção entre as noções, que acabam sendo frequentemente confundidas, as quais se constituem como uma consequência dos aprendizados e dos valores cristãos, como mostram as respostas às seguintes perguntas: « O que faz de você um cidadão? Qual o papel da religião na noção de cidadania? A igreja lhe ajuda a se tornar um melhor cidadão? Por quê? ». Enquanto a noção de cidadania varia em função da classe social, não há dúvida sobre a influência da igreja na construção de um sujeito mais apto a viver

⁹⁵ Por cidadania, entende-se o conjunto de formalidades, discursos e condutas que permitem a coesão e a vida social.

⁹⁶ Por cidadania, como já destacamos no primeiro capítulo, entendemos que, a partir do arcabouço teórico de Taylor (2007), trata-se de um acesso à sociedade e à coisa pública enquanto direito a ser garantido a todos os indivíduos em regimes democráticos modernos.

em sociedade. Nesse sentido, a resposta concisa e lacônica de Costa é representativa de uma agência marcada por um baixo grau de autonomia que, apesar de mencionar o termo cidadania, a encara exclusivamente como o cumprimento de deveres, a supressão de impulsos que ele tinha antes de se tornar membro da igreja.

E: Postura, meu modo de ser, meu modo de viver, as minhas atitudes.

P: Qual você acha que é o papel da religião, o papel de Deus na noção de cidadania, pra fazer um bom cidadão?

E: Nos tornar pessoas melhores? Nos tornar pessoas melhores. Eu acredito que... tanto quanto, vamos supor, a honestidade, prestação de serviço, acho que sim, nos tornar pessoas melhor pra sociedade. É isso que tem acontecido comigo, sou mais educado, sou mais paciente, ouço mais, ajudo mais. Então, acredito que seja esse... nos tornar uma pessoa melhor pra sociedade (Costa, 42 anos, MFS, 23/01/2018).

De forma oposta, Maísa e Thalita têm uma visão mais ampla da cidadania. Enquanto Maísa coloca em seus próprios termos que a cidadania resulta de um exercício de unificação interna, Thalita se apropria tanto dos deveres como do direito de acesso e de participação a um projeto coletivo, enxergando-se como de forma igualitária aos outros membros da sociedade.

Acredito que a questão da religião ajuda muito, pra aprender princípios básicos, questões de obediência, de submissão aos líderes políticos. Submissão não, né? Obediência é melhor. Porque na Bíblia fala que um povo rebelde contra seu líder é uma noção bagunçada e é o que está acontecendo. Então, se a gente aprende esses princípios básicos dentro da religião... Acho que a questão da religião influencia na questão da obediência, de respeito a líderes políticos que a gente tem. E de escolha também. [...] Porque apesar do nosso livre arbítrio ser meio deturpado, acho que a questão da religião, por princípios bíblicos, acho que a gente é capaz de fazer escolhas melhores. Porque é uma coisa interna pro externo. Se você tem aqueles valores, aqueles princípios dentro de você, você vai externar isso de alguma forma (Maísa, 27 anos, MFS, 19/02/2018).

O que me faz uma cidadã? Boa pergunta. Então, boa pergunta. Não é só ter uma carteira de identidade, não é só isso. É eu compreender que eu vivo em uma sociedade, que eu tenho princípios, não sei se são princípios mas alguns princípios de civilidade que me fazem com que eu viva bem. Bom, por exemplo, o que me faz uma cidadã é exercer meu direito ao voto. Eu ter voz, eu participar dos movimentos, daquilo que a sociedade me permite. Eu entender que não posso jogar um lixo no chão, que aquilo pode prejudicar outra pessoa, porque se chover, pode causar uma enchente. Eu lutar pelos direitos sociais, pelo cumprimento daquilo. E também, ser responsável com os meus deveres. Porque tenho direitos e deveres, né? [...] A igreja, ela traz isso na sua essência. O respeito ao próximo, a questão de você participar de alguns órgãos, de alguns conselhos que te permitam também permite a elaboração de leis, da vida em convivência, né? E a questão de reconhecer a autoridade, reconhecer que você precisa reconhecer o próximo, a autoridade também (Thalita, 36 anos, IPR, 24/04/2019).

Nesse sentido, entendemos nos discursos subjetivos formulados pelos membros que a igreja tem um papel fundamental na formação da construção do que chamamos, em uma perspectiva weberiana, de um *ethos* conservador e de uma ética essenciais para viver em sociedade e exercer sua cidadania. Além disso, ao longo desta seção, buscaremos explicitar e ilustrar as distinções entre a civilidade e a cidadania através dos exemplos da responsabilidade individual e dos imaginários acerca das relações entre o Estado e as igrejas.

4.3.1 Responsabilidade individual e rigor moral no centro das subjetividades

Apesar da heterogeneidade do campo evangélico como um todo, como abordamos na introdução mas das igrejas estudadas, o campo de pesquisa permitiu que se definisse um traço comum a todas as construções subjetivas de civilidade e/ou cidadania. Destacamos a relevância da responsabilidade individual enquanto elemento fundamental da ética e da construção de um sujeito civil e político dentro o pentecostalismo.

Como vimos no capítulo anterior⁹⁷, a igreja constitui um ambiente fértil para a reafirmação da importância do consenso transclassista de responsabilidade do sujeito diante de sua disciplina e de seu desempenho social e econômico (SOUZA, 2012), cujas diversas manifestações se mostraram capitais para a formação do pano de fundo e das modalidades de unificação do sujeito. Assim, tal princípio também se mostra decisivo no momento de passagem à política. O culto de poder do dia 29 de maio de 2018 no MFS ilustra de forma pertinente os impactos políticos da responsabilização individual⁹⁸ – e culpabilização, em grande parte das igrejas pentecostais. Nesse dia, a pastora Roberta prega sobre a responsabilidade de cada um de nós – melhor dizendo, do povo de Deus. A partir da premissa de que existe um defeito cultural, um *jeitinho brasileiro* do indivíduo que fura a fila, que é desonesto no seu dia a dia, a pastora faz uma arguição sobre a importância da transformação individual. Segundo ela, já que o representante político é quem simboliza e acaba reproduzindo o caráter do povo, o cidadão desonesto em suas práticas não pode exigir representantes honestos. Entendemos que o discurso

⁹⁷ Capítulo 3 « Regulação das condutas e formação da agência no pentecostalismo ».

⁹⁸ Tal discurso foi ilustrado de forma muito nítida pela pregação da pastora Roberta, como mostramos na sequência, mas também existia nas duas outras igrejas estudadas, de forma mais fluida.

de culpabilização individual não oferece chaves de compreensão das estruturas ou dinâmicas sociais mas preza pela necessidade de uma mudança interna. Além do mais, participa de um processo de reforço das oposições com o mundo afora, de rejeição do mundo ao aderir à fórmula usada pela pastora: « se o povo brasileiro não é honesto, eu, sim, devo ser » (Pastora Roberta, 42 anos, MFS, 29/05/2018).

Desse modo, o discurso institucional, quando focado no acordo implícito de responsabilidade individual agregado a preceitos religiosos e sectários, conduz a uma radicalização do que é enxergado como honestidade e uma moralização do comportamento individual. As entrevistas mostram que tal fenômeno é incorporado no processo de construção de si por parte dos fiéis, de apropriação e ressignificação dos discursos institucionais para a formação de suas subjetividades. Nas entrevistas, os termos « egoísmo », « mau-caratismo », « injustiça », « falsidade », « desonestidade » aparecem com frequência para apontar para sujeitos considerados mundanos, incapazes de respeitar regras de convivência atrelados a princípios bíblicos de amor ao próximo que modelam, no discurso dos sujeitos, a vida em sociedade. A intolerância com as falhas morais do outro pode ser encontrada no discurso de João Paulo que, no entanto, admite viver uma flexibilização particular da moral para seu próprio proveito⁹⁹:

Esse sentimento, ele acontece. Não vou dizer que a gente é impermeável, né? Não. Coisa assim talvez que me causa mais indignação: o egoísmo das pessoas. Principalmente, a gente percebe isso nas vias públicas. É uma coisa que me incomoda, como as pessoas são egoístas, elas tão centradas nelas mesmas. A gente vê nas quadras comerciais aqui aquelas filas duplas intermináveis. Pessoas trancando outras ali no trânsito. Eu não faço isso. Eu não paro... Eu dou a volta, eu entro lá dentro da quadra porque eu não posso compactuar com esse tipo de coisa. Se todo mundo tá fazendo isso, problema é deles. Eu acho que tá muito errado. E são pessoas, às vezes, que ficam em fila dupla, atrapalham o trânsito e tem uma vaga ali a 30 metros, na frente. Nós vimos isso. Nós fomos na Asa Norte anteontem e tinha uma vaga ali, a pessoa poderia ter entrado mas ela tá desconectada e nessas coisas que ela simplesmente parou o carro na fila dupla atrapalhando todo mundo e tá tudo certo. Então, isso é uma coisa que me aborrece. As pessoas tão cada vez mais voltadas pra si mesmos e esse negócio de estarem dentro de seus carros com os vidros, hoje, elevados e às vezes com filme, tudo escuro, as pessoas se acham na liberdade, pelo anonimato de aí mesmo extravasar a verdadeira natureza delas, que elas são. Então elas não se preocupam... elas não querem saber se estão te incomodando, transtornando sua vida. Isso aí, me aborrece (risos) (João Paulo, 59 anos, IPR, 13/05/2019).

O discurso institucional de moralização da conduta individual e da culpabilização pode originar derivas conformistas, segundo a classificação de Adorno (1950). No caso de sujeitos sem pano de fundo previamente consolidado através de uma

⁹⁹ Como havíamos notado na seção 4.2.2 « Discordâncias pontuais e combinatórias », neste capítulo.

estrutura familiar, educacional ou econômica, o discurso punitivo de condenação das falhas morais não somente não leva a uma unificação interna do pano de fundo como tampouco conduz o sujeito a enxergar a possibilidade de acesso a uma sociedade horizontal. Nesse sentido, o autoritarismo pode surgir como uma opção que traz certo conforto. Segundo Adorno (2004), existe maior risco de adesão ao conformismo, à intolerância¹⁰⁰ e a normas antidemocráticas no momento em que

O que parecia fazer a diferença dentro do grupo conformista era a origem profundamente enraizada do conformismo, ou melhor, o tipo mais amplo de estrutura de personalidade dentro da qual o conformismo desempenhou um papel funcional. Se a adesão aos valores convencionais fosse a expressão de uma consciência individual totalmente estabelecida, não deveríamos esperar nenhuma correlação necessária entre esses valores e o potencial de antidemocrático. [...] Se, ao contrário, a adesão aos valores convencionais é determinada pela pressão social externa sofrida naquele momento, se se baseia na adesão individual às normas dos poderes coletivos com os quais, ao mesmo tempo, ele se identifica, então devemos esperar encontrar uma estreita associação com receptividade antidemocrática. É esta última disposição que chamamos de conformismo, distinguindo-o da aceitação pura e simples dos valores convencionais. O indivíduo conformista segue com boa consciência os diktats do agente externo onde quer que o levem e, além disso, ele seria capaz de mudar completamente os sistemas de normas, por exemplo, convertendo-se do comunismo oficial para o catolicismo (ADORNO, 2004, p. 9-10).

É a partir dessa perspectiva que podemos enxergar parte dos votos de sujeitos entrevistados no então candidato Jair Bolsonaro. Traduzem a formulada necessidade de um « punho firme », como expressada por Cecília, socializada na ADP, quando explica na entrevista a grande probabilidade de ela votar no capitão da reserva, em começo de outubro. Apesar de lamentar um voto não consciente e sem reflexão dos membros da igreja que votariam no candidato indicado pela liderança « sem raciocinar », ela reproduz tanto o discurso de um pai autoritário, do qual manifesta, entretanto, vontade de afastamento, como o discurso moralizante da igreja, cujas lideranças finalmente indicarão o mesmo candidato por motivos próximos aos que Cecília levantou. Em suas palavras, tal rigor moral – e a possível adesão à normas intolerantes e antidemocráticas – também se traduz por um realce nos valores ditos cristãos no momento chave de exercício de sua cidadania. O forte compromisso com os valores ensinados em suas respectivas congregações chega a ser expressado por grande maioria dos fiéis:

[...] eu vejo que ele [Jair Bolsonaro] pode ser mais honesto com a população porque os valores... eu estudei em um colégio militar e eu vi os valores que eles têm. E realmente, é de ser honesto, de ser companheiro, de ser leal, aquilo que a pessoa se propõe a fazer, ela vai até o final para fazer [...]. Ele parece

¹⁰⁰ Ilustraremos o conformismo e a intolerância em detalhe com o surgimento de identidades particulares no âmbito da igreja no capítulo seguinte.

ser muito legal mas, às vezes, o nosso país está precisando de uma pessoa que [...] tenha mais as rédeas das coisas, que seja uma pessoa séria e que vai decidir realmente e colocar as coisas no lugar (Cecília, 22 anos, Assembleia de Deus, 04/10/2018)¹⁰¹.

4.3.2 A construção subjetiva acerca das relações entre Estado e igrejas

A pesquisa de campo aponta que o discurso evangélico acerca das relações que mantêm o Estado e as igrejas é plural e permeado pelas mesmas ambivalências reveladas pela diversidade de relações das lideranças e dos sujeitos com a política. Embora a condição socioeconômica seja um indicador relevante que influencia e ajuda a compreender os contornos dos posicionamentos subjetivos, a trajetória dos indivíduos é mais relevante para dar conta da construção subjetiva das respostas individuais acerca desta questão. A partir destes dois fatores e das perguntas formuladas nas entrevistas – a) O que você acha de receber dinheiro público para construir templo? e b) Como se relacionam o Estado e as igrejas na realidade e como deveriam se relacionar, segundo você? – foi-nos possível reconstituir três possibilidades de discursos interpretativos.

Em primeiro lugar, consideramos uma parcela importante dos entrevistados entre os quais o princípio de separação das esferas de valores, como pensado por Weber, não aparece no discurso. Diante da premissa da não separação das esferas, a pesquisa de campo aponta para dois grupos diferentes de sujeitos e nos ajuda a apreender e compreender suas reações. Por um lado, encontram-se os sujeitos que, por terem vivenciado uma situação de anomia familiar e econômica, não fazem a experiência de um pano de fundo consolidado e não se permitem um acesso pleno e horizontal à cidadania. São geralmente os mesmos sujeitos que rejeitam a presença da política

¹⁰¹ Apesar de o conformismo e de a intolerância não se expressarem exclusivamente no momento do voto – mas também acerca da questão das minorias sexuais e de gênero, como buscaremos entender no próximo capítulo sobre a formação de identidades particulares dentro do igreja –, e da identificação à suposta retidão moral do então candidato a Presidente da República, certos sujeitos não se reconhecem em certos aspectos da guerra moral levada pelo ex-deputado federal. É o caso de Telma, que congrega em uma congregação rural da ADP: « Votei no PT mesmo, nos dois turnos. Olha, eu não votei no Bolsonaro, não foi por questão nenhuma. Foi porque tinha muita proposta dele que ia de contra a Bíblia. Tem muitas coisas que ele falava que, até hoje... Eu tenho filhos, não aceitaria meu filho com arma na mão: « você me bateu, vou detonar você ». Eu não concordo. Não, não achei certo. Tem ou teve muita proposta boa mas também teve muita proposta perigosa aos olhos humanos de quem tem filho e preserva por ele, pela sociedade. Não aceitaria um negócio desse » (Telma, 35 anos, ADP, 17/11/2018). Entretanto, recorreu às expressões « não aceito » para expressar sua opinião acerca do casamento igualitário, e « o aborto é inaceitável ». Nesse sentido, o não conformismo notado em sua recusa de votar em Bolsonaro não impediu a expressão de certa intolerância a respeito de outras questões consideradas morais.

dentro da igreja. Nesse sentido, o dinheiro público para construir templos pode aparecer como uma violência simbólica capaz de prender a igreja a um espaço ou figuras consideradas corruptas. Formula-se, então, a necessidade de rejeição de tal proposta, o dinheiro público sendo recusado quando põe em risco tanto a independência da igreja como sua integridade. Ao mesmo tempo, reconhece-se também a urgência de maior amparo do Estado para ajudar a igreja a levar a cabo seu projeto de salvar vidas e almas, como indica Costa:

P: O que você acha de receber dinheiro público pra construir templo, lugar de culto, de oração?

E: [...] Não, não, porque a gente vê nos noticiários e tem tanta gente se enriquecendo por via disso, entendeu? É muita palavra e pouca unção, sabe, eu não sei o que dizer a respeito disso. Eu sei que é preciso, eu sei que é preciso mas Deus tem um jeito certo de fazer as coisas acontecer, entendeu? É... Vai chegar um determinado tempo que as máscaras vão cair, sabe? Mas esse... depende muito da... Sei lá, da pessoa que, do pastor, é muito particular. É entre Deus e ele, entendeu? Mas se eu for... na verdade, tem muitas igrejas, tem muitas igrejas aí com várias denominações de nome, nomes aí, sei não... Acho que o que está faltando mais palavra, muito mais palavra. [...] Mas... não sou muito a favor não.

P: Como se relacionam o Estado e as igrejas na realidade? E como você acha que deveriam se relacionar?

E: [...] Eu acho que [...] a igreja é um hospital de Cristo. No nosso caso, adictos, que temos uma drogadição, vamos supor assim, eu acho que o governo deveria investir mais nesse sentido. Por quê? Tem os centros de recuperação e tem as igrejas que são filiadas aos centros. O MFS tem o seu próprio centro de recuperação e seu ministério. Tem outros no centro de recuperação que congregam na igreja tal. Eu acredito que o governo deveria investir mais nesse sentido de conciliação entre igreja e necessidade social, principalmente nessa área, de ter um hospital, tipo igreja/hospital. As pessoas vêm, resgatam as pessoas nas ruas, trazem para a igreja, participa lá dos cultos, manda para um centro de recuperação e fica lá congregando. Eu acredito que deveria ser mais agregado. E, hoje em dia, não é o que acontece. Hoje em dia, o governo pensa que... foi o que aconteceu caso deles pensar que a gente queria só dinheiro, dinheiro e acabou não investindo tanto como deveria, entendeu? Então, acho que deveria ser mais investido nessa área.

Por outro lado, considera-se os sujeitos que fazem a experiência da fronteira, para retomar o vocábulo de Taylor (2007), de forma mais nítida, que conhecem, foram ensinados a se apropriarem de seus direitos cidadãos – e podem até chegar a confundirlos com privilégios que se auto outorgam, como no caso do avanço no sinal vermelho exemplificado pelo próprio João Paulo. Porque este último goza de um pano de fundo consolidado e uma subjetividade independente e defendida, acaba tendo um discurso de teor próximo ao de Costa, porém formula seus interesses de modo mais assertivo. Nesse sentido, mesmo que aponte a possibilidade de barganha política e o risco quanto

à dependência da igreja, afirma que o dinheiro público para construir templo é « absolutamente aceitável ». Ao dar sua opinião acerca das relações entre o Estado e as igrejas, ele se torna mais incisivo ainda:

[...] não condeno essas igrejas de terem essa atuação. Por quê? Se você entrar no Congresso Nacional, algumas pessoas falam: "ah, é uma atmosfera pesada, a gente percebe que há um peso". Quem tem uma sensibilidade no espírito percebe isso, uma opressão ali dentro. Por que está dessa maneira? Porque muitas igrejas ficaram recolhidas em si mesmas. Com aquele discurso de que a vida pública não era para a igreja. Aí, o que acontece? O Diabo tomou conta. Então, a igreja tem que estar em toda a sociedade. Tem que estar estendendo os seus tentáculos em todas as partes, para mostrar a presença de Deus, nós sermos luz onde existe trevas. Então se o CN, tem pessoas que falam que é um ambiente pesado, é porque hoje a igreja não entrou com tudo que deveria ter entrado. Talvez as pessoas hoje que sejam "evangélicas" [imita as aspas], são pessoas que só usaram uma faixada, um marketing evangélico para ganhar votos mas não são crentes de fato. Pessoas que estão descompromissadas com a política enquanto devem ser luz naquele local e tomar decisões políticas para favorecer coisas que tenham conexões com a ética, com a retidão de caráter, tudo que é justo, tudo que é certo, tudo que é verdadeiro, tudo que é lícito... Trabalhar em cima dessa pegada! E projetos sociais que venham a atender essas populações mais carentes. E, sobretudo, estar muito conectado para que nenhum tipo de decisão política saia de lá e venha a prejudicar a igreja, prejudicar as famílias. Há pouco tempo, nós vivemos isso de uma maneira muito incisiva, né? (João Paulo, 59 anos, IPR, 13/05/2019).

Em segundo lugar, consideramos um modelo residual de subjetivação que manifesta a integração do princípio de separação das esferas de valores e reivindica a importância da laicidade, o qual deve se sobrepor às expressões privadas e íntimas de religiosidade. Tal construção subjetiva foi encontrada com mais facilidade na IPR e, principalmente, no discurso de Juliano. O entendimento que tem desse fenômeno é próximo à definição usada pelas ciências sociais e jurídicas sobre « o processo de separação institucional e autonomia do Estado com relação às religiões » (SILVA, 2019, p. 278). No Brasil, tal separação está inscrita no artigo 19 da Constituição de 1988:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Juliano adere, então, ao princípio de separação formal apesar de reconhecer uma relação que caracteriza de indireta, devido à influência das crenças religiosas nos valores e atuação políticos:

E: A relação do Estado com a igreja não é direta, na minha opinião. Ela é uma forma indireta como? A pessoa pelo fato de ser igreja e alegar ou crer nos princípios bíblicos e da igreja, isso acaba influenciando a atuação, o próprio trabalho dessa pessoa na esfera pública, como servidor ou como

representante, alguma coisa desse tipo. Os princípios que ele tem de vida vão influenciar aonde ele está atuando, na esfera pública. Mas o que eu vejo é o princípio, não uma ideologia ou um credo que têm que ser colocado, mas o princípio.

P: E uma relação institucional? Pensando aqui, houve a redemocratização e a entrada das igrejas, quer dizer, alguns representantes no parlamento... O que você acha sobre isso?

E: O que eu acho é que a partir do momento que a pessoa se torna um representante no parlamento, ele deixa de ser qualquer figura da igreja. Existe uma separação, é a minha opinião. Quando um pastor se elege, ele deixa de ser. Até porque a atividade parlamentar não vai ser compatível com a atividade de pastor, por questão de tempo, de capacidade humana de fazer tudo. Então, acho que essa separação tem que existir. Quando se torna um empregado ou um representante do legislativo, do executivo e até no judiciário, é separar essas coisas (Juliano, 30 anos, IPR, 11/04/2019).

No que diz respeito ao recebimento de verba pública para construir templo, o argumento principal ao qual os sujeitos recorrem para defender seu posicionamento é uma afirmação da importância da separação entre o que é público do que é da fé individual. Outras pautas tais como o tríptico educação, saúde e segurança, ao qual se soma a assistência, em certas ocasiões, aparecem como prioritárias e mais urgentes nos discursos, como mostra a afirmação lapidar de Thalita (36 anos, IPR, 24/04/2019), a qual demonstra uma ideia de separação formal entre o público e o privado: « Dinheiro público tem que ser usado pra educação, pra saúde, com policial, segurança de qualidade, com habitação. Não com igreja, isso a gente pode fazer ». Apesar dessa separação marcada, Thalita não expressa tanta certeza ao responder sobre o envolvimento das igrejas na política:

P: Como se relacionam o Estado e as igrejas na realidade e como deveriam se relacionar, segundo você?

E: Ah, pergunta difícil. Porque hoje, as igrejas, eu falo as igrejas como as igrejas evangélicas... elas acabaram assumindo um papel, por ter muito recurso, acabaram assumindo um papel importante. Então, com recurso, você consegue financiar algumas coisas. Acho que não deveria se envolver tanto assim. Não tô dizendo que um cristão, ele não possa se candidatar, não é isso. Mas talvez a igreja devesse, não sei se tô certa, não se envolver tanto a ponto de querer que seus princípios sejam a lei, seja a ordem. Não sei se tô sendo clara mas... Acho que ela tem seu papel mas não é esse.

P: Qual seria?

E: Não sei dizer. Acho que, como disse, se algumas pessoas se candidatassem, alguns cristãos, sabe, se candidatassem, mas não ter esse envolvimento direto com a política, com o sistema político, de você querer apoiar tal candidato a ponto de transferir recurso, de fazer com que aquilo que você acredita seja lei e seja... sabe? Acho que não é esse o papel (Thalita, 36 anos, IPR, 24/04/2019).

A fala de Rosilda, jovem de 21 anos da ADP, graduanda em teologia e que tem contato com outras religiões por seu trabalho, ressoa as palavras de Thalita:

P: O que você acha de receber dinheiro público para construir templo?

E: Não acho certo não. Por que não? Gente, acho certo construir com dinheiro público é creche, pra construir casa de assistência social. Isso eu acho correto. Igreja não. A gente não precisa de templo. A gente não precisa de templo, a gente precisa *ser* igreja e não *ter* igreja.

P: Como se relacionam o Estado e as igrejas na realidade e como deveriam se relacionar segundo você?

E: Eu acho que a igreja deveria participar mais de algumas decisões. Mas não do jeito que tem sido, entendeu? Eu não gosto muito do que eu vejo. Por exemplo, nessa questão do aborto, eu acho a igreja muito radical, entendeu? Porque, por exemplo, já que é pra falar que é contra o aborto, explica os motivos, sabe? Seja mais compreensivo. Tenta abordar todas as faces do aborto. Porque não tem só a menina que foi inconsequente e fez relações sem camisinha. Não tem só isso. Tem a mulher que foi abusada, tem a menina de 12 anos que engravidou do pai. Tem várias coisas que precisam ser abordadas aqui, entendeu? Então, se a igreja não tem uma solução pra isso, por que que vai se meter? Já que é pra falar o não, não por que? Ninguém vai aceitar só um não, entende? É isso (Rosilda, 21 anos, ADP, 19/11/2018).

A partir das falas de Thalita e Rosilda, nota-se certo conflito entre o princípio de laicidade defendido e o envolvimento de todos os setores da sociedade, dentre os quais as igrejas evangélicas e, eventualmente, outras religiões que se encontram. Existe uma ambivalência ao tratar da separação « constitucional », originada em « leis [que] existem e devem ser respeitadas », como aponta Maísa que, ao mesmo tempo, não sabe « se concorda com a laicidade no sentido mais extremista » (Maísa, 27 anos, MFS, 19/02/2018).

Em terceiro lugar, então, as construções subjetivas em oposição analisadas acima assim como as ressalvas formuladas por Thalita e Maísa nos conduzem a pensar o modelo de subjetivação mais difundido, a partir do conceito de religião pública de Montero (2016)¹⁰², o qual, lembramos, permite enxergar as religiões e os sujeitos adeptos enquanto, por um lado, participantes da esfera pública e, por outro lado, como agentes produtores de modelos de secularização. À observação individual de que sua realidade – tanto a sociedade brasileira como sua experiência subjetiva – nunca foi organizada segundo o princípio iluminista de separação das esferas e de uma laicidade formal, os sujeitos procedem a uma reflexão e racionalização para reconciliar um princípio integrado e aceito por eles mas não posto em prática no jogo político brasileiro

¹⁰² A noção foi abordada mais profundamente no capítulo 1: « Proposta teórico-metodológica de estudo do protestantismo pentecostal no Brasil ».

e que não faz sentido para o segmento religioso e, mais particularmente, evangélico da sociedade brasileira.

Os entendimentos dos sujeitos entrevistados nos permitem desenhar diferentes contornos ou elaborar novos sentidos a partir da definição tradicional¹⁰³ do conceito. A proposta de Oro e Ureta (2007), a análise de « os vários modelos de relação estabelecidos legalmente nos países da América Latina entre igrejas e Estado, religião e política » (p. 282), interessa-nos por nos ajudar a compreender o teor e o leque de acepções dos princípios de laicidade e de liberdade religiosa, a um nível subjetivo de formação das mentalidades dos membros das igrejas estudadas. As possibilidades apresentadas por Oro e Ureta (2007) nos permitem reconstituir de que forma os discursos subjetivos dos entrevistados propõem repensar o modelo de laicidade a partir da questão da representação dos interesses e do auxílio que a igreja pode representar para o Estado, como mostra Pedro:

Eu acho que vindo do público, tem o lado bom e o lado ruim. O lado bom é que... o lado público da sociedade, quer dizer a própria sociedade em si representada pelo governo ela está dizendo com essa atitude que vê na igreja um ajudante, uma entidade que pode assistir a sociedade. Então, se você tem um investimento público, significa que ela tem que corresponder dando amparo pra uma parcela da sociedade que é mais afastada. Por exemplo, com esse dinheiro, investir... nós já fizemos isso. Teve uma ação social que, investir em ação social. Tínhamos dentistas aqui na igreja e aí, a gente foi e teve um momento que pessoas que não podiam arcar com plano dentário chegaram até nós, o dentista fez a vistoria e tudo mais. Teve essa assistência. O que mais? Nutricionista. Pessoas que sofrem com diabete vieram. E aí, puderam medir suas glicose, puderam ter uma consulta de "ah, uma dieta balanceada seria isso, vai ter que cortar isso...". Então, são pessoas que não poderiam ter isso de entidades privadas e por ter a igreja ali perto, a igreja teria que contribuir com a sociedade. Esse é um lado bom. Um lado ruim, infelizmente, é que poderia, quem estiver... tem o princípio da transparência, não? Eu sei que uma pessoa do governo não pode responder por si mesmo. Quando está no governo, ela responde por todo um governo. Então, ao usar recursos públicos para financiar projetos de igreja, há pessoas que também tomam proveito disso: "ó, a igreja tem que me dar um retorno". Então, por exemplo, se eu ver a igreja como uma empresa ou vejo que a igreja que é uma entidade que tem um fluxo de dinheiro, justamente porque seus fiéis depositam ali os seus dízimos, suas ofertas, em troca, vamos querer... Seria um lado que seria suscetível se houvesse isso. Justamente, vai depender da índole daquela pessoa que está administrando, fazendo aquela ligação entre os recursos públicos com a igreja. Então, você vê que em todas as relações, vão ter prós e contras. Mas eu, pela experiência que tenho de igreja, eu vejo que quando a igreja está bem amparada com recursos, seja de dízimos, seja de doações, doações de empresários, eu vejo que ela consegue dar essa assistência para a sociedade, sabe? Justamente, é como um ente público, a igreja é pública, é para todos os públicos, sabe, e pessoas que precisam ser alcançadas por essa palavra. Tanto espiritualmente quanto naturalmente. Naturalmente, nós temos essas questões, de precisar de dentista, tem igreja

¹⁰³ A definição formal e tradicional permanece, nos imaginários, atrelada ao modelo europeu. No entanto, mesmo na Europa, não encontramos um modelo único de laicidade, como explicitado em Oro e Ureta (2007). Nesse sentido, as elaborações dos entrevistados permitem repensar o termo e suas incidências.

que faz até um spa... Acho engraçado, acho muito bacana porque são pessoas que vão lá e no momento que estão lá, estão recebendo uma massagem e ouvindo a palavra. Então são estratégias que a igreja usa para alcançar vidas mas que, com recurso, ela poderia justamente ampliar sua zona de alcance. Então essa é a minha visão sobre recursos públicos. Agora, calma não terminou. Eu não vejo com bons olhos o financiamento de igrejas em detrimento de coisas que deveriam funcionar. Por exemplo, a saúde deve funcionar e o dinheiro destinada à saúde não pode ser desviado pra outras coisas. Dinheiro da educação destinado pra isso. Então, se uma coisa não funciona e aí, o governo busca solução em outras coisas, eu não vejo isso com bons olhos. Essa é a minha opinião. Acho que tem coisas que o governo deve investir como direito substancial, como direito até constitucional e a igreja está ali para auxiliar, como um complemento. É uma esfera que não tem no governo. Você não vê uma entidade lidando com o espírito lá da pessoa. Você não vê uma entidade pública que eu digo, o governo "ah, vamos nos reunir aqui para, sei lá"... pode até assistir psicólogos e psiquiatras e tudo mais mas a igreja ela tem esse sentido de manter a pessoa bem espiritualmente falando, seu sentimental e tudo mais, essas questões. Então é isso (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

4.4 Identidades particulares entre intolerância e novas possibilidades

A última parte de nossa análise da construção subjetiva no pentecostalismo deve salientar a relação das igrejas evangélicas com as identidades particulares, na medida em que o vínculo entre a religião e tais identidades é um debate que sempre determinou a formulação da moral cristã. Por identidades particulares, entendemos aqui, de forma não exaustiva, questões relacionadas à idade, ao gênero, à sexualidade e à raça.

Na teoria, o protestantismo, tanto histórico como pentecostal, é uma religião expressamente marcada pelo valor do universalismo. No que diz respeito às populações negras, por exemplo, Roger Bastide (1960) nota que, ainda na era colonial, a liturgia protestante faz com que todo ser humano seja, alegadamente, recebido e acolhido em qualquer ambiente de exercício do credo, ao contrário do catolicismo, que discriminava abertamente e rejeitava os negros nas igrejas e nas escolas (p. 464-465), por racismo e pela suposta relação das religiões de matriz africana com o Diabo. Porém, tal fundamento teológico tem implicações práticas. Constitui um discurso normativo de homogeneização em torno de uma identidade cristã unificada em termos de história, usos e costumes.

Desse modo, entende-se que a liturgia protestante oferece um molde que define a conduta a ser adotada quanto à sexualidade, ao gênero e à raça, e que dificilmente pode sofrer alterações. Juan Marco Vaggione em Biroli, Machado e Vaggione (2020) observou que tal dinâmica se tornou mais visível ao passo que cresceram os anseios, na

contemporaneidade, por uma maior consideração da pluralidade de práticas sexuais e de crenças religiosas consideradas minoritárias em comparação à norma moral e social cristã estabelecida, a qual sempre pretendeu à universalidade e à objetividade (p. 46-48). Nessa perspectiva, podemos estender essa apreciação às reivindicações históricas e raciais de minorias negras e indígenas.

A regulação das identidades e da sexualidade por meio da moral sexual cristã está no centro das reivindicações políticas evangélicas bem como é capaz de informar e participar da construção de formas de subjetivação contemporâneas acerca de identidades particulares. Tal dinâmica constitui o enfoque da análise de Flávia Biroli, Maria das Dores Campos Machado e Juan Marco Vaggione (2020) que dedicam um estudo às relações entre gênero e sexualidade nas as religiões católica e evangélica. Sem negar a diversidade que atravessa as diferentes correntes evangélicas e sem pretender dar conta de todas, os autores veem na noção de *neoconservadorismo* uma forma de captar os conteúdos do discurso normativo virado para a formação da moral, e seus impactos em termos de formação do pano de fundo dos sujeitos.

Um termo mais recente, adotado em diferentes publicações e congressos, é neoconservadorismo. Esse termo foi formulado inicialmente nos Estados Unidos, na segunda metade do século XX, para descrever as reações de intelectuais conservadores dos anos 1970 aos movimentos de contracultura. A partir de então, seria utilizado não apenas para descrever o modo como as ideologias conservadoras se definiram no contexto estadunidense, mas para lançar luz sobre os tipos de coalizões políticas estabelecidas entre diferentes atores – religiosos e não religiosos – visando manter a ordem patriarcal e o sistema capitalista, expressando-se com força no contexto latino-americano. [...] permite caracterizar o fenômeno em sua emergência no *momento político atual, ressaltando as coalizões diversas que o sustentam em um contexto específico*. [...] ele se refere a uma racionalidade política que se expressa em forte regulação da moralidade sexual. Essa racionalidade promove uma forma de cultura política e de política de subjetivação que prioriza a mobilização do direito de proteger e garantir uma moral sexual baseada na defesa da família (heterossexual) e legitimada por seu potencial reprodutivo. [...] O neoconservadorismo pode, assim, ser analisado como uma lógica normativa e disciplinadora interiorizada pelos sujeitos contemporâneos, conformando-os ao "princípio universal da concorrência". Vai além de um projeto defensivo ou de uma tentativa de obter representação do Estado, consolidando-se como um modelo de governança e cidadania (BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020, p. 26).

Dessa forma, no tópico a seguir, pretendemos abordar como as igrejas estudadas se relacionam com o tema problemático das identidades particulares: a compreensão, a apropriação e a ressignificação do discurso normativo por parte dos sujeitos, assim como as possibilidades de subjetivação que constroem a partir disso.

4.4.1 Da negação da questão racial ao preconceito religioso

Nossa primeira hipótese de trabalho consiste na ausência da problematização acerca da questão da negritude e da identidade racial. Os dados coletados da pesquisa de campo reforçam os achados de Reina (2017b) ao mostrarem que, em nome do universalismo já mencionado, a identidade racial é, de modo geral, negada e ignorada dentro da igreja, em um primeiro momento, pois as igrejas « não incorporam uma reflexão sobre etnicidade » (PINHEIRO, 2007, p. 173). De fato, a questão racial e a negritude não foram abordadas sequer uma vez em nenhum culto de nenhuma igreja em que a pesquisadora esteve presente. Nesse sentido, o caso da missionária Luciana, do MFS, jovem mulher negra aparece como particularmente pertinente para ilustrar essa dinâmica.

Luciana adota uma postura mais aberta e tende a problematizar mais do que as outras lideranças do MFS – que são seus superiores – tanto as questões de autonomização do sujeito como as menções à vida política e social. Por exemplo, em 06 de fevereiro de 2018, após o testemunho de uma frequentadora ocasional sobre seu câncer, ela encoraja cada um a « profetizar pela sua própria vida ». Em 06 de março, ela busca iniciar um movimento de oração, incentivando os sujeitos a, após o momento incipiente, continuarem orando pelo outro, em uma tentativa de impulsionar um movimento e iniciativas entre os fiéis, pois considera que cada um tem que ter um papel ativo na oração. No que diz respeito ao dízimo, de forma talvez inábil, a missionária tenta criar e cultivar a disciplina interna dos fiéis, que não devem dar por ser uma obrigação institucional, mas sim porque querem:

Qual o sentido de você entregar o dízimo? Tem que ser voluntário, tem que ser por amor ao sacrifício de Jesus. A sua oferta no mundo espiritual vai gerar algo se for feita com amor: amor pela sua igreja, por esse ministério. Entregar com "liberalidade". Às vezes, as pessoas ofertam com livre e espontânea pressão, pressão da pessoa mesma. Às vezes, pessoas passam por dificuldades, já não sobra nada e ainda precisa dar 10%? Dízimo não é sobra. É devolver algo, quando recebe, que não é seu. Mas quem obriga? O pastor? Aqui ninguém obriga, mas conscientiza. Tem uma regra da semeadora? o que você planta, você colhe... Sabe por que Deus não traz muitos milionários para abençoar a igreja? Porque a entrega, se não for de coração, não vale muita coisa. Ela quer te dar a oportunidade, independente de classe social, de você ser dizimista (Luciana, 37 anos, MFS, 06/02/2018).

Nos cultos de poder de terça-feira à noite que ela dirige, a pesquisadora está sempre entre as primeiras pessoas a chegar na igreja. No começo do ano de 2018, o clima político já está efervescente e Luciana sempre me faz perguntas e levanta uma

questão da atualidade política para conversarmos com aqueles que chegam um pouco antes de o culto começar. Um dia, mencionei que, no Brasil, seis multibilionários acumulam a mesma riqueza que metade da população mais pobre¹⁰⁴. Durante o culto e a pregação, aborda a desigualdade no Brasil e faz menção ao artigo mostrado mais cedo, pedindo mais justiça para esse mundo. Na terça seguinte, também pergunta de novo: « Morgane, qual era esse notícia que você me deu sobre a riqueza no país? ».

Diante da observação desse esforço contínuo de conscientização e problematização em termos sociológicos, a entrevista, que foi realizada ao longo do mês de fevereiro, foi significativa. A entrevista com Luciana foi a segunda discussão mais comprida realizada durante a pesquisa de campo. Durou duas horas e vinte e nove minutos. Nela, a entrevistada fez um verdadeiro mergulho em sua história e trajetória assim como um esforço de problematização com relação à questões políticas colocadas. No entanto, apesar de a missionária reconhecer a que existe racismo tanto no Brasil como entre os ambientes eclesiais, ela afirma nunca ter passado por situações de preconceito e discriminação, tende a ignorar a qualificação da questão racial em termos sociológicos em prol da situação socioeconômica dos sujeitos e de uma visão religiosa da raça:

E: "Aqui no Brasil não existe racismo". É meio hipócrita, na minha forma de enxergar. Existe racismo dentro da igreja? Claro que existe. Para mim existe.

P: Sente?

E: Não, não. Aqui não mas estou falando aqui de pessoas que eu sei, que eu conheço. Comigo, graças a Deus, nunca senti nada a respeito. Mas que existe, existe. Eu já vi situações próximas, não de falar que... até para não expor o nome de pessoas... de fulano que falou mas o que falou: não é só o racismo, eu acho que o pior está na questão social. Porque, por exemplo, se a pessoa é negra mas se ela tem o poder aquisitivo, ela tem o status, acaba que por causa daquilo, ela é mais respeitada, você pode ter mais... Mas se você não tiver aquilo, não tiver seu status, não estiver bem financeiramente e ainda o fato de ser negro, nossa... Não estou generalizando mas que ocorre dentro da igreja, claro que ocorre. Até porque, ó Morgane, a igreja... As pessoas elas se fazem do papel de se é igreja, como se todo mundo fosse perfeito. Não é. A igreja é uma extensão da sociedade. Se existe racismo no Brasil, por que não existiria dentro da igreja, já que você está lidando com brasileiro? Brasileiro que até estão há pouco tempo na igreja, outros que estão há muito tempo mas que ainda não entenderam... porque uma coisa é estar aqui sentada e ouvir a palavra de Deus e outra coisa é a pessoa estar aqui sentada, receber e viver a palavra de Deus. O que Deus ensina? O amor ao próximo, isso do racismo passa longe! Até porque para Deus, nem raça existe, todo mundo é uma raça só. Ele não fez exceção de pessoas, do branco, do preto, nem do índio. Não

¹⁰⁴ ROSSI, Marina. « Seis brasileiros concentram a mesma riqueza que a metade da população mais pobre ». *El País*, 25/09/2017. URL: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/22/politica/1506096531_079176.html (consultado em 04/03/2021).

fez exceção do pobre, do rico, Jesus não fez exceção. (Luciana, MFS, 36 anos, 06/02/2018).

Apesar dessa aparente ausência, o racismo, enquanto sistema historicamente estruturante da sociedade brasileira, é presente nas igrejas. Por um lado, não é um acaso o desprezo institucional ter sido observado na igreja mais negra e pobre, a ADP. As teses que evidenciam o racismo estrutural (FERNANDES, 1965; NASCIMENTO, 1978; GONZALEZ, 1988; SOUZA, 2017; ALMEIDA, 2018, etc.) nos permitem apontar para essa hipótese apesar de que talvez não seja possível comprová-la em nosso caso. Por outro lado, mesmo que o racismo não seja escancarado dentro da igreja¹⁰⁵, Maria Antônia representa uma exceção significativa e relevante. Durante nosso encontro particular, ela abaixou a voz, em dado momento, e reportou o caso de uma cuidadora negra que trabalhou para ela e ressaltou, buscando a aprovação da pesquisadora, a sujeira e o mau cheiro da população negra. A entrevista do pastor Sílvio também constitui outro exemplo aberto de preconceito, quando, ao indicar sua raça e origem étnica, ele diferencia as características entre o que considera ser o preto brasileiro e o preto africano:

Eu sou pardo, eu sou... preto mesmo. Minha mãe era branca, minha mãe era descendente de holandeses. Mas meu pai era preto, então ficou essa mistura. Eu sou o mais escurinho da família, os demais já são mais claros. Eu puxei

¹⁰⁵ Aqui, deve se fazer uma ressalva importante. Por não ser negra, a pesquisadora há de reconhecer que é possível que não tenha percebido atitudes, comportamentos de preconceito, discriminação e racismo. No entanto, vários relatos indicam que tais situações óbvias existem (REINA, 2017b). Além disso, a criação de organizações, como a ANNEB (Aliança de Negras e Negros Evangélicos no Brasil), que justamente denunciam tais práticas e trabalham no auxílio jurídico de fiéis que sofrem discriminação, preconceito e racismo no seio do pentecostalismo (REINA, 2017b), apontam a construção e a consolidação de respostas: « [...] existe um trabalho incipiente de defesa institucional de uma identidade negra dentro da igreja [...]. A pastora Waldicéia [diretora da ANNEB em 2016] retrata seu papel com vigor e convicção: "Fui para São Paulo fazer uma palestra num fórum, que a gente da ANNEB sempre faz quando alguém é vítima de discriminação, preconceito e racismo na igreja... A gente aparece lá, primeiro para conversar com a vítima e dar a opção de irmos no próximo culto em que aconteceu: um monte de preto, tudo caracterizado, turbante, manta de preto etc. se sentar nos primeiros bancos da igreja de frente para o pastor e colocar no meio da gente a vítima. Sem falar nada, assiste o culto normalmente. Aí quando o culto termina, eu como presidenta da ANNEB procuro o pastor (...): "Pastor, chegou até nós a denúncia tal da nossa irmã fulana de tal, nós já ouvimos ela, queremos ouvir o senhor". Quando ele termina, falamos: "(...) Nós somos do movimento social negro, e segundo a lei tal tal tal, o que o senhor fez é crime. Nós já colocamos ela [a vítima] para escolher: ou juntamos todos nós e vamos com ela e um advogado em uma delegacia denunciar o senhor pela prática de discriminação, preconceito e racismo, ou o senhor abre a igreja a semana que vem para que nós façamos um fórum temático sobre discriminação, preconceito e racismo na igreja protestante, onde nós vamos chamar representante do movimento social negro na primeira mesa. Na segunda mesa, eu como presidenta da ANNEB, vou falar sobre a legislação que existe hoje sobre discriminação, preconceito e racismo. O presidente da ANNEB nessa unidade da federação vai falar sobre discriminação, preconceito e racismo na Bíblia. E depois a ANNEB abre para o debate. E no final, o senhor se retrata na frente de todas e todos que estão ali. O senhor escolhe, são duas alternativas que o senhor tem". Não precisa nem dizer que todos eles escolhem o fórum, né... (Entrevista concedida por Waldicéia em 02/07/2016)" » (REINA, 2017b, p. 271-272).

mais a cor do meu pai mesmo. Meu pai era um preto... mas não era um preto, um negro africano, né? Que nós temos essa diferença também, no Brasil, temos essa diferença. Tem o preto africano, que é aquele do cabelo ruimzin mesmo. O cabelo do meu pai era... Meu cabelo [cacheado mas não crespo] era igualzinho ao do meu pai, ele tinha um pouco mais escuro do que eu. Que é o pardo, no Brasil a gente chama de pardo, mistura de branco com preto (Pastor Sílvio, 55 anos, ADP, 15/10/2018).

Nesse panorama, o posicionamento de Jennifer acerca de sua trajetória de mulher negra dentro da igreja representa algo que julgamos essencial ser salientado. Apesar do contexto de precariedade socioeconômica em que cresceu, ela faz a experiência de uma subjetividade independente e defendida, capaz de formular e buscar satisfação de seus interesses de forma límpida e consciente. De modo geral, ela preza pela racionalidade em suas escolhas. Ela manifesta pouco apego afetivo à instituição durante nossa conversa, especificamente quando não menciona nenhuma liderança ao responder à pergunta da admiração, fato relativamente raro entre os sujeitos entrevistados:

P: Que pessoas você mais admira?

E: Fora Jesus? Assim, admiro muito minha família. Claro, tem outras pessoas que se deram o trabalho de mudar o mundo, o país. Aí, poderia citar o Mandela entre outros e tal, ou mulheres que revolucionaram... Mas acredito que meus pais já conseguiram fazer isso. Porque não adianta mudar o mundo e não mudar a sua casa, não saber estruturar seu lar (Jennifer, 37 anos, ADP, 03/12/2018).

Vários elementos da trajetória de Jennifer refletem a estrutura familiar, as mudanças dentro de casa que evocou para entender os conteúdos e os condicionantes de sua subjetividade. O primeiro indício nos foi dado por sua escolha do local para realizar a entrevista. Em vez de combinarmos na igreja ou oferecer sua casa, Jennifer optou por uma lanchonete, um lugar público na avenida comercial do Paranoá. Ademais, durante os primeiros minutos da entrevista, ao contar o percurso religioso de sua família e o seu próprio, Jennifer demonstra uma abertura religiosa que poucos sujeitos manifestam. Reivindica com orgulho sua ascendência africana ao explicar que seus bisavós, por parte de seu avô paterno, eram « macumbeiros, de religiões afro » (Jennifer, 37 anos, ADP, 03/12/2018) e que faz parte integrante de sua herança familiar. Também revela nos primeiros instantes que além da Assembleia de Deus, ela também busca « a abertura da Batista pois é mais voltada para o estudo, sobretudo para as mulheres ». É nessa igreja que ela decide dar o dízimo pelas ações que desenvolve em sua quadra. Além desses elementos introdutórios, a entrevista a levou a refletir sobre

seu papel, suas possibilidades e limitações enquanto mulher, jovem e negra dentro da igreja. A partir desse momento, Jennifer se lembra da importância crucial da educação de seus pais, que despertaram conscientização e senso crítico nela:

P: Como é ser uma mulher jovem e negra dentro da igreja?

E: Pesada sua pergunta, né? (Risos). A gente tem que saber se portar. Eu já vinha de uma criação que foi assim: « você é negra, você é mulher e você é pobre ». Eu lembro de minha mãe falando isso com uns 4 anos de idade. « Você tem que estudar mais do que todo mundo, você tem que tirar melhores notas do que todo mundo e você tem que ser mais esforçada que todo mundo. Você não precisa ser a melhor mas se esforce para ser o máximo que você puder ». Então, escutei muito isso, já cresci com essa consciência. O único modo de eu me libertar desses estigmas seria estudando. Por isso que estou cursando uma segunda faculdade agora, estou com uma pós-graduação em direito do trabalho porque, exatamente, acredito que fui discriminada no serviço público que eu prestava. Acredito que não teve ações adequadas então eu fiz essa pós-graduação. (...) Então, não sei, porque as outras pessoas não são criadas assim. Mas eu fui educada assim então acredito que a educação faz quem você é (Jennifer, 37 anos, ADP, 03/12/2018).

Apesar de a questão racial ser ignorada e o racismo se manifestar ostensivamente de forma pontual, o preconceito e a discriminação são, mais comumente, concentrados e expressados através da intolerância para com as religiões de matriz africana (SILVA, 2007, 2011; REINA, 2017b). A pesquisa de campo permitiu estabelecer, a partir dos discursos institucionais, a construção de três tipos de argumentos, por parte dos sujeitos, quando se referem a tais cultos. Em primeiro lugar, trata-se de uma reprodução fiel do discurso institucional que atrela religiões como o candomblé e a umbanda às trevas e a formas demoníacas (SILVA, 2007, 2011; REINA, 2017b)¹⁰⁶. Nesse sentido, a fala de Maria Antônia é particularmente relevante:

Eu creio na salvação desses homens e não posso dizer a você que me sinto ao lado de pessoas dessa forma porque eu sou luz. E onde a luz está, as trevas não podem permanecer. Me entenda bem... Não me entenda mal: ou você é de Deus, ou você é de Satanás. Então, eu tenho compaixão, eu amo e oro por eles. Meu sogro era espírita, de candomblé. E um pouco antes dele morrer, ele foi salvo. Essas pessoas sofrem porque tudo isso é uma mentira, porque Satanás veio para cegar o entendimento deles. Eles vivem até bem, aqui nessa

¹⁰⁶ « A demonização das religiões de matriz africana se concretiza de várias maneiras. Em primeiro lugar, e na maioria dos casos, os ataques assumem a forma de agressões verbais durante o culto ou durante o discurso proselitista dos pastores, missionários ou fiéis das igrejas evangélicas. Gonçalves da Silva (2007) estabelece uma tipologia para identificar as diferentes práticas de demonização que vai dos ataques discursivos que mencionamos aqui, agressões físicas contra terreiros ou “cerimônias religiosas afro-brasileiras”, a ataques “decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos” (p. 216). Com a eleição de cada vez mais representantes evangélicos, o autor observa uma representação política destes interesses e que os políticos evangélicos articulam ações para impedir a realização dos cultos, tentando proibir, por exemplo, o sacrifício animal no Código Estadual de Proteção das Animais do Rio Grande do Sul (Silva, 2007, p. 220). Trata-se de uma verdadeira *institucionalização* dos princípios cristãos, que tenta, através do direito e de instrumentos legais, legitimar a demonização de religiões de matriz africana » (REINA, 2017b, p. 265-266).

terra, dependendo dos cultos: afro-africanos, candomblé, sei lá o quê... Meu sogro era um deles. Satanás, durante anos, deu muito dinheiro para ele. Muita alegria, muita paz, muita saúde. Mas tudo isso era mentira. Porque tudo que ele dá, ele tira. Ao contrário de Deus. Deus não nos tira nada. Ele nos ensina a vencer, a multiplicar, a frutificar e avançar. Então, isso foi uma das coisas que me fez buscar Bolsonaro. Porque a esquerda, ela foi declarada, das trevas. E eu não podia permitir, como uma cristã... (Maria Antônia, 50 anos, IPR, 19/04/2019).

Em segundo lugar, outro tipo de construção subjetiva aponta para tal intolerância. Trata-se de uma iniciativa de desconstrução de um preconceito que seria não fundamentado e emotivo, para em seguida justificá-lo. Porém, através de um discurso que apontava a racionalidade dos argumentos religiosos, em uma tentativa de cientificização dos argumentos bíblicos, o preconceito é justificado por meio de um discurso construído como racional (REINA, 2017a). Desse modo, o preconceito racial, que claramente marca o discurso tradicional evidenciado pela fala de Maria Antônia, é, aparentemente, substituído por argumentos que reivindicam uma discordância exclusivamente religiosa, mas que, de qualquer modo, levam à intolerância (REINA, 2017a).

Tá. Minha visão pode parecer um pouco preconceituosa. Mas... realmente, não sei se é preconceito porque eu não iria. Nunca fui, nunca participei. Sei como funciona porque tinha um colega que era bem frequente. Mas eu não iria e eu acho... Cara... É meio difícil falar sobre isso sem parecer preconceituosa. É porque parece que as pessoas são mais prejudicadas do que ajudadas ali. Porque, por exemplo, a questão do candomblé e tal, eu sei que tem muita gente ali praticando a religião como ela é, na sua base, tudo direitinho. Mas eu sei que tem gente que usa aquilo dali pro mal, pra fazer o mal em outras pessoas. E muitas pessoas na verdade. E eu acredito piamente, Morgane, que é a mesma coisa que a questão católica. Eu acho que você não precisa de intercessores, entidades, santos, todas as coisas que não envolvem a Jesus... Porque Deus enviou seu único filho para ser sacrificado pra gente não precisar disso. Se a gente realmente precisasse desses intercessores que a Igreja católica tem, dos santos; as entidades das religiões... do do do candomblé e tal, umbanda; o sacrifício de Jesus seria totalmente em vão. Então, pra mim, eu não enxergo como uma coisa boa por causa disso, porque Jesus veio pra realmente quebrar essa questão de Deuses... Deuses e intercessores, ele veio pra nos dar livre acesso ao Pai, que é Deus (Maísa, 27 anos, MFS, 19/02/2018).

Em terceiro lugar, outra possibilidade de construção subjetiva acerca das religiões de matriz africana surgiu. Como já salientamos, o caso de Pedro representa uma exceção. Sua visão constitui uma discordância pontual e uma reelaboração própria do discurso institucional a partir da influência secular da lei de respeito à liberdade religiosa. Mesmo assim, no fim de sua argumentação, menciona a possibilidade de conversão ao protestantismo, não como algo a ser, necessariamente, desejado, porém, ideal.

E: [...] Então, se no passado, eles foram injustiçados ou discriminados, ainda é papel da igreja discriminar eles hoje em dia? Eu acredito que não. Eu não discrimino e acredito que é o entendimento deles. A minha opinião sobre isso é eu não chego em... eu não sei se é templos ou...

P: Terreiro

E: Terreiros, isso perfeito. Eu não chego em terreiros bagunçando ou desordenando a hora do ritual, do culto deles, assim como da mesma forma, eu não acharia legal que assim, no meio de um culto, de uma pregação: "para tudo, tá errado" e saísse fazendo o que bem entendesse. Então, essa é a minha visão. Eu me baseio bíblicamente na passagem que fala "não é por força, nem por violência mas é pelo meu espírito". Não sou eu que vou convencer eles que eles são errados, se tiverem errados, porque, na visão deles, eu que estou errado talvez. Mas eles são até mais equilibrados do que muitos e pensam: "não, eles professam o cristianismo porque acreditam". Essa é uma pergunta que já tive que responder pros meus adolescentes. Então, já perguntaram: "por que o meu Deus é o certo com tantos Deus que existem no mundo?" Como que eu vou chegar em um deles e falar "esse negócio de Deus tá errado. "Não é por força, nem por violência mas é pelo meu espírito". Então, apresento Jesus que por meio de Jesus, a pessoa seja convencida do que ela tiver que ser convencida. Então, essa é a minha visão com relação a qualquer religião na verdade (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

4.4.2 Ser mulher na igreja: reivindicação, ressignificação e embates

Em um segundo momento, escolhemos abordar o que constitui um dos aspectos do nó da moralidade evangélica em que « observa-se a hegemonia de uma forma [...] centrada na defesa da família patriarcal, da heteronormatividade e da vida » (MACHADO, 2020, p. 92-93). Para isso, centramo-nos em uma identidade que é reconhecida pela instituição por existir na Bíblia, porém ressignificada e fonte de certos conflitos: ser mulher. Nota-se que o fundo teológico das igrejas frequentadas ao longo da pesquisa de campo acerca do papel das mulheres dentro da instituição e na sociedade apresenta muitas semelhanças; porém, diante das diferenças observadas entre os perfis socioeconômicos das comunidades e de circunstâncias particulares que serão descritas no subtópico a seguir, a identidade mencionada acaba assumindo diversas formas entre reivindicação, ressignificação e embates.

Por um lado, a ADP apresenta o quadro mais tradicional no que diz respeito à separação do trabalho sexual e ao papel da mulher tanto dentro da igreja como no mundo afora. Apesar de certa liberalização, a igreja ainda se organiza segundo a separação física entre homens e mulheres. As mulheres tendem a sentar mais do lado

esquerdo enquanto os homens ficam, geralmente, nos bancos da direita da igreja. Nesse sentido, a irmã que com o grupo de canto das mulheres veio a meu encontro enquanto estava sentada nos bancos da direita, em dia 11 de outubro de 2018. Como forma tanto de me acolher como de pôr-me em meu lugar, ela me chamou, cochichando, para sentar-me com as outras mulheres. A voz baixa não deixou dúvida a respeito do tom de coerção carinhosa que usou para me dizer que se eu não me deslocava, ela vinha para ficar do meu lado.

Além do mais, a igreja apresenta um palco onde se encontram o púlpito assim como as cadeiras das lideranças. Nelas tronam todas as figuras masculinas de autoridade: o primeiro pastor na cadeira maior e central; o segundo e o terceiro pastor nas cadeiras a seu redor; o pregador convidado, o diácono etc. de seu lado. A princípio, as mulheres não podem subir ao púlpito e, nos quatro meses de campo, somente vi a líder dos jovens, Maria – personalidade dócil e, ao mesmo tempo, um pouco contestadora – na plataforma um dia, acompanhado de seu marido, mais ausente, com quem compõe o casal de líderes dos jovens. Por fim, apesar da certa liberalização mencionada, as vestimentas usadas, principalmente pelas mulheres adultas e idosas, continuam obedecendo às prescrições de gênero vigentes desde os primórdios do pentecostalismo (MACHADO & MARIZ, 1995; MACHADO, 2005; MARIANO, 2004; etc.).

Enquanto as três descrições da representação da feminilidade na ADP apontam para características mais evidentes do lugar da mulher dentro da igreja, por outro lado, as observações realizadas na IPR e no MFS, onde as prerrogativas e os direitos da mulher não parecem mais tão cristalizados, permitem-nos analisar com mais profundidade os aspectos tradicionais e, ainda hoje, fundamentais do lugar do feminino nas igrejas pentecostais, apesar de avanços que também são relevantes (MACHADO, 2005).

Nesse sentido, Maria Antônia, como havíamos salientado ao transcrever sua própria descrição de mulher forte e impetuosa¹⁰⁷, mostrou anseios de autonomização e emancipação de seu papel enquanto mulher. Ela é empresária, mãe de três filhos e muito ativa enquanto professora formada no seminário interdenominacional de estudos bíblicos. Seu papel demonstra tamanho dinamismo e proatividade. No entanto, apesar de suas características de líder – tanto no âmbito pessoal e profissional como eclesial –

¹⁰⁷ 3.4.2 Controle dos resultados e orgulho de Deus.

, Maria Antônia sabe que nunca poderá acessar ao cargo de pastora dentro da igreja. Entretanto, após ponderar entre uma vontade e uma necessidade que ela julga íntimas, por um lado, e o que ela acredita ser a vontade de Deus, por outro lado, ela explica como transformou uma necessidade – que ela qualifica de imediata – em um interesse racional e evidencia aceitação transcendental – por meio da internalização das regras – da submissão da mulher para continuar no caminho que Ele traçou para ela.

A gente tem o desejo de avançar mais. Quando entendi a palavra, eu freei. Porque nós temos o entendimento que o homem é o cabeça do nosso lar. Mas enquanto eu sou quente, meu marido é morno. Se eu fosse quente e o meu marido quente, não acho que teria dado tão certo. E eu sei que a gente tem crescido, espiritualmente falando, dentro do ministério. Mas eu percebo que ele precisa buscar um pouco mais. E eu me freio em função do nosso ministério. Porque eu preciso ter alguns cuidados porque acredito no nosso ministério, acredito na visão, acredito nessa palavra da fé. E eu sei o quanto meu pai sofreu por não estar no centro da palavra de Deus. Estar no centro da vontade de Deus é obedecer à palavra. Por mais que eu deseje e que eu queira avançar um pouco mais dentro daquilo que eu entendo que eu poderia, eu não posso, porque eu preciso obedecer ao Senhor. É segurança pra mim (Maria Antônia, 50 anos, IPR, 19/04/2019).

As observações efetuadas no MFS são mais reveladoras ainda no sentido em que ilustram de forma mais complexa as continuidades quanto ao ideário cristão, malgrado as alterações importantes, principalmente, com relação à participação da mulher pentecostal nos cargos e atividades de sacerdócio, e na esfera pública (MACHADO, 2005).

A salvação das crianças e da própria nação depende dos evangélicos. Essa é uma questão importante, pois abre uma brecha para entendermos a mobilização do segmento feminino evangélico nas campanhas antigênero. Isso porque tal tipo de formulação aciona sentimentos internalizados pela maioria das mulheres cristãs relacionados com o cuidado das crianças e da família (MACHADO, 2020, p. 99).

Nesse intuito, parte da entrevista realizada com a pastora Roberta em janeiro de 2018 foi dedicada a seu caminho no pentecostalismo para ser consagrada, de acordo com o argumento de Machado (2005) que insiste « no crescimento do número de denominações com pastorado feminino e a multiplicação das igrejas fundadas por mulheres » (p. 391). A ordenação de Roberta constitui uma diferença expressiva na medida em que não é atrelada ao laço matrimonial. Não obstante, ela não coloca em questão o papel do feminino dentro da igreja e dentro de casa, por um lado, como, por outro, não a leva a pôr em um pé de igualdade os discursos masculinos e femininos, os quais a pastora opõe em termos de complementaridade. Assim, suas pregações, que

qualifica de sensíveis e emocionais, são dirigidas às mulheres que ocupam boa parte dos bancos das igrejas. Constituem uma forma de expandir as boas novas do Evangelho.

P: Como você se tornou pastora?

E: Essa foi uma longa história. Eu era, já na Pra. Fátima, eu era... lá ela me consagrou diaconisa. Eu acho que o Pr. Tobias missionária, não sei se foi ela ou o Pr. Tobias, nem lembro. E Pra.... Pr. Tobias agora que tá mais aberto para mulher. Mas antes era muito... até porque recuperava... se recuperava muito mais homens do que mulheres. E como era uma obra totalmente voltada para recuperação das pessoas, então vinha todos esses rapaz pra dentro da igreja. E aí, eles constituíam família, até voltar pra suas famílias. Mas as mulheres não eram... ficava eles sendo o forte. Então a igreja não era tão voltada pra mulher. E aí, eu tinha uma Pra. amiga da gente que já era muito conhecida... como a gente foi da Vale, da Pra. Fátima, depois do Pr. Tobias, então a gente conhece um tanto de gente, né? E aí, ela começou uma campanha e falou assim "Robertinha, vem que eu quero que você pregue". Aí, eu fui. E ela falou "agora quero que você venha todas as sextas". E aí, teve um dia que ela falou comigo assim... eu tava em casa e até escutando o bispo Rodvalho, que é da Sara. E aí falando como que criou o ministério dele, que ele queria cuidar das pessoas e Deus falou comigo que Ele queria que eu fizesse isso também, que eu cuidasse das ovelhas não sei que. E ela me ligou na hora e falou "Robertinha, Deus falou comigo que é pra eu te consagrar Pra.". Só que você vai trabalhando, você vai fazendo muitas coisas. E eu falei "não posso, porque eu sou do Pr. Tobias". E ela "ah mas Deus falou" e não sei que e eu "tá, mas vou conversar com ele então", porque não é assim, né? Tem toda uma hierarquia, tem que ter respeito pela liderança. Aí, eu falei com ele e ele falou "olha, eu não acho que isso seja certo porque você é do meu ministério, então... [eu já tinha começado uma obra em Cuba], você vai lá pra Cuba...". Aí, eu sei que fui pra falar que não ia [pra esse dia que ia ser a consagração]. Aí, eu cheguei, e falando com Gilberto, falando com Gilberto "não tô sentindo em paz", não sei o que. Quando chegou lá, ela pegou e falou assim "está nas suas mãos, você faz aquilo que você, né... A gente tá aqui pra te consagrar e você já falou com o Pr. Tobias". Eu falei "já e não quero, não quero que vocês façam isso". Só que na hora, Deus falou "receba essa unção, receba essa consagração" e foi assim, maravilhoso, tava toda a minha família, os meus irmãos, as minhas cunhadas, os meus sobrinhos... E foi assim muito, muito lindo. Que igreja que você foi consagrada? Foi na igreja Restauração da Fé. Agora me conta como que eu falo com o Pr. Tobias? « Pois é, eu falei pro senhor que não ia mas acontece que ela me ungiu ». E ele: « Tá bom, então a gente vai fazer de novo uma unção ». Pra te consagrar no MFS? (risos) Que é bem dele, essas coisas. Daí, eu fui, era num sábado de consagração que ia ter lá na Terra Santa. Menina, eu quebrei o pé, na quinta feira. Tava tendo um congresso, eu estava indo pra lá. Aí, eu fui deixar as crianças na escola, e quando eu cheguei, eu pisei em falso, quebrei o pé que eu não aguentava colocar o pé no chão. Coloquei tala, não sei que e fui pra essa nova consagração. Quando cheguei lá de tala e não sei que, na hora que... tem um pastor, chamado Leonardo, me pegou e falou assim: « Mas missionária [que eu era missionária, né], como que você está com esse pé? » Eu falei « quebrei, não sei o que ». « Não te preocupe, que Deus vai te curar ». Falei « Amém ». E meu pé estava deste tamanho, preto, preto, preto, deste tamanho. Eu sei que daí, na hora que eles me ungiram... eu senti uma unção que simplesmente ocorria dentro da igreja e meu pé nunca mais teve nada. Eu tirei a tala, eu tirei a muleta.

P: O que significa ser uma pastora mulher em um meio que, até agora pouco, não era tão aberto às mulheres?

E: É. Eu acho que é muito interessante e dá liberdade para que todos possam fazer. Porque eu acho que antes, como era muito machista, era uma visão muito homem, até pra mulher poder falar, tudo bem, você pode ter um gabinete com a missionária, com a mulher que te representasse ali. Mas é legal porque, assim, as pregações... você vê pregações masculinas e pregações femininas. As femininas são mais incisivas, elas são mais emotivas, elas são mais emocionais, porque nós somos 100% emoção. Mas, o que eu vejo nisso é a possibilidade de você ampliar o revelar a Deus. Porque, sabe, é mais ou menos assim, uma teia. Então se é só homens, limita muito de você ir, de você pregar mais o Evangelho. Por exemplo, antes era o Pr. Tobias que ia pros ministérios. Ah, o Pr. Tobias não pode. Então, o dia que o Pr. Tobias não puder, tem uma outra pessoa que pode ir e é uma mulher. Então outras mulheres se veem também, sabe? Eu não vejo nada como empoderamento das mulheres, particularmente, acho o movimento feminista... Ah, como preferia estar dentro da minha casa recebendo ouro! Porque se você vai ler Provérbios 31, há tantas coisas pras mulheres fazerem, elas têm que cuidar do marido, elas têm que cuidar dos filhos, ela tem que cuidar da casa, ela tem que cuidar dos empregados, ela tem que cuidar da administração financeira... A única coisa que a mulher não tinha que fazer era trazer o sustento, a única. Porque até o gerir, o administrar do dinheiro, biblicamente, é a mulher que tem que fazer. Então, eu não vejo... pode ser em decorrência do movimento feminista, do empoderamento feminista que vem essa abertura pra mulheres. Mas vou te dizer, pra mim, Roberta, independente de ser pastora ou missionária ou diaconisa, é só assim, é um cracházinho que te dão, é um degrauzinho que você sobe. Mas o que eu tinha, o que eu fazia, eu acho que você tem que fazer indiferente de cargo, sabe? Porque o ide, pregai o Evangelho é a todos, né? É pra criança, é pro velho, pro caminhado na idade, pra mulher, pro homem. Então, talvez, como eu não vejo isso de empoderamento mas seja uma vertente dessa linha. Mas é mais isso, é só pra que talvez as mulheres... E outra coisa, eu vejo, dentro da igreja, um homem dez mulheres, né? No culto de terça-feira, por exemplo, ontem, o único homem que tinha era o Leandro (o filho dela, risos), que está em construção. Então, tinha o que? Umas 15 mulheres. Tinha um homem, aí e um outro bebezinho. Aí, você vai em um culto no domingo, você encontra, se tiver 70 pessoas, você 15-20 homens e, no mais, é mulheres. Então, talvez seja, e aí, é uma questão que eu vejo... Homem foi feito pra desbravar. Eu falo que homem tem três funções, três Ps: proteger, prover e progenitor. É os três Ps que ele sabe fazer. Se ele não tiver como prover, ele não vai ser progenitor. E não vai ser como ser protetor. E aí, ele meio que sai de cena. Essa é a visão que eu tenho que o movimento feminista fez. Pode ser uma visão fechada mas eu fico observando, às vezes. Homem foi feito, a natureza do homem, do ser homem, Deus criou pra que, até a estrutura física, homem é maior, ele que desbrava, ele que tem que alcançar, ele que tem que limpar pra nós, mulheres, irmos florendo. Só que como as mulheres... por exemplo a minha mãe, o meu pai faleceu tem mais de 30 anos. A minha mãe é um homem, ela é forte. Ela é determinada, ela conquista, ela provê, ela proveu pros 4 filhos. Conquistou tudo que ela queria. Como que um homem vai chegar até ela? Tem que ser o Homem. Porque se ele chegar, um homem chegar e ele não conquistou o que ela conquistou, ele não vai se sentir homem. Então, essas coisas foram acontecendo, você vê que hoje, quantas famílias, os provedores são as mulheres? Até tem seus maridos, mas não executam seu papel corretamente e elas é que tão mantendo. Então vejo que é interessante essa, mas eu, particularmente, não queria e não pretendo que isso seja pra dar um poder maior à mulher porque quando você vê a mulher fazendo tudo o que ela tem que fazer e mais o papel do homem, isso cansa muito a mulher. Cansa, fadiga. E aí, ela deixa de ser a feminina, a mulher, a parte frágil da relação, ela vai ter que ser o que ela não é. Inverte-se os valores, inverte-se as posições e aí, é a mesma coisa que... um prego é pra colocar na parede e o martelo é pra bater. Você pega o martelo e bate com um prego? Vai sair alguma coisa porque tem que sair, tem que... mas exaure-se muito, cansa-se muito. E aí, eu

vejo já um outro lado, muitas vezes as crianças têm que trabalhar porque elas têm que trabalhar e você não dá conta de dar um apoio pros seus filhos e aí, você vê essas crianças desperdidas em televisão, em vídeo game [...]. Então, eu vejo assim, é muito interessante mas, talvez seja por esse movimento feminista e aí, os homens foram vendo as mulheres crescendo, crescendo e eles não tiveram, eles não souberam... Até porque nós somos maioria, né? Total. Nascermos em minoria mas eles morrem muito mais. Os acidentes, de dez pessoas morrendo, uma mulher, nove homens. E todos na fase de produção, né, produtiva. Então, não sei se foi isso mas é uma grande identificação com outras mulheres. Mas que eu, Roberta, particularmente, não queria, de maneira nenhuma, que isso fosse um sobrepujar, um passar além, pra que isso, realmente... eu falo, assim, de experiência própria porque, por exemplo, meu marido, o Gilberto: "vou trabalhar, vou trabalhar e você cuida das coisas da igreja". E aí, com isso, quando você vem de uma família muito forte, com as figuras femininas muito forte, você começa a exercer os papéis dos maridos. "Aí, faz isso" "Aí, não faço, você faz". "Aí, faz aquilo" "Aí, não faço, você faz". Daqui a pouco, você não dá conta mais de fazer aquilo que é sua função. E você está totalmente cansada, você está totalmente desmotivada com o seu casamento. Você fala: "ó, meu marido é um inútil. Pra que que eu vou querer essa criatura?" Então, é muito legal porque você vê que todos podem ter sua oportunidade. Mas eu não vejo como um empoderamento feminista, sabe? Mas eu vejo como oportunidade a todos, como você vê crianças pregando, como você vê idosos pregando, como você vê crianças... Porque o papel do pastor não é o de pregar mais. O papel do pastor é de cuidar das ovelhas. Então, aí de pregar é só um adendo em um universo que ele tem que cuidar. Mas é bom por isso, às vezes, mulheres se identificam mais. Mas é necessário, que eu não sei se a gente ainda consegue voltar, mas entender que não é a vontade nem de Deus pra nós, mulheres, tomarmos o lugar que não é nosso. Porque isso nos exaure exaustivamente. A Bíblia diz já que nós somos a parte frágil. Então o que é frágil é pra ser cuidado e não pra cuidar. Já basta... Você já leu Provérbios 31? Aí, fala que o marido quer achar a mulher virtuosa, quem achará seu valor excede ao de muitos rubis. Ela dorme tarde, acorda cedo, ainda de madrugada, ela levanta para ver se seus filhos estão cobertos, ela prepara o pão – porque naquela época, tinha que preparar o pão –, toda comida era feita, a roupa era feita. Mas não é diferente de hoje. Aí, um dia desse eu tava pensando: "gente, hoje nós temos tudo, você compra roupa, você compra a comida, você compra o aspirador de pó, você compra a batedeira, você tem tudo pra te ajudar, e por que que a gente tá tão sobrecarregada?". Não, tem tudo isso, você tem todas essas coisas, você entra, assim, no Brasil ainda talvez não tenha tanto, porque nós somos ainda muito de ter alguém que faça por nós em casa. Mas em outros países, meu deus do céu, não tem ninguém que vai fazer por você. Tem o troço, piuuuu limpou, piuuuu limpou, piuuuu limpou (risos) e a gente não tem tempo pra nada. E mesmo que o tempo tenha mudado, eu como mãe, acordo de madrugada e vou ver se o Bernardo e a Joana tão cobertos. Tem que saber se a comida deles tá boa. Eu não posso matar o Gilberto de fome pois o Gilberto tem que tar com muita energia e disposição pra trabalhar e trazer dinheiro dentro de casa (risos) (Roberta, 42 anos, MFS, 31/01/2018).

4.4.2.1 As mulheres e a representação no espaço público no MFS

Outro fato relevante e complexo são as candidaturas da bispa Marisa, esposa do apóstolo Tobias e da pastora Roberta. Ao mesmo tempo que se inscrevem em uma

tendência recente de superação do constrangimento da participação das mulheres na vida política, tais candidaturas não representam uma ruptura epistêmica do papel e do lugar da mulher no imaginário pentecostal na medida em que parecem fortemente associadas a Tobias, por elas constituírem a operacionalização do projeto político institucional, o qual se confunde com a figura de autoridade do apóstolo, que afirma já ter lançado candidatos para eleições municipais no estado de São Paulo. As entrevistas realizadas em janeiro de 2018, as quais foram realizadas antes de o projeto das candidaturas oficialmente existir¹⁰⁸, não permitem uma reflexão acerca do engajamento das duas mulheres.

Marisa declara nunca ter se interessado pela política até os meses anteriores à entrevista. No entanto, a bispa dá pistas de que seu entendimento da importância da política mudou muito nos últimos anos, entendimento que corresponde ao processo de revisão da posição de seu marido. Podemos supor, então, que seu envolvimento na política é atrelado a Tobias já que demonstra ambivalência e que não se sente muito confortável com a eventualidade, por considerar que não tem as capacidades para isso. Porém, assumiu o compromisso alguns meses mais tarde:

P: E qual sua relação particular com a política? De que maneira você se interessa?

E: Até o início do ano passado, eu falava que era apolítica. A partir do segundo semestre, eu passei a me interessar mais pela política. E entender mais a importância da gente tar colocando pessoas, tenentes ao Senhor lá dentro, no Governo, sabe. Então, eu passei a me interessar mais. Eu sempre ouvi muito a CBN. [...] Não é uma rádio sensacionalista, de notícias sensacionalistas, de notícia de tragédia. Ela é uma rádio mais voltada pra política mesmo, pra situações, pro cenário atual do Brasil. Então, sempre gostei. Mas eu nunca tinha me interessado muito, no sentido de: ah, jamais eu candidataria a deputada, jamais seria ministra, jamais me candidataria a presidente, porque isso daí... Hoje eu vejo que é importante porque Deus quer levantar libertadores para a nossa nação, como Ele levantou Moisés para levantar os israelitas que estavam cativos lá no Egito. Então, hoje eu vejo muito isso, que o nosso Brasil, ele tá em uma escravidão, tá no Egito, tá no momento de valores se esvaindo devido a políticas muito abertas e corruptas. Então, hoje, eu vejo que a gente precisa, como nação, voltar mais pra Deus porque a Bíblia diz: feliz a nação cujo Deus é o Senhor. Então, quando a gente, a sociedade se volta pra Deus, a gente consegue ser mais feliz, próspero, mais abençoado mesmo. Então, hoje, eu me interessei mais de ver quem tá lá e quem que poderia estar. Ou até se Deus me mandar me candidatar, eu me candidataria. Mesmo não tendo, eu vejo que não sou capacitada para isso. Mas, se Deus mandar, Ele que capacita. Nada que a gente não possa buscar, né, ajuda (Marisa, 45 anos, MFS, 20/01/2018).

¹⁰⁸ No entanto, a fala da bispa Marisa a seguir mostra que o casal de líderes já pensara na possibilidade.

Enquanto Marisa atribui sua intenção de candidatura a um chamado divino e a sua tomada de consciência, Roberta confessa e demonstra grande timidez. Por um lado, apesar de seu interesse muito pronunciado pela política, conversas particulares com a pesquisadora fizeram com que pudesse contar que sua candidatura não era, a princípio, algo que quisesse. Por outro lado, seu discurso durante o evento de lançamento das campanhas não foi dito com a ênfase e a paixão características da pastora mas em voz muito baixa. Roberta não atribui sua candidatura a Deus e admite que não era algo que ela quisesse, porém, respondeu positivamente ao pedido de seu pastor.

Na maioria das vezes, filhas ou esposas de pastores são estimuladas a entrar nas disputas eleitorais para aumentar o capital político das famílias que lideram as igrejas. Na realidade, raras são as legisladoras evangélicas que passaram por movimentos sociais (sindicais, estudantis; associação de moradores etc.) antes das disputas eleitorais. Uma vez eleitas, essas mulheres tendam a seguir o modelo de atuação parlamentar dos políticos evangélicos do sexo masculino (MACHADO, 2020, p. 98).

As observações e as entrevistas apontam que as identidades relacionadas à feminilidade existem e são reconhecidas mas devem se enquadrar e se adaptar ao papel que é esperado das mulheres e dos jovens, segundo a linha teológica adotada pela instituição. Com efeito, uma afirmação e emancipação indevidas dos sujeitos pertencentes às duas categorias pode significar, no pano de fundo dos fiéis, uma liberdade ameaçadora que, muitas vezes, condiz com um abandono dos princípios de deus e a depravação da moral, como iremos ilustrar em seguida. Nesse sentido, o aborto cristaliza tais problemáticas de embates entre liberdade e obediência, principalmente, de mulheres jovens.

4.4.2.2 Pano de fundo e aborto

Como é salientado por Machado (2005, 2013), Zambiras (2014), Reina (2015, 2018), etc., a interrupção voluntária da gravidez desperta argumentos de ordem religiosa e de ordem natural, dois registros que são confundidos na fala dos entrevistados. Os dois grandes resultados da presente pesquisa lançam uma perspectiva interessante sobre o tema. Na mesma linha dos argumentos bíblicos de oposição, as construções subjetivas acerca do aborto revelam a apropriação do discurso institucional sobre a defesa da vida e um ato moralmente repreensível, como mostra Brunna:

Nessas três condições é relativizado. Mas é que nem o adultério, era crime. Essa contradição que tem com a moral cristã... Era crime, continua sendo

errado, moralmente. Não é porque ele deixou de ser crime que ele vai deixar de ser errado na moral cristã. Então, porventura, se o aborto for legalizado, vai continuar sendo errado. Não é porque vai ser legalizado que vai comprometer alguma coisa na igreja (Brunna, 23 anos, IPR, 25/04/2019).

permeada pelo valor da responsabilidade individual. Esta última é levada às últimas consequências. O pano de fundo é marcado pela crença de que engravida quem quer e, então, aborta quem não fez sexo de forma responsável, como mostram Telma e Lúcia:

E: Ahhh, o aborto é imperdoável. É uma vida, é um ser humano que não pediu para vir ao mundo. Nem foi gerado e já quer tirar, tira ali. É um pecado muito grande, muito grave porque é contra uma criança, um anjo, uma pessoa que é um ser que nem nasceu, nem foi gerado direito e ela já vai, já tira. Não quer? Não procura. Tem tanto meio de evitar.

P: E uma mulher que foi estuprada?

E: Por mais que a mulher foi estuprada mas a criança não pediu para vir ao mundo. Então, o que que faz? Tem, põe na doação, dá para um parente, dá para alguém. Nem porque ela foi estuprada aí, ela não gostou de ser estuprada mas você acha que o Senhor gostaria que tirasse uma criança? (Telma, 35 anos, ADP, 17/11/2018).

e

Mas eu imagino que são raríssimos casos de aborto por causa de estupro. O que acontece são pessoas, realmente, que não se cuidam, foram tão irresponsáveis, né? porque hoje em dia, só engravida quem quer. Não é como antigamente quando as pessoas tinham dez filhos, sete filhos. Então, é tão irresponsável que, hoje, como legalizar o aborto se o SUS nem tá dando assistência para quem tá precisando de tratamento normal, [...] para curar uma enfermidade? Fica meio difícil isso (Lúcia, 35 anos, ADP, 06/11/2018).

Além do mais, Luiza leva a responsabilidade da mulher com desejo de abortar a seu paroxismo quando é questionada sobre as mortes de mulheres pela prática de aborto inseguro. Ela afirma que a mulher tem ciência das possíveis consequências, lembrando a sentença das *Ordenações Filipinas*, da época colonial, « [...] Morra por isso ».

P: E tem uma estatística que fala que, no Brasil, tem uma mulher que morre a cada dois dias por causa de aborto inseguro, em condições péssimas, que tenta fazer sozinha em casa... Como que faz pra resolver isso já que sabemos que as mulheres ricas conseguem abortar e as mulheres pobres tentam abortar mas não conseguem?

E: Pois é. É difícil porque a informação tá aí. As pessoas basicamente se matam porque querem. Eu não sei te dizer como que pode resolver isso. Talvez com programas de orientação, não sei. Mas as pessoas sabem que não pode fazer, que não dá certo. Elas tentam fazer achando que vai dar certo. Eu não sei... Porque é muito fácil chegar pra pessoa que quer e falar que é melhor não abortar, aconselhar a não abortar. Mas ela, dentro dela, ela tá querendo abortar mas, e aí, vai fazer o quê? Tirar a própria vida. Eu não sei nem como que pode mudar isso não. Porque é algo dentro da pessoa, a pessoa sabe que não pode. Ela sabe que até Deus abomina isso daí. Pode ser de qualquer

religião, acredito que ela tem consciência, que ela sabe que Deus não quer. Ela tira porque quer se livrar disso daí (Luiza, 32 anos, ADP, 01/11/2018).

Vale recordar que a oposição ao aborto aparece entre as principais pautas políticas do arsenal de defesa da vida e em torno da sexualidade assumidas pelos representantes evangélicos. No entanto, Machado (2020) traz um horizonte interessante para se colocar o aborto em perspectiva e dar conta de um conjunto de subjetividades nada monolítico dentre o pentecostalismo, ao destacar que tais políticos « se mobilizaram mais nas controvérsias em torno da sexualidade [...]. Isso não quer dizer que o tema do aborto não lhe fosse importante, mas sim que [...] sentiram seus valores ameaçados com uma série de iniciativas [...], tornando a [...] sexualidade central na atuação » (p. 95) política.

O segundo resultado, então, aponta que, malgrado a oposição nítida de grande maioria dos entrevistados, a observação levantada pela autora também é refletiva nas nuances das falas dos sujeitos, que não necessariamente conseguem chegar a uma conclusão certa quanto à interrupção voluntária de gravidez. Em outras palavras, deve-se considerar que a construção das subjetividades é permeada por um discurso mais matizado, o qual se afasta das certezas e verdades institucionais. Luiza, por exemplo, apesar de se opor e pensar que a responsabilidade das mulheres mortas por aborto inseguro e clandestino lhes incumbe, não consegue encontrar uma solução satisfatória ao evocar a possibilidade de violência sexual:

Também não concordo [como o casamento igualitário]. A Bíblia fala que quem dá a vida e quem pode tirar a vida é Deus. A gente não tem esse direito de tirar a vida. Aí vem aquela questão do estupro (silêncio) que é complicado. Porque pra mim, que tenho o meu casamento, tenho o meu esposo, tudo bem. E aquela pessoa que foi violentada? Como que vai olhar pra aquela criança? Eu não concordo com o aborto mas eu penso, assim, o lado da pessoa. Como que ela vai olhar pra aquela criança e todas as vezes, lembrar daquilo? Então, eu não concordo mas tem esse porém. Claro que não vou aconselhar ninguém a abortar. Não é pra abortar, não pode. Mas a pessoa... é ela e Deus, tem que ver isso daí (Luiza, 32 anos, ADP, 01/11/2018).

O pastor Marcos, de uma congregação da ADP, no Jardim Ingá, também faz essa diferenciação. Ele se opõe veemente ao que ele considera uma solução fácil à « fornicação, prostituição ou mesmo o sexo fora do casamento » (Pastor Marcos, 32 anos, ADP, 25/10/2018) enquanto sua esposa, Manoella, também vivamente contrária à interrupção voluntária de gravidez, concorda em dizer que « depende de cada um a forma como uma mulher que foi violentada, estuprada, lida com a gravidez » (Manoella, 47 anos, ADP, 25/10/2018). Natanael, jovem da ADP, não consegue

resolver o dilema do aborto em caso de estupro: « [...] não sei, ainda bem que eu fico nessa minha posição que é contra o aborto... (risos) » (Natanael, 29 anos, ADP, 03/12/2018). Desse modo, conclui sua indecisão a respeito do fato de abortar pois permanece contra e a favor do abandono e da adoção em caso de violência sexual mas não consegue imaginar impor mais esse trauma a uma mulher que viveu tamanha violência. Rosilda vai ainda mais longe nessa reflexão ao se colocar no lugar da mulher violentada, demonstrando empatia e compaixão diante das barreiras que enfrentam as vítimas no sistema judiciário:

É muito delicado. Veja bem, são vários casos que você deve considerar. Como eu disse, tem a menina que foi abusada pelo pai [...], tem a moça que tem a gravidez nas trompas e corre risco de vida. Mas também tem aquela moça que foi inconsequente. Então, é muito delicado. Falei assim pra minha irmã: eu não sou a favor quando a moça é inconsequente porque, de verdade, penso assim, se existem vários métodos para evitar, não só doenças mas gravidez, então, já que « eu quero fazer tudo que eu quero, a vontade, com quem quiser », por que não tomar tudo direitinho? Por que não usar camisinha até para me prevenir mesmo da questão de uma doença? Aí eu estava falando isso. Mas quando a mulher corre risco de vida ou quando é um abuso, aí eu já penso um pouco. Só que a igreja é contra em todos os casos, já eu não. Acho que, nesses casos, tem que pensar um pouquinho. Por exemplo, se eu fosse abusada, como faria para provar para o médico que eu fui abusada? Vamos dizer que eu fui abusada durante anos mas, em mim, não tem vestígios que prove isso, ele pode me julgar inconsequente, sendo que eu fui abusada. Como eu vou provar isso pra ele? Então é uma questão muito delicada, entendeu? Teria que mudar a mente do ser humano e aí... (Rosilda, 21 anos, ADP, 19/11/2018).

Pedro se distancia dos outros argumentos já usados. Já mostramos as influências seculares que haviam permeado a formação de sua subjetividade política. Nesse exemplo, ele é o único entrevistado a recorrer a argumentos provenientes da racionalidade jurídica e bioética a respeito do início da vida ao passo que também mobiliza um registro de pragmaticidade ao justificar o aborto como uma questão de saúde pública:

O aborto. Ele também... são assuntos que, por exemplo, são polêmicos. Pela igreja, é contra. Por quê? Porque é a vida. A vida quem dá é Deus e nós não temos o direito de tirar a vida, certo? Há um tempo, havia a pesquisa sobre medula, ósseo para a cura de problemas só que isso teria que ser retirado de um feto em formação. Então, muitas pessoas entraram: "Não, você vai interferir no feto!!" Eu acredito que a pessoa é cidadão a partir do momento que ela nasce, sabe, pelo lado jurídico da coisa. E ela contrai direitos a partir daquele momento. Antes disso, tá em processo de formação e tudo mais. Então, eu sou contra justamente pela vida que eu levo. Cara, a vida é maravilhosa. Deus me deu... a oportunidade que foi dada a mim foi Deus que me deu. Os meus pais poderiam interferir nisso e é muito fácil pra eles, já vivos, interferir nessa questão. Por outro lado, é muito delicado pois você, legalizando o aborto ou não, ela vai continuar existindo. E tem mulheres que já estão vivas que podem passar por clínicas ilegais, clandestinas e correr o risco de morte. Se ela for assistida por pessoas qualificadas, a vida dela seria

preservada. Então, por exemplo, uma gravidez proveniente de um estupro, aquela pessoa não se planejou pra isso e ela não vai poder arcar com a vida. Às vezes, é até uma mulher em situação de rua e ela vai gerar um filho pras ruas. Ela vai sofrer, ela e ele. Nesse caso, eu entendo essa decisão. Eu não recrimino essa decisão. Ou então, eu acredito que essas sejam as ocasiões em que o aborto não gere tanta polêmica. Mas assim, uma pessoa que, por exemplo, fez porque fez sexo sem a devida consciência de que algo bem maior poderia vir daquilo, acho que não sou favorável. Eu vejo que ela teve mais chances de evitar do que a própria pessoa teve de viver, entendeu? Então, essa é a minha visão sobre o aborto (Pedro, 23 anos, IPR, 03/05/2019).

Nesse sentido, Pedro constituiu uma exceção ao levantar, espontaneamente, tal questão da saúde pública. Porém, em um ambiente de forte adesão ao discurso institucional, sua visão não é regra. Por isso, a pergunta do roteiro de entrevista « O que você pensa da estatística da OMS que fala que a cada dois dias, uma mulher morre por causa de aborto inseguro no Brasil? Como solucionar? »¹⁰⁹, a qual já destacamos no caso de Luiza, chegou a despertar, em alguns casos, uma reflexão em termos de educação, prevenção e amparo, não necessariamente centrada na oposição à interrupção voluntária de gravidez.

Pois é, todas as pessoas, na igreja, acham que o aborto é ruim mas eu creio que não. Acho que a pessoa tem que ter a decisão... senão vai morrer... É uma vida também, não é? São duas vidas ali. Uma que nem existiu ainda e a outra e-xis-te. Sei lá, é muito complexo (Suely, 29 anos, IPR, 05/04/2019).

ou

P: Tem uma estatística que diz que uma mulher morre a cada dois dias, por causa de aborto inseguro. Ou seja, que seja legalizado ou não, a mulher vai fazer aborto porque as pessoas abortam. Como faz para salvar essas mulheres que morrem por causa de aborto?

E: É... eu acredito que... como é que eu posso colocar... se tivesse uma melhor... um melhor acompanhamento. Porque hoje, como é que a sociedade faz? Ela não apoia esse tipo de mulher. Você não tem onde recorrer. Sofri um estupro... fui violentada... o que é que eu faço agora? A sociedade tá pouco se importando com o que ela está passando. Não tem um psicólogo, não tem ninguém. Então ela realmente vai para uma clínica e corre esse risco. Então assim, é uma situação muito difícil porque você vai viver uma vida toda, carregando uma criança de uma situação que foi ruim pra você. E o que é que você pode passar para aquela criança? Então é algo assim que eu não consigo te responder. Lá no fundo, no meu fundo, eu fico um pouco... eu fico muito em cima do muro. Mas assim, em todo caso eu acho que o de estupro, eu concordaria em abortar (Maria, 34 anos, Assembleia de Deus, 21/11/2018).

¹⁰⁹ A pergunta sobre a estatística da OMS tende a criar um viés na forma de pensar do entrevistado, conforme alerta Bourdieu em *Questions de sociologie* (1980). Apesar dessa ressalva, tal questionamento também tem o mérito de contornar o discurso religioso padronizado internalizado pelos sujeitos e ajuda a entender de forma mais aprofundada a formação do pano de fundo sobre tal assunto. Por essa razão, foi feita tal escolha metodológica.

4.4.3 O combate frontal à homossexualidade

A ordem sexual defendida, perante a dos movimentos feministas e LGBTQI, baseia-se na moralidade cristã, na legalidade e no caráter procriador do sexo. A definição do ato sexual por seu fim reprodutivo se estabelece em oposição à autonomia e ao prazer. Esses últimos são recusados como princípios legítimos para o exercício da sexualidade e para sua regulação. Por sua vez, a concepção da família é baseada em uma definição exclusivamente heterossexual de casamento [...], na qual as crianças e mulheres são supervisionadas pelo páter-famílias (patriarcal). Qualquer tentativa de estender os limites morais e legais que definem a família para além do casamento heterossexual como fundador do parentesco é rejeitada (BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020, p. 25).

O segundo e principal aspecto do nó da moralidade evangélica, também baseado na preservação da família, que a pesquisa de campo evidenciou diz respeito a uma terceira identidade, que nos propomos a analisar, desta vez veementemente combatida pela instituição: trata-se da homossexualidade¹¹⁰. Os resultados da pesquisa de mestrado da autora (REINA, 2015; 2018) indicaram que homossexualidade constitui um fato social injustificável ou, ao menos, muito complexo de se justificar. Nesse sentido, os aportes apontaram em duas principais direções. Por um lado, os entrevistados recorrem a argumentos tanto da ordem do divino como da ordem do natural para se opor ao casamento igualitário e, de forma geral, à homossexualidade. Dois homens – ou duas mulheres – não seriam capazes de reproduzir a união bíblica de um homem e uma mulher, capaz de procriar, como planejado por Deus. Por outro lado, a partir da compreensão e reapropriação subjetiva dos argumentos bíblicos e biológicos, entende-se a homossexualidade enquanto mal moral decorrente de escolhas pecaminosas individuais, o qual deve ser reparado. Assim, a escolha consiste em uma estratégia para contornar as acusações de homofobia imputadas aos evangélicos, uma vez que esta permite condenar a prática e não o pecador.

A fala de bispa Marisa, do MFS, resume bem tal posicionamento padronizado e vai além, inclusive. De fato, ela não tolera o princípio mas, segundo suas palavras, existe certa tolerância de proximidade (ZAMBIRAS, 2014; REINA, 2018) que ela ilustra através da figura dos colegas de trabalho, das primas. Ademais, Marisa está certa

¹¹⁰ As observações realizadas, sobretudo, na ADP e no MFS, assim como a precedente pesquisa da autora (REINA, 2015; 2018) mostram que as igrejas tendem a abordar, de preferência, a homossexualidade. Assim, ela seria a representante e, muitas vezes, confundida com outras orientações e identidades de gênero, contempladas na sigla LGBTQIA+, – principalmente com a questão trans, cujas pautas acabam sendo invisibilizadas ou resultantes da homossexualidade do sujeito. Por esse motivo, a pesquisa se interessou mais particularmente pela questão do casamento igualitário, da homossexualidade e, em última instância, como veremos, da « cura gay ».

de que detém a verdade mas relativiza a responsabilidade individual da escolha ao mencionar, como possibilidade de desculpa pelo pecado, a ignorância dos homossexuais, que não conhecem Deus. Tal discurso se erige em mais uma estratégia para se precaver das acusações de intolerância e homofobia:

P: E casamento entre pessoas do mesmo sexo?

E: Não sou a favor. Por quê? Porque Deus fez o homem e a mulher, né. Não tem como o homem gerar um filho. Não tem como a mulher colocar um espermatozoide no homem. Então, é a sociedade querer o que Deus determinou que é pra ser. Então, é contra natureza. Aí, eu vejo que são pessoas que precisam ter um encontro com Deus e se conhecerem, verdadeiramente. Com valores deturpados e pessoas que precisam assim de Jesus, geralmente, pessoas que não são felizes. Elas querem encontrar, aqui na terra, ou em alguém, algo que elas só encontram em Deus, algo que é o verdadeiro sentido da vida e a felicidade. Então vejo que essas pessoas, eu amo eles, eu tenho colegas de trabalho que são, eu tenho primas. Eu abraço eles, eu não bato boca, de jeito nenhum. Mas eu oro, eu oro pra que Deus liberte eles dessa situação de dor. Porque eu vejo que eles vivem em um mundo contra a natureza, remando e sem felicidade, sem saber o que é ser feliz (Marisa, 45 anos, MFS, 20/01/2018).

Enquanto vimos que a presente pesquisa reflete maior abertura em relação ao aborto – do que a de 2015 – e faz surgir um discurso mais matizado a respeito de possíveis políticas públicas, a atual pesquisa de campo revela pouca diversidade no que diz respeito aos entendimentos subjetivos acerca da questão da orientação sexual. Além do mais, os sujeitos entrevistados, de forma geral, demonstram inflexibilidade e apoio à atuação política de parlamentares evangélicos no Congresso. A militância contra os direitos de pessoas homossexuais aparece, então, como a única solução para não sofrer perseguição e para levar a cabo uma luta necessário contra inimigo (GALLEGO, 2019) que perturba a ordem social existente e desejada, como mostra Luiza:

[...] tem muita gente de Deus lá também [no Congresso]. Eu acho que é por isso que muitas leis não foram vigoradas, que tem muito homem de Deus que não... Essas leis de aborto, casamento homofó... casamento homofóbico... Você já pensou se a gente tivesse que... se o pastor tivesse que fazer um casamento aqui, obrigado? Se ele fosse obrigado a fazer? Seria difícil demais para a igreja porque nossa Bíblia não... Então são leis que não vigoram por causa de muito crente que está lá dentro (Luiza, 32 anos, ADP, 01/11/2018).

A partir das considerações acima mencionadas, a presente pesquisa permite, entretanto, apontar para dois elementos que matizam a inflexibilidade e a reprodução do discurso institucional – notada em 2015 assim como ao longo da presente pesquisa –, e constituem um novo resultado. Em primeiro lugar, embora os discursos não opostos à homossexualidade e ao casamento igualitário sejam minoria, três entrevistados se afastaram, em certa medida, do discurso padrão acerca da homossexualidade. Dessa

forma, evidenciaram uma discordância pontual e uma tentativa de ressignificação dos preceitos da igreja acerca da homoafetividade. Primeiro, o exemplo de Luciana é pertinente na medida em que ela demonstra intolerância, a qual declara ser embasada na Bíblia; ao passo de que seu discurso também é influenciado pelos princípios de laicidade e de separação do civil e do religioso, do Estado e das igrejas:

Meu deus, Jesus. Eu tenho amigos. Inclusive, eu tive um amigo que faleceu, (...) da igreja. Uma das coisas antes dele morrer que ele não aceitava. Ele falava que o que Deus chamou para estar no altar era maior do que essa questão do homossexualismo. Então, disse que preferia. E essa foi a oração que fez antes de falecer (...), falou para uma amiga nossa que estava cuidando dele na época: « Eu prefiro que Deus me leve porque eu nasci para ser um adorador, eu não quero essa vida para mim ». Ele falava que nasceu para esse propósito. E ele era muito assediado. Então, por que eu entrei com essa questão? Porque era uma pessoa muito amiga. E, assim, eu tenho outros amigos e gosto muito deles, fantásticos eles, sabe? Eles são muito engraçados, eu morro de rir, principalmente os homens, são muito divertidos. Então, eu vejo que os bichinhos sofrem. Amar agora, o que eu penso? Esse rapaz mesmo, que cuidava e fazia trabalho comigo, falou que foi violentado. E a maioria dos casos que eu conheci... E aí, essa é outra polêmica que não todo mundo vai concordar mas que eu defendo... os homossexuais estão nessa vida porque, na maioria, sofreram violência quando eram pequenos. « Ah tem uma parte que não », porque eles falam que nasceram. Essa de nascer para mim, eu não concordo, ninguém nasceu homossexual, isso para mim, já tá fora de cogitação. E aí, respondendo sua pergunta... uma vez aceitando, o que acho do casamento? Civil? Se o cara quer casar para ter os direitos à herança ou não sei o quê, tem direito. Tem o mesmo direito que eu, independente se ele decidir ser homossexual heterossexual, pode ter os direitos dele. Porque é o direito dele como cidadão. Aí, não depende da escolha dele, ou da escolha ou da orientação — porque agora não é escolher, é orientação. Independente da sua orientação, ele tem os mesmos direitos e deveres porque ele paga imposto igual eu. Agora, assim, eu sou contra. Os meus princípios cristãos, do que eu creio, na Bíblia... O que eles querem instituir... Por que sou contra esse movimento LGBT por exemplo? Para mim é muito mais político. Eu sou contra o que eles querem impor. Impor à igreja que aceitem eles de goela abaixo, da forma que eles querem, entendeu? (Luciana, 37 anos, MFS, 06/02/2018).

Segundo, como já mencionamos anteriormente¹¹¹, Maísa, bacharel em direito, do MFS, declara, sem dar mais explicação, não se opor ao casamento igualitário. Por fim, Pedro explora novas interpretações bíblicas acerca da homossexualidade (NATIVIDADE, 2010).

Certo. É engraçado que se você for estudar a Bíblia, não tem algo claro a respeito disso. A única passagem que as pessoas elas se baseiam pra responder a respeito disso, seria a passagem de Sodoma e Gomorra mas muitas coisas estavam lá que desagradavam a Deus. Só que uma coisa que é citada era justamente a orgia ou homens apaixonados por outros homens [...]. Só que assim, eu não acredito que tenha sido destruído por causa disso. Foram várias coisas que levaram a isso. A posição hoje em dia da igreja: Deus criou Adão por um propósito e Eva por outro propósito. Eles são diferentes entre

¹¹¹ O ponto de vista de Maísa havia sido utilizado para ilustrar a seção 4.2.2 « Discordâncias pontuais e combinatórias », neste capítulo.

si. E o homem em si, ele apresenta características e a mulher apresenta outras características e eles poderiam ser complementados. O que eu enxergo em uma relação de pessoas do mesmo sexo é que até isso mesmo funciona. Olha só, há um casal de mulheres só que tem uma que apresenta umas características um pouco mais voltadas pro comando, pra liderança, que norteia o casal. Tem uma que é um pouco sensível, que ao mesmo tempo, que cuida mais e tudo mais. Eu não estou estipulando estereótipos: "homem é grosseiro e mulher é sensível", não estou estipulando porque eu sou um gentleman, brincadeira. Mas eu digo que até em um casal de homens do mesmo sexo, claro, casal de homens, eles... tem um que tem mais cuidado, que é mais zeloso com o outro e tem o outro que é mais já é um pouco diferente. Você vê diferenças entre as pessoas. [...] Eu, eu tenho uma opinião muito singular a respeito disso.

Apesar de abordar a possibilidade de uma interpretação não ortodoxa do episódio de Sodoma e Gomorra, Pedro constrói uma subjetividade também permeada pelos princípios que lhe foram ensinados na igreja: ele evoca a escolha, a complementaridade entre os sexos e defende a união de uma mulher com um homem, elementos tradicionais de um discurso mais conservador. Sua fala traz novas questões e retoma antigos dilemas, e ilustra um discurso em plena construção:

Eu tenho um primo que ele é gay, ele tem 25 anos, mas eu acompanhei ele a vida toda. Só que eu via as situações acontecer na vida dele. Ele é negro e ele sempre teve um problema com isso, o modo como se enxergava negro. Porque ele achava que a mídia pintava o belo como branco, tinha um embranquecimento. Ele era gordinho então não seguia o padrão de estética. E aí, quando ele gostava das garotas, nenhuma via ele um potencial namorado, um potencial qualquer coisa que fosse. Eles viam ele como um amigo, amigão e tal. E ele se enxergou assim. Durante a nossa infância, a nossa adolescência, parte da juventude, ele gostava de mulheres mas se sentia rejeitado por elas. Aí, ano passado, ele se assumiu gay, ele resolveu falar pros pais também, embora de um tempo pra cá, a gente já notava que ele não se preocupava com as atitudes dele de sentir um padrão de "ah, homem não faz isso". Não, ele era quem era e a gente até já tinha consciência de que ele era assim. Eu particularmente acho que essas questões levaram ele a isso, sabe? Ele, psicologicamente falando, não se aceitava do jeito que ele era porque ele achava que as pessoas não aceitavam ele, por ser gordo, por ser alegre, por ser divertido, brincalhão, tinha que condizer... E pra ele ser daquele jeito, tinha que ser outra coisa, então não "pra eu ser alegre e fazer o que eu faço, tenho que ser gay, então eu sou isso". E ele é uma pessoa que me identifico muito porque sou muito parecido nessas coisas. Não sou homossexual, mas, vendo ele, eu comecei a puxar isso pra minha vida: eu não tenho que me limitar ou me esconder das pessoas. Se eu sou alegre, se eu forço a barra, que vou interagir com você, vou dançar, vou falar de um jeito, cara, vou ser assim e sei que eu sou. Observando a vida dele, eu vi que ele chegou a isso, a se assumir homossexual porque foi "ah, pra ser do jeito que eu sou, eu tenho que ser homossexual". Mas eu vejo que mesmo casais homossexuais, eles seguem essas coisas de ter uma figura masculina e uma figura feminina embora ambos sejam do mesmo sexo. Achei muito interessante que tem justamente uma ministração que fala sobre isso, que Deus se demonstra perfeito até nos relacionamentos porque você vê que Deus criou o homem pra mulher e a mulher pro homem. E mesmo um casal homossexual, há alguém que faça a figura, há alguém que se comporte como uma figura masculina e há alguém que se comporte como uma figura feminina. Então, eu acredito que a igreja, ela promove o casamento entre pessoas de sexos diferentes por uma questão de que enxerga na Bíblia, a criação de que o Deus fez o homem para a mulher

e a mulher para o homem, porque a mulher tem as suas questões e o homem tem outras. Mas vivemos em uma era que queremos os direitos iguais, devemos ter os direitos iguais, mas nós somos diferentes e a gente tem que ser tratados de acordo com as nossas desigualdades. Então se alguém é mais frágil nesse sentido, quem é mais forte tem que dar suporte. [...] E a B. também diz que os filhos são herança do Senhor. Claro que casal gay... eu nem sei como tá funcionando hoje em dia, se eles já conseguiram o direito de adoção. Mas é claro que eles vão ter filhos. Mas aí tem o argumento: “casal gay não pode ter filho” mas pode ter o filho abandonado de um casal hétero. Então são várias opiniões que surgem. E na minha opinião, eu fico com essa questão de há um propósito em mulher se relacionar com homem e há um propósito do homem se relacionar com a mulher. E não discrimino a comunidade LGBT. Vejo numa forma geral que se pessoas tivessem conhecimento de Cristo, seriam pessoas melhores em todas as áreas: profissional, se relacionariam melhor. Claro que um gay hoje sofre muito mais que um hétero então é um sofrimento que Deus queria? Não é um sofrimento. O sofrimento tá aí, se em determinados momentos, você tem que passar por ele, mas tenham bom ânimo, Deus já venceu essas questões. Eu acredito que a pessoa ter um relacionamento íntimo com Deus, ela conhece a sua própria identidade. Então, não é o homem que deve convencer ela disso: "você tá gay, você não é gay, você tá vivendo uma fase"... Não sou eu que vou falar isso pra ela. Ela tem que se descobrir em Deus, ela tem que se enxergar em Deus qual a vontade dEle pra ela. Porque Deus tá preocupado com os mínimos detalhes, desde o que você faz da sua vida profissionalmente ou pra se manter, até com quem você se relaciona. Porque há relacionamentos tóxicos entre homem e mulher também. Há casamentos que não dão certo entre homem e mulher. E a igreja em si, ela justamente é um incentivador de casamentos. Nós oramos aqui por família que andem em harmonia, casais que deem certo: homens que zelam por suas esposas, mulheres que zelam por seus maridos e a igreja, essa pelo menos, defende isso. Então em termos do casamento LGBT, eu sou favorável que eles tenham direito de contraírem matrimônio em cartório. Mas pelo lado da igreja, eu vejo que a igreja se resguarda ao direito de casar casais entre sexos diferentes como ela enxerga em Adão e Eva ou outros casais bíblicos. Essa é a minha visão.

Em segundo lugar, no intuito de entender melhor a compreensão e reapropriação do discurso institucional padronizado e compreender de forma mais aprofundada a formação do pano de fundo e das subjetividades morais acerca da homossexualidade, foi adotada a mesma técnica do que para a pergunta sobre a OMS a respeito do aborto inseguro e clandestino¹¹². Nesse sentido, foi prevista, no roteiro de entrevista, uma pergunta acerca da « cura gay¹¹³ »¹¹⁴. Entre os 43 entrevistados, somente o pastor

¹¹² Ver nota de rodapé n. 105.

¹¹³ Para fins de esclarecimento, lembramos que a « cura gay » é o nome dado aos diferentes projetos que tentaram derrubar a proibição de qualquer tipo de terapias de reversão sexual do Conselho Federal de Psicologia, em 1999 (GARCIA, MATTOS, 2019). Em 2011, João Campo (PSDB-GO) protocolou um Projeto de Decreto Legislativo para suspender a proibição do Conselho (PDC 234/2011). Foi aprovado e cancelado em 2013. Esse debate voltou com força em 2018, até que seja emitida a decisão provisória do juiz Waldemar Claudio de Carvalho, em setembro do mesmo ano, para permitir tais terapias. Em 9 de abril de 2019, a ministra do Supremo Tribunal Superior, Cármen Lúcia, cassou a decisão do juiz (GONÇALVES, 2019).

¹¹⁴ Para tentar minimizar o viés imposto (ver a nota de rodapé 105 sobre o viés pensado por Bourdieu), a pergunta não previa nenhuma explicação do termo « cura gay » ou contextualização do projeto, a fim

Helena, da ADP, e Máisa, do MFS, não se desviaram da pergunta, se sentiram confortáveis para emitir uma opinião e responderam acerca da possibilidade de terapias psicológicas de reversão sexual. Por um lado, apesar de Máisa se declarar a favor do casamento igualitário, seu raciocínio acata a mesma perspectiva de que o discurso de Pedro. Ela afirma que a proposta de lei não representa a ameaça retratada nos jornais mais progressistas. Considera a terapia de conversão a partir da escolha de um indivíduo em busca de mudança de sua sexualidade. Nessas condições, a « cura gay » se torna, então, aceitável. Apesar de ser declarar favorável ao casamento igualitário, sua resposta acerca da « cura gay » mostra que não compreende a sexualidade como uma orientação senão como uma opção. Por outro lado, Helena tem abertura para aprofundar sua opinião como poucas lideranças o fazem. O discurso informado do pastor reforça os preceitos institucionais por meio da obediência transcendental e de um discurso racionalizado.

P: E sobre a cura gay? Você é a favor ou contra?

E: (Risos). Cura gay! Sim. Eu sou a favor sim. Porque, tem muitas pessoas, inclusive amigos meus, que são travestis mesmo. Tem um amigo que é travesti. Amigo mesmo, que eu conhecia de... a conheço de... de infância (RISOS) E, e ele fala pra mim assim: “Se eu pudesse voltar atrás na minha vida, eu ia fazer de uma forma diferente. Mas eu não queria estar no corpo que eu estou”. É uma mulher. Você olha, vê uma mulher. E aquilo causa um mal-estar muito grande na alma dele. Um vazio, uma angústia muito grande.

P: Ela nasceu?

E: Homem.

P: Homem. Mas se sentia mulher.

E: Aí cresceu e se transformou em uma mulher. Então eu acredito que através de um... de um acompanhamento do psicólogo, até mesmo dentro da palavra de Deus... pessoas vão... Com certeza, eu conheço muitos e muitos mesmo que se... saíram disso, da... Viram que era um engano aquilo. É difícil. Porque você vai ter que provar pra todo mundo que você era aquilo, que você se transformou numa outra pessoa. Tem que ter muita coragem. Tem que ter muita coragem... Mas sim, há a possibilidade sim (Pr. Helena, 41 anos, 23/10/2018, ADP).

Nesse sentido, podemos ver que, em grande maioria dos casos, há uma aceitação, pelos membros, dos preceitos institucionais sobre a homossexualidade. Mesmo as elaborações subjetivas de certos fiéis, que se afastam do discurso como formulado na igreja, acabam voltando à matriz ideológica e à essência do discurso.

de não induzir uma compreensão definida. Desse modo, se o entrevistado expressava dificuldade para responder ou dizia que não sabia a resposta, a pesquisadora não insistia nem pedia mais precisões.

Dessa forma, podemos pensar que, embora os conteúdos sejam reformulados, os condicionantes e as estruturas de formação do pano de fundo acerca da questão moral da família patriarcal, permanecem solidamente ancorados.

Considerações finais

A recente descoberta e leitura de *Povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam* (2020), do antropólogo Juliano Spyer, levou-nos a reafirmar a importância do objeto de estudo como colocado na presente pesquisa. Em 17 de março de 2021, o autor, ao apresentar seu livro e denunciar o preconceito contra a população evangélica que permeia o ambiente acadêmico; declarava em uma tribuna do jornal *El País* que

Entre várias as consequências positivas da adoção do cristianismo evangélico nos bairros pobres brasileiros — que apresento em detalhes no livro — estão a redução da violência doméstica, o fortalecimento da disciplina no trabalho, o investimento na própria família, o fortalecimento da posição da mulher na família e no mundo do trabalho, o aumento da alfabetização de adultos e valorização da educação, e ajuda para a recuperação de presos e dependentes químicos (SPYER, 2021).

As melhorias objetivas e materiais que as igrejas pentecostais e neopentecostais foram, e ainda são, capazes de proporcionar às populações marginalizadas e em situação de anomia são incontestáveis. Da mesma forma, apontar para o mais que provável racismo e classismo da « elite escolarizada – predominantemente branca – do Brasil » ao tratar da « religião de um a cada três brasileiros – especialmente de pretos e pardos pobres » (SPYER, 2021) também é válido e necessário. Entretanto, tal escolha epistêmica por parte do autor comporta alguns riscos. Não por ignorar as possíveis consequências da expansão do protestantismo pentecostal ultraconservador – o autor dá seu devido lugar à literatura que explora o tema (MARIANO, 1999; etc.), mas por impossibilitar uma problematização acerca do teor e do caráter de tais consequências positivas, sem considerar o possível avesso de cada uma.

O intuito de trazer novamente, a partir de uma descoberta recente, uma das reflexões que inspirou a problematização desta pesquisa, é o de ensaiar algumas considerações a seu respeito e apontar para as perguntas gerais que este trabalho se propôs a responder: qual o impacto dos processos históricos de formação da religiosidade católica no Brasil? Que tipo de pano de fundo e imaginário social são fomentados, hoje, dentre as igrejas evangélicas? A disciplina ensinada e as subjetividades políticas decorrentes são resultantes de um processo de unificação interna ou externa da conduta? Nessa perspectiva, o objetivo maior da presente pesquisa foi reconstruir as relações entre Igreja e Estado, entre religião e política, em um

momento em que estão sendo abalados os quadros de pensamento como entendidos desde a passagem à modernidade.

Para tanto, o primeiro movimento analítico, o qual compôs a primeira parte teórico-metodológica desta tese e ajudou a formulação de tais problemáticas, foi o de levar em consideração reflexões clássicas e contemporâneas para conceber as igrejas enquanto instituições cujos discursos e pedagogias, afins a processos históricos e culturais, têm importante impacto na formação do pano de fundo de seus membros. Os aportes de Durkheim e Weber foram imprescindíveis e complementares para contemplar a dupla busca desta tese acerca do papel institucional de formação das representações sociais e as respostas individuais para a construção das subjetividades. Diante das limitações metodológicas de perspectivas clássicas fixadas no tempo e no espaço, foi essencial salientar a importância da restituição histórica nos processos de formação das subjetividades para formular o arcabouço teórico-metodológico próprio a partir das noções de imaginário e pano de fundo, respectivamente, de Taylor (2007) e Searle (2000).

A segunda parte da pesquisa visou restituir o quadro espacial e temporal da formação religiosa da sociedade brasileira, a partir do século XV. Desse modo, considerando o contexto fundador de colonização e de escravidão, o objetivo do segundo capítulo foi compreender as formas de (re)composição religiosas populares, a formação dos imaginários e as formas dos modelos de subjetivações. Compreender também as consequências na passagem para a modernidade, no Brasil do século XIX, foi crucial para melhor avaliar os comportamentos e a formação das subjetividades de fiéis pentecostais hoje em dia. Nesse sentido, destacamos a importância de resgatar a religiosidade colonial a fim de mostrar de que forma a igreja católica assim como a magia semearam o campo que os evangélicos colheram, apoiando-se em todas as contradições e traços de formação da agência capturados ao longo dos séculos de colônia e escravidão.

A terceira parte do trabalho é composta pelos capítulos 3 e 4, que constituem o coração da tese e buscaram capturar as diferentes os diferentes formatos da produção e da construção da agência e da subjetividade no protestantismo pentecostal. No terceiro capítulo, observamos que uma característica em comum a todas as igrejas estudadas para atuar no âmbito da regulação das condutas é o discurso institucional da submissão e a racionalização de estratégias para estimular a fé. Se o discurso teológico da obediência compõe, em grande parte, a narrativa construída pelas igrejas, os estímulos,

decorrentes de tal liturgia, que visam a unificação dos comportamentos divergem e não podem, então, ser vistos univocamente. Revestem formas e modalidades diferentes, as quais se materializam em práticas. Desse jeito, considerando as categorias socioeconômicas e as classes que compõem os diferentes públicos que atendem os cultos estudados, procuramos abordar tanto o que se diz como o que se faz.

Diante do universalismo cristão imposto pelas igrejas pentecostais, o quarto e último capítulo buscou retratar a construção de fiéis que não são somente membros da igreja, mas também cidadãos e sujeitos políticos. O capítulo também buscou analisar como as instituições e os sujeitos lidam com identidades particulares, e como e em que medida são assumidas na contemporaneidade. De fato, as construções e ressignificações subjetivas acerca de temas contemporâneos como as relações entre o Estado e as igrejas, o casamento igualitário, as religiões de matriz africana ou o lugar da mulher na igreja e no mundo etc. constituem conteúdos elaborados a partir dos quadros de pensamento do pano de fundo que ilustram as rupturas e as continuidades do princípio de fundação da sociedade brasileira na época colonial.

Nesse sentido, o estudo da formação do pano de fundo através a observação do imaginário religioso e das subjetividades políticas, revelou-se um objeto profundamente interdisciplinar – na interseção da sociologia da religião, da sociologia política, da psicossociologia, da sociologia das desigualdades de gênero e de raça etc. –; e que contribuiu para compreender de que forma as mentalidades dão sentidos e são significadas por dinâmicas sócio-históricas e discursos de formação da sociedade dos últimos 5 séculos. Desse modo, a instituição só dificilmente pode constituir um instrumento de emancipação e autonomização do sujeito, mas sim de reforço e potencialização dos resultados de condicionantes históricos, de uma socialização na família, de valores, ou do *habitus* adquiridos de sujeitos em ascensão social por exemplo. A promessa de “transformação radical da pessoa” que se converte e reconhece Jesus como seu único salvador encontra-se, dessa forma, invalidada em termos sociológicos.

Finalmente, este trabalho me é caro na medida em que é símbolo de meu encontro com o Brasil. Como mencionei acima, busquei reconstituir e reconstruir as relações entre Igreja e Estado no momento em que o princípio de separação das esferas, em cima do qual construí minha identidade tanto intelectual como pessoal, vem sendo discutido e colocado em questão de forma saliente no Brasil. Além da curiosidade intelectual que tal observação – antes intuição – despertava, esta pesquisa, que consistiu um exercício etnográfico, se erigiu em uma tentativa de aproximação e melhor compreensão de uma questão histórica fundante do país que me acolheu: a permeabilidade histórica das relações entre religião e política e suas implicações contemporâneas.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. ; FRENKEL-BRUNSWIK, Else ; LEVINSON, Daniel J. ; SANFORD, R. Nevitt. **The Authoritarian Personality**. New York : Science Editions, 1950.

ADORNO, Theodor W. La théorie sous-jacente à la construction de l'échelle d'évaluation des potentialités fascistes (échelles F). **Tumultes**, Paris, n. 23, p. 99-122, 2004/2.

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz pentecostal brasileira**. Assembleia de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013

ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos de. **O caminho do senhor: conversão pentecostal e transformação da experiência na periferia de Salvador**. Tese de doutorado do programa de pós-graduação em Ciências Sociais, UFBA, 2016.

ALMEIDA, Mayra Resende Costa. **Do imaginado ao imaginário: magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil**. Tese de doutorado do programa de pós-graduação em Sociologia, UnB, 2016.

ALGRANTE, Leila Mezan. **Honradas e Devotas : Mulheres da Colônia**. (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822). Tese de Doutorado em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ARENARI, Brand. Um esboço de um programa weberiano para compreender o Pentecostalismo. **Política e Sociedade**, Florianópolis, vol. 16, n. 36, Maio/Ago 2017.

ARON, Raymond [1967]. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AZZI, Riolando. **A Cristandade colonial**. Mito e ideologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

_____. **A Igreja e o menor na história social brasileira**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

_____. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BASEGGIO, Julia Knapp; SILVA, Lisa Fernanda Meyer da. As condições femininas no Brasil colonial. **Maiêutica**, v. 3, n. 1, 2015.

BASTIAN, Jean-Pierre. Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine. **Pouvoirs**, Paris, n. 98, p. 135-146, 2001/3.

_____. Pluralité religieuse et scène politique au Brésil. **Outre-Terre**, Paris, n.42, p. 255-264, 2015/1.

BASTIDE, Roger. **Les religions africaines au Brésil**. Paris : Presses Universitaires de France, [1960] 1995.

BENCI, Giorgio. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. Roma: Officina de Antonio de Rossi, 1705.

BERGER, Peter. "A dessecularização do mundo: uma visão global". **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n°21(1), p.9-24, 2000.

BEYER, Peter. A privatização e a influência pública da Religião na Sociedade Global. In: FEATHER STONE, Mike (org.) **Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction. **Sociology of Religion**, v. 73, n.2: 109-129, 2012.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens. **Religião e Sociedade**, 17(1-2): 90-109.

BIROLI, Flávia ; MACHADO, Maria das Dores Campos ; VAGGIONE, Juan Marco. **Gênero, neoconservadorismo e democracia** Disputas e retrocessos na América Latina. São Paulo: Boitempo, 2020.

BOHN, Simone R., Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. **Opin. Publica**, Campinas, Vol 10, n°2, Outubro 2004.

BORNHEIM, Gerd. **Introdução ao filosofar: o Pensamento Filosófico em Bases Existenciais**. São Paulo: Globo, 1969.

BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. **Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**. Paris: Éditions de Minuit, 1964.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Questions de sociologie**. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOYER, Véronique. Abordagens sociológicas e antropológicas do pentecostismo: o caso brasileiro. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Publicado en línea el 14 de febrero 2005, consultado el 04 abril 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/603>.

CAMPOS JÚNIOR, Lourenço. C. **Pentecostalismo**: sentidos da palavra divina. São Paulo: Editora Ática, 1995. 168 p.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre negacionismo e razão neoliberal. **Estudos avançados** 34 (99), 2020.

CARREIRO, Gamaliel. Religião e modernidade em Max Weber. **Pós. Revista brasileira de pós-graduação em ciências sociais**, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Ano V, 2001, p. 219-240.

_____. « Crente não gosta de partido político, gosta de igreja: Filiação Religiosa Evangélica e Seu Impacto na Política Brasileira », **XVII Congresso Brasileiro de Sociologia**, Porto Alegre, 2015.

CENCI, Angelo Vitorio. Individualização e reconhecimento. **Educação**, Porto Alegre, v.36, n.3, p. 314-324, set/dez 2013.

CHAGAS, Daniel. **Jesus Vem**. São Paulo: Sinai Artes Gráficas Ltda, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAVES, Christine de Alencar. **Festas da Política**. Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis-MG). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Águas Claras. Brasília-DF, 2019a.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Itapoã. Brasília-DF, 2019b.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Paranoá. Brasília-DF, 2019c.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Planaltina. Brasília-DF, 2019d.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Plano Piloto. Brasília-DF, 2019e.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios 2018**. Sobradinho. Brasília-DF, 2019f.

Comitê Gestor da Internet no Brasil. **TIC Domicílios**. Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros. Cetic, 2018.

URL:

https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/12225320191028-tic_dom_2018_livro_eletronico.pdf.

COMPAGNON, Olivier. À la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l'Amérique latine. In: POLYMNIA Z. (dir.), **América latina 2006**, Paris: La Documentation française, 2006.

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo: o Pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. 288 p.

CORREA, Marina. **Assembleia de Deus**. Ministérios, Carisma e Exercício de Poder. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CORTEN, André. **Le pentecôtisme au Brésil: Émotion du pauvre et romantisme théologique**. Paris: Karthala, 1995.

COSTA, Dânia Monteiro Vieira; GONTIJO, Cláudia Maria Mendes. A linguagem oral como elemento integrante da brincadeira. **Cadernos de pesquisa**, V.41 N. 142 JAN/ABR. 2011.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania mulher e a morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DELOYE, Yves. Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des "catéchisme augmentés" (19e-20e siècles). **Revue française de Science politique**. 52e année, n. 2-3, p.179-199, 2002.

DURKHEIM, Émile. De l'irreligion de l'avenir. Extrait de la **Revue Philosophique**, 1887, 23, p. 299-311.

_____. [1912]. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

_____. [1950]. **Lições de Sociologia**. Física dos costumes e do direito, São Paulo: Edipro, 2015.

D'EPINAY, Cristian Lalive (1970). **O Refúgio das Massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao Estado**. Psicanálise do vínculo social. Editora Zahar, 1983.

_____. Instituições, Poder e Desconhecimento. In. ARAUJO, J.N.G. e CARRETEIRO, T.C. **Cenários Sociais e Abordagem Clínica**. São Paulo. Escuta, 2001.

FABIEN, Jean. **Sociologia da religião: estudo comparativo entre Durkheim e Weber**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2015.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. Formação do patronato político brasileiro. Rio de Janeiro: O Globo, 2001.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Florestan [1975]. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5. ed., São Paulo: Globo, 2006.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. **Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos**. São Paulo: Escuta e Educ, 1995.

FILLIEULE, Olivier. Postface Travail, famille, politisation. In: SAINSAULIEU, I.; SURDEZ, M. **Sens politiques du travail**. Paris: Armand Colin/Recherches, 2012.

FRESTON, P. Breve história do Pentecostalismo brasileiro. In: **Nem anjos nem demônios**: interpretações socio-lógicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. 272 p.

FREUD, Sigmund [1913]. Totem e tabu. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, vol. 13, p. 11-191.

FREYRE, Gilberto [1933]. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2000.

FROMM, Erich (1947). **Análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

GAULEJAC, Vincent. O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito. **Cronos**, Natal-RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 59-77, jan./dez. 2004/2005.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira; MATTOS, Amana Rocha. "Terapias de Conversão": Histórico da (Des)Patologização das Homossexualidades e Embates Jurídicos Contemporâneos. **Psicologia: Ciência e Profissão**, vol.39, no.spe3, Brasília, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdades religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.

_____. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade** (Impresso). v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo. Religião, política e direitos sexuais: controvérsias públicas em torno da "cura gay". **Religião & Sociedade**, vol. 39, no.2, Rio de Janeiro, May/Aug 2019.

GORCE, Mathieu de La. Le ton prophétique dans quelques satires protestantes. **Nouvelle Revue du XVIIe Siècle**, Vol. 21, No. 1, Dire le futur (2003), pp. 57-88.

HALBWACHS, Maurice [1925]. **Les cadres sociaux de la mémoire**, Chicoutimi: Les classiques des sciences sociales, 2002.

HAN, Byung-Chul. **O que é o poder?** São Paulo: Vozes, 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et le converti**. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999.

_____. Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. **L'Année sociologique**, vol. 60, no.1, 2010, p. 41-62.

HOFFMAN, Brunno. **A ordem cristã no governo dos escravos: normas para a cristianização e tratamento dos escravos no Brasil Colonial (1697 - 1759)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2011.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). **História geral da civilização brasileira**. Tomo I: A época colonial, volume 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de [1936]. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995

HONNETH, Axel. **La société du mépris**. Vers une nouvelle Théorie critique. Paris, Éditions La Découverte, 2007.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil – Tomo II/1, Primeira Época**. São Paulo: Vozes, 1977.

HORKHEIMER, Max (1946). **O Eclipse da Razão**. São Paulo : Centauro Editora, 2010.

KENRICK, Robert B.; NEURERG, Douglas T., CIALDINI, S. L. **Social Psychology: Goals in Interaction**. Boston: Allyn & Bacon, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LÉVY-BRUHL, Lucien [1922]. **La mentalité primitive**. Paris: Les Presses Universitaires de France. 15e édition, 1960.

LINO, José Manuel Brissos. **O fenômeno da glossolalia e suas implicações psicossociais**. Tese de doutorado do Departamento de Psicologia social da Universidade Autónoma de Lisboa, Lisboa, 2015.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.

LÖWY, Michael. Le concept d'affinité élective chez Max Weber. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 127, juillet – septembre 2004.

LUKES, Steven. Poder e Autoridade. In: BOTTOMORE, T.; NISBET, R. **História da Análise Sociológica**, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, p. 823- 880.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, pp. 1-20, 2008.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, vol.6, n.1, Rio de Janeiro, Apr. 2000.

MADEIRA, Angélica; VELOSO, Marisa (org.). **Descobertas do Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

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

_____. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). **Debates pertinentes**: para entender a sociedade contemporânea. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 112-138.

_____. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 43, n. 119, p. 11-36, Jan/Abr 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética - Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo. In ANTONIAZZI Alberto, **Nem Anjos nem Demônios**. Interpretações sociológicas do pentecostalismo, Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MARIZ, Cecília e MAFRA, Clara. **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA. **Relatório de inspeção nacional ao Centro do Ministério dos Filhos de Salomão**. Brasília, Julho de 2015.

MICHEL, Patrick; GARCÍA-RUIZ, Jesús. **Et Dieu sous-traite le salut au marché**: L'action des mouvements évangéliques en Amérique latine. Paris: Armand Colin, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n.74, 2006 (março).

_____. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". **Etnográfica** [Online], vol.13 (1)/2009 <http://etnografica.revues.org/1195>.

_____. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. **Novos estudos**, (98), Mar 2014.

_____. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião e Sociedade**, 36 (1), Jun 2016.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronald de. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo Perspectivas**, 2001, vol. 15, no. 3, p. 92-100.

MOSCOVICI, Serge [1981]. **La era de las multitudes**. Un tratado histórico de psicología de las masas, Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1993.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada?: Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião & Sociedade**, 30 (2), 2010.

NEHER, André. **Prophètes et prophéties**. L'essence du prophétisme. Paris: Ed. Payot, 1955.

NEVES, Paulo Sérgio Costa. Reconhecimento e despreza social ou os dilemas da democracia no Brasil contemporâneo: algumas considerações à luz da questão racial. **Política e sociedade**, nº11 - outubro de 2007.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PHARO, Patrick. Le sens objectif des faits sociaux. Problèmes sémantiques de la sociologie compréhensive. **Revue Européenne des Sciences Sociales**, XXXVIII-119, 2000.

ORO, Ari Pedro. O Espírito Santo e o Pentecostalismo. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 25, n.107, p. 87-101, 1995.

_____. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, nov. 1997

_____. **Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil, Uruguay**. São Paulo: Attar Editorial, 2007.

_____. Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 149, p.151-168, 2010 janvier-mars.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007.

RABELO, Miriam Cristina M. « Religião, ritual e cura » In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. **Saúde e doença: um olhar antropológico** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p.

REINA, Morgane. **Le miracle pentecôtiste en politique**. La socialisation politique des fidèles de l'Assemblée de Dieu dans l'État de São Paulo. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Sociologia Política Comparada), Sciences Po Paris, 2015.

_____. Le miracle pentecôtiste em politique. De la socialisation politique à l'expression démocratique des fidèles évangéliques au Brésil. **Émulations** – Revue de Sciences Sociales, Varia, 9990, 2018.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. **Plural**, 24(2), p. 253-275, 2017a.

_____. O Milagre pentecostal e a ciência: rumo a uma racionalização do discurso religioso. **Quaerentibus**. Teología y ciencia. Puebla, Año 5, n. 8, 2017b.

ROBERTSON, Fabien. Durkheim : Entre religion et morale. **Revue du Mauss**, 2003/2, vol. 22, p. 126-143.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. São Paulo, Vozes, 1985.

SANTOS, Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos. Política e Magia (na Cultura Brasileira e) no Distrito Federal. In: ARAÚJO, C. E. P. et al. **Política e Valores**, Brasília: Editora UnB, 2000, p. 87-115.

_____. A Construção Social do Escravo: a Religião do Brasil. In: **29º Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu-MG, 2005.

_____. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: SOUZA, Jessé (org.) **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SCHWARTZMAN, Simon. **São Paulo e o Estado Nacional**. São Paulo: Difil, 1975.

SEARLE, John. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia do mundo real. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.13, n. 1, 2007

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação**. Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas cidades, 1969.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**. Uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora da UnB, 2000.

_____. (org.). **A invisibilidade da Desigualdade Brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. (org.). **A ralé brasileira**: quem é e como vive? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____ (org.). **Os batalhadores brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. **E elite do atraso.** Da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SPYER, Juliano. Vidas pretas evangélicas também importam. **El País**, 17 março de 2021. URL : <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-03-17/vidas-pretas-evangelicas-tambem-importam.html>.

STARLING, Heloisa Murgel; SCHWARCZ, Lilia. **Brasil: uma biografia.** Rio de Janeiro : Companhia das Letras, 2015.

SWIDLER, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. **American Sociological Review**, vol. 51, n. 2, 1986 April, p. 273-286.

TAVOLARO, Sérgio. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, 20, 59, out. 2005.

TAYLOR, Charles [2007]. **Uma Era Secular.** Lisboa: Editora Piaget, 2008.

TEIXIRA, Jacqueline Morães. **A conduta universal: governo de si e política de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus.** Tese de doutorado do programa de pós-graduação em Antropologia Social, USP, 2018.

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teaching of the Christian Churches.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. Tópicos sobre o papel da Igreja em relação à escravidão e religião negro no Brasil. **Revista de Teologia e Ciências da Religião.** Ano IV, n. 4, pp. 35-51, setembro 2005.

VEYNE, Paul [1983]. **Acreditavam os Gregos em seus mitos?** Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

VIANNA, Oliveira [1920]. **Populações meridionais do Brasil.** Brasília: Edições do Senado Federal, vol. 27, 2005.

VINTEN, Gerald. Participan observation: A model for organization investigation? **Journal of Managerial Psychology.** Bradford, 9 (2), 30.

WEBER, Max [1905]. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.** Paris: Pocket, 1994.

_____. Hinduysmo y budismo. In **Ensayos sobre sociología de la religión**, II. Madrid: Taurus, 1987, p. 11-360.

_____. Religião e racionalidade econômica. In COHN, Gabriel (org). **Max Weber.** São Paulo: Ática, 1991, p. 142-159 (Coleção grandes cientistas sociais, n. 13).

_____ [1921]. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In **Economia e sociedade**. 3. ed. Brasília: UnB, 2000, p. 279-418.

WILLAIME, Jean-Paul. «Chapitre III – Protestantisme, économie et politique», in **Sociologie du protestantisme**. Paris, coll. « Que sais-je ? », PUF, 2005/3725

ZAMBIRAS, Ariane. **La Politique inspirée: Controverses publiques et religion aux États-Unis**. Paris: Karthala, 2014.

Anexos

Anexo 1: Parque bíblico do Ministério Filhos de Salomão



Imagem 1 - Projeto da base missionária do Ministério Filhos de Salomão: mensagem ao apóstolo Tobias.

Fonte: foto da autora.



Imagem 2 - Manjedoura de Jesus.

Fonte: foto da autora.



Imagem 3 - Bispa Marisa e a autora na frente do sepulcro de Jesus.

Fonte: foto da autora.



Imagem 4 - Templo de Salomão.

Fonte: foto da autora.



Imagem 5 - Cenáculo para ministrar a Santa Ceia.

Fonte: foto da autora.



Imagem 6 - Mar de Galileia.

Fonte: foto da autora.



Imagem 7 - Torre de oração usada como moradia temporária para os missionários.

Fonte: foto da autora.

Anexo 2: Guias de observação participante

1. Definição do discurso teológico da instituição e perfil socioeconômico dos fiéis

- Localização e tamanho
- Interior e ornamentação
- População: gênero, raça, idade
- Desenvolvimento do culto
 - Tempo reservado à oração introdutiva
 - Importância dos louvores, testemunhos
 - Tempo reservado à ministração da palavra pelo pastor
 - Convidado
 - Rituais de final de culto

2. Religião e política

- Enxergar a necessidade e o interesse religiosos
- Observar e diferenciar o político e sua porosidade
- Estratégias para a formação política: conjunto organizado ou pano de fundo desorganizado?
 - Imposições à psique
 - Modalidade de exercício de poder

Anexo 3: Roteiro de entrevista

1. Trajetória e práticas religiosas

- Como você entrou na igreja?
- Qual origem religiosa da sua família?
- Que tipo de relação você tem com os membros dessa comunidade? É importante que seja unida? O que vocês fazem juntos fora da igreja?
- Para você, o que significa o jejum?
- Para você, o que significa o dízimo?

2. Estudo clínico-geral

2.1 Família e autoridade

- Que relação você teve (e ainda tem) com seu pai? Sua mãe?
- Quão importante você acha que é se ensinar obediência a um filho? Como fazer?
- Que pessoas você mais admira? Por quê?

2.2 Autonomia e orientação na conduta

- O que deixa você com raiva?
- Qual a melhor atitude a tomar frente a uma dificuldade na vida?
- Segundo você, o que significa o sofrimento?
- O que você faria se só tivesse 6 meses de vida e pudesse fazer o que quiser?
- Quem determina o sentido da sua vida? Você ou Deus? Por quê?

2.3 Cidadania e sociedade

- O que faz de você um cidadão? Qual o papel da religião na noção de cidadania: a religião ajuda você a se tornar um melhor cidadão? Em que sentido?
- O que quer dizer a afirmação que diz que a igreja tem que sair das 4 paredes? Por quê?
- O que acha de receber dinheiro público para construir templo?
- Como se relacionam o Estado e as igrejas na realidade? Como deveriam se relacionar?
- Como se fala das questões políticas dentro da igreja?

3. Opiniões políticas

- Qual sua relação com a política? De que maneira você se interessa?

- Como você imagina uma saída possível da crise política no Brasil? Que personalidade política traz esperança ao contexto político brasileiro? Por quê?
- Em quem você votaria em 2018? Por quê?

4. Moralidade

- O que você pensa sobre os cultos afro-brasileiros como candomblé, umbanda? O que se deve fazer?
- O que você pensa sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo?
- Qual é o objetivo da cura gay? Você é a favor ou contra? Por quê?
- O que você pensa sobre o aborto?
- O que você pensa da estatística da OMS que fala que a cada dois dias, uma mulher morre por causa de aborto inseguro no Brasil? Como solucionar?

5. Perguntas de identificação

- Data de nascimento
- Percurso escolar e nível de estudos
- Percurso residencial: bairro, cidade, estado de origem / bairro, cidade, estado de residência
- Meio social de origem: profissão dos pais e dos avós
- Estado civil e situação familiar (data para cada evento)
- Raça
- Profissões (data para cada evento)
- Renda
- Em que degrau da escada das posições sociais você se colocaria?

Anexo 4: Tabela perfil dos entrevistados

Tabela 2 – Perfil socioeconômico dos entrevistados

Igreja	Nome	Idade	Estudos	Bairro	Profissão	Estado civil	Raça	Salário (2018-2019)
Ministério Filhos de Salomão	Apóstolo Tobias	56	Superior incompleto	Sobradinho	Dono de empresa	Casado, um filho	Branco / Pardo	30/50.000,00
	Bispa Marisa	45	Pós-graduação	Sobradinho	Funcionária dos correios - do lar	Casada, um filho	Branca	Sem renda
	Pastora Roberta	42	Superior completo	Fercal	Do lar	Casada, dois filhos	Parda (se considera mestiça)	Sem renda (marido: 15/20.000,00 ou mais)
	Missionária Luciana	37	Superior completo	Sobradinho	Desempregada	Solteira	Negra	Sem renda
	Maria das Dores	+/- 50 - 55	-	Valparaíso de Goiás	Comerciante	Casada, um filho, um neto	Parda	3.000,00
	Costa	43	Superior incompleto	Núcleo rural (base missionária)	Motorista (empresa do Apóstolo) + obras na base + marcenaria	Casado, uma filha	Pardo	2.300,00
	Maísa	27	Superior completo	Sudoeste	Estagiária no direito (STF) (advogada)	Solteira	Parda	1.200,00 (estágio)
	Pastor João	55	Curso profissional (contabilidade) incompleto	Núcleo rural (base missionária)	Administrador (cooperativa da empresa do Apóstolo)	Casado	Branco	1.100,00 (ajuda de custo)
	Missionária Loreta	50	Fundamental incompleto	Núcleo rural (base missionária)	Não trabalha (anteriormente, trabalhava com vendas)	Casada, três filhos	Parda	Sem renda (cestas básicas do ministério)
	Simoni	21	Estudante	Sobradinho (em uma casa no terreno do apóstolo, sobrinha da bispa)	Estudante (pai desempregado, mãe secretária)	Solteira	Parda	-
Júlia	26	Ensino superior completo	Brasília, Asa Norte	Estuda para concurso superior (empresa)	Solteira	Parda	- Pais concursados (mãe)	

Ministério Filhos de Salomão					urbanizadora de Brasília)			professora de português e pai administrador dos Correios)
	Viviane	55	Ensino médio	Brasília, Asa Sul	Vendas, gerência de loja. Hoje artesã	Casada, dois filhos	Parda	Sem renda (marido: 8.000,00)
	André	36	Superior incompleto	Águas Lindas de Goiás	Recepcionista (técnico judiciário terceirizado)	Casado, uma filha	Pardo	2.600,00
	Rômulo	42	Ensino médio	Núcleo rural (base missionária)	Motorista (empresa do Apóstolo) + marmoraria / tapeçaria	Solteiro	Branco	1.200,00
	René	54	Superior completo	Núcleo rural (base missionária)	Analista de sistema e hoje trabalha na base missionária	Solteiro	Branco	« Não muito mas dá pra sobreviver. Mas hoje meu dinheiro rende muito mais do que quando ganhava um montão »
Assemblei a de Deus no Paranoá	Pastor Helder	53	Superior completo	Condomínio perto do Paranoá	Pastor integral	Casado, três filhos	Pardo	2.000,00 (auxílio da igreja)
	Pastor Heleno	41	Ensino médio	Condomínio perto do Paranoá	Comerciante	Casado, um filho	Branco	15.000,00
	Pastor Sílvio	55	Superior completo	Paranoá	Ex-professor de educação física + motorista Uber + dono de lava jato	Divorciado, três filhos	Pardo / Preto	2.000,00
	Pastor Marcos	32	Ensino médio	Jardim Ingá	Pastor integral + Microempreendedor	Casado	Negro (se considera moreno)	Entre 500,00 e 4000,00 (renda familiar) + auxílio variável da igreja
	Manoella	47	Formação técnica	Jardim Ingá	Não trabalha	Casada, um filho	Parda	Entre 500,00 e 4000,00 (renda familiar)
	Luiza	32	Ensino médio	Paranoá	Não trabalha atualmente (senão, vendedora)	Casada, uma filha	Parda	1.500,00 (renda familiar)

Assembleia de Deus no Paranoá	Lúcia	35	Ensino médio incompleto	Paranoá	Não trabalha	Casada, uma filha	Parda (se considera mestiça)	Variável 2.000,00 (renda familiar)
	Telma	35	Terceira série	Itapoã	Diarista / Empregada doméstica (carteira assinada)	Casada, quatro filhos	Negra	Variável 3.000,00 (renda familiar)
	Maria	35	Superior incompleto	Paranoá	Consultora técnica de uma rede de supermercados	Casada	Parda	4.000,00 (renda familiar)
	Cecília	22	Estudante	Brasília	-	Solteira	Parda	6.000,00 mais aluguel de casas (renda do pai)
	Jennifer	39	Pós-graduação	Paranoá	Professora de ensino técnico, ensino superior (serviço voluntário) + vendedora autônoma	Casada	Negra	1.400,00 (ajuda de custo) + a renda das vendas varia (um bom mês é 800,00)
	Rosilda	23	Estudante	Itapoã	Recepcionista em um centro religioso (não evangélico) do Plano Piloto	Solteira	Negra	1.447,00
	Natanael	29	Ensino médio	Paranoá	Terceiro sargento reformado (por ter ficado com leucemia)	Casado	Negro	3.500,00
Igreja da Palavra Renovada	Pastor Walter Luís	54	Ensino superior completo	Plano Piloto	Funcionário público: aposentado da polícia civil	Casado, dois filhos	Pardo	15.000,00 (renda familiar)
	Pastor Rogério	49	Pós-graduação	Octogonal	Coordenador de tecnologia de informática (TI) de um banco	Casado, dois filhos	Descendente de asiáticos	30.000,00 (renda familiar)
	Ágata	30	Mestrado	Plano Piloto / Águas Claras	Não trabalha, se dedica à igreja	Casada (após a entrevista)	Descendente de asiáticos	Sem renda (pai ganha entre 15.000,00 e 30.000,00 como coronel da reserva e professor da UnB)

Igreja da Palavra Renovada	Suely	29	Superior completo	Cruzeiro (apartamento / Águas Claras)	Cadista (projetos arquitetônicos - meio período)	Solteira	Branca	1.300,00
	Cristiane	53	Doutoranda	Plano Piloto	Coronel e veterinária	Casada, um filho	Branca	20.000,00 e poucos (renda familiar)
	Juliano	34	Pós-graduação	Plano Piloto	Bancário	Casado	Branco	11.000,00
	Célia	26	Superior completo	Parkway	Advogada consultora, assessora jurídica (aguardando contratação)	Solteira	Branca	Sem salário (por volta de 15.000,00 renda dos pais)
	Maria Antônia	52	Superior completo	Parkway	Empresária	Casada, três filhos	Branca	Não quis falar (se considera classe média com recursos que mora em um bairro valorizado)
	Jady	31	Curso técnico	São Sebastião	Trabalhava como técnica bucal (até junho 2018) e agora está se reorientando para a fonoaudiologia	Solteira	Parda (se considera amarela)	2.000,00 de pensão do pai (PM expulso) e, antigamente, 4.200,00 como técnica
	Thalita	36	Doutorado	Plano Piloto	Servidora pública: tecnologista no ministério da saúde	Solteira	Branca	15.000,00
	Brunna	24	Estudante	Plano Piloto	Freelance como fotógrafa, à procura de estágio	Solteira	Parda	Abaixo de 10.000,00
	Pedro	25	Superior (direito) trancado (em 2019)	Plano Piloto	Lojista (durante a faculdade trancada)	Solteiro (noivo em 2019)	Branco	5.000,00
	Richard	46	Superior completo	Living Park Sul	Empresário	Casado, uma filha	Branco/Pardo (na certidão, está pardo mas se incomoda com as cotas)	40.000,00 (renda familiar)
Brenda	57	Pós-graduação	Plano Piloto	Administradora	Casada, três filhos	Branca	8.000,00 (12.000,00 renda familiar)	
João Paulo	60	Superior completo	Plano Piloto	Tenente coronel de cavalaria do Exército	Casado, quatro filhos (dois casamentos)	Branca	25.000,00 (renda familiar)	

Anexo 5: Subjetividades políticas dos entrevistados

Tabela 3 – Subjetividades políticas dos entrevistados

Igreja	Nome	Interesse político	Dinheiro público para construir templo	Candidato	Religiões de matriz africana	Aborto	Casamento igualitário	Outro
Ministério Filhos de Salomão (Entrevistas entre janeiro e junho de 2018)	Apóstolo Tobias	Pronunciado	Não mais a favor (acusado de trabalho escravo) por causa da ingerência do Estado	Jair Bolsonaro	Oposto	Oposto	Oposto	-
	Bispa Marisa	Moderado	A favor	Ainda não sabia, talvez Marina Silva	Oposta	Oposta	Oposta	-
	Pastora Roberta	Pronunciado	A favor, se não tiver ingerência do Estado	Jair Bolsonaro (mas não tem certeza), contra Lula	Diz que não conhece para julgar mas fala em consequências ruins e macumba	Oposta: alega a irresponsabilidade do sexo casual e os meios contraceptivos	Oposta	-
	Missionária Luciana	Pronunciado	Oposta	Cabo Daciolo	Oposta	Oposta	Não oposta: oposta à homossexualidade, mas trata a questão em termos de direitos civis	Reconhece as desigualdades sociais e raciais (mas diz nunca ter sofrido racismo na igreja)
	Maria das Dores	Baixo	Oposta	Ainda não sabia	Oposta	Oposta mas teve que fazer um	Oposta	-
	Costa	Baixo	Oposto	Ainda não sabia	Não quer se pronunciar, mas "ora para Deus abrir a mente dessas pessoas"	Oposto	Oposto	-
	Maísa	Moderado	Oposta porque é contra o	Ainda não sabia	Oposta	Oposta	A favor	A favor de álcool, a favor de

			princípio de laicidade					sexo antes do casamento
Pastor João	Baixo	A favor	Ainda não sabia	Respeito à liberdade religiosa	Oposto	Oposto		-
Missionária Loreta	Baixo	A favor, mas acredita na separação da política e religião	Ainda não sabia	Oposta	Oposta	Oposta		-
Simoni	Baixo	Oposta	Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa, mas duvida que as pessoas conheçam, tenham certeza quanto a sua religião	Oposta	Oposta, mas acredita que o problema está antes (falta de acompanhamento etc.)		-
Júlia	Baixo	Oposta	Ainda não sabia	Por uma questão social, a favor desses cultos. Oposta à intolerância religiosa. Segundo a Bíblia, é errado	Não é oposta, nem a favor. Não oposta à cura gay.	Oposta		-
Viviane	Baixo	A favor	Ainda não sabia	Oposta	Oposta	Oposta		-
André	Baixo	Não sabe decidir: teme a ingerência, mas se o Estado puder fazer isso, não vê por que não poderia acontecer	Ainda não sabia	Oposto	Oposto. Acredita que é uma opção da pessoa e que há cura	Oposto, mas não sabe opinar em caso de estupro: “não julgo nem condeno”.		-
Rômulo	Baixo	Dinheiro corrompe	Geralmente justifica para não escolher. Acredita que Bolsonaro iria ser muito radical, mas	Oposto	Oposto	Oposto, mas não consegue se opor em caso de estupro		-

				acredita em seus princípios cristãos				
	René	Baixo	Oposto. Dinheiro público é para programas sociais	Não pode votar, mas não acreditou mais em ninguém depois de Joaquim Barbosa	Oposto	Oposto	A favor em caso de condições extremas	-
Assembleia de Deus no Paranoá	Pastor Helder	Pronunciado	Oposto	Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa mas a Bíblia é a norma	Oposto mas acha a questão da violência sexual polêmica	Oposto	Discurso de intolerância à questão trans
	Pastor Heleno	Pronunciado	A favor	Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa	Oposto: alega a irresponsabilidade do sexo casual e os meios contraceptivos. A legalização significaria banalização	Ressalta o livre arbítrio mas reprova	A favor da cura gay (dá o exemplo de amigos travestis que precisariam). A favor do porte de armas
	Pastor Sílvio	Moderado	A favor, mas lamenta que não exista	Jair Bolsonaro	Oposto	Oposto, mas questão complexa	Oposto	-
	Pastor Marcos	Baixo	Não sabe se decidir, acha louvável, mas pode vir com problemas	Não vota pois não transferiu o título de eleitor. Mas acredita no Jair Bolsonaro	Oposto	Oposto	Oposto, menos em caso de estupro	-
	Manoella	Baixo	Oposta	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	-
	Luiza	Baixo	-	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	-

	Lúcia	Baixo	-	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	
	Telma	Baixo	A favor	Fernando Haddad	Oposta	Oposta	Oposta	-
	Maria	Baixo	Oposta	Cabo Daciolo e Jair Bolsonaro (mas queria não ter votado em ninguém)	Respeito à liberdade religiosa, muito aberta. Denuncia o preconceito	Oposta, mas a favor em caso de estupro	A favor. Denuncia o discurso intolerante da igreja	-
	Cecília	Baixo	Oposta	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	-
	Jennifer	Pronunciado	Acredita desnecessário	Secreto	Oposta	Oposta	Oposta	-
	Rosilda	Moderado	Oposta	Jair Bolsonaro	“Eu não conheço então acho que se eu falar o que acho, vou ser preconceituosa”	Oposta, mas dilema em relação ao estupro	Oposta, mas não vê como uma questão central. Dá preferência à saúde, educação etc.	-
	Natanael	Baixo	Oposto	Jair Bolsonaro	Não quer se pronunciar, não tem desejo de conhecer	Oposto	Oposto, mas dilema em relação ao estupro	-
Igreja da Palavra Renovada	Pastor Walter Luís	Moderado	Oposto	Jair Bolsonaro	Oposto	Oposto	Oposto	-
	Pastor Rogério	Moderado	Oposto, o dinheiro público já tem seus destinos e não deve servir interesses particulares	Marina Silva e Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa	Oposto: “casamento é uma instituição de Deus, mas existe união de pessoas do mesmo sexo”	Oposto	-
	Ágata	Pronunciado	Não consegue decidir	Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa “a gente prega a tolerância”.	Oposta	Oposta	-

					Mas acha errado: “são todas adorações ao demônio”			
Suely	Moderado	Não consegue opinar	Marina Silva e depois, anulou o voto	Não conhece, não quer opinar	Não oposta, não quer determinar a vida de ninguém	A favor de pragmatismo, saúde pública	-	
Cristiane	Moderado	A favor, a igreja é como um serviço público	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	-	
Juliano	Moderado	A favor da separação formal entre política e religião	Secreto, mas não foi Jair Bolsonaro	A favor	A favor	Não sabe decidir. Oposto, mas reconhece que não é mulher e que não é seu papel decidir	-	
Célia	Moderado	A princípio contra, mas não tem opinião bem formada	Barrou o PT, mas não queria ter votado em Jair Bolsonaro, mas votou nos dois turnos. Queria votar em João Amoêdo	Respeito à liberdade religiosa, mas acredita que não conhecem o verdadeiro Deus	Não oposta e não trata mal, mas acredita na Bíblia	Não tem opinião formada a respeito pois pensa no estupro	Segundo o noivo, ela é a maior feminista que ele conhece	
Maria Antônia	Moderado	Oposta	Jair Bolsonaro	Oposta	Oposta	Oposta	A favor da pena de morte	
Jady	Moderado	Não totalmente oposta se o dinheiro destinado à saúde, educação etc. não for desviado. A separação é o ideal	Cabo Daciolo e Fernando Haddad	Respeito à liberdade religiosa e lamenta a intolerância religiosa	Oposta	Oposta	-	
Thalita	Pronunciado	A favor se o dinheiro	Ciro Gomes e Fernando	Respeito à liberdade	Não é a favor	Não oposta. Fala em	Reconhece as	

			destinado à saúde, educação etc. não for desviado	Haddad (mas não transferiu o título de eleitor)	religiosa e livre arbítrio	mas não quer opinar	escolha e que não faria para ela mesma. Mas não julga	desigualdades sociais
Brunna	Moderado	“Se for de forma lícita e de interesse público, é viável...” Mas tem suas dúvidas	João Amoêdo e Jair Bolsonaro (mas queria anular)	Respeito à liberdade religiosa. Lamenta o racismo e a intolerância religiosa	Respeita, mas por entendimento cristão, acha incorreto	Oposta mas respeita o entendimento de “meu corpo, minhas regras”	-	
Pedro	Pronunciado	A favor se o dinheiro destinado à saúde, educação etc. não for desviado	Henrique Meirelles e Jair Bolsonaro	Respeito à liberdade religiosa e reconhece as discriminações	Não oposto	Não oposto	Contra o porte de armas	
Richard	Pronunciado	-	Jair Bolsonaro	Oposto	Oposto mas na dúvida quanto ao estupro	Oposto	A favor do porte de armas e contra as cotas raciais	
Brenda	Moderado	Oposta	Jair Bolsonaro (mas não se lembra dos outros candidatos). Se decidiu orando e fazendo pesquisa: “quem não tinha ficha suja”	Oposta	Tem muita gente homossexual em sua família. Trata bem mas oposta	Oposta	-	
João Paulo	Baixo	A favor da presença de igrejas na política, mas lamenta a ingerência do Estado em caso de dinheiro público para construir igrejas	Jair Bolsonaro	Oposto, “é coisa do Diabo”	Oposto, mas na dúvida quanto ao estupro	Oposto	Interesse em questões financeiras, opiniões liberais	