

PENTECOSTALISMO; RELIGIÃO EM TRANSIÇÃO

Alexandre da Silva Chaves¹

RESUMO

O presente artigo busca avançar num conhecido diálogo teórico entre diferentes posições que ocupam o debate acerca do tema da identidade do indivíduo pertencente ao pentecostalismo brasileiro. Deste modo revisitamos conhecidas teorias e tipologias elaboradas tanto pela antropologia quanto pela sociologia, fundamentadas em bases teóricas já consagradas nos estudos de ciências sociais e religião. Sendo assim, a maior contribuição que se busca por meio deste texto é a do exercício teórico que visa indicar a possibilidade de se discutir o assunto por um outro caminho que nos parece acenar para uma saída deste labirinto teórico, o qual nos possibilite continuar a refletir criticamente, sem a perda da objetividade, preservando a possibilidade de reconhecer características mínimas que identifiquem o pentecostalismo brasileiro na atualidade, observando-o como um lugar-comum na cultura contemporânea, designado mais objetivamente como um “não lugar” em nosso tempo, espaço de relações fluídas, transitórias e passageiras.

Palavras chave: Pentecostalismo; Identidade; Transição; Mobilidade; Individualidade.

ABSTRACT

This article seeks to move forward in the theoretical knowledge dialogue between different positions. These positions are the root of the debate of the individual's identity themes belonging to Brazilian Pentecostalism. Thus they revisit known theories and typologies developed by anthropology and sociology. Based on theories already enshrined in studies of social sciences and religion the greatest contribution that is sought through this paper is the theoretical exercise that aims to indicate the possibility of discussing the subject with another path. This path seems to wave at an exit of this theoretical labyrinth. This path allows us to continue to think critically, without the loss of objectivity. It also preserves the possibility to meet minimal characteristics that identify Brazilian Pentecostalism today, watching him as a commonplace in contemporary culture, designated as objectively as a "no place" in our time, space fluid, transient and fleeting.

Key-works: Pentecostalism; identity; transition; mobility; individuality.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo.

INTRODUÇÃO

O pentecostalismo de modo geral é um tema já reconhecido pelos esforços intelectuais empreendidos por diversos autores, que de maneira muito bem recortada, se aventuram numa descrição sintomática das causas sociais de sua existência.

Reconhecendo os esforços de tais trabalhos, não nos aventuramos a inventarmos uma nova discussão sobre o assunto, o que propomos neste texto é simplesmente um olhar sobre a paisagem por um outro ângulo.

Desta maneira, o pentecostalismo torna-se visto como um itinerário da própria cultura brasileira, um caminho o qual a cultura oferece como opção de percurso a este sujeito, que ao frequentar, aderir ou participar de seu funcionamento, busca uma confirmação de sua transitoriedade por meio de ato consagratório da religião.

É justamente neste instante, de itinerário do sujeito, caminho pelo qual ele passa, não importando os motivos que o leva as práticas religiosas, que encontramos uma pista para fugirmos dos já reconhecidos debates polarizados pela antropologia e sociologia, o pentecostalismo passa a ser visto não como um lugar, mas em oposição a esta definição, como “não lugar”.

O ITINERÁRIO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

O pentecostalismo em suas origens excede as paredes do século XX, foi fortemente influenciado por movimentos pietistas, avivalistas e de santidade²; todos estes altamente valorizados nos séculos XVIII e XIX.

Vale ressaltar que esses movimentos se deram, não coincidentemente nas portas das fábricas, nos novos aglomerados urbanos e em pleno processo de transição cultural da sociedade da época; eles ocorreram no início e no auge da urbanização e industrialização,

² Pietismo surgiu como um movimento religioso no final do século XVII. Conseguiu influenciar religiosidades de origens independentes de inspiração protestante, tais como: o pentecostalismo, o neopentecostalismo e o carismatismo. O Pietismo combinava o Luteranismo do tempo da reforma, enfatizando a piedade do indivíduo e uma vigorosa vida cristã. O movimento de santidade enfatiza a experiência que capacita o crente a viver uma vida santa. A maioria das pessoas do movimento de santidade interpretam isso como viver uma vida livre do pecado intencional ou da prática do pecado. O objetivo é viver uma vida como Cristo, para serem conformes o modelo depreendido dos ensinamentos de Cristo e não do modo de viver contrário aos valores cristãos. Os avivalistas são mais claramente identificados com os valores dos pentecostais modernos, os quais normalmente associam o movimento de santidade aos ideais pietistas de prática vigorosa da vida cristã e como sinal buscam uma nova revelação com a divindade, que para os avivalistas impulsionariam a igreja a evangelização.

tanto da Inglaterra como no principal esteio do movimento pentecostal, que é a América do Norte, pela via dos Estados Unidos da América.

O pentecostalismo atual (diferentemente do pentecostalismo dos cristãos judeus do 1º século da era cristã), tem sua expansão a partir de Topeka, no Kansas em 1901; onde jovens estudantes, convencidos pela interpretação que fazem da Bíblia pelo livro de Atos dos Apóstolos 2: 4, e pela influência de Irwin e Sandford, principalmente o jovem pastor Charles Parham, o qual buscava uma segunda experiência posterior à da salvação, que na sua compreensão era o falar em outras línguas³.

No Brasil o pentecostalismo inicialmente se instala sob o signo desta experiência do Kansas e da Califórnia, uma espécie de experiência de fundo missionária. Um italiano de origem valdense, de um movimento dissidente do catolicismo italiano, e que posteriormente se filia ao presbiterianismo norte-americano e dois suecos de origem batista. É nesta esteira que Luigi Franciscon, italiano, dá origem em São Paulo ao que hoje conhecemos como Congregação Cristão no Brasil, e Daniel Berg e Gunnar Vingren, suecos, que dão origem em Belém do Pará, ao que hoje conhecemos como as Assembleias de Deus.

Paul Freston utiliza a tipologia marítima das ondas para nos apresentar historicamente o desenvolvimento do movimento pentecostal brasileiro, recortando o pentecostalismo em três momentos históricos bem definidos (FRESTON, 1993).

Observamos que Freston chama de primeira onda o momento histórico em que o pentecostalismo é implantado, fundamentado sob uma orientação contracultural, cuja identidade é forjada na oposição ao catolicismo e as tradições locais, constituindo-se internamente por sua ênfase na pregação e no falar em línguas desconhecidas dos homens como sinais de evidência da manifestação do Espírito Santo na vida do fiel.

A definição de segunda onda é justificada pelos primeiros desdobramentos e divisões oriundas deste pentecostalismo histórico e tradicional no período da década de 50, do século XX. A ênfase do pentecostalismo denominado de segunda onda é a cura divina, buscando

³ O movimento de Topeka influenciaria outro evento, que ficaria bem mais conhecido internacionalmente, o "Azusa Street" ou movimento da Rua Azusa, em Los Angeles, Califórnia, em 1906, liderado por William Seymour (McGEE, 1999, p. 18). É importante compreender que para Charles Parham, o falar em línguas de modo extático, continha objetivos missionários, e o seu valor era, inicialmente, o de comunicar o evangelho a pessoas de outras culturas e que falavam em outros idiomas. Era um falar em outra língua, literalmente e culturalmente com a tentativa de evangelizar outras pessoas de línguas diferentes. Não se tratava de línguas de anjos ou desconhecidas, podemos definir esse fenômeno como xenolalia. Diferentemente de William Seymour que pregava e ensinava a glossolalia, ou seja, o falar em outras línguas completamente desconhecidas dos homens, uma categoria de língua dos anjos.

superar a mensagem da salvação e o falar em línguas, acrescentam-se a estes dois elementos a forte valorização das curas de doenças. Este movimento é representado pela fundação de duas igrejas importantes neste momento, que seriam a *Igreja Pentecostal Deus é Amor* e a *Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo*. Neste momento, inicia-se a inserção das igrejas pentecostais nos meios de comunicação por meio das programações em rádios.

É preciso considerar que na década de 50 também se instala no Brasil uma igreja de um estilo mais popular de liturgia, sua mensagem era fortemente orientada para a cura; seus fundadores foram Harold William e Aimee Semple McPherson, ambos de origem norte-americana, iniciam no Brasil a *Igreja do Evangelho Quadrangular*, que em sua busca de superar o pentecostalismo clássico afirma as seguintes doutrinas: 1-) Jesus Cristo Salva, 2-) Jesus Cristo batiza com o Espírito Santo, 3-) Jesus Cristo Cura as enfermidades e 4-) Ele voltará para buscar sua Igreja.

A denominada terceira onda, como pontuada pelo sociólogo Paul Freston é um tanto mais complexa, marcada por muitas polêmicas, busca reunir em si elementos mais gerais da cultura brasileira, inclusive por causa de sua orientação pragmática, emula práticas da cultura animista, do espiritismo afro-brasileiro e do catolicismo popular, tornando-os referência negativa (alvo e oposição) ou positiva (sincretismo) de suas práticas.

As igrejas da terceira onda surgem a partir do início da década de 70 do século XX, sob a orientação hermenêutica que considera ponto fulcral da interpretação da Bíblia, o viés econômico da prosperidade, que acaba por reposicionar o pentecostalismo e suas práticas no contexto histórico. Esse movimento pentecostal recoloca a *parousia*⁴ em outros termos, a vida feliz da eternidade deve ser desfrutada aqui na terra por todos os crentes; já a ética do trabalho, que em submissão a vida do trabalho conduz o indivíduo a vontade de Deus, seria substituído por uma ética do consumo, que o colocaria na condição de desfrutar as bênçãos dos céus por meio dos bens produzidos pelo capital (BITUN, p. 3-4).

Para que ocorra este desdobramento o pentecostalismo alia sua interpretação bíblica a interpretação econômica de modelo capitalista liberal, cujo o eixo central do resultado do sucesso e da prosperidade será o do consumo que produzirá essa humanidade feliz.

⁴ O termo *parousia* é originado do grego (Παρουσία, "presença") é usualmente empregado entre cristãos com significação religiosa de "a volta gloriosa de Jesus Cristo, no fim dos tempos, para presidir o Juízo Final",. Mas o mesmo termo é utilizado além das várias religiões cristãs, entre seitas muçulmanas, inclusive sincréticas e esotéricas.

Ao invés deste novo pentecostal se contentar com as aflições, problemas e sofrimento, deverá se impor às adversidades e confrontá-las, subordinando-as e ultrapassando-as, como forma de provar que Deus está na vida do indivíduo. Este será o poder de desejar e consumir bens capitais como carro, casa, vantajosos salários, lazer etc., tudo isso sob a égide da vontade de Deus.

Este tipo de pentecostalismo passa então ao questionamento de um valor importante no protestantismo, que é a “vontade” de Deus no sofrimento, diferente dos pentecostais anteriores de primeira e de segunda onda que acreditavam no sofrimento como parte do percurso do cristão até o céu, agora, os novos pentecostais afirmam que se “somos filhos de Deus não podemos aceitar o sofrimento”, e no caso do contexto moderno o *dever-vencer*, representará o *poder-consumir*, um consumo compreendido como “consumo ilimitado” (BITUN, p. 5).

A mensagem positiva do acesso ao consumo tem um custo como qualquer bem do universo capitalista e não fugindo a regra os bens simbólicos produzidos, pois a cada novo obstáculo ao sucesso individual, envolverá um ritual que carregará consigo um sacrifício, o qual visará superar estes obstáculos (desempregos, baixo salário, falta de sucesso nos negócios etc.), sempre tendo como custo deste sacrifício, uma doação financeira. No pentecostalismo em cena o dinheiro se torna sinônimo de sacrifício que o sujeito leva ao altar do sacerdote⁵.

O indivíduo convertido a religião pentecostal deve perseverar e se dedicar a suplantar as suas limitações, e para isso coloca sob o altar da instituição tudo o que for necessário (ofertas, dízimos, votos) a fim de conquistar a felicidade por meio de elevados níveis de consumo, ainda que não considere que seu sacrifício servirá para expandir a obra de evangelização, mesmo que o sacrificante não venha a obter êxito na prosperidade pessoal.

⁵ Marcel Mauss observou que nas sociedades arcaicas o presente recebido deve ser retribuído (1981). MARY RUTE GOMES ESPERANDIO, em tese de doutoramento em teologia sobre o tema do sacrifício na teologia da Igreja Universal do Reino de Deus, aborda essa questão da seguinte forma: “No estudo sobre sacrifício na IURD, onde o intermediário – o que ocupa o lugar da vítima – é o dinheiro, podemos nos perguntar acerca da exigência de destruição (ou o destino) da vítima. Todavia, conforme Bataille observa, “o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e doar”. Isso explica de certo modo, porque os fiéis não se preocupam em saber o que a instituição religiosa faz com o dinheiro dos sacrifícios. Uma vez entregue em sacrifício, ele foi abandonado. Não importa o seu destino. Ao mesmo tempo, quando os fiéis são questionados sobre essa prática sacrificial, jamais respondem que esperam o retorno do sacrifício em dobro, como é a promessa feita pela igreja. Para os fiéis, a igreja precisa do dinheiro para evangelização e eles participam disso com suas ofertas de sacrifício. O interesse é, então, desse modo, ocultado ao próprio sacrificante.(p.129-130).

Esta religiosidade torna-se marcada por sua inserção nos meios de comunicação de massa, como a televisão. Algumas das igrejas deste tipo de pentecostalismo adquirirão canais inteiros de comunicação, como o caso da Igreja Universal do Reino de Deus que adquiriu a TV Record; a Igreja Internacional da Graça de Deus que adquiriu uma rede de canal fechado, a RIT-TV; também a Igreja Apostólica Renascer em Cristo que tentou a aquisição da TV Manchete, mas não conseguiu manter o seu funcionamento, tendo que desfazer-se do negócio posteriormente, bem como um número mínimo e crescente de denominações pentecostais que compram horário nas programações de televisões.

Consideremos também outros fatores externos à ação do pentecostalismo e que colaboraram com o seu sucesso e crescimento, tal como sua capacidade de adaptação; sua capacidade de absorção do catolicismo popular que sofria com a ausência de sacerdotes e outros agentes oficiais do catolicismo romano (QUEIROZ, 1968); capacidade de expansão em regiões brasileiras que sofriam com a ausência do Estado e com a apatia de outras religiosidades. Assim, a chegada do pentecostalismo no Brasil coincide com fatores que propiciariam a sua expansão no mundo urbano, não conseguindo a fé protestante assimilar a cultura latina, herdeira do catolicismo popular português, de religiões indígenas e africanas (CAMPOS, 1996, p. 82).

Deste modo, nossa discussão busca revisitar alguns dos problemas relacionadas ao pentecostalismo que abre o século XXI, o qual busca superar o modelo do “pentecostalismo clássico” do início do século XX, classificado como já apresentado no texto anteriormente como pentecostalismo de terceira onda ou neopentecostalismo (FREESTON, 1993; MARIANO, 2005); resultado do caráter dinâmico de sua natureza (objetivos e funcionamento), que o diferencia em relação ao pentecostalismo denominado de clássico, assim o neopentecostalismo cresce e afeta toda a hermenêutica das relações sociais do pentecostalismo de terceira onda (tradicional ou clássico).

Assim, esse pentecostalismo se apresenta na contemporaneidade como um movimento que se torna capaz de se acomodar rapidamente a cultura, sendo muito mais eficaz do que em suas origens, sendo assim vai se transformando mais rapidamente e se adaptando a cultura como um reflexo das instituições que na modernidade se transformaram rapidamente. Além disso, esse pentecostalismo na atualidade absorve tanto os primeiros tipos de pentecostais como os mais recentes, os colocando sob a tensão os valores culturais a partir da relativização de suas próprias tradições.

Deste modo, a noção de identidade que utilizamos neste texto considera como fator relevante para sua definição o conjunto de valores pertencentes ao sujeito que frequenta o pentecostalismo, tendo em tais valores médios, o fundamento da capacidade performática individual de transformação do sujeito, que acaba por transformar o próprio pentecostalismo.

Desta maneira, ao provocarmos reflexão acerca de tal noção de identidade pentecostal, consideramos fundamental a compreensão de que essa religiosidade reconhece-se sob constante processo de mutação orientada a partir da própria sociedade. Partindo deste eixo, poderíamos afirmar que o pentecostalismo de modo cômico, tem em suas mudanças, o aspecto fundamental da construção de “suas identidades”, as quais consideramos responsáveis por “alterarem a própria natureza” (DUMONT *apud* ASAD, 2010, p. 2).

Neste esteio consideramos justamente este o itinerário que o pentecostalismo passa a percorrer na cultura brasileira, passando a se apresentar como um lugar de frequência do sujeito híbrido, espaços de habitação deste sujeito já desidentificado com o catolicismo oficial, e é exatamente por este caminho criativo que percorrerá a constante *formulação-reformulação* do pentecostalismo clássico e de suas rupturas, ele operará no vazio da vida religiosa brasileira do campo e da cidade.

O “NÃO LUGAR” COMO UMA CATEGORIA DA GENESE DO PENTECOSTALISMO CONTEMPORÂNEO

Neste sentido seguimos a pista de que a religião na modernidade se torna uma pura criação de espaços, onde circulam indivíduos, símbolos e crenças; sendo que tais espaços se desenvolvem sobre outros espaços, e que sob constante tensão são provocados pelas transformações políticas e sociais, passando a ser percebidos como espécies de *não lugares* (AUGÉ, 2010, p. 80).

Os *não lugares* na perspectiva de Auge são aqueles espaços os quais já não produzem historicidade, relações duradouras e nem tampouco identidade, além disso, de um modo aparentemente contraditório, acabam revelando dentro de si mesmos, “outros lugares”; espaços que renascem constantemente sobre estes espaços de passagens, num aparente e inesgotável ciclo de reformulação. A reformulação aqui é vista no sentido binário de *criação-recriação*, *significação-ressignificação* ou de *nascimento-morte* de suas próprias práticas.

É a este constante estágio de *transição* dos espaços a que o contexto torna-se submetido pelas transformações políticas, econômicas, sociais que passa a desenvolver uma

condição cultural própria de transformação, proporcionando um ambiente adequado a modificações objetivas na própria religiosidade, tanto em suas instituições como nos próprios indivíduos, inclusive modificações que se tornam características destes espaços onde as identidades, os relacionamentos e a vida como um todo vivem fases de constantes construção – desconstrução – reconstrução, que no uso da metáfora baumaniana (BAUMAN, 2004, p.8-9) indicam-nos um “líquido cenário da vida moderna”.

A religião pentecostal, sob o olhar das ciências sociais, apresentou um indivíduo que se refugiava na religião em busca por um lugar seguro, cujo propósito seria o de orientar a vida numa direção certa, e por um tempo linear ajudar o indivíduo a passar com segurança desta vida transitória, para uma outra vida na eternidade com Deus. O próprio Durkheim, pioneiro dos estudos sociológicos da religião, afirma que a verdadeira função da religião é ‘nos fazer agir’, ‘nos ajudar a viver’ (2008, p. 493).

Percebemos que em relação ao pentecostalismo, a teoria durkheimiana se sustenta até o limite observado no pentecostalismo denominado de primeira e de segunda onda, aquele de implantação, conversionista, de curas divina, menos fragmentado e de orientação escatológica, o qual produz um “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (2008, p. 79).

Contudo a teoria durkheimiana não consegue dar conta de justificar um pentecostalismo fluído como aquele do tipo da terceira onda, que se torna fragmentário, capaz de dissolver tanto a tradição como os laços morais e familiares produzidos pelos sujeitos.

A questão que levantamos, apontando uma leitura do pentecostalismo como uma categoria representada pelo “lugar”, busca produzir uma reflexão sobre determinado momento em que, na cultura, o pentecostalismo desloca-se da função de hospedeiro de uma comunidade de fiel, enraizada numa tradição recém-nascida, para se tornar um espaço determinado a hospedar o fiel que peregrina numa constante busca de afirmação de suas práticas privativas em relação ao sagrado.

No momento em que ocorre esta nova mudança no eixo hermenêutico social do pentecostalismo, o modo de religião passa a diferir do apresentado por Durkheim, se opondo a sua noção de comunidade moral, principalmente quando não une mais os indivíduos a igreja por conversão ou adesão as suas práticas, crenças, ritos ou proibições.

Deste modo, àquelas primárias definições de conversão, como uma espécie de mudança radical de comportamento, e também de entrega de um sujeito a uma tradição religiosa, que o torna, a partir de sua conversão, fixado a uma comunidade moral, tornando-o prisioneiro de sua tradição, já não se tornam mais aplicável no caso do pentecostalismo que se processa no contexto atual; tornando reflexões como a da antropóloga Paula Montero fundamental à compreensão desse novo instante, pois as “noções de ‘devoção’ e ‘conversão’, que orientaram grande parte das análises sobre os fenômenos religiosos, não descrevem com precisão o que ocorre no campo das práticas” (MONTERO, 2009, p.62).

O pentecostalismo passa a ser percebido como um corpo flutuante de pessoas que circulam por ele, com a finalidade de serem alimentados com as mais recentes novidades do mercado simbólico religioso, satisfazendo assim as necessidades de seu consumo. É uma noção moderna de religiosidade. O pentecostalismo se torna uma religiosidade adequada a construção da noção de modernidade, pós-modernidade ou de alta modernidade⁶, podendo ser colocado como numa disputa por visibilidade no próprio espaço público (MONTERO, 2009, p.205).

Ao observarmos o caso do pentecostalismo brasileiro, percebemos que tal problemática nasce sob um contexto em que a modernidade delinea novas formas de individualidade e o “grande manto da religião medieval” perde sua dimensão totalizante quando passa a concorrer como mais um entre outros “mantos” (ASAD, 2010, p. 263).

Estes espaços tornam-se *lócus* de atuação deste tipo de religiosidade individualizante, como o pentecostalismo, que logo passa a ser visto, ele próprio como um lugar, um espaço de *transição*, e a vida, embora seja transitória, acaba revelando grande valor a existência humana, seja aqui, ou em termos de crença na eternidade (BAUMAN, 2000, p.40), apresentando-se como um ritual da própria modernidade, onde a finalidade principal torna-se

⁶ O conceito de modernidade aqui, não segue necessariamente a problematização teórica do termo, indica simplesmente a adequação da religião ao *modus* operante da cultura. Uma religião que não valoriza sua tradição como no passado; ou seja, a religião passa a se identificar fortemente com a cultura e com seu direcionamento. Neste instante a religião se desliga das grandes narrativas de tradição da igreja e das fartas elaborações dogmáticas. Contudo, embora não negue sua função que busca orientar a vida à felicidade, o que ocorre é que nesta circunstância da modernidade, diferentemente das antigas tradições, passa simplesmente a oferecer-se como espaço de circulação e “consagração” do tipo de homem moderno que adere a ela, o homem fluido, o mutante, um sujeito em constante construção de si mesmo, num mundo em constante mudança. A igreja pentecostal de tipo terceira onda como chama Freston, será produto de uma religiosidade formatada pelo interesse do consumidor, que a cada momento poderá necessitar satisfazer sua ansiedade, insegurança ou solidão, e por isto desejar algo novo, peregrinando em busca de uma solução, neste instante o pentecostalismo de modo geral na atualidade se oferece ao indivíduo como o espaço de sua constante *construção-desconstrução-reconstrução*.

a de ‘assegurar uma transformação do estado ou de uma passagem da sociedade’ (GENNEP, 2011, p. 30). No caso deste tipo de pentecostalismo a identidade se constrói na mudança passa a se constituir num estado de constante transformação, como parte de um ritual da própria sociedade.

IDENTIDADE COMO ESTADO DE PASSAGEM NO PENTECOSTALISMO

A compreensão de religião “como sistema simbólico” proposta por Geertz (2013), indica-nos certo modelamento cultural do indivíduo praticante da religião, que no caso do adepto do pentecostalismo, tem como principal característica da cultura, a sua fluidez. Desta forma, tal como será a cultura contemporânea, capaz de se refazer como num movimento dialético e dinâmico, o será o pentecostalismo também em seu caráter fluido e competente para se reorganizar e responder culturalmente de modo dialético as situações requeridas pelo indivíduo.

Deste modo o indivíduo em meio ao espaço religioso criado pelo pentecostalismo, aprende a suportar as angústias do mundo moderno, como: ausência de relacionamentos, ausência de identidades sólidas, a constante incerteza sobre a vida e o mundo, além de seu desenraizamento histórico.

Neste cenário, em meio aos espaços que se tornam fluídos, sob constantes modificações, é que a religiosidade pentecostal constituída de certa estrutura binária, provoca o rompimento deste binarismo *construção – desconstrução*, passando a experimentar um movimento de constituição ternária⁷ de *construção – desconstrução – reconstrução*, reflexo da cultura moderna, denominado de movimento dialético. É agora, na falta de vínculos duradouros produzidos por este novo movimento, que a religiosidade tornou-se bem articulada, perdendo com isto sua clássica “função dinamogênica” de produzir o sentido de pertença ao indivíduo na sociedade, passando agora a “dissolver as antigas pertenças e linhagens” estabelecidas por meio da religião (PIERUCCI, 2006, p.111), nos conduzindo a mais profunda e desafiante individualidade.

⁷ A divisão ternária é utilizada classicamente pela ciência química, indica substâncias orgânicas constituídas por três elementos, como o caso do Lipídio que é constituído de carbono, hidrogênio e oxigênio. Em nosso caso a palavra como adjetivo serve de metáfora para indicar um tipo de mudança no comportamento religioso, que antes se contentava em ser uma coisa em oposição a outra, indicando o lugar social do indivíduo por meio da religião. Contudo, neste instante a religião parece se desenvolver numa constante e interminável dialética, a qual se dissolve no momento em que se afirma, se reconstrói e se dissolve novamente de modo interminável. O seu ciclo agora é de “construção-desconstrução-reconstrução”.

Neste ponto discordo em parte da leitura de Pierucci, pois ele afirma que a religião também desenvolve a função de “certo desligamento das pessoas de seu contexto social de origem” (2006, p.111), de modo que percebemos no caso dos pentecostais uma diferença em relação as religiões afro-brasileiras, onde existe uma outra função, *não a de desligar, mas a de incorporar* determinados níveis de cultura “profana”, assimilando-as pela religiosidade, sem reclamar qualquer tipo de sincretismo. É exatamente a reconfiguração das coisas mundanas a partir do novo, do sagrado, que consagra a religiosidade pentecostal a viver em constante movimento.

Esse movimento religioso estabelece o sentido de “consagração” dos elementos, que operam externamente à religiosidade pentecostal, mas que pertencem à cultura dos indivíduos que o aderem. Estes indivíduos que são recebidos pelo pentecostalismo, passam a ser religados ao “mundo” por meio dos modos de ser pentecostal, das práticas corporais ou das formas de expressão que tomam da “nova cultura” religiosa, os quais são ressignificados por uma linguagem nativa denominada de consagração. É uma consagração das práticas antes “mundanas-profanas”, que agora, desenvolvidas pela religiosidade pentecostal, são ressignificadas e tornadas “puras”.

Nesta perspectiva, o pentecostalismo atual, moderno, toma como base de sua religiosidade o caráter assimilatório das culturas externas, promovendo-as internamente, reconfigurando-as e consagrando-as, resultando num alto grau de favorecimento a sua aceitação e desenvolvimento. É justamente por consagrar o caráter mais próprio da modernidade que é a fluidez, o estado de inconstância e constante mutação, que o pentecostalismo se torna um *não-lugar* da expressão religiosa moderna.

É a partir deste reconhecimento de uma religiosidade que consagra o estado humano de transitoriedade, que a religiosidade torna-se convidativa, pois desafia o indivíduo a viver acima dos limites dos dogmas e das certezas, moldando-o pela própria religiosidade mediadora da cultura, a qual o conduz a uma vida que se torna em “puro ato” de metamorfose, intermediada pela experiência religiosa e operada por seus símbolos que o modelam (GEERTZ, 2013, p. 71), tonando-se a religião um sistema de símbolos.

A religião vista como sistema cultural sob a perspectiva geertziana nos parece própria para descrever em parte esse caráter simbólico que o pentecostalismo exerce culturalmente, contudo, cabe a devida ressalva e atenção a fim de não entrarmos na “querela” das essências, tentando escapar da tentativa de determinar uma “essência pentecostal”. O risco é por conta de estarmos percorrendo a linha tênue de uma suposta “essência da religião”.

O principal problema se apresenta apenas quando Geertz se aproxima de uma conceituação de que a religião – símbolo – e – expressão cultural, descreve a disposição e motivação, como características cognitivas essenciais à religião. Neste instante faço um contraponto com Talal Asad (2010), o qual considera certa essencialização nesta definição de religião, onde a crença torna-se em estado mental e não em atitude constitutiva no mundo (ASAD,2010, p. 264-265).

Em nosso caso encontramos no caráter metamorfofísico do pentecostalismo, a atitude como o ato constitutivo da realidade, pois ele se constrói sob o eixo das transformações político-econômicas-e-sociais de nossa sociedade desde o seu início, quando ainda denominado pentecostalismo clássico (primeira onda) e acentua este seu caráter no neopentecostalismo (terceira onda), sendo este último um pentecostalismo do fim do século XX que acaba por contaminar em quase sua totalidade os pentecostais do século XXI⁸.

Vale ressaltar, que em seu início, o pentecostalismo “clássico” era bem mais sistemático, e intentava imprimir sobre o sujeito convertido a ele, uma identidade muito mais consistente e duradoura. Assim os indivíduos que se orientavam religiosamente por meio da “conversão” à religiosidade pentecostal do primeiro movimento (Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil), acreditavam estar muito mais certos sobre um cosmos, cuja realidade era muito mais segura, possibilitando inclusive diferenciar o *presente e o futuro*, a “vida-mundana” e “vida-eterna”, e se baseando-se em valores muito mais sólidos considerados concretos, sendo essa uma das principais distinção entre aquele tipo de pentecostalismo e o atual que é inconstante e reflexo deste instante da modernidade. É o mesmo pentecostalismo em dois tempos, sob o reflexo e efeito de culturas de épocas diferentes.

Na fluidez das coisas do mundo político e econômico, inclusive a religião se torna fluída, fazendo com que paulatinamente esta primeira identidade pentecostal se fragmente, entrando num vicioso círculo dialético de *construção – desconstrução – reconstrução*, a partir de onde essa “identidade” tornar-se-á instância fundamental e *lócus* passageiro para o peregrino, tal como a estação de trem o é para o viajante, o banco de ônibus para o passageiro, ou mesmo um saguão de um aeroporto para o viajante que aguarda o seu próximo *check-in*⁹.

⁸ Vale a pena observar trabalhos como os de Ricardo Mariano em sua obra: *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil* (1999), bem como de Ricardo Bitun sua obra: *Mochileiros da fé* (2011).

⁹ O *Check-in* é compreendido como uma verificação de entrada. Consiste no primeiro procedimento do passageiro, onde faz a apresentação de seu bilhete de passagem no balcão da companhia aérea, munido de

O pentecostalismo poderá ser reconhecido como *não lugar*, espaço do transitório, do passageiro em busca de uma nova experiência.

PENTECOSTALISMO NA CONDIÇÃO DE TRANSITORIEDADE E MOBILIDADE

Cristão passageiro, embora não tenhamos a intenção de criarmos uma nova tipologia, será uma definição apropriada para apresentarmos a condição do pentecostal situado na passagem do século XX para o XXI, cuja instituição se colocará como um espaço de *não-lugar* para que o peregrino religioso moderno possa transitar. A instituição religiosa não representará mais o lugar onde o peregrino encontra segurança e conforto na tradição. O peregrino será lançado numa situação sem limites, onde a religiosidade pentecostal o desafiará a se reconhecer como um novo sujeito num constante processo de reformulação de crenças e de valores.

Diferente da religiosidade antes produzida em contextos rurais e em religiões históricas, as quais produzem valores e crenças muito mais rígidas e sólidas, onde a construção se fundamenta por orientação da própria religião que não se reformula a todo momento, o pentecostalismo deste momento histórico se orientará de modo contrário, pois se alimentará da controvérsia, do conflito e da concorrência com o outro religioso, passando a sobreviver da reformulação constante, que se orientará pela concorrência de seus bens (BOURDIEU, 2011), assim a cultura acaba por potencializar estas mudanças, passando assim o pentecostalismo a ser motivado culturalmente para sua transformação.

Deste modo, tal como a ideia de liberdade no mundo moderno gera certa insegurança ao indivíduo (BAUMAN, 2000, p.56), a concorrência religiosa, aparentemente de modo contraditório, promoverá a justificativa pela busca de segurança numa religiosidade insegura e de caráter mutável, tal como o homem moderno, que muito se assemelha a religiosidade do universo pentecostal. Talvez caiba aqui retomarmos o Geertz para observarmos aquilo que ele apontará da religião em outros termos, não mais como quando apresenta a religião como um sistema de símbolos, mas agora como expressão da alta individualidade na modernidade,

seus documentos e bagagem. Após esse instante é emitido o bilhete de passagem; a bagagem é despachada e a bagagem de mão é identificada; o mesmo procedimento é adotado pelas agências de viagens e pela rede hoteleira para identificar a entrada do hóspede em um hotel. É utilizado para verificação de reserva, onde se preenche o boletim de ocupação hoteleira para apresentação das acomodações e a entrega da chave das mesmas ao hóspede. Falando de forma genérica, o termo simplesmente significa a saída de uma pessoa e/ou um grupo de um determinado local, figuradamente indica o instante de transição do passageiro ou do hóspede, onde entrará em estado de alteração de status.

tendo a religião “se movimentado sob os nossos pés”, sendo difícil indicar a sua localização exata, e continuando esta a nos beliscar com sua existência, produzindo sentido, identidade e poder (GEERTZ, 2001, p. 150).

A tecitura de uma possível identidade na religiosidade pentecostal carecerá de constância e solidez, se constituindo o tempo inteiro como coisa subjetiva e complexa, próprio da natureza que se transforma a todo instante, num processo em que a religiosidade se dissolve e com isso também quase todas as certezas subjacentes ao indivíduo que por ela passa.

A identidade do indivíduo pentecostal será construída com base na diferença, por onde “espaço e tempo se cruzam” (ARAÚJO, 2011, p. 148), instituindo assim os “*não-lugares*” que, se constroem no limite da peregrinação, de um sujeito que principia uma caminhada sem estabelecer um ponto fixo de chegada.

Logo, a noção que se constrói desta identidade é coerente com a vida moderna, líquida e fluída (BAUMAN, 2004), onde podemos afirmar que “o homem é a única criatura viva que sabe de sua transitoriedade” (BAUMAN, 2000, p. 39), deste modo, num certo sentido, o pentecostalismo torna-se laboratório de novas identidades, em estado cada vez mais passageiro, num processo de liquefação, cuja expressão revela o esgotamento das estruturas sólidas dos contextos onde o pentecostalismo se integra.

Esta condição de sujeito constantemente inacabado motiva o fiel a sempre peregrinar, e no caso específico do pentecostalismo na modernidade¹⁰, torna-se apropriado compreendermos a noção de peregrinação como um fenômeno típico de uma liminaridade, cuja característica de suas relações sociais é o estado de *communitas*¹¹ (TURNER, 2008, p. 156).

¹⁰ Me refiro aqui a todo tipo de pentecostalismo que se difere dos modelos pentecostais clássicos, os quais buscam orientar um modelo de vida, criam e justificam uma teodiceia, e ainda elaboram um *corpus* mínimo de tradição/teologia. Num pentecostalismo posterior ao tipo clássico, não existe uma doutrina, uma teologia, uma única necessidade que orienta a religiosidade, a não ser o mercado. Aquilo que o mercado coloca na ordem do dia, das necessidades dos fiéis, do indivíduo mundano, a religiosidade pentecostal estabelece como caráter consagratório de práticas e valores que são logo incorporados a religiosidade, estabelecendo assim o seu caráter de mutabilidade e com isto incorporando o indivíduo à religiosidade que produz a solução para o mundo.

¹¹ O antropólogo Victor Turner (2008, p.158) ao considerar a natureza do laço social em situações de peregrinação enumera três tipos de *communitas*. Resumirei aqui as três indicando quais características se assemelham ao tipo de *communitas* que formam os peregrinos pentecostais: 1-*communitas* existencial, neste tipo de *communitas* o confronto direto e total entre identidades humanas, fazem os envolvidos pensarem na humanidade como comunidade homogênea, desestruturada e livre; 2-*communitas* normativa, aqui o tempo, a necessidade de mobilização e organização de recursos produzem uma fraternidade preservada por meio de

Podemos pensar aqui a questão da descontinuidade, elemento próprio dos movimentos de adesão a novos grupos, que no caso de adesão ao pentecostalismo, as ciências sociais brasileiras estabelecem uma relação emblemática entre matriz sincrética católica e cultura brasileira, e que deveríamos em vez de pensarmos na lógica estabelecida pelo sincretismo, como na opinião de Mariz, que justapõem em vez de articular os elementos, deveríamos pensar em explorá-los, “adotando uma nova lógica de investimento cultural na produção da mudança” (ROBBINS, *apud* MAFRA, 2009, p. 73):

as pessoas não parecem barganhar elementos da religião que participavam anteriormente, com fins de aderir ao novo culto, mas, sim, passam a operar consistentemente, quase que imediatamente depois da conversão, como se adotasse uma nova lógica cultural (MAFRA, p.73).

Com base em estudo de caso, Mafra percebe que situações de humilhação normalmente precedem o momento de conversão. Neste aspecto a adesão ao pentecostalismo estabelece um modo de suportar e aceitar o estado de caos no mundo, que torna-se legitimado pela própria religião, neste sentido concordo com essa hipótese, de que para compreendermos os motivos da mudança, precisamos direcionar o nosso olhar para a cultura que está sendo modificada (MAFRA, p.73), e que não importa se os motivos que geram transformações se tornem rapidamente obsoletos.

O pentecostalismo se apresenta como uma “opção cultural viável” (MAFRA, p.86), onde o indivíduo toma consciência da falência das “redes de dependência mútua implícitas na sociabilidade interclasse tradicional, conhecida como rede de favor e clientela” (MAFRA, p.86).

Neste caso o indivíduo se reconhece como um “ser em transição”, e como afirmado anteriormente por Bauman ele reconhece e sabe de sua transitoriedade (2000, p. 39), como uma espécie humana em metamorfose, livre da angústia parmenidiana da imutabilidade

códigos religiosos e éticos, além de estatutos e regulamentações, leis e políticas; 3-*communitas* ideológica, neste caso se refere a modelos utópicos de sociedades onde seus membros acreditam ser exemplos e fornecer condições ideais para *communitas* existencial.

Os pentecostais da atualidade, que reúne todo tipo de pentecostalismo de tipo livre de orientação teológica, de tradição dogmática e histórica etc., podem ser enquadrados, parcialmente, na moldura que Turner chama de “*communitas* existencial”, pois os peregrinos pentecostais deste tipo se encontram em confronto com identidades, que no mundo moderno estão sob constantes transformações. Além disto, o caráter homogêneo de humanidade fica claro na concepção do “homem moderno” que se insere no pentecostalismo atual. Ele não confere a si um tipo diferente de ser humano, que pensa em transformar o mundo por sua religião, ele almeja antes garantir a própria sobrevivência enquanto por aqui peregrina, ele se compreende livre, como afirma Turner. Deste modo, ele não se enquadraria nas outras formas de *communitas*, pelas próprias características de sua crença na modernidade.

do ser (PARMÊNIDES *apud* PLATÃO, §181, 28-26), pois torna-se orientado pela religião em um mundo que ‘difícilmente funciona sem a crença’ (GEERTZ, 2001, p. 155); e que neste caso a crença é aquilo que ele o é neste instante e, logo, deixará de ser dentro de outro instante, se projetando para algo que o pentecostalismo se transformará noutro instante, numa busca constante e incansável de acomodação e ajustamento a dinâmica cultural do mundo moderno, o indivíduo neste mundo moderno se mobiliza.

Neste caso, a identidade do pentecostalismo situado no mundo dito moderno será sempre caracterizada pela mudança, para ser usada e exibida, não para ser armazenada e mantida (BAUMAN, 2005, p. 96), assentada na necessidade de consumo do peregrino passageiro. A permanente tensão refletida pelas práticas, crenças e rituais do pentecostalismo atual, serão o conjunto de respostas produzidas como constituição de uma possível identidade do sujeito, que mergulhado na cultura do rotativo, necessitará ser hoje, agora algo que não saberá se o será útil ser amanhã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto o lugar desvela a segurança do situar-se do sujeito ou das coisas, o *não lugar* é o exatamente oposto. É este o código lógico que parece fundamentar o pentecostalismo na modernidade, a lógica do *não lugar*.

Como *não lugar* o pentecostalismo pode vir a tornar-se um espaço de simples passagem do sujeito que apenas o frequenta como um espaço; aquele que frequentar o pentecostalismo na atualidade não estará assim em busca de uma tradição, de valores culturais que produzam moralidade, de relacionamentos sólidos ou mesmo de uma identidade, se algo desta ordem vir a acontecer fará parte do pacote de opções do sujeito em busca de mudanças, de transformações.

No contexto da modernidade, o sujeito frequentador do pentecostalismo busca um “lugar”, se aproximando do modo como o passageiro busca um transporte, e com este “lugar” estabelece uma relação de viajante, ou seja, se reconhece ali enquanto sujeito apenas enquanto completa o seu percurso.

Nesta condição de ocupante de um espaço que se revela como *não lugar*, o itinerário entre uma igreja e outra fica bem curto, e o tempo de permanência na instituição dura bem pouco, fazendo com que se desligue rapidamente sem nenhuma dor, preocupação ou medo, pois as características de relação que constrói com o pentecostalismo é de uma identidade forjada na concepção de transitoriedade, e que neste tipo de religiosidade torna-se o exato oposto de um lugar.

É com base nesta construção social de um “eu religioso” que se fundamenta na experiência de um *não lugar*, que lançamos a nossa hipótese de que o pentecostalismo se torna uma condição moderna de “consagração” da vida transitória do sujeito que por ele passa, transita.

O pentecostalismo contribui para a realização da dialética da *construção-desconstrução-reconstrução* do sujeito, como modo de adequar este indivíduo ao mundo das constantes modificações. O pentecostalismo funciona, no mundo moderno como elemento consagratório da cultura da mobilidade e da transição.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ASAD, Talal. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. Cadernos de Campo/USP, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara (Org.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Terceiro Nome: São Paulo, 2009.
- ARAÚJO, Janaina da Silva Carneiro de. Resgatando o conceito de “peregrino bíblico” num contexto de pós-modernidade. In: *Protestantismo e religiosidade brasileira*. São Paulo: Reflexão, 2011.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*: Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. *Amor líquido: sobre as fragilidades dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BITUN, Ricardo. *Transformações do campo religioso pentecostal brasileiro: a antecipação da parousia cristã e a transformação da ética do trabalho para a ética do consumo*. In: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Chancelaria/GT3/Ricardo_Bitun.pdf, [?].
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CHAVES, Alexandre da Silva. *Presença pentecostal numa sociedade de transição rural-urbana*. São Paulo: Reflexão, 2012.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Narcisismo e Sacrifício – Modo de subjetivação e religiosidade contemporânea*. São Leopoldo: EST, 2006.
- FRESTON, Paul. *Protestante e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. p. 303 Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*: Petrópolis: Vozes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder* (p. 149-165), in: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- GUTIÉRREZ, B. F.; CAMPOS, L. S. *Na força do espírito: os pentecostais na América - Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Asociación de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina, 1996.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

McGEE, G. Panorama histórico. In: HORTON, Stanley M. *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

HERVIEU-LEGÉR, Daniele. *O peregrino e o convertido*. São Paulo: Loyola, [?].

PARMÊNIDES. *Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.138-192. (coleção Os Pensadores).

PIERUCCHI, Antonio Flávio. *Religião como solvente-uma aula*. São Paulo, *Novos Estudos/CEBRAP*, nº 75, julho de 2006, p.111-127.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2004.