



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA - UFU

FACULDADE DE CIÊNCIAS INTEGRADAS DO PONTAL - FACIP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DO PONTAL - PPGE

MESTRADO ACADÊMICO EM GEOGRAFIA

ISLEY BORGES DA SILVA JUNIOR

**ESPAÇO, CULTURA E RELIGIÃO:**  
UM OLHAR PARA O NEOPENTECOSTALISMO *UNDERGROUND*

ITUIUTABA - MG  
2017

ISLEY BORGES DA SILVA JUNIOR

**ESPAÇO, CULTURA E RELIGIÃO:**  
UM OLHAR PARA O NEOPENTECOSTALISMO *UNDERGROUND*

Dissertação submetida à banca de defesa no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP), da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal (FACIP), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Gomes Enoque.

ITUIUTABA - MG  
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

S624e      Silva Júnior, Isley Borges da, 1992-  
2017      Espaço, cultura e religião : um olhar para o neopentecostalismo  
             underground / Isley Borges da Silva Júnior. - 2017.  
             195 f. : il.

             Orientador: Alessandro Gomes Enoque.  
             Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Geografia.  
             Inclui bibliografia.

             1. Geografia - Teses. 2. Religião e geografia - Teses. 3. Geografia  
humana - Uberlândia (MG) - Teses. I. Enoque, Alessandro Gomes. II.  
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em  
Geografia. III. Título.

CDU: 910.1

---

ISLEY BORGES DA SILVA JUNIOR

**ESPAÇO, CULTURA E RELIGIÃO:**  
UM OLHAR PARA O NEOPENTECOSTALISMO *UNDERGROUND*

Dissertação submetida à banca de defesa para obtenção do título de Mestre em Geografia no Programa de Pós Graduação em Geografia do Pontal – Área de Concentração: Produção do espaço e dinâmicas ambientais – Linha de Pesquisa: Produção do espaço rural e urbano, da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia, pela banca examinadora formada por:

**BANCA EXAMINADORA**

  
Prof. Dr. Alessandro Gomes Enoque – FACIP/UFU (orientador)

  
Prof. Dr. Anderson Pereira Portugal – FACIP/UFU

  
Prof. Dr. Luiz Alex Saraiva – FACE/UFMG

  
Isley Borges da Silva Junior – aluno(a)

Ituiutaba, 22 de fevereiro de 2017.

Resultado: Aprovado.



**À Floripes, Therezinha, Luciana e Maria Cecília, as quatro mulheres de minha vida,  
mulheres de fé.**

## AGRADECIMENTOS

À Oxalá, pelo seu sopro. À Nanã, pela matéria prima que me conforma. À Exu, pela dinâmica da vida. À Xangô e à Ogum, pela força da vontade. À Odé, pela segurança e objetividade. À Oxum, pela habilidade em lidar com as pessoas e pela diplomacia. À Oyá, senhora dos ventos, e à Obá, senhora das águas revoltas, por serem a minha essência mais intrépida e obstinada. À Yewá, por me proteger da morte. À Logun-Edé, pela beleza, carícia e fartura. À todas as divindades que possam, em certa medida, habitar em nós, habitar entre dois (mundos);

Ao meu querido orientador Dr. Alessandro Enoque, pela paciência, amizade e carinho. Aprendi com ele um dos sentimentos mais nobres, o de humildade. Obrigado por sempre me ensinar a ir por partes. Divido com ele os erros e, também, os acertos deste trabalho de pesquisa;

Ao professor Dr. Luiz Alex Saraiva, por fazer-se presente desde o nosso primeiro contato, aparando arestas de um projeto que precisava amadurecer. Dele ouvi conselhos, e os segui. Agradeço também pela expressão política bem demarcada, que denuncia sempre que pode um governo golpista que tomou conta do Brasil no último ano;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal: Dr. Anderson Portugal, Dr. Antônio de Oliveira Junior, Dr. Vitor Koiti e Dr. Carlos Roberto Loboda, pelos preciosos ensinamentos geográficos;

À Dr<sup>a</sup>. Mariana Magalhães Pinto Côrtes, do Instituto de Ciências Sociais da UFU (INCIS), pela inspiração e pelas provocações;

Aos meus eternos professores do curso de Comunicação Social: habilitação em Jornalismo da UFU, especialmente a Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida Resende Ottoni, Msc. Christiane Pitanga, Dr. Gerson de Sousa, Dr<sup>a</sup>. Ana Cristina Spannenberg, Dr<sup>a</sup>. Adriana Omena e Dr<sup>a</sup>. Mirna Tonus.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por financiar este trabalho de pesquisa;

À Guilherme Rodrigues, liderança religiosa da instituição religiosa neopentecostal pesquisada em Uberlândia – MG, pela solicitude, respeito e boa vontade;

À todos que me concederam entrevistas – fieis e lideranças religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada – e compartilharam comigo as suas histórias, memórias e vivências religiosas;

À minha amiga Josy, pela companhia e calma. Pelos passeios de motocicleta, pelo vento que batia impiedoso durante aqueles passeios. Pelo carinho da acolhida a cada semana, regada a gargalhadas, Bethânia e muita, muita cumplicidade. Você foi o maior presente que este período me concedeu;

À amiga Thaneressa Lima, artista visual, comunicadora. Agradeço, especialmente, o auxílio com a produção imagética da dissertação. O seu olhar, e o seu modo de olhar, é bonito. Não o invejo. Cobiço-o.

Aos colegas da primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal, que se tornaram preciosos amigos: Midiane Scarabeli, Adriana Lacerda de Brito e Roberta Lisboa;

À mamãe Luciana, que suportou desesperos. Corrigira, obstinada, cada errinho de concordância e regência. Gratidão por ter me ensinado a viver bem e por respeitar com gentileza as minhas escolhas;

Aos meus avós, seres abençoados e sempre presentes, esteios de meu cotidiano.

À poesia de Waly Salomão, à música de Caetano Veloso e à interpretação de Maria Bethânia, que constituem os meus modos de ver e de agir.

Muito obrigado, asê!

Mestre não é quem sempre ensina,  
mas quem de repente aprende.  
(Guimarães Rosa, 2002).

SILVA JUNIOR, Isley Borges da. **Espaço, cultura e religião:** um olhar para o neopentecostalismo *underground*, 2017. 195 p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2017.

## RESUMO

Esta dissertação diz respeito a três grandes conceitos/categorias utilizados historicamente no conjunto das Ciências Humanas e Sociais: espaço, cultura e religião. A partir de uma perspectiva fenomenológica compreensiva e interpretativa, foi analisada a produção do espaço sagrado neopentecostal considerando três dimensões: a econômica, a política e a do lugar. Articula, a partir das análises, categorias do bojo da ciência geográfica como espaço, territorialidade, paisagem e lugar. O percurso metodológico possui inspiração etnográfica, apreendendo metodologias como a observação participante, o diário de campo e as entrevistas semiestruturadas. O objeto empírico compreende uma instituição religiosa neopentecostal contemporânea, surgida em Uberlândia, e que revela um tipo específico de neopentecostalismo, o *underground*. Os resultados sintetizados apontam para negações, por parte dos fieis e lideranças religiosas, do conservadorismo, do ascetismo e dos aspectos doutrinários.

**Palavras-chave:** espaço sagrado; cultura; religião; contemporaneidade; neopentecostalismo.

SILVA JUNIOR, Isley Borges da. **Space, culture and religion:** a look at *underground* neopentecostalism, 2017. 195 p. Dissertation (Postgraduate Program in Geography of Pontal) - Federal University of Uberlândia, Ituiutaba, 2017.

## ABSTRACT

This dissertation concerns three major concepts/categories historically used in the human and social sciences as a whole: space, culture and religion. From a comprehensive and interpretative phenomenological perspective, the production of the neopentecostal sacred space was analyzed considering three dimensions: economic, political and of the place. It articulates, from the analyzes, categories advent of geographic science as space, territoriality, landscape and place. The methodological route has ethnographic inspiration, apprehending methodologies such as participant observation, field diary and semi-structured interviews. The empirical object comprises the religious institution contemporary neopentecostal, which emerged in Uberlândia, and which reveals a specific type of neopentecostalism, the underground. The synthesized results evidence denials by the believer and religious leaders of conservatism, asceticism and doctrinal aspects.

**Keywords:** sacred space; culture; religion; contemporaneity; neopentecostalism.

## SUMÁRIO

<b>1 PREÂMBULO .....</b>	<b>09</b>
<b>2 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
<b>3 REFERENCIAL TEÓRICO .....</b>	<b>26</b>
3.1 A CULTURA E A GEOGRAFIA QUE A ELA PERQUIRE .....	26
3.1.1 Cultura e contemporaneidade .....	26
3.1.2 Geografia Cultural: histórico e pesquisas .....	34
3.2 A RELIGIÃO, A PRODUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO .....	40
3.2.1 Cultura e religião no cenário contemporâneo .....	40
3.2.2 Uma reflexão epistemológica sobre os estudos da religião na Geografia .....	44
3.2.3 Considerações sobre estudos religio-geográficos .....	49
3.3 NEOPENTECOSTALISMO, O OBJETO DA PESQUISA .....	61
3.3.1 Histórico e caracterizações do (neo)pentecostalismo .....	61
3.3.2 Pesquisas em torno da última onda pentecostal .....	70
<b>4 CAMINHOS METODOLÓGICOS .....</b>	<b>77</b>
4.1 Sobre a natureza desta pesquisa .....	77
4.2 Instrumentos para coleta de dados .....	82
4.3 Atores sociais envolvidos na pesquisa .....	91
<b>5 ANÁLISES, SÍNTESES E DISCUSSÕES .....</b>	<b>95</b>
5.1 Manifestando o neopentecostalismo <i>underground</i> .....	95
5.2 Reconhecendo um mercado de bens simbólicos .....	107
5.3 Territorialidade e representação, ou quando religião e política se entrecruzam .....	126
5.4 Em meio ao <i>locus</i> da paisagem, das identidades e das percepções .....	138
5.5 Relatos, a partir das observações e do diário de campo .....	157
<b>6 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES E REFLEXÕES SOBRE OS RESULTADOS .....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>177</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>188</b>

## 1 PREÂMBULO

[...] Onde queres o ato, eu sou espírito  
 Onde queres ternura, eu sou tesão  
 Onde queres o livre, decassílabo  
 Onde buscas o anjo sou mulher  
 Onde queres prazer, sou o que dói  
 Onde queres tortura, mansidão  
 Onde queres o lar, revolução  
 Onde queres bandido, sou herói [...].  
 (VELOSO, 1984).

Nasci em uma família de presbiterianos e católicos. A ética protestante, sem dúvida, foi decisiva em meu processo de construção enquanto sujeito histórico. Em contrapartida, o catolicismo nunca influenciara significativamente os meus modos, pois os católicos com os quais eu tive contato não eram muito praticantes. A Igreja Presbiteriana da cidade onde nasci contou com a voz de minha avó materna em seu coral e com a presença de mamãe nas reuniões dominicais e cultos, por tempo significativo. Ela, que sempre fora exemplo para mim, foi quem inaugurara as minhas primeiras reflexões sobre moral, filosofia de vida, trabalho e relações sociais. Hodiernamente, ainda comenta vez ou outra que é o trabalho que dignifica o homem, lema identificado por Weber (2004) como motriz da dinâmica fordista, característica do “espírito” do capitalismo industrial inglês.

A ética protestante podia ser vista, inclusive, na decoração de minha casa, que nunca contou com cortinas, quadros, tapetes, adornos e cores. Assim como na ética protestante, ali havia espaço para a funcionalidade, a racionalidade e a praticidade, dispensava-se qualquer estética barroca, elaborada. Trabalhava-se para se dignificar e para acumular uma riqueza que, por ser substancialmente moderna, visava à segurança e o conforto da família. Talvez mamãe nunca tenha relacionado o discurso teológico que concordava e pregava com o cotidiano da sua casa, mas são assim as religiões: (re)formulam-se a partir da dimensão cultural e são, portanto, culturalmente produzidas, assim como produzem, concomitantemente, a cultura de um tempo.

Fruto deste contexto, construí-me como avesso, como os paradoxos da canção de Veloso. Não quis conhecer o protestantismo, a igreja que mamãe e vovó frequentaram, tampouco os livros componentes da bíblia. Coloquei-me, desde sempre, como alguém que experimenta as religiões e religiosidades objetivando não a busca pela resolução de questões individuais e particulares ou a salvação, mas a olhares antropológicos, sociológicos, geográficos, históricos, artísticos, contextuais, acerca dos fenômenos religiosos. Quando perguntam-me a qual religião pertenço, respondo sem titubear, como já respondera Rosa (1986,

p. 32): “Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue”.

No sexto período de minha graduação, na lista das disciplinas optativas ofertadas, figurava “Religião e Sociedade”, uma ementa do Instituto de Ciências Sociais (INCIS) da UFU que chamou a minha atenção pela abordagem aprofundada e repleta de textos clássicos e contemporâneos acerca das religiões e religiosidades. Cursar a disciplina deu-me lucidez para escolher pesquisar religiões. Nela, conheci os pentecostalismos por meio de alguém que sabia ensiná-los, a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mariana Magalhães Pinto Côrtes. Esta professora despertou o meu encanto para os trabalhos acadêmicos sobre religião porque me mostrou a beleza da polissemia presente nesta área de pesquisa: para ela, ver as religiões é ver as sociedades, nos seus inúmeros aspectos.

Desde o último ano de minha graduação que comecei a pesquisar os evangélicos, em especial, os neopentecostais. Em meu trabalho de conclusão de curso de Comunicação Social: habilitação em Jornalismo da UFU, analisei, sob a ótica dos Estudos Culturais, a identidade jornalística do periódico neopentecostal Folha Universal. O trabalho mostrou que o jornal da Igreja Universal do Reino de Deus era tão mundano quanto o discurso teológico de seus líderes religiosos e fieis. Assim como nos cultos, também no veículo falava-se em temas do mundo, como infidelidade, diversidade sexual, dívidas e pornografia. A vontade de continuar com uma pesquisa com neopentecostais era latente.

Na seleção para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP), propus um anteprojeto de pesquisa que objetivava a um olhar para o lugar do neopentecostalismo na cidade de Uberlândia. O meu interesse era, sobretudo, pelas identidades religiosas, percepções e vivências dos fieis e pela paisagem religiosa neopentecostal. Após seis meses de leituras em torno da temática e dos conceitos centrais da pesquisa, percebemos que seria necessário – para uma análise mais profunda e complexa da corrente religiosa – olharmos para outras dimensões da religião, a saber, a econômica (relacionada à troca de bens materiais e simbólicos) e a política (que tem a ver com o poder das instituições e com as suas territorialidades). Projeto acrescido.

Eis que o anteprojeto torna-se um projeto de pesquisa, devidamente finalizado para banca examinadora que ocorrera na disciplina “Seminários”, em novembro de 2015. Banca que foi decisiva para que eu tomasse sérias decisões sobre a minha pesquisa. A banca falou de corte epistemológico frágil, de ausência de escala para a discussão do objeto, de *corpus* que deveriam ser repensados. Desde o momento desta banca, procuramos resolver problemas e fragilidades, aparar arestas. E fomos à qualificação, em nove de junho de 2016. Outros problemas e



fragilidades foram apontados, principalmente a discussão teórica sobre espaço e cultura, que poderia ser ampliada e aprofundada.

Merleau-Ponty (2004a) filósofo francês que passou pela efervescência política, cultural e econômica do final do Século XIX e de grande parte do Século XX, lutava por uma revalorização da percepção. Esta luta precisa continuar, principalmente quando o nosso lugar de fala encontra-se na ciência geográfica, que em muitos momentos fora negligente com as correntes humanistas, culturais e fenomenológicas, analisando os fenômenos (religio)-geográficos pela periferia, como já indicou Rosendahl (2002). A influência positivista, considerável para a Geografia pelo menos até 1960, que pregava observações e análises plenamente externas ao objeto, condenaria olhares mais demorados e compreensivos. A Geografia crítica, por outro lado, era marxista demais para dar atenção às coisas e a sua maneira de aparecer: era mais importante para ela o escancarar, o desvelar das desigualdades sociais e econômicas, do que a empreitada de se perceber e se compreender os fenômenos culturais.

Para nós, o mais importante é o compreender. Compreende-se de muitas formas: lendo textos que dizem respeito ao nosso objeto de pesquisa, em conversas com outros pesquisadores e a partir de experiências sensíveis. Compreender, segundo o dicionário Aurélio, é alcançar com a inteligência, perceber, entender, estar incluído ou contido. Não trata-se, vale esclarecer, de examinar, criticar, julgar ou descrever, já que as relações dos homens com as coisas do mundo, como contou Merleau-Ponty (2004a, p. 30),

estabelecem-se não mais (...) entre um pensamento dominador e um objeto ou um espaço completamente expostos a esse pensamento, mas a relação ambígua de um ser encarnado e limitado com um mundo enigmático que ele entrevê, que ele nem mesmo para de frequentar, mas sempre por meio de perspectivas que lhe escondem tanto quanto lhe revelam, por meio do aspecto humano que qualquer coisa adquire perante o olhar humano.

Nós pesquisadores somos, para o autor, seres encarnados e limitados com mundos enigmáticos, que enxergam as coisas por perspectivas ora escondidas ora reveladas por nosso íntimo universo. Significa dizer que inúmeros são os modos pelos quais podemos ver e compreender as coisas, os objetos. Significa negar posturas autoritárias no que se refere a teorias e a metodologias. Significa, humildemente, reconhecer que todo trabalho de investigação gerará uma nova síntese, um diferente processo, um novíssimo entendimento sobre algo ou sobre um Outro. São os modos de ver: o que existe entre o nosso olho e o nosso espírito.

Os cientistas clássicos não admitiam a pluralidade do modo de se ver as coisas, tratando as questões relativas à ciência com enorme distância, nas palavras de Merleau-Ponty

(2004b, p. 15), “manipula as coisas e renuncia a habitá-las”. Já os cientistas modernos reservam relativa flexibilidade para debaterem sobre as suas produções, propiciando uma ciência mais crítica em relação a si mesma, entendendo-se como resultado de um mundo pré-existente. Para o autor, a ciência não pode – na tentativa de entender as coisas em si – se desencaminhar de um mundo sensível e percebido por um corpo real e tangível. O pesquisador, portanto, é parte do ver, é quem apreende o visto e quem, com a sua pesquisa, em certa medida, age ou reflete acerca do visto.

Mas, compreender o quê? Ver o quê de muitos modos? Certamente, compreender e de muitos modos ver a sociedade contemporânea. Poderia ser observado o exacerbado multiplicar das tribos urbanas. Ou o modo enviesado como é gerido atualmente o espaço das cidades, segregando indivíduos, desumanizando pessoas. Ou ainda considerando o papel central da cultura nos planos de requalificação de zonas das cidades. Escolhemos, porém, o neopentecostalismo, que são as lentes por onde/através das quais enxergamos o mundo hodierno. Mundo este, sociologicamente globalizado, interativo, o império do instantâneo e do efêmero. Culturalmente composto por identidades fragmentadas e, em certa medida, fluidas. Geograficamente complexo, abrigando disputas constantes de espaços, políticas, poderes e discursos.

Também contemporâneo, emerge o neopentecostalismo no fim da década de 1970 no Brasil. As primeiras igrejas são abertas no Rio de Janeiro e, após, em São Paulo, as maiores metrópoles brasileiras. O abrupto processo de urbanização e desenvolvimento técnico e industrial dessas cidades levaram-nas a conhecer a miséria, a fome, a favelização e o crime, mazelas sociais sempre existentes, mas enfatizadas e aprofundadas nesta época. Ao mesmo tempo, nos princípios da década de 1980, os mais pobres começam a se inserir no universo do consumo. O discurso teológico do pentecostalismo clássico e do deuteropentecostalismo (movimentos anteriores) começa a não mais surtir efeito. O ascetismo perde espaço em um mundo tão interessante, atrativo. Os fieis demandam soluções para os problemas mundanos, muitas vezes agravados no contexto de uma grande cidade: a igreja deste tempo precisa dar conta das dívidas, dos relacionamentos amorosos em tensão, dos problemas de saúde, dentre inúmeros outros.

Gradativamente vê-se no meio pentecostal a aparição de uma nova liturgia, acomodada aos valores seculares e sintonizada com os valores neoliberais da meritocracia, da individualidade e do empreendedorismo, chamada neopentecostalismo pela grande maioria dos estudiosos da religião. São os neopentecostais os responsáveis pelo crescimento evangélico no último Censo, publicado pelo IBGE em 2010, que indica um aumento de 6 pontos percentuais

de fieis evangélicos. (Neo)pentecostais ocupam, também, os grandes meios de comunicação de massa do país e as suas instâncias de poder executivo e legislativo, organizando-se através da Bancada Evangélica.

Esta pesquisa é a prova da contemporaneidade neopentecostal, de sua facilidade em uma reformulação de discursos e práticas que atendam à demanda do mercado religioso de bens simbólicos. Acompanhando o movimento do mercado contemporâneo capitalista, constituído das mais variadas premissas neoliberais, que especializa os seus produtos, o neopentecostalismo também aumenta a diversidade simbólica do que oferta como religiosidade à sociedade. Estamos dizendo de uma profunda relação entre a pluralidade de marcas no mercado de bens materiais e simbólicos e, neste mesmo sentido, um vertiginoso crescimento de igrejas evangélicas (neo)pentecostais em todos os cantos do nosso país, especializando os seus mercados simbólicos e o seu capital religioso. Diz respeito à instituições religiosas das mais diversas origens que, muitas vezes, não seguem a bula do tradicional neopentecostalismo, pregando a Teologia da Prosperidade, a guerra contra o diabo e tratando igreja como empresa. O que fazem é reformularem esta corrente ao extremo, ocasionando uma drástica acomodação aos valores do mundo por parte de seus fieis e lideranças religiosas. Neste atualíssimo discurso teológico evangélico, deparamo-nos com um paradoxo: é propiciada esteticamente uma liberalização quase total dos costumes, entretanto, discursivamente, tornam-se nítidas as amarras à teologia ortodoxa protestante.

Evangélicos estão na moda. (Neo)pentecostais ainda mais, pois tratam-se da parcela de evangélicos que mais angariam fieis nos últimos anos. Neopentecostais descolados são os últimos, contemporaneíssimos! Tanto que a revista de circulação nacional “Super Interessante”, em sua versão dossiê, no mês de novembro de 2016, veicula a capa “Brasil Evangélico: o passado, o presente e as obras das igrejas que conquistaram o país”. Em seção intitulada “O mundo neopentecostal”, trata dessa reformulação contemporânea dos neopentecostais – em certa medida, problemática desta pesquisa - na reportagem “Para todas as tribos”. A abertura da reportagem diz:

O instrumento de pregação é o mesmo: a Bíblia. Mas a leitura que cada igreja evangélica faz dela é bem diferente. Há quem pregue a aproximação entre fé e ciência e quem use o livro sagrado para escrever letras de *heavy metal*. De 1970 para cá, o movimento evangélico viveu uma grande fragmentação no Brasil, dando origem a igrejas neopentecostais que atraem seguidores de perfis muito específicos. Roqueiros, universitários, jogadores de futebol e até jovens descolados já encontraram um ministério pra chamar de seu (SCHRÖDER, 2016, p. 56).

Pensando nisso, a busca pelo meu *corpus* de pesquisa privilegiou instituições religiosas neopentecostais com o perfil apresentado pela revista: as mais contemporâneas. Ainda tive a sorte de encontrar uma instituição religiosa genuinamente uberlandense. Dissidência da Igreja Presbiteriana do bairro Karaíba, coloca em prática o evangelho *underground*, ou pelo menos tenta. Congrega uma galera diferente, vamos dizer assim: rockeiros, *punks*, tatuados, jovens, em sua maioria, com estilo alternativo. Não era ela a instituição que imaginei pesquisar no início deste percurso. Até dezembro de 2015, a minha proposta era compreender o neopentecostalismo uberlandense a partir de três instituições religiosas, a saber, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus. Todavia, muitas já foram as pesquisas realizadas com tais igrejas. Desejava uma igreja que não fosse “mais do mesmo”, que despertasse em mim a curiosidade para a compreensão. Fui à Bola de Neve Church<sup>1</sup>, inaugurada na cidade há seis meses, que recusou o pedido de acolhimento para a pesquisa. Na investigação (virtual e conversando com amigos) por uma instituição religiosa de perfil próximo à Bola de Neve Church, que também possuísse um público, uma linguagem, uma ética e uma estética que se diferísse do convencional, encontrei a igreja que tornou-se o meu campo, passível das anotações mais íntimas de um etnógrafo em potência.

Abrindo o sítio da igreja e clicando na aba “O que cremos” é possível termos uma noção inicial dos propósitos da instituição, que se organiza em um grande ministério que congrega outras igrejas. Dizem eles: “Somos uma Igreja que trabalha com o público alternativo. Ou seja, desejamos ser Igreja com todos aqueles que desejam uma experiência intensa com o Evangelho de Jesus Cristo através de uma vivência prática, experimental e relacional”. É possível inferir, logo, que: a instituição religiosa não objetiva a ser ou a tornar-se tradicional, por outro lado, propõe-se a trabalhar com o público alternativo, não convencional e; existe uma valorização por parte de seus líderes religiosos da igreja como espaço da experiência intensa, da relação com o evangelho e sua prática, não sendo o templo mero espaço aglutinador e congregador. Eu mesmo, em minha primeira visita, precisei orar por um fiel, jornalista como eu e recém-chegado na cidade. Tirei palavras não sei de onde e percebi que todos podem orar. Como me disse um dos pastores, “não existe forma certa

---

<sup>1</sup> A igreja tem origem no litoral paulista, no início da década de 1990, e acolheu, pelo menos em seus anos iniciais, surfistas. Inclusive, o seu púlpito é uma prancha de surfe, já que os primeiros cultos eram realizados em uma loja especializada do esporte, em torno de uma prancha. É vista por muitos evangélicos como uma igreja alternativa, que emprega linguagens e estéticas não muito comuns para a disseminação de seu discurso teológico.

de falar com Deus, então fique sempre à vontade para trocar a sua ideia com Ele, do seu jeito”. Esta pesquisa talvez seja um modo de trocar uma ideia com Deus, vai saber.

Uberlândia, recorte espacial deste trabalho, importante cidade mineira, sendo a segunda maior do interior do Brasil, possui localização privilegiada, o que propiciou seu rápido crescimento e considerável desenvolvimento econômico e social nas últimas quatro décadas. Em 1970, contava com população de aproximadamente 125.000 habitantes. Logo, em 2000, já estaria habitando meio milhão de pessoas. O crescimento é explicado pela expansão do consumo e pela intensificação da divisão territorial do trabalho na cidade, fatores propiciados pela globalização, processo que redefine centralidades e faz com que as transformações econômicas e produtivas também cheguem às cidades médias. A cidade, atualmente com cerca de 700.000 habitantes, lida com os mais diversos problemas urbanos (acessibilidade, segregação, expressivo mercado informal).

Percorrendo-a, é possível encontrar dezenas de igrejas neopentecostais. Grande parte delas ocupa cômodos nos principais e mais acessíveis logradouros. Da João Naves de Ávila, avista-se a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Bola de Neve Church. Mais adiante, na avenida Floriano Peixoto, é possível avistar a Igreja Mundial do Poder de Deus. Já a igreja *corpus* desta pesquisa, localiza-se em uma área nobre e histórica da cidade, o bairro Fundinho. Dizer isso significa afirmar a contemporaneidade do neopentecostalismo, que não mais se confina às grandes metrópoles, mas chega até o interior e protagoniza – na medida em que cresce e se organiza – as dinâmicas econômica, política e identitária do campo religioso das cidades.

Olhar para o neopentecostalismo uberlandense é, até certo ponto, uma tentativa de se compreender como esta corrente religiosa se (re)formula a partir do contexto social, histórico e cultural na qual está inserida. O que busca um fiel neopentecostal uberlandense? O que o aflige? Quais são as suas demandas? E o pastor, como foi formado? Já trabalhava como pastor em outra igreja? Como esta religiosidade é vivenciada? Na igreja vê-se mais jovens, mais adultos ou mais idosos? O que compõe o discurso evangelizador da igreja? Como esta religião faz uso do espaço do bairro, da cidade? Como materializa-se o sagrado neopentecostal e um espaço urbano-contemporâneo? Essas e muitas outras perguntas é que martelavam a minha cabeça.

Para buscar respostas a essas perguntas e encher a cabeça com mais perguntas outras, dependi de muita gente. Dependi da paciência e disponibilidade de pelo menos quinze indivíduos, que doaram o seu tempo e se propuseram a acessar as suas mais íntimas memórias para me contar um pouco sobre as suas vivências religiosas. Em algum momento

de minha trajetória acadêmica, tornou-se muito importante saber de quem eu falo, para quem eu digo, de que modo eu expresso e com qual intenção eu formulo. Colocar para si este exercício de reflexão sobre si e sobre um Outro (neste caso, o trabalho etnográfico), carrega as nossas costas de uma responsabilidade tremenda: o fardo de acessar os Outros. Que não é um fardo fixo, mas um desacostumar-se. Mexer em coisas sensíveis, narrativas de vida que corroboram, ou não, com um arcabouço todo teórico e metodológico, típico de um pesquisador, acadêmico, que poderia querer encaixar o que ouve em seus moldes bibliográficos, mas prefere dar espaço e liberdade para que as múltiplas experiências, sensações, percepções e modos de ver possam aflorar.

Tendo feito a discussão teórica dos conceitos centrais do trabalho e escolhido o campo, a ideia com/após o Exame de Qualificação foi aprofundar os dois feitos: ir fundo em novas bibliografias e observar de modo participativo os cultos pensando na construção de um sensitivo diário de campo, na seleção de atores sociais representativos da igreja e na formulação de um roteiro que guiasse as entrevistas em profundidade. Durante esta fase, texto companheiro foi o de Camurça (2009), “Etnografar em grupos religiosos: relativizar o absoluto”. Debatendo a relação entre conhecimento e crença, o autor fala de questões que escapam ao etnógrafo, muitas vezes, coisas que independem de nosso percurso, mas que podem modificar o percurso de nossa investigação.

Meu corpo sentiu. Enquanto emergiam as complexidades do etnografar, emergiam em mim, também, enfermidades - todas causadas pela não expressão e canalização do que senti, ouvi, vi e vivi pesquisando evangélicos. Cada um de nós possui uma personalidade. “Cada cabeça, uma sentença”, como dizem. A minha é introspectiva, daquelas que quase não permite o amostrear dos medos e inseguranças. A somatização, refletida no emagrecimento, nas alergias de pele, na perda de apetite e noites de sono, é um alto preço a se pagar. Mas quem disse que não vale a pena? Falaram-me que o mestrado seria uma boa fase. Jamais me disseram que seria fácil.

Posso dizer, sem receio de estar errado, que fui protagonista desse processo de pesquisa. Tornei-me arbitrário, não seguindo princípios lógicos ou sendo sujeito das vontades alheias, não acompanhando ou dependendo de regras e normas. Só foi possível tal autonomia e independência porque pude contar com a confiança e o carinho de meu orientador, Prof. Dr. Alessandro Enoque, um pesquisador que não se atraca em conservadorismos, ideias pré-estabelecidas, pré-fabricadas. Esta pesquisa, em certa medida, é fruto de nosso íntimo processo de orientação, que respeitou limites e foi permeado por constante aprendizado mútuo. Desde o princípio, debatemos a forma que poderíamos agir

em torno do desenvolvimento de uma ideia que brotou, como demonstra este preâmbulo, em algum momento de minha trajetória acadêmica – gesto respeitoso, que privilegia o sujeito pesquisador que trilha os primeiros passos de sua carreira em detrimento de interesses particulares e individuais de um pesquisador já estabelecido no mercado de trabalho e no meio científico.

Esta pesquisa, assim como a própria narrativa de minha vida, permanecerá, sempre, incompleta. Outros modos de ver poderão, certamente, enriquecê-las. Elas revelam – a pesquisa e a minha vida – que não existe percurso, por mais complicado que possa parecer, que seja uma solitária cruzada.

## 2 INTRODUÇÃO

Esta dissertação diz respeito a três grandes conceitos/categorias utilizados historicamente no conjunto das Ciências Humanas e Sociais: espaço, cultura e religião. A partir de uma perspectiva fenomenológica compreensiva e interpretativa, o nosso interesse foi o de olhar para um fenômeno cultural ocorrido em um espaço, por causa de uma cultura, em um determinado tempo político, econômico, cultural e social. O espaço é o objeto primeiro da ciência geográfica. A cultura, este conjunto complexo de elementos que dão significado às nossas ações, constituído das mais diversas práticas humanas, faz-se representar neste espaço por meio do cotidiano, da vivência, da percepção, do simbolismo. Em outros termos, o espaço geográfico contém a cultura e realiza-se por meio dela. Já as religiões e religiosidades abastecem normativa e axiologicamente a cultura, e vice-versa: a religião, assim como a cultura, dá sentido à maneira como agimos no mundo.

Por ser objeto principal da Geografia, é a partir do espaço que estabelecem-se as suas outras categorias analíticas, que são espécies de “recortes” do vasto espaço. Território, região, paisagem e lugar, então, são fragmentos, por assim dizer, de um todo e auxiliam uma compreensão mais aprofundada dos aspectos do espaço. Os grandes pensadores da Geografia, no decorrer da história desta ciência, esforçaram-se em torno da construção de uma definição de espaço. Para Vidal de La Blache (1982), a Geografia seria a “ciência dos lugares” e o espaço seria uma coabitação de homem e natureza, repleto de intencionalidade. Dois fundadores da Geografia institucionalizada brasileira, Deffontaines (1952) e Monbeig (1957), seguidores de Vidal de La Blache, afirmam que os homens são “fabricantes de paisagens” e nelas estariam revelados os “complexos geográficos” (que são os fatos geográficos, suas localizações e interações), sendo o espaço fruto do trabalho humano na produção das paisagens.

Le Fébvre talvez tenha sido o francês que melhor elaborou o conceito de espaço. Como explica Braga (2007, p. 70), a visão lefébvrea:

entende o espaço geográfico como produção da sociedade, fruto da reprodução das relações sociais de produção em sua totalidade. Antes de chegar a esta conclusão, o autor trabalha uma filosofia do espaço e destaca ao menos quatro abordagens do conceito de espaço: a) espaço como forma pura (existente por si só), ligado a Platão, Aristóteles, Kant e aos matemáticos; b) espaço (social) como produto da sociedade. É a visão empirista de Durkheim e La Blache; c) espaço como instrumento político e ideológico, locus da reprodução do trabalho pelo consumo, sobretudo na cidade. É a visão de Manuel Castells; d) espaço socialmente produzido, apropriado e transformado pela sociedade. É a posição de Lefébvre. Dentro da análise do espaço social,



Lefébvre destaca ainda uma tríade do espaço: a) espaço percebido, do corpo e da experiência corpórea, ligado às práticas espaciais (produção e reprodução social numa relação dialética com o espaço); b) espaço concebido ou espaço do poder dominante e da ideologia. Está relacionado com as representações do espaço, ou seja, o espaço dominante do modo de produção, o espaço dos planejadores e do poder; c) espaço vivido. Une experiência e cultura, corpo e imaginário de cada um de nós. É o espaço de representação.

Em uma visão norte-americana que diz respeito ao espaço, temos Hartshorne (1978), que entende a Geografia como uma ciência corológica, ou seja, indissociável da noção de espaço, como a astronomia e a geofísica. Para ele, Geografia precisa ser feita – a partir de uma descrição ordenada, objetiva e racional do caráter variável da Terra – e, não, discutida. Já o geógrafo inglês Harvey (1993) está mais preocupado com o modo com que a modernidade e a pós-modernidade, fenômenos sociológicos de larga escala, se relacionam e impactam o espaço. Para o autor, o que caracterizaria a modernidade – ele diz isso calcado na noção de “projeto da modernidade” de Habermas – seriam a lógica de mercado e o ideal de progresso e a pós-modernidade, por sua vez, se caracterizaria por uma crise dos valores herdados da modernidade, a desconfiança das verdades universais e uma acumulação flexível de capital. Haveria, na visão de Harvey, uma nova experiência espaço-temporal, uma compressão do espaço-tempo em que o espaço não é algo dado, mas construção do homem em seu cotidiano. O também inglês Soja (1993) critica o abandono da categoria espaço pelas ciências modernas e tenta resgatá-la a partir da discussão de uma vasta literatura sobre a temática. A sua contribuição foi, sobretudo, para o entendimento de uma dialética sócio-espacial, de uma espacialidade socialmente produzida. Para ele, o ser humano é intrinsecamente espacial, já que baseia o seu convívio em dois pares dialéticos: a relação e a distância.

A partir de uma perspectiva peculiar, mas aproximada da perspectiva francesa acerca do espaço, temos Santos (2002, p. 63) que o compreende como sistemas de objetos e ações, conectados pelas intencionalidades. Em suas palavras, “o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como quadro único no qual a história se dá”. Neste sentido, o espaço seria a sociedade, em sua totalidade, uma vez que “o mundo é um só. Ele é visto através de um dado prisma, por uma dada disciplina, mas, para um conjunto de disciplinas, os materiais constitutivos são os mesmos” (SANTOS, 2002, p. 20). Em obras anteriores o autor conceitua de outras formas o espaço geográfico, como sendo “fixos e fluxos” e “configuração territorial mais relações sociais”.

Nesta mesma direção aponta Barrios (1986) compreendendo espaço geográfico como uma base física, material, modificada pela ação humana, como resultado da produção humana. Produção esta que abarcaria, pelo menos, três níveis: o econômico, o cultural-simbólico e o político. O nível econômico seria o *locus* da produção de bens e serviços, do valor agregado ao trabalho humano; o nível cultural-simbólico diz respeito às relações entre os seres humanos, aos significados e representações; por último, o nível político seria o dos interesses dos grupos sociais através das relações de poder, muitas vezes conflituosas.

No que tange os autores que preferem uma abordagem geográfico-cultural, os que mais nos interessam devido ao nosso recorte epistemológico, Claval (2014) e Tuan (1980) são importantes referências porque não apresentam uma visão simplista da cultura, como “modo de vida”, mas a colocam na centralidade do debate conceitual. Claval evidencia que a cultura é herdada da comunicação, a partir do papel importante da palavra – que transforma espaço cultural em espaço simbólico. A cultura seria a ordem do simbólico, a mediação entre o homem, a sua relação com a natureza e com o desenvolvimento das técnicas, enquanto o espaço seria onde ocorrem as manifestações. Tuan, por outro lado, privilegia em sua conceituação a questão da percepção, que estaria relacionada com os nossos sentidos, com a nossa visão de mundo, com a nossa cultura. A percepção para o autor é, em si, geográfica, pois permite a espacialização do mundo e a classificação dos fenômenos. Em outras palavras, Tuan está dizendo que na contemporaneidade nos relacionamos com o mundo de modo horizontal e dessacralizado e, não, como antes do Século XVI, em que essa relação era vertical e se dava entre os homens, o cosmos e os mitos. O espaço para ele seria essa (des)harmonia entre o eu e o mundo, a partir das percepções individuais.

E é no espaço geográfico que tece-se a cultura, teia de significados e significantes, um conjunto de sistemas simbólicos, uma espécie de “liga” entre indivíduo e sociedade, contingência e estrutura ou, como preferem os geógrafos, homem e natureza. Nas palavras de Geertz (1989, p. 4), a partir de uma leitura de Weber, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumindo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, como uma ciência interpretativa, à procura de significados”. Ainda, como explica Campomori (2008, p. 78-79), “a cultura é a própria identidade nascida na história, que ao mesmo tempo nos singulariza e nos torna eternos. É índice e reconhecimento da diversidade. É o terreno privilegiado da criação, da transgressão, do diálogo, da crítica, do conflito, da diferença e do entendimento”.

Campomori (2008, p. 75) esclarece que o vocábulo cultura é polissêmico e está em constante amplificação:

No Século XX a cultura passa a ser tratada como um sistema ou sistemas de significação, mediante os quais, uma dada ordem social é comunicada, vivida, reproduzida, transformada e estudada. Cultura torna-se então um vocábulo polissêmico e, mais que isso, em transformação, em um contínuo processo de ampliação e desdobramento de significados. Configura-se como palavra que *a priori* remete à nossa relação com o mundo, à civilização, ao conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes etc.

Muitas vezes, cultura pode ser tratada como um conceito difuso e contraditório. Mesmo reconhecendo as mais diferentes acepções acerca da cultura, faz-se necessário destacar o que a maioria dos estudiosos afirmam: mesmo que silenciosamente, muitas definições do termo convergem-se, como conta Porto (2011, p. 97) – a partir da análise de Olinto (2008) –, “na ideia de ela exercer a dupla função de orientadora e de tradutora de processos comunicativos que se materializam em diversos sistemas simbólicos, em convicções e valores, responsáveis tanto pela manutenção e reprodução de sistemas sociais quanto pela sua constante transformação”.

Bauman (2012) defende as manifestações culturais como elemento fundamental da práxis humana, pois através de sua atitude livre e criativa apresenta-se como oposição ao adestramento e comando tecnicista do mundo moderno. O autor acredita que a cultura é capaz, porque é criativa, empoderadora, fértil, de levar o mundo em direção a uma socialização fraternal. A proposta, vale dizer, é que não compreendamos a cultura apenas como conceito (formulações acadêmicas) e estrutura (produção simbólica das relações sociais), mas como práxis, artefato que permite-nos olhar para a cultura como modo de ação dos indivíduos sobre/para a sociedade.

Pensar a cultura como conceito requer, como fez Bauman (2012), um reconhecimento de que as formulações conceituais acerca da cultura, de maneira geral, são ambíguas, frágeis e pouco aprofundadas. Todavia, diz que é possível perceber na arena dos discursos três perspectivas que se sobressaem, a saber: como conceito hierárquico, diferencial e genérico. O primeiro, originado no mundo helênico e perpetuado até a atualidade no mundo ocidental, considera que a cultura são os elementos herdados ou adquiridos, definidores dos indivíduos. O segundo, trata a cultura como elemento diferenciador dos grupos. Busca-se visualizar as diferenças entre os seus modos de vida para, *a posteriori*, classificá-los. Antropólogos utilizaram as suas pesquisas, sob este prisma, para publicar “verdades” sobre as mais diversas culturas, dos mais variados grupos. O conceito diferencial tende a dizer que a

cultura evidencia o destino dos povos e estrutura a sua argumentação em fatores raciais, ambientais e econômicos. O terceiro, apreende a cultura como atributo universal dos seres humanos, já que é só o homem, e apenas o homem, que pode ter acesso à cultura, uma vez que é o único animal que produz e difunde ferramentas e símbolos para sua sobrevivência e para a constituição de suas relações sociais.

Por outro lado, refletir sobre a cultura como estrutura, afirma Bauman, faz-nos rechaçar as perspectivas positivistas e marxistas (as influenciadas pelo positivismo) pois elas evidenciam um entendimento de que a estrutura é rígida, inflexível, imutável, colocando o indivíduo como secundário, refém das inúmeras externalidades. Sob este olhar da cultura como estrutura, a mesma seria dinâmica, fluida, mutável, efervescente. O autor indica, ainda, que o debate em torno da definição se a essência da sociedade seria social ou cultural é uma falsa-polêmica, já que “todos os fenômenos da vida humana parecem ser socioculturais no sentido empregado por Benveniste ou Jakobson; a rede de dependências sociais chamada ‘estrutura social’ é inimaginável em qualquer outra forma que não a cultural” (BAUMAN, 2012, p. 2013).

Apesar das diferentes formas de se entender o que é a cultura, segundo Bauman (2012), existe uma que é convergente: a que defende a cultura estando vinculada à práxis humana. O autor visa a cultura como potencializadora de uma quebra de barreira entre o nós e o outro, ao invés de uma coleção de determinações, valorações e especificidades de grupos humanos, o que só incita o separatismo e a xenofobia, querelas do mundo contemporâneo. Para ele, a cultura pode destruir pré-conceitos e limitações da ordem vigente, revelando a criatividade humana e libertando uma gama riquíssima de novas possibilidades, uma multiplicidade de realidades no despertar de desejos e vontades antes proibidos. A cultura seria, então, inimigo primeiro da alienação, questionando constantemente os sentidos do real.

Concordamos com Bauman (2012) para quem cultura é práxis, elemento dinâmico que conceitua, estrutura e possibilita a ação. Estas perspectivas corroboram com o caráter compreensivo, contemporâneo e fenomenológico deste trabalho, que passa distante dos enquadros da ciência positiva, levando em conta a complexidade dos fenômenos culturais, forças motoras das transformações sociais, econômicas, políticas e identitárias.

A relação entre cultura e religião, certamente, é mais que próxima. Um fenômeno religioso, porque produzido socialmente, por inúmeros atores sociais, apresenta-se como espelho da cultura de um tempo. Tal fenômeno e a sua constituição/construção é, ao mesmo tempo, significativamente influenciado pela História, Política, Filosofia (modo de pensar), Economia, Artes, dentre outros fatores, de uma época. Observando a história, podemos elencar alguns exemplos que corroboram esta tese, como o paralelismo entre o discurso teológico da

ética protestante, o capitalismo industrial inglês e a estética funcional das casas, aparelhos eletrodomésticos e objetos de decoração; ou a maneira como andam juntos discurso teológico neopentecostal, valores neoliberais e a nossa relação contemporânea com o consumo.

No que se refere à relação entre espaço e religião, faz-se necessário compreendermos as religiões por meio da relação de suas variadas dinâmicas exercidas em um dado espaço, que torna-se sagrado a partir do uso que dele se faz. Faz-se necessário, ainda, examinar de que maneira a vivência de sentir e ver o sagrado relaciona-se com a sociedade e com o espaço. Como explica Merleau-Ponty (1993, p. 258), “no lugar de pensarmos o espaço como uma espécie de éter, onde todas as coisas estariam imersas, devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões”.

Já a relação entre espaço, cultura e religião é nítida: o espaço é o lugar das manifestações culturais. Algumas manifestações culturais podem ser, também, religiosas e, logo, capazes de produzirem economicamente, politicamente e identitariamente os seus espaços sagrados. A partir desta problematização elaboramos uma investigação que pretendeu compreender a maneira como uma corrente religiosa (neopentecostalismo) estruturou o seu espaço sagrado economicamente, politicamente e identitariamente em uma cidade grande do interior de Minas Gerais, Uberlândia. Cidade que passou pelo seu mais profundo processo de desenvolvimento econômico nas décadas de 1990 e 2000 e tornou-se lugar atrativo para o estudo e para o trabalho, reunindo emigrantes de todo o país. A diversidade de culturas possibilitou a formação de inúmeros grupos, “tribos urbanas”, de jovens ligados à igrejas, ao *hip hop*, à dança, ao movimento *punk*, ao gótico, ao movimento estudantil, e assim por diante: um vasto “mercado religioso”, com muitas demandas.

Discute-se, etimologicamente, se religião originou-se do latim *religio*, significando louvor e reverência aos deuses ou de *religare*, querendo dizer religação. Religação dos homens com os deuses e entre si mesmos. Sendo sinônimo de louvor aos deuses ou de conexão entre o divino e os homens, religiões e religiosidades desde que emergem no mundo servem para tudo, como afirma Karnal (2014). E é justamente porque a tudo servem que merecem ser compreendidas. A religião serviu, por exemplo, para a instauração, por causa da reforma protestante, de uma reforma agrária na Alemanha do Século XVI, conduzida por Thomas Müntzer e chamada de Revolta Camponesa; serviu para justificar milhares de mortes nas Cruzadas; serviu para disseminar o discurso pacifista franciscano, de atenção e cuidado com os pobres, fracos e animais. Diz-se, então, que a religião é um campo polissêmico, ou seja, que abriga os mais diversos sentidos.

Assim como quase todas as disciplinas das Ciências Humanas e Sociais, a Geografia também volta seus olhares para o universo religioso. Grosso modo, foram os geógrafos culturais os primeiros a motivarem a aproximação entre a ciência geográfica e o campo religioso e, atualmente, são eles os responsáveis por análises de fenômenos religiosos sob a ótica da Geografia que trazem à tona a relação da religião com a economia, com a política, com o seu lugar e com a cultura que (con)vive neste e ao redor deste lugar. Uma análise espacial do neopentecostalismo conseguiu jogar luz sobre a maneira como uma corrente religiosa nova – surgida em meados da década de 1970 – se expressa no mundo perceptual e representacional e, mais que isso, de que forma ela faz uso de estruturas materiais e simbólicas que constituem verdadeiras camadas representacionais da cultura em variados tempos históricos e formas religiosas. Desvelando tais práticas sociais e religiosas, fez-se possível entender os macro e micro contextos sociais.

Mas, por que colocar à baila o neopentecostalismo? De acordo com os números sobre as religiões no Brasil do último Censo, publicado em 2010, o número de evangélicos cresceu seis por cento entre os anos de 2000 e 2010 (respectivamente, 16% e 22%). Grandes sociólogos da religião como Pierucci e Prandi (1996), Prandi (2008), Mariano (1999), dentre outros, afirmam que são os neopentecostais os responsáveis por essa mudança significativa da dinâmica do campo religioso do país. Caso parássemos para analisar a dinâmica do campo religioso brasileiro à luz destes dados, questionaríamos se o nosso país, culturalmente católico, em algum tempo não se tornaria culturalmente evangélico, justamente por visualizarmos um crescimento evangélico em contraponto a um declínio católico.

Investigação como esta aqui proposta justifica-se, também, porque pretendeu tratar a partir da Geografia Cultural o neopentecostalismo e entender a sua forma de organização e interferência no urbano. Estudos na perspectiva da Geografia Cultural em interseccionalidade com a religião como os de Anjos (2009), Moraes (2009), Gois (2013) e Portuguese (2015) contribuíram significativamente para a pesquisa sobre o campo religioso brasileiro, mas suas análises trazem respostas para as religiões de matriz africana (candomblé e umbanda) e, não, para religiões evangélicas. Outras, como as de Damaceno (2009), que volta-se para as confissões religiosas neopentecostais no Paraná, e Camelo (2013), que pesquisa as territorialidades protestantes, não dão conta de tratar do neopentecostalismo em suas variadas dimensões.

Por último, poderíamos justificar a pesquisa pela sua relação intrínseca a um tempo histórico muito recente. Lendo Harvey (1993), obra intitulada “Condição Pós-Moderna”, que percebi a intrínseca relação entre o objeto de pesquisa deste projeto – o neopentecostalismo – e

um determinado tempo histórico, a pós-modernidade. Discutindo os conceitos de (pós) modernidade, o autor traz um quadro em que Hassan (1985) apresentava algumas diferenças esquemáticas dos dois tempos históricos. Contrapôs Deus Pai ao Espírito Santo, imanência à transcendência, raiz/profundidade à rizoma/superfície. Harvey e Hassan falam de uma época em que os grandes projetos, as grandes verdades nos campos da ciência, da economia, da cultura e da arte provaram ser, grosso modo, uma barca furada. Não mais pertencentes a um clã determinado, não mais sobre a mão pesada da tradição familiar, na contemporaneidade ninguém mais partilha de uma religião por influências familiares. Esta época é a contemporaneidade, o grande palco onde o neopentecostalismo encena.

De modo geral, o nosso trabalho objetivou a compreender as dimensões econômica, política e do lugar do espaço sagrado neopentecostal de Uberlândia - MG. Especificamente, pretendeu: a) desvelar a relação existente entre instituição religiosa e laicato no que diz respeito ao mercado de bens simbólicos e redes, que envolve agentes sociais em processo (corpo sacerdotal e leigos); b) Investigar questões relacionadas à territorialidade neopentecostal; c) Perscrutar questões conexas à difusão da fé neopentecostal, à sua comunidade de fieis e às suas identidades religiosas; d) Tratar da percepção e da vivência do fiel neopentecostal em congregação; e) Analisar a paisagem religiosa neopentecostal da cidade.

A nossa dissertação foi estruturada em três capítulos, além das considerações iniciais e finais. O primeiro é o nosso referencial teórico, que subdivide-se em três partes: a primeira, diz respeito à cultura, à Geografia cultural e à etnografia; a segunda é uma discussão teórica e epistemológica sobre Geografia e religião; a terceira trata de nosso objeto, o neopentecostalismo. Em seguida, o segundo capítulo apresenta os caminhos metodológicos pelos quais nos embrenhamos para desenvolver o trabalho. Por último, o terceiro capítulo é constituído da caracterização da instituição religiosa pesquisada, dos relatos de campo – elaborados a partir do diário – e das análises das entrevistas semiestruturadas feitas com lideranças religiosas e fieis de uma instituição religiosa neopentecostal. Em outras palavras, evidenciamos os pilares que nos sustentam, o caminho que trilhamos e os resultados obtidos: o processo que propiciou a pesquisa.

### **3 REFERENCIAL TEÓRICO**

#### **3.1 A CULTURA E A GEOGRAFIA QUE A ELA PERQUIRE**

##### **3.1.1 Cultura e contemporaneidade**

Muitas são as nomenclaturas que intentam designar a contemporaneidade, período histórico que comporta os últimos cinquenta anos em que ocorreram mudanças significativas nas relações sociais, culturais, políticas, econômicas, espaciais e comunicacionais em todo o mundo. Conceituam a contemporaneidade das mais diversas formas: pós-modernidade, condição pós-moderna, modernidade líquida, império do efêmero, sociedade do espetáculo, tempos das tribos, era da diferença, dentre outras. É certo que todas as formulações apontam para um tempo histórico recente de questionamentos das verdades, narrativas e “modelos” cunhados anteriormente, inscrito culturalmente. Sendo a cultura a própria identidade nascida na história, como conceituou Campomori (2008), é impactada com as transformações históricas e com o avanço do desenvolvimento das técnicas.

O primeiro autor a cunhar o conceito pós-modernidade, talvez o primeiro termo utilizado para se tratar do contemporâneo, foi Lyotard (1998), ainda na década de 1970. A sua obra “Condição Pós-Moderna” é fruto de um relatório encomendado pelo governo canadense sobre como seria o conhecimento no futuro. É um texto fundador que é a constatação de que a ideia de verdade construída lentamente pelos pensadores modernos faliu. Diz o autor que o que pensávamos que eram verdades, hoje são hipóteses. Admite ser este um problema do saber filosófico. E questiona-se: como temos a certeza de que uma teoria é a correta e não outra? Como definitivamente dizer quem tem razão? Eliminados erros grosseiros, casualidades, erros de métodos, do que sobra, não dá para descartar uma ou outra possibilidade como válida ou inválida, pois são elas frutos de diferentes olhares ou pontos de partida.

Sobre a noção das múltiplas verdades e possibilidades, Silva (2009) comenta que seria como interrogar-se sobre quem está certo ou errado: Schopenhauer ou Kant? Hegel ou Kant? Weber ou Marx? Durkheim ou Marx?, e chegássemos à conclusão de que todos têm razão. Indica que, no terreno das ideias, é possível de se entender que convivam posições diferentes, já que, em termos de conhecimento, somos produtores de possibilidades e probabilidades. É como se a pós-modernidade, diz ele, fosse a certeza de que tudo o que produzimos imaginando ser uma grande verdade, diz respeito às narrativas, múltiplas narrativas. Traz à tona o nome de um importante autor pós-moderno, Maffesolli, que explica que o pós-modernismo é a simbiose, a sinergia, entre a tecnologia de ponta (questões da ordem



racional) e o arcaico (questões da ordem subjetiva, das emoções). Cita como exemplo a internet, uma tecnologia de ponta utilizada para relacionamentos, arcaicos e emocionais, muitas vezes, como namorar, relacionar-se com amigos, jogar. Ainda segundo Silva (2009), ser pós-moderno é aceitar a diferença e misturar tudo. Já o moderno seria aquele que estaria a todo tempo administrando saberes europeus, como se fossem saberes brasileiros. Afirma, ainda, que o Brasil é um laboratório da pós-modernidade, já que foi ocupado por diferentes etnias, povos, ideologias e estéticas.

Não existe consenso quando a discussão diz respeito ao momento de surgimento dessa contemporaneidade, ou pós-modernidade, e de sua substância. Jameson (1997) entende que a mudança teve início por meio de uma ruptura conceitual e estética da arquitetura e da produção do espaço urbano, no fim dos anos 1950 e início dos anos 1960. Harvey (1993), por outro lado, compreende que a mudança deu-se, sobretudo, no meio econômico e político e que ocorre no contexto da década de 1960. Bauman (2001) estabelece como marco da modernidade líquida – termo que utiliza para designar este período - o pós Segunda Guerra Mundial e considera que as mudanças deram-se, especialmente, nos planos das relações sociais e culturais. Trabalho oportuno, que também merece o nosso olhar, que apresenta concepções mais genéricas do conceito e preocupa-se com o assunto das identidades é o de Stuart Hall (2014).

De acordo com Jameson, a sociedade pós-moderna é nomeada de diferentes maneiras: sociedade pós-industrial, sociedade de consumo, sociedade das mídias, sociedade da informação, sociedade eletrônica. Ainda segundo ele, “qualquer ponto de vista a respeito do pós-modernismo na cultura é ao mesmo tempo, necessariamente, uma posição política, implícita ou explícita, com respeito à natureza do capitalismo multinacional em nossos dias”. A perspectiva de análise do autor não permite enxergar a pós-modernidade como mero estilo, mas como uma dominante cultural. Não perde de vista a referência necessária para a discussão do conceito, a modernidade, afirmando que “o pós-modernismo é pouco mais do que mais um estágio do próprio modernismo” (1997, p. 29-30).

Em sua exposição, Jameson (1997) enumera uma série de elementos que constituem o pós-modernismo, a saber, uma nova falta de profundidade, o enfraquecimento da historicidade, um novo tipo de matiz emocional e a missão da arte política no espaço mundial do capitalismo tardio. A falta de profundidade é constatada a partir da análise de duas obras de arte: “Um par de botas”, de Van Gogh e “Diamond dust shoes”, de Andy Warhol. Vê-se nelas, contrastado, o reflexo de duas épocas, a moderna (com as botas surradas que representam as vivências, labutas e dificuldades do mundo do trabalho dos camponeses europeus) e a pós-moderna (com a representação dos sapatos de luxo, que mais parece uma imagem de *out-door*,

hermética e desconectada de um contexto vivido. Puramente estética). A atenuação da historicidade refere-se a uma perda da experiência histórica vivida em tempos contemporâneos, em que não há uma valorização das narrativas históricas por parte dos indivíduos, vivendo eles, muitas vezes, em um presente contínuo. Este é um tempo, também, diz o autor, do esmaecimento do afeto, uma vez que os laços humanos tornam-se mais frágeis e os rituais – como o casamento, por exemplo – perdem força e significado. Por último, o autor fala da importância da arte engajada, que propicie ações de cidadania e debate para o bem comum, em uma conjuntura de rupturas e fragmentações.

Por fim, o autor apresenta o seu argumento mais geográfico: vislumbra o surgimento e estabelecimento da pós-modernidade no próprio espaço das cidades: compara as construções brancas, retangulares, de concreto armado, que priorizam linhas e curvas, características da arquitetura da modernidade - como a de Le Corbusier - com os prédios contemporâneos que não se prendem a um determinado estilo, ao contrário, experimentam as múltiplas possibilidades estéticas e criativas – como os prédios de Frank Gehry (ver imagens 1 e 2).

Imagem 1 – Unidade Habitacional de Marselha, na França, projetada por Le Corbusier



Fonte: Google Imagens

Imagem 2 – Walt Disney Concert Hall, em Los Angeles, EUA, projetado por Frank Gehry



Fonte: Google Imagens

No tocante à visão de Harvey (1993) acerca da pós-modernidade, sua obra oferece uma crítica dialética, calcada em uma visão histórico-geográfica, alicerçada nas mudanças econômicas do sistema capitalista – que vive de expansões e crises. Trata-se de uma visão marxista sobre a pós-modernidade, que intenta uma renovação dos conceitos e métodos do materialismo histórico-dialético e não uma mera crítica a partir de ortodoxos princípios. Em suas palavras:

Por meio do primeiro (materialismo histórico), podemos compreender a pós-modernidade como uma condição histórico-geográfica. Com essa base crítica, torna-se possível lançar um contra-ataque da narrativa contra a imagem, da ética contra a estética e de um projeto de Vir-a-Ser em vez de Ser, buscando a unidade no interior da diferença, embora um contexto em que o poder da imagem e da estética, os problemas da compreensão do tempo-espaço e a importância da geopolítica e da alteridade sejam claramente entendidos (HARVEY, 1993, p. 325).

O autor, no ensaio, trata 1) da passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporânea, 2) das transformações político-econômicas do capitalismo do final do Século XX (chamado por alguns de capitalismo tardio) e 3) das experiências do espaço-tempo ao longo da história. No primeiro ponto, apresenta em linhas gerais as questões que constituem a estética pós-moderna, por meio de um olhar transdisciplinar, que dá lugar à arquitetura, ao espaço urbano, à arte, à publicidade e aos meios de comunicação. A forma como o discurso pós-moderno incide no cotidiano é o central desta parte. No segundo ponto, volta a sua atenção

para as relações econômicas e, especialmente, para o instante de passagem das formas (pós)-modernas de organização do trabalho: em uma análise que vai do fordismo aos tempos de acumulação flexível, consegue imprimir em sua ótica a centralidade do materialismo histórico-geográfico para a apreensão da pós-modernidade. No terceiro e mais complexo ponto, discute as experiências do espaço-tempo da modernidade, observando as modificações socioculturais provocadas pelo desenvolvimento da técnica, o sentido dos conceitos de tempo e espaço no projeto iluminista e, por último, analisa as representações sociais e culturais no cinema pós-moderno.

A análise de Harvey (1993) é importante porque parte do marxismo e de suas construções teórico-metodológicas para falar de um fenômeno, uma dominante cultural, geralmente negligenciada pelos marxistas ortodoxos, que pregam as clássicas análises materialistas que levam em conta apenas a dimensão econômica da sociedade, desconsiderando o papel das culturas, das formas simbólicas, dos ritos, dos mitos, das manifestações religiosas, enfim, que fecham os olhos para as tradições, para a práxis humana.

Bauman (2001) afirma que a consciência contemporânea é a consciência do fracasso: o instante do despertar maldito de um sonho colorido e, por um outro lado, de esperança em um mundo diferente. Neste contexto, de intensa fragilização dos laços humanos, sociais e culturais, imediatismo, individualismo, hedonismo e fluidez são as personagens principais da cena. A metáfora solidez-liquidez serve a comparações constantes entre dois tempos distintos. A modernidade, quando originada em meados do Século XV, é carregada nos braços da crença na transformação do mundo por meio da ciência, da racionalidade, das grandes verdades, vive o seu apogeu no Século XIX e dá indicativos de sua morte, da morte de seu enrijecimento e solidez, no Século XX. O findar do Século XX deixa perceber que a ciência, a racionalidade e o desenvolvimento da técnica não representou apenas progressos, mas também retrocessos, individualizações, particularizações, fascismos, preconceitos de toda ordem, guerras, morte de inocentes, e o projeto sólido da racionalidade rui em uma fluidez, em uma liquidez que faz escapar projetos e concepções por entre os dedos das mãos.

Das relações de trabalho aos relacionamentos amorosos, a fluidez contemporânea, a liquidez da modernidade, faz-se presente, defende o autor. Na obra em questão, são debatidos conceitos como emancipação (tomando como referência a liberdade), individualidade, tempo, espaço, trabalho e comunidade (tendo como norte o surgimento das identidades). O diagnóstico de Bauman (2001), por fim, nos chama a atenção para a valorização exacerbada da identidade e da individualidade, a partir de uma análise realista de um estado social e cultural complexo e em permanente mudança.

Quanto à temática da identidade cultural na pós-modernidade, Hall (2014) discorre sobre sujeitos de tempos passados: o do iluminismo, de ego inflado, autossuficiente e egocêntrico; o sociológico, corrompido pelo crescente desenvolvimento do mundo moderno, que entende-se como formado e conformado a partir dos outros e o sujeito pós-moderno, de identidades flexíveis, podendo assumir diferentes identidades, em diferentes momentos ou concomitantemente. Esta “política de identidades”, criada pelos sujeitos da contemporaneidade, reconfigura a maneira como lidamos com as identidades nacionais que, na modernidade tinham peso para a constituição das identidades individuais e, contemporaneamente, são compostas não apenas de instituições culturais, mas também por símbolos, formas culturais e representações.

Autores mais recentes que objetivam a debater a contemporaneidade sob os seus mais variados aspectos são Debord (1997), Maffesoli (2006), Lipovetsky (2009) e Pierucci (2013). Debord e Lipovetsky tratam da contemporaneidade a partir de temas específicos como a moda e o espetáculo. O primeiro, afirma que tudo o que é vivido tornou-se representação, teatralidade, de modo que é possível observar nas sociedades onde imperam modernas condições de produção uma verdadeira acumulação de espetáculos. Em suas palavras, “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p. 14). O segundo, trata do acesso do bem-estar e do luxo a grandes camadas da população. O seu argumento pode ser abreviado como a afirmação moderna de uma descontração das atitudes, anseio pela intimidade e pela expressão de si, ligados aos valores democráticos estimulados pela cultura massiva e pela moda na sua demonstração mais recente.

O texto de Maffesoli (2006) é uma importante referência para este trabalho, pois trata do fenômeno do tribalismo na contemporaneidade. Muitas vezes, quando estava em trabalho de campo observando de modo participativo a igreja *underground corpus* desta pesquisa, coloquei-me em dúvida se estava pesquisando uma comunidade religiosa ou um grupo constituído por pessoas semelhantes esteticamente, uma espécie de tribo: uma tribo religiosa. De modo geral, o objetivo do autor é investigar como se dá a rede de socialização no atual contexto em que estamos inseridos. Ele afirma que “conforme as épocas, predomina um tipo de sensibilidade, um tipo de estilo destinado a especificar as relações que estabelecemos com os outros” (MAFFESOLI, 2006, p. 126). Para ele, a massa cria uma espécie de “união em pontilhado”, que estabelece um tipo de relação vazia, chamada pelo autor de “relação tátil”: “na massa nos cruzamos, nos roçamos, nos tocamos, interações se estabelecem, cristalizações se operam e grupos se formam” (MAFFESOLI, 2006, p. 128). Maffesoli nos alerta: estamos

constituindo um novo *ethos* na atual civilização; uma nova maneira de dizer que supõe uma maneira de ser, em construção. O autor esclarece:

Podemos imaginar que hoje estejamos confrontados com uma forma de “comunhão dos santos”. As mensagens por computador, as redes sexuais, as diversas solidariedades, os encontros esportivos e musicais são todos indícios de um *ethos* em formação. É isso que delimita esse novo espírito do tempo que podemos chamar de socialidade (MAFFESOLI, 2006, p. 128).

De acordo com o autor, podem servir como pano de fundo para os atuais fenômenos grupais, o solidarismo ou a religião da humanidade, uma vez que tais fatos dizem respeito à lógica da identidade. Maffesoli recorre à estética para explicar o que é a identidade:

Entendo o termo estético de maneira etimológica, como faculdade comum de sentir, de experimentar. Apesar de seu racionalismo, Adorno observou que a estética podia permitir “proteger o não idêntico, que é oprimido, na realidade, pelo constrangimento de identidade” (MAFFESOLI, 2006, p. 130).

Resumidamente, o que Maffesoli (2006, p. 132) pretende é jogar luz sobre o fato de, na atualidade, existir um objeto-massa (todas as pessoas, sem sectarismo) constituído por objetos-grupos (que são agrupamentos com modos de representar a realidade em comum). O que ele chama de nebulosa afetual, “permite compreender a forma específica assumida pela socialidade em nossos dias: o vaivém massas-tribos”. Trata-se, então, do ir-e-vir de um grupo a outro e não da agregação a um determinado grupo ou comunidade. Segundo o autor, “o neotribalismo é caracterizado pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão.

Maffesoli (2006, p. 133) pontua que a principal característica da socialidade – base do neotribalismo – é que as pessoas representam papéis nas diversas tribos em que estão inseridas e, modificando o seu figurino, elas vão, “de acordo com seus gostos (sexuais, culturais, religiosos, amicais) assumir o seu lugar, a cada dia, nas diversas peças do *theatrum mundi*”. Pisando, novamente, no terreno da teatralidade, no “estar junto” e na “tacticalidade”, Maffesoli (2006, p. 134) diz:

A teatralidade instaura e reafirma a comunidade. O culto do corpo, os jogos da aparência só valem porque se inscrevem em uma cena ampla onde cada um é, ao mesmo tempo, ator e expectador. (...) Estar junto permite tocar-se. Todos os prazeres populares são prazeres de multidão ou de grupo (...), existem momentos abstratos, teóricos, puramente racionais, e outros em que a cultura, no sentido mais amplo, é feita de participação e de “tacticalidade”.

Indivíduos assumindo o seu lugar nas diversas peças do mundo-teatro, buscando uma convivência com os diferentes, os “alternativos”, de particulares identidades, que são assim



para os Outros, mas que são iguais entre si. Assim são os sujeitos envolvidos em nossa pesquisa: evangélicos neopentecostais que constituem o que a igreja chama de público alternativo. Muitos contaram, nas entrevistas em profundidade, que o motivo principal que os levam a frequentar a instituição religiosa é a amizade e a intimidade com o grupo (a “socialidade”, a “tactalidade”) e não, a cura pela fé, o testemunho do transformado, a prosperidade, a transformação da vida, ou coisa que os valham.

Outra ideia contemporânea é acerca da produção social da diferença. Pierucci (2013), pergunta-se: “somos todos iguais ou somos todos diferentes?” para lançar o argumento central de sua tese, o de que, na contemporaneidade, os indivíduos estão pautando o “direito à diferença”. Ele explica que somos diferentes de fato, porque possuímos pertencas culturais distintas, mas que não somos diferentes por direito. Porque, na contemporaneidade – ele diz da segunda metade dos anos 1970 – não queremos mais a igualdade e, sim, o direito de sermos pessoal e coletivamente diferentes uns dos outros?

O autor ainda diz que, por causa das estratégias de *marketing* do mercado capitalista de um mundo globalizado, a diferença é que cintila e fascina. A diferença seria responsável pela criação de “nichos” especializados em suprir demandas.

Ao lado da tendência em direção à homogeneização global, manifesta-se também o fascínio pela diferença alimentado pelo *marketing* da alteridade, da etnicidade e da localidade. [...] É justamente o *marketing* de “nichos”, que explora a diferenciação local, um dos modos de efetivação da especialização flexível com que opera a globalização (PIERUCCI, 2013, p. 156).

Sobre a noção de diferença construída teoricamente por Pierucci, aplica-se satisfatoriamente para estudarmos religiões e religiosidades. Torna-se possível aplicar essa ideia da especialização não apenas no mercado de bens materiais, mas também no mercado de bens simbólicos e religiosos. Este especializa-se na forma de atender às demandas sociais, assim como aquele. O que os difere é a natureza da demanda - neste, simbólica e naquele, material – e do capital – neste, capital cultural e simbólico e naquele, capital econômico. Estariam as religiões e religiosidades especializando-se para atenderem a públicos contemporâneos específicos, diferentes?

É certo que esta seção ajuda-nos a aprofundar os estudos que colocam em relação cultura e tempo hodierno. Não estamos falando de cultura como uma entidade supra-orgânica, como uma espécie de “espírito” que paira sobre as sociedades. Muito pelo contrário: a nossa defesa é por uma compreensão de cultura que leve em consideração o debate contemporâneo sobre ação (indivíduo) e estrutura (sociedade), em uma perspectiva que privilegie as esferas

econômica, política e identitária como eixos interdependentes e promotores dos fenômenos culturais.

### **3.1.2 Geografia Cultural: histórico e pesquisas**

A Geografia emerge objetivando a descrever a Terra e a demonstrar as diversidades nela existentes. As primeiras reflexões desta ciência em torno da cultura deram-se no Século XVII, por influência do filósofo Herder, que iniciou questionamentos sobre até que ponto os destinos dos povos estavam relacionados aos países em que vivem, se existia influência do lugar sobre os homens e se a ordem natural e social coexistem em harmonia ou não. No entanto, apenas no final do Século XIX, devido ao efeito provocado pelo darwinismo, é que a Geografia entende que necessita jogar luz nos grupos humanos e nas relações por eles construídas no ambiente em que vivem. As relações entre sociedade e meio tornam-se centrais e são marcos deste contexto as formulações de Ratzel, que cria no início dos anos 1880 o termo antropogeografia para designar o campo de investigações geográficas que preocupa-se com as relações humanas, não apenas com as físicas, a partir de visões positivistas darwinianas. Neste mesmo período, Vidal de La Blache inspira-se na visão de Ratzel e traduz antropogeografia para Geografia humana. A “renomeação” feita por Vidal de La Blache impõem-se nos anos últimos do Século XIX.

Conforme esclarece Claval (2014, p. 27) é a ótica evolucionista que guia os primeiros trabalhos que consideram a dimensão humana e cultural para a análise geográfica. Em suas palavras:

A ótica evolucionista sob a qual se desenvolve a nova disciplina centra sua atenção nas relações “verticais” que os grupos estabelecem com o contexto físico e biológico em que vivem; elas se opõem às que são tecidas no interior dos grupos, tidas como “horizontais”, e que só suscitam um interesse limitado.

A Geografia humana, que comporta, então, desde as suas primeiras fases o componente cultural, adquire formas diferentes na Alemanha, nos Estados Unidos e na França, os três países que se destacam no desenvolver desta disciplina. Na Alemanha, desenvolveu-se a partir das pesquisas de Ratzel (1880), que utilizara o termo Geografia cultural pela primeira vez em sua tese de doutorado que dizia respeito a uma Geografia cultural dos Estados Unidos e da América do Norte. Absorvendo conhecimentos dos clássicos alemães Von Humboldt e Ritter intenta descrever e mapear as áreas onde vivem os homens, estabelecer causas geográficas da distribuição dos indivíduos pelo planeta e compreender a influência natural sobre



corpos e mentes, como conta Büttmann (1977). Schlüter é outro importante nome alemão que figura neste contexto de desenvolvimento da Geografia humana e “se vincula ao modo pelo qual os grupos humanos modelam o espaço humano em que vivem: eles transformam a vegetação natural, desflorestam, devastam, cultivam, cercam; constroem edifícios que habitam ou que abrigam seus animais e suas colheitas” (CLAVAL, 2014, p. 32). Noutros termos, Schlüter (1906) relaciona paisagem e cultura, algo que entusiasmou trabalhos na mesma direção, como os de Meitzen (1895), Hahn (1896) e Passarge (1922).

No que diz respeito à Geografia cultural norte-americana, ganhou identidade concreta na Escola de Berkeley (1925 – 1975), nos Estados Unidos, graças a Carl Sauer e seus discípulos. Até então, era completamente negligenciada, uma vez que a escola do Middle West, dominante entre 1910 e a Segunda Guerra Mundial, ignorava totalmente os temas relacionados à cultura. Calcada no historicismo, a visão saueriana da Geografia Cultural valorizava o passado em detrimento do presente, apoiava-se no conceito de diversidade cultural, tinha estudos focalizados em sociedades tradicionais e priorizava a contingência e a compreensão. Como aponta Claval (2014, p. 40):

A Geografia cultural, tal como definiu Sauer, não é feita para as sociedades modernas. Seus alunos que se interessavam pela América do Norte, como Fred B. Kniffen (1965), voltam-se para a diversidade do hábitat e para as práticas agrícolas dos primeiros colonos. Eles mostram como diferentes tradições populares originais foram constituídas, e como ganhara o interior do continente.

As críticas à visão de Geografia cultural saueriana foram inúmeras e partiam de geógrafos vinculados a outras correntes e de sauerianos. Como principais, podemos citar “o pouco interesse em uma visão pragmática e a ênfase no estudo de sociedades tradicionais e (...) a ausência de uma sensibilidade social, crítica, nos estudos das sociedades tradicionais, em realidade, grupos dominados pela exploração capitalista” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003, p. 11).

Quanto às formulações francesas de Geografia cultural, destaca-se Vidal de La Blache (1913), que toma como ponto de partida a concepção humana de Geografia proposta por Ratzel, que preocupa-se em estudar o impacto do meio nas sociedades humanas. Para analisar esta influência do meio, “interessa-se, também, pelo conjunto das técnicas e dos utensílios que os homens fabricam para transformar o contexto em que vivem, torná-lo adequado às suas necessidades e explorá-lo” (CLAVAL, 2014, p. 41). Ademais, o autor procura demonstrar como coleções de artefatos presentes em museus de etnografia podem trazer para a

compreensão da relação homem-natureza. Da escola francesa, destaca-se, ainda, Brunhes (1904), com sua tese da Geografia cultural acerca dos modos de organização e condições geográficas da irrigação em países do Mediterrâneo ocidental; Deffontaines (1948), com a organização da coleção de Geografia humana proposta pelo prestigiado grupo editorial francês Gallimard e pela sua contribuição, com publicação que relaciona Geografia cultural e religiões. A década de 1950, de intenso desenvolver das pesquisas em torno da Geografia quantitativa, neopositivista, não foi fértil para as produções na área da Geografia Cultural.

Como contam Corrêa e Rosendahl (2003), a partir da década de 1960, a Geografia Cultural fora renovada, mesclando em sua tradição o legado das escolas alemã, americana e francesa. O processo de renovação se fez em um contexto de profunda valorização da cultura, chamado “virada cultural”. É esse o período em que a Geografia Cultural é influenciada pela fenomenologia e pelo materialismo cultural, bases epistemológicas presentes até a atualidade e que são, em certa medida, saídas para a polarização analítica das perspectivas macro e microsociológicas, que ora privilegiam estrutura, ora sublinha a contingência e a ação. Sobre isso, Rosendahl (2005, p. 13-14) destaca que as análises da Geografia Cultural podem privilegiar tanto a dimensão material quanto a não-material da cultura, uma vez que o que une tais dimensões em torno de tal subcampo é que “os aspectos são vistos em termos de significados e como parte integrante da espacialidade humana”.

Neste contexto, mais precisamente em 1964, emerge na Inglaterra o Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), instituição que colaborou significativamente para a propagação de uma visão de valorização dos estudos culturais, de percepção e recepção. No final da década de 1950, três textos são publicados e identificados como o marco desse arcabouço teórico-metodológico, são eles: *The Uses of Literacy*, de Hoggart; *Culture and Society*, de Williams e *The Make of the English Working-Class*, de Thompson. Vale ressaltar que não se trata de livros didáticos, direcionados a alguma disciplina, mas “quer fossem históricos ou contemporâneos em seu foco, tais textos eram, eles próprios, focalizados pelas pressões imediatas do tempo e da sociedade na qual foram escritos, organizados através delas, além de serem elementos constituintes de respostas a essas pressões” (HALL, 1996, p. 32).

Marandola Junior (2013, p. 02) esclarece acerca deste contexto de mudanças de rumos da ciência geográfica. A Geografia humana e cultural, segundo ele,

Buscava uma reaproximação da Geografia com as humanidades, no contexto de busca de alternativas ao neopositivismo e às tendências de quantificação predominantes na época. Na esteira do grande debate teórico e metodológico promovido pela Nova Geografia, alguns geógrafos voltaram-se para a

literatura, a história, os estudos culturais, a psicologia e sobretudo a filosofia, buscando renovar epistemologicamente a Geografia com valores humanistas: a crítica da época era que a Geografia, ao buscar ser ciência, estava deixando de ser humana.

Nesse sentido, Claval (2014, p. 58) pontua que o pós-1970 possibilitou um novo contexto para a Geografia cultural e, especificamente, o peso das representações religiosas em tal cenário. Diz que as religiões atravessam uma crise, mas que percebe certa inquietação religiosa que demonstra-se pela multiplicação de seitas e pelo desejo de experienciar novas formas de culto e a novos rituais se conformar. Afirma que a conjuntura pede uma não negligência dos geógrafos com as temáticas da cultura:

O contexto obriga, pois, os geógrafos a não negligenciarem as dimensões culturais dos fatos que observam. Ele orienta sua curiosidade numa nova direção: as técnicas tornaram-se demasiadamente uniformes para deter a atenção; são as representações religiosas, negligenciadas até então, que merecem ser estudadas.

No cenário da contemporaneidade, a Geografia Cultural propõe “uma ruptura com as ideias clássicas e ilustradas que fizeram a modernidade” (CHAUÍ, 1999, p. 3). Harvey (1993) e Lyotard (1998), tratam a contemporaneidade como uma abrangente categoria de análise social e cultural, definida por uma sensibilidade à heterogeneidade e ao diferente, elemento importante para a redefinição de um novo discurso cultural: um discurso que valorizasse a fragmentação, a multiplicidade de respostas, a indeterminação e a desconfiança nos discursos totalizantes e universais. É ainda no contexto da década de 1970 que a fenomenologia emerge na Geografia como filosofia capaz de dar respostas – ou a incitar mais perguntas – com relação a essência do lugar, à inserção nas análises geográficas da percepção do indivíduo, de sua vivência. Apesar de emergir, ganha pouquíssimo espaço, sendo o seu auge o momento hodierno.

A vertente humanista e cultural chegou tardiamente no Brasil, já que não tivemos um movimento ativo e organizado com pesquisas na órbita da cultura nos anos 1970 e 1980. Como pontua Marandola Junior (2013), só recebemos a tradução de estudos desta natureza nestas mesmas décadas, como foi o caso das obras de Tuan (1975), Gallais (1977), Relph (1979), Entrikin (1980), mas ainda há que se enfatizar o papel do clássico “Topofilia” de Tuan (1974), que colocou a Geografia humanista e cultural na agenda de pesquisas do Brasil; o papel de Livia de Oliveira e Lucy Marion Machado e de seus estudos culturais e fenomenológicos. Mais recentemente, a área de estudos também contou com publicações importantes de Corrêa e Rosendahl (1999, 2001, 2003). Atualmente, temos importantes grupos de pesquisas e estudos

geográfico-culturais, como o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (GHUM), liderado pelo professor Wherter Holzer (Universidade Federal Fluminense) e pela professora Livia de Oliveira (Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho) e o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura, liderado pela professora Zeny Rosendahl (Universidade Estadual do Rio de Janeiro).

Muitos trabalhos refletem acerca da condição da Geografia cultural no contexto da atualidade, de suas limitações e possibilidades, como os de Claval (1999), Seemann (2001), Clua e Zusman (2002), Serpa (2008), Almeida, Chaveiro e Braga (2008), Correia (2010), Avella (2010) e Bezzi e Caetano (2011). A seguir, teceremos gerais considerações sobre tais pesquisas objetivando a uma apresentação das atuais produções da Geografia cultural.

Claval (1999) compreende a cultura como um processo inacabado de construção de identidades orquestrado pelos indivíduos. Este processo estabelece as diversas maneiras pelas quais os indivíduos enxergam as questões do mundo: os modos de ver, que, quase sempre, partem da particularidade de quem vê, parte de uma escala que é local. O autor chama atenção para a importância da análise da paisagem, já que ela serve de suporte às representações e é a própria matriz da cultura. Ele trata também dos recentes avanços da Geografia cultural francesa, que incorpora conceitos e métodos da etnografia tentando entender os complexos sistemas de representação e as técnicas com as quais as pessoas modelam o espaço e suas imagens de acordo com os seus valores.

O trabalho de Seemann (2001) é incomum e discute a utilização de mapas pela Geografia cultural, propondo que caminhemos em direção a uma cartografia cultural. O autor argumenta que, geralmente, mapas não são bem vistos por geógrafos culturais porque representariam de maneira muito enrijecida uma realidade que é dinâmica, imprevisível, constantemente mutável e que não caberia em mapeamentos definitivos. Por isso, acredita que seria preciso a focalização nos processos de mapeamento e, não, no produto concreto mapa. Em suma, Seemann traz para a Geografia cultural uma discussão que ela ainda não tentou fazer: seria possível, em tempos contemporâneos em que paira o discurso da pluralidade, uma aproximação entre metodologias de outros campos e subcampos da Geografia e Geografia cultural?

Deveria a Geografia cultural ser, também, crítica? É o que clamam Clua e Zusman (2002). Por meio de uma revisita às origens dos estudos culturais, as autoras recuperam o propósito fundamental do centro britânico de estudos culturais, constituído por Thompson, Willians, Stuart Hall, dentre outros pensadores, qual seja a de considerar não mais a base econômica/material da sociedade como referência para análises sociais, mas, sim, a base

cultural. Para as autoras, apenas uma perspectiva neomarxista, materialista cultural (para esta defesa, ancoram-se nas perspectivas de Fraser e Soja), daria conta de uma Geografia crítica.

O livro de Serpa (2008) reúne uma variedade de artigos que versam sobre temáticas da Geografia cultural como, por exemplo, o papel da imaginação, a espacialidade de manifestações religiosas, as representações, as (multi)territorialidades, os hibridismos, as leituras etnográficas, dentre outras. Destaco dois dos dezessete capítulos do livro, os quais chamaram-me a atenção: “Como prever sem imaginar: a importância da imaginação para o conhecimento geográfico, do próprio autor do livro, Ângelo Serpa, e “Uma leitura etonogeográfica do Brasil Sertanejo”, de Maria Geralda de Almeida. O primeiro, porque propõe uma mudança de paradigma metodológico na ciência geográfica, “atenta às experiências do fazer e do agir solidários, às experiências de autonomia e aos seus desdobramentos futuros” (SERPA, 2008, p. 66), concebendo centralidade para a atividade imaginativa, motriz para as previsões e fazeres geográficos. O segundo, porque utiliza de um conceito indicado a nós pelo professor Anderson Pereira Portugal, em banca de defesa de projeto de pesquisa, a etnoGeografia. A autora propõe uma etnoGeografia do sertão brasileiro. Ficou claro que o conceito foi inspirado a partir das primeiras noções da Geografia cultural, desenvolvidas por Sauer. É um conceito pouco utilizado e é recomendado para análises espaciais e identitárias de grandes grupos humanos, o que não é o caso de nossa proposta.

Correia (2010) chama a Geografia cultural de “Geografia do III Milênio” e faz a defesa de que ela, por não negligenciar a subjetividade e as emoções, pode ser fértil para pesquisas relacionadas ao espaço escolar. O artigo, grosso modo, é uma crítica à vertente positivista da Geografia e coloca a Geografia cultural no lugar de oposição à ciência positiva e cartesiana. Este é um movimento que pode ser percebido na maioria dos artigos acerca da Geografia cultural, o de condenar análises naturalistas, mecanicistas, organicistas, sinal de que os trabalhos geográfico-culturais preocupam-se em registrar críticas de cunho epistemológico.

A investigação de Avella (2010) toma como base os escritos de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, no sentido de estudar a exaltação, na obra, da contribuição italiana na formação da identidade nacional brasileira. O autor indica elementos marcantes resultados do intercâmbio entre as duas culturas. Conclui que, a partir de um olhar da Geografia cultural renovada, pode-se perceber a influência francesa na formação das elites brasileiras, em detrimento da italiana, que atingira todos os estratos sociais. Trata-se de um ensaio, mais teórico e reflexivo e menos preocupado em apresentar resultados conclusivos.

Bezzi e Caetano (2011) centram a sua análise nos conceitos de paisagem cultural e códigos culturais e procuram demonstrar que tais conceitos precisam ser compreendidos de

maneira interdependente e relacional. As manifestações culturais marcam na paisagem os seus códigos materiais e imateriais e nela imprimem o seu sentido, o seu discurso, a sua ética e a sua estética, como defendem as autoras. A pesquisa importa porque coloca a cultura na centralidade de uma categoria analítica da ciência geográfica, a paisagem.

“Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares”, obra organizada por Almeida, Chaveiro e Braga (2008), reúne artigos de pesquisadores conhecidos internacionalmente, mas também de autores locais, pouco difundidos. A obra apresenta trabalhos que tratam da Geografia em interseccionalidade com a cultura. Em sua maioria, os trabalhos partem de uma perspectiva tradicional da Geografia Cultural, saueriana, e privilegia um olhar pouco etnográfico, preocupado com questões gerais relacionadas aos modos de vida, festas, religiosidades, costumes, alimentação.

Vê-se que as produções da Geografia Cultural versam sobre os mais variados temas da atualidade, a partir de uma ótica mais compreensiva que descritiva, mais aprofundada que superficial, que coloca na centralidade da discussão a importância do simbólico. Apresentamos, até aqui, a relação entre cultura e contemporaneidade, um histórico do subcampo da Geografia ao qual a nossa investigação se vincula e os seus trabalhos mais recentes e, a seguir, discorreremos sobre um modo de pensar e fazer que inspirou a nossa pesquisa, o etnográfico.

## **3.2 EM MEIO AO CULTURAL, A RELIGIÃO, A PRODUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO**

### **3.2.1 Cultura e religião no cenário contemporâneo**

A sociedade contemporânea possui valores avessos aos ideais da modernidade, muitas vezes. Em tempos passados, se o pai era ferreiro, o filho também. Se a mãe era professora, também a filha. Os avós, muito provavelmente, também teriam sido ferreiro e professora. Era assim a dinâmica social, calcada na tradição familiar, nos sólidos valores do patriarcalismo e do capitalismo em sua forma bem menos madura. As escolhas religiosas, neste contexto, também eram orientadas pela tradição – nascia-se em um clã católico, pessoa católica; nascia-se em um clã budista, pessoa budista. O advento da modernidade, contudo, individualizou pessoas, fazendo emergir identidades e afundando a noção de comunidade. Neste novo contexto, onde cada indivíduo escolhe para si um modo de viver independente,

individual, particular – escolhe-se o que estudar, com o que trabalhar, o que preferir comer, onde e com quem morar, a qual religião pertencer.

Weber (1980) fala da religião desfazendo laços de família, laços de sangue que a muitos olhos podem ser considerados sagrados, não como religião dinamogênica do indivíduo, como, outrora, sugeriu Durkheim (1989). Trata-se do modo individualizante de operar das religiões, que interpelam o indivíduo, o “indivíduo-agora-individuado” (PIERUCCI, 2006) que responde a um anúncio, ao chamado da conversão. Indivíduos como aqueles que convivem nas instituições religiosas neopentecostais de Uberlândia: vindos das mais diversas religiões, estabelecendo laços com seus irmãos de fé. Irmãos frutos de seus desenraizamentos, irmãos adquiridos, em busca do reavivamento interior do espírito santo, do senti-lo em sua individualidade.

Como explicou Pierucci (2006), hoje as religiões dissolvem pertencas e linhagens religiosas constituídas. Isso representa uma mudança significativa sobre dois aspectos: 1) na construção da identidade do indivíduo – que, agora, demanda uma escolha religiosa – e 2) na questão da lealdade. Muitos cientistas políticos, inclusive, acreditavam que no contexto contemporâneo a religião não ocuparia lugar importante e, sim, que os indivíduos seriam leais ao capitalismo financeiro ou às multinacionais, leis do mercado. Esquecem-se, todavia, que a religião também oferece respostas às leis do mercado, assim como modificam os seus discursos teológicos a fim de atender às muitas demandas dos leigos, indivíduos inseridos em uma sociedade de capitalismo global, informatizada, conectada.

O advento da globalização, conforme Prandi (2008, p. 159), fez com que as diferenças entre as religiões se dessem no embate entre indivíduos, não mais entre nações, já que a religião na contemporaneidade aproxima os iguais, distancia os diferentes, adiciona e imprime identidade, como a cultura. A religião neste cenário, como conceituou Weber (1980), torna-se universal de conversão individual: escolhe-se fazer parte. O mesmo autor também sugeriu que a religião tenha sido a primeira instituição individualizadora. Weber (1980) explica:

Quando a profecia de salvação criou comunidades de fundamento puramente religioso, a primeira força com a qual entrou em conflito foi a comunidade naturalmente herdada, o clã, o qual temia sua desvalorização por aquela. Quem não pode hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe, não pode ser discípulo de Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34) está dito nesse contexto (e, notar bem, apenas nesse). É certo que a maioria esmagadora de todas as religiões regulamentou também os laços de piedade filial intramundana. Mas, quanto mais abrangente e internalizadamente se concebeu o escopo da salvação, tanto mais evidente se considerou que o crente deve estar mais próximo, antes de tudo, do salvador, do profeta, do sacerdote, do

confessor e do irmão na fé do que da parentela natural e da comunidade matrimonial enquanto puramente tais.

Bourdieu (1987) dedica parte da obra para, digamos, introduzir conceitos chave da Sociologia da Religião weberiana. O apêndice trata dos agentes religiosos e suas relações, além de questões relacionadas à ausência (magia) ou presença de ética nos fenômenos religiosos – o que modificaria as relações entre os agentes do processo religioso. Weber classifica como agentes religiosos os profetas/feiticeiros, os sacerdotes e os leigos. Esta classificação não é recente, mas até hoje é utilizada em trabalhos temáticos, pois tornou-se um tipo ideal bastante generalista, o que lhe confere versatilidade e flexibilidade em sua aplicação e auxilia-nos na compreensão da relação que se estabelece entre fiel e corpo sacerdotal em tempos atuais.

Pierre Sanchis (2001) afirma que as religiões na contemporaneidade caminham em três direções: na da diferenciação, na da mundanização e na da racionalização/desencantamento. Sobre a diferenciação, esclarece que o fenômeno diz respeito a uma maior autonomia das instâncias antes subsumidas à religião, como é o caso, por exemplo, do espaço familiar, do espaço do trabalho, bem como por uma maior especificação/distinção de seus domínios. No caso da mundanização, trata-se, fundamentalmente, de uma certa secularização interna das religiões, que passaram a entrar em uma negociação mais benevolente com antigas rivais: economia, política, estética, erótica, apreensão intelectual do mundo. Por fim, temos o fenômeno da racionalização/desencantamento, amplamente tratado por Weber (1991). É um forte movimento, presente no mundo moderno, que intenta suprimir a magia e o mistério da religião (além de seus próprios conceitos) do plano social. O estudo de Valério (2013) mostra relação direta entre pentecostalismo, secularização e mundanização, uma vez que o discurso teológico deste campo protestante fora acomodando-se aos valores do mundo globalizado e consumista no intuito de, cada vez mais, crescer o número de seus fieis (evangelismo de massa).

Nunes (2008), investiga o retorno do sagrado na contemporaneidade. Partindo de formulação freudianas e lacanianas sobre o tema, o trabalho evidencia o retorno do sagrado em um contexto de profundas e permanentes crises, tempos em que a razão dá mostras significativas de seu cansaço. O autor afirma que na contemporaneidade existem ameaças relacionadas ao imprevisível e ao imponderável e, também, ameaças biológicas, que deixam o indivíduo em estado de mal-estar. A religião seria umas das estratégias do indivíduo evitar tal estado de confusão. Para Nunes (2008, s.p.),



a presença vigorosa da religião na contemporaneidade pode ser vista enquanto um esforço a mais na tentativa de fazer existir uma unidade estruturada: construção de um território seguro, que passa, necessariamente, pela negação da realidade em seu estado de pura dispersão. Por esse motivo, a religião ferve e se prolifera de modo desenfreado, costurando as peças soltas que compõem a nossa realidade e procurando desmentir o caráter fragmentário de uma sociedade cada vez mais acossada pelo real de sua condição.

Nesta mesma direção, aponta o trabalho de Tavares (2009), relacionando religião e terapêutica no hodierno. O mal-estar do qual fala Nunes (2008) seria causado pelas condições contemporâneas do mundo, de incerteza, instabilidade e fragmentação. Mas o mal-estar curado pela religiosidade que descreve Tavares é outro, é doença, enfermidade, de origem orgânica ou mental. O artigo é um mergulho no novíssimo universo das terapias alternativas, praticadas pelo movimento Nova Era, que orquestra ritual que integra terapêutica e religião. Os resultados mostram que terapias desta natureza podem influenciar significativamente o tratamento de uma doença, pois estimula exercícios imaginativos e elaboração de metáforas de modo individualizado e focalizado.

A tese de doutorado de Côrtes (2012), intitulada “Diabo e fluoxetina: formas de gestão da diferença” é uma afirmação de que, na sociedade contemporânea, os indivíduos não são obrigados a se desvencilhar dos incômodos signos de sua diferença. Ao contrário, veem-se condenados a elas, como se elas representassem um destino inescapável. Não são, como antigamente, domesticados ou reformados pelos poderes do Estado ou da religião, mas geridos em sua particular diferença. A autora etnografa dois grupos – pregadores-itinerantes evangélicos e sujeitos oriundos do campesinato, diagnosticados com depressão. Os primeiros utilizam argumentos do universo religioso (relacionados ao diabo) para justificarem a sua diferença, que é vendida, tornada mercadoria, por meio dos testemunhos. Os últimos confiam a possibilidade de sua diferença nos medicamentos anti-depressivos, que ocultam sua vergonha por sentirem-se estigmatizados, “loucos”, “fracos da ideia”.

Pérez (2006) trata da questão da religiosidade nos cenários atuais considerados laicos, que tornaram-se assim a partir de um ideário moderno de um mundo secularizado. A autora mostra, por meio de bibliografia pertinente e recente, um apagamento de fronteiras entre o laico e o religioso, submetidos na contemporaneidade a constantes processos de hibridação. O artigo discute, sobretudo, a força do religioso em espaços considerados laicos, movida por uma cultura tradicionalmente cristã que se fortalece desde a colonização em nosso país. Prova de que na atualidade convivem secularização e religiosidade, como convivem o arcaico e as últimas tecnologias.

Nesse novo contexto de atualidade, então, pudemos entender que os indivíduos teriam condições para escolherem a qual religião desejariam pertencer e quais usos gostariam dela fazer, já que se trata de uma nova fonte de lealdade, “criando-se no âmbito da nova cultura elementos de apoio emocional e justificativas socialmente aceitáveis para que ele possa se libertar com legitimidade da antiga religião e daqueles outros velhos laços sociais” (PRANDI, 2008, p. 160). Passando a atuar como motriz da ruptura em uma cultura promotora do indivíduo, a religião valoriza as escolhas pessoais e ganha solidez e estabilidade por todo o mundo, sem se prender a nenhum ponto específico.

### **3.2.2 Uma reflexão epistemológica sobre os estudos da religião na Geografia**

O modo de se olhar as religiões difere conforme o tempo histórico da ciência. A discussão acadêmica ao redor do tema, portanto, precisa estar sustentada em tal história. As influências do positivismo, da vertente crítica e da perspectiva fenomenológica guiaram, desde o surgimento das ciências modernas, o desenvolvimento das mais diversas áreas. Logicamente, os estudos sobre as religiões e religiosidades foram impactados, em certo alcance, por essas grandes correntes de pensamento.

Para o positivismo as pesquisas precisam reduzir-se à observação externa, para que o pesquisador não “contamine” o seu objeto de estudo com as suas visões de mundo. O quanto mais distanciar-se do objeto, mais eficientes, objetivos e imparciais seriam os resultados da pesquisa, uma vez que elementos como a percepção, a intuição, os valores e a subjetividade deveriam ser descartados desta perspectiva. Esta corrente, que inaugurou as sistematizações das ciências modernas, considerava que o plano dos sentidos era inacessível ao conhecimento humano, portanto não demonstrável e verificável. As questões metafísicas, enfim, deveriam alocar-se bem distante da ciência positiva.

Esta corrente filosófica surgiu na França, no final do Século XIX, ganhando expressiva força na Europa em meados do Século XIX e início do Século XX e sendo sistematizada, sobretudo, por August Comte (biólogo e naturalista francês) e Stuart Mill (filósofo e economista britânico). São tempos de crença no progresso social e científico sem retrocessos (ver imagem 3), época que estacionava à sombra do desenvolvimento sociológico iluminista, das crises econômica e moral do final da Idade Média e da instauração e consolidação da sociedade industrial – processos que tiveram como marco a revolução Francesa (1789 – 1799). No Brasil, o nome de destaque do positivismo é Benjamim Constant, professor de matemática da Escola Militar do Rio de Janeiro.

A ciência geográfica neste contexto, por ser considerada uma ciência natural, voltava as suas pesquisas mais para as paisagens e as suas modificações do que para os indivíduos, que eram considerados meros fenômenos na superfície terrestre. Em 1920, como explica Rosendahl (2002, p. 21), esta visão é aprofundada com o advento do neopositivismo, que guardava posições anti-idealistas. O movimento filosófico do Círculo de Viena<sup>2</sup> enfatizou a experiência e o conhecimento a partir da física e da matemática, deixando em plano secundário problemas que tem a ver com a vida, com as ações, com os valores, com o espírito e com a personalidade. Além disso, “na Geografia alicerçada no positivismo lógico, o caráter prático da aplicabilidade imediata, na maioria das vezes vinculado ao planejamento capitalista, tornava sem sentido o estudo geográfico da religião”.

Imagem 3 - Bandeira do Brasil, que carrega uma frase de inspiração positivista “Ordem e Progresso”, baseada no lema Comtiano “O amor por princípio, a ordem por base e o progresso por meta”



Fonte: Agência Brasil, Empresa Brasil de Comunicação

Como aponta Gil Filho (2007) houve uma estagnação nos estudos dos fenômenos religiosos pela Geografia em tempos deste matiz filosófico. A partir desta filosofia, segundo ele, os geógrafos não conseguiam devido aprofundamento em suas investigações, tornando-as classificações das formas como a religião influenciara nas paisagens. O que era inadmissível,

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma reunião informal de filósofos na Universidade de Viena entre 1922 e 1936. Em seus encontros procuravam reconceitualizar o empirismo a partir das descobertas recentes da ciência e expor as querelas da metafísica. Dentre os proeminentes nomes que compunham o grupo estavam Moritz Schlik, Friedrich Waissman, Richard von Mises, Gustav Bergmann e muitos outros.

como enfatiza o autor, era não se pensar seriamente e em termos de produção intelectual a disciplina Geografia da religião:

O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o *homo faber sapiens* torna-se o *homo religiosus*. Em razão deste aspecto é necessário que uma parte da Geografia Humana estude o homem sob à influência da religião, ou seja, uma Geografia das Religiões (GIL FILHO, 2007, p. 208).

No que se refere à filosofia crítica e estruturalista, diretamente relacionada aos valores marxistas, a mesma também não se apresentou como terreno fértil para o desenvolvimento de pesquisas acerca das religiões e religiosidades, uma vez que os críticos estavam mais preocupados em realizar análises sobre a estrutura sócio-espacial, desvelando as relações de poder e as contradições constitutivas do modo de produção capitalista. Como privilegiadas tivemos as pesquisas que davam conta dos problemas econômicos e sociais, com ênfase nas questões referenciadas no marxismo, como as relações de produção, a luta de classes, o fetichismo da mercadoria, o lucro. Critica-se, sob o paradigma do materialismo histórico-dialético, os valores burgueses e consequentemente a expropriação da força de trabalho comandada pela burguesia sobre o proletariado.

A obra abaixo, ícone do alto modernismo (ver imagem 4), pode bem ilustrar o modo crítico, radical e estruturalista de ser pensar dessa corrente filosófica, como disse Jameson (1997, p. 32): “Penso que, em Van Gogh, deve-se apreender esse conteúdo, essa matéria prima inicial, como sendo o mundo objeto da miséria agrícola, da desolada pobreza rural, o mundo humano de labuta rudimentar e opressiva, um mundo reduzido a seu estado mais brutal e ameaçado, mais primitivo e marginalizado”.

Imagem 4 – Obra de Vincent Van Gogh, “Um par de sapatos” (1886)



Fonte: Blog “Nanamada”, especializado em arte

Tendo este como pano de fundo, a Geografia, mais uma vez, negligenciará a temática da religião e dará lugar para estudos que coloquem em interseccionalidade os seus conceitos com as problemáticas trazidas no bojo da vertente crítica. As nomenclaturas para se designar este período da ciência geográfica não são consenso nem de longe, como explicou em artigo didático, histórico e comparativo Diniz Filho (2003, p. 07), mas existe determinada unicidade nos trabalhos da área no sentido de “mostrar que estavam elaborando uma forma inovadora de produzir e ensinar conhecimento geográfico, mediante a utilização de paradigmas teórico-metodológicos com forte conteúdo de crítica à sociedade capitalista”.

Diniz Filho (2003, p. 13) deixa claro que o grande objetivo dos geógrafos críticos era o de refletir sobre o problema das desigualdades econômicas e sociais indo à raiz dos problemas (por isso, esse conjunto de trabalhos também foi classificado de “Geografia radical”) e conta:

Sendo assim, todos os nomes associados à Geografia Crítica, tais como Yves Lacoste, David Harvey e Milton Santos, destacaram-se pela forma como procederam a uma severa crítica epistemológica e ideológica das vertentes Tradicional e Quantitativa, de modo a propor que somente a partir de uma ruptura com o paradigma teórico-metodológico da disciplina seria possível torná-la capaz de desvelar as determinações sociais por detrás da aparência dos fenômenos, para assim elaborar teorias científicas de fato e informar a construção de projetos políticos voltados para uma transformação radical da sociedade.

Rosendahl (2002, p. 22) indica que os geógrafos críticos não se interessavam pela religião porque o materialismo histórico-dialético, um dos conceitos fundadores e desenvolvedores desta tendência, é ateu. Enquanto no positivismo considerava-se a existência de Deus uma questão não científica, na perspectiva crítica tratava-se a não existência de Deus com base na visão materialista. Segundo a autora, “para os geógrafos marxistas a religião é uma utopia que mantém as classes populares na ignorância e lhes retira as possibilidades de adquirir consciência política”.

Na cena contemporânea dos últimos 40 anos, emergiu um modo de pensar menos ortodoxo e que dá destaque ao homem e seus significados, objetivos, valores, propósitos, intenções, percepções e que está do lado oposto às visões abstratas, mecanicistas, organicistas e deterministas de abordagens anteriores. O humanismo, originado nos tempos da Renascença e que também influenciou o positivismo e o estruturalismo, desponta na contemporaneidade para enterrar as visões reducionistas sobre os homens. Esta perspectiva, como conta Holzer

(2008) defende a dimensão subjetiva, as vivências e as experiências vividas pelos grupos sociais. Este novo paradigma, que intenta conhecer o homem pelo imaginário que ele próprio elabora sobre o mundo, possibilita profundas reflexões sobre o fenômeno religioso.

As pesquisas sobre religiões na Geografia, a partir do aparecimento desta nova forma de se refletir sobre as ciências, podem ser divididas em dois grandes blocos conforme Rosendahl (2002), as que vieram antes de 1970 e as posteriores a este marco. Enquanto as de antes olhavam para os efeitos das religiões sobre a paisagem, sem considerar valores e afetos, as mais recentes buscam compreender as motrizes das sensações vividas pelos indivíduos e grupos sociais. Um trabalho que marcou esta época foi o de Tuan (1976). O texto, que conta com cerca de 10 páginas, apresenta uma proposta de ampliação da perspectiva científica cartesiana e a incorporação de estudos das humanidades nas leituras geográficas.

Como corrente filosófica, neste contexto, temos como estandarte a fenomenologia, que apresenta-se em contraposição à negação da metafísica proposta pelo positivismo e ao estruturalismo levado às últimas consequências da vertente crítica. Ora, é preciso levar em conta as subjetividades do humano caso objetivemos a compreensão dinâmica de um fenômeno, assim como é preciso acreditar no indivíduo como agente e ampliador de transformações sociais independentemente dos poderes incrustados na estrutura. O debate proposto pela fenomenologia é, sobretudo, conectado ao debate contemporâneo das Ciências Humanas e Sociais sobre ação e estrutura<sup>3</sup>.

O homem, como sujeito histórico e autônomo para viver e se expressar no mundo, não deve reduzir o que acredita às grandes verdades universais que, no último século, caíram por terra. A fenomenologia, ao contrário do positivismo, não prega a possibilidade do progresso sem os retrocessos, tampouco prende-se em rígidas éticas e normas sociais e culturais. A arte, nesse ínterim, coloca de lado os seus rótulos – do que é belo e do que é feio – para consagrar-se como elemento expressivo da vida e sentimentos humanos. Isso torna-se perceptível observando produções artísticas recentes, como a obra da atriz brasileira Beatriz Milhazes “Beleza Pura”, de 2006 (ver imagem 5), que evidenciam uma verdadeira explosão abstrata de cores e formas.

---

<sup>3</sup> Conforme Alexander (1987) as investigações das ciências humanas e sociais ou debruçam-se sobre a ação (indivíduo) ou sobre a estrutura (sociedade), produzindo oscilações que acompanham a dinâmica social, histórica, política e cultural. Em outras palavras, existem momentos em que as pesquisas se voltam mais para a ação do que para a estrutura, e vice-versa. Todavia, o autor apresenta como saída para tal polarização uma concepção robusta do conceito de cultura e a elaboração de teorias gerais que joguem luz sobre as perspectivas macro e microsociológicas, como é o caso da fenomenologia e da etnometodologia.



A fenomenologia, destarte, mostra-se como base epistemológica consolidada e que intenta a compreensão complexa e relacional das religiões e religiosidades. E é justamente sobre esta base que apoiamos a nossa investigação.

Imagem 5 – Obra “Beleza Pura”, da artista plástica contemporânea Beatriz Milhazes



Fonte: Galeria de fotos das obras da autora no Guia UOL

### 3.2.3 Considerações sobre os estudos religio-geográficos

Büttner (1985) conta que os primeiros estudos sobre a espacialidade da religião remete-nos ao geógrafo alemão Gottlieb. Acredita-se que o termo “Geografia da religião” tenha sido utilizado primariamente em uma de suas publicações, no ano de 1795. No decorrer dos Séculos XVIII e XIX, as análises geográficas sobre religião privilegiavam uma abordagem histórica, dos tempos bíblicos. Já na primeira metade do Século XX, ficaram alijados das publicações geográficas mas, como esclarece Rosendahl (2012), algumas obras posteriores a essa fase dedicadas à Geografia e à religião precisam ser mencionadas, pois foram definitivas na constituição de tal subcampo científico: Fickeler (1947), Defontaines (1948), Sorre (1957), Sopher (1967). Os trabalhos, devido ao tempo histórico em que foram produzidos e publicados, lançavam olhares e metodologias muitas vezes emprestados das ciências naturais para análise dos fenômenos religiosos.

A década de 1970, como indicaram os estudos de Tanaka (1981), Bonneimason (1981), Claval (1992) inaugura um novo tempo em que novas e distintas abordagens ganham força e espaço na Geografia. É neste contexto que desenvolve-se mais plenamente a Geografia

da religião, mesmo encontrando entraves como a influência positivista e a sua irrelevância temática para a Geografia crítica. É também a partir deste contexto que os geógrafos passam a se importar com uma Geografia humanista, que conseguisse trazer para a sua centralidade o homem e a forma como ele trata os seus valores, significados, subjetividades e propósitos.

Como sugere Gil Filho (2001) não pretendemos reduzir a nossa investigação a uma análise do sagrado aos parâmetros da análise espacial, pois isso poderia demonstrar certa dificuldade nossa em ir além da análise funcional do fenômeno religioso, que não se sintetiza por implicações espaciais imediatas: “ao restringirmos o fenômeno religioso a uma rede de distâncias possíveis, o colocamos nos ditames do espaço geométrico e o cristalizamos em relações puramente locacionais” (GIL FILHO, 2001, p. 67). Ainda lembra que a religião também não pode ser vista estritamente como instituição humana, sistema simbólico ou ideologia.

Muitas e importantes pesquisas sobre Geografia e religião foram desenvolvidas na atualidade, como é o caso de Fickeler (1999), Rosendahl (2003), Lima e Dias (2009), Souza (2010), Da Silva (2012), Fernandes (2013), Pereira (2013) e Teixeira e Menezes (2013).

Já no resumo de seu trabalho, Fickeler (1999) deixa claro que considera a Geografia da religião um ramo da Geografia cultural e diz que a relação entre ambiente e religião é mútua, podendo ser orientada sob dois prismas: como o ambiente, incluindo seu povo, sua paisagem e o seu país, afetam uma forma religiosa? E, ainda, o contrário, como uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem e um país? Para ele, a primeira pergunta pode ser respondida facilmente pela ciência da religião, caso utilize do arcabouço teórico e metodológico da ciência geográfica. Já a segunda seria mais adequadamente respondida pela Geografia da religião, que utilizaria de argumentos advindos das ciências da religião para embasarem a resposta. O autor ainda critica a forma factual, descritiva e pouco detalhada com que os temas da religião são tratados na Geografia e, em seu artigo, discorre sobre algumas questões do sagrado da Geografia da religião que considera fundamentais, a saber: o cerimonialismo, o simbolismo, as cores, os sons, as orientações e posições, os períodos, os movimentos, as paisagens, plantas e animais.

Lima e Dias (2009) analisa as religiões a partir dos dados do último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) cruzando informações sobre os censos demográficos e as recentes transformações do campo religioso brasileiro. Trata-se de uma análise qualitativa de dados quantitativos. A análise do autor é espacial e privilegia os conceitos de tolerância religiosa e trânsito religioso, ações garantidas aos brasileiros desde 1891, ano em que uma religião oficial deixou de existir na constituição nacional. Avaliou-se que as dinâmicas



de colonização do território brasileiro influenciaram, significativamente, os agrupamentos religiosos no país.

Na mesma direção da pesquisa supracitada, Teixeira e Menezes (2013) organizaram obra completa para discussão sobre os dados acerca das religiões no Censo de 2010. O livro, intitulado “Religiões em movimento: o Censo de 2010”, conta com prefácio de Sanchis e foi dedicado aos destacados pesquisadores das religiões no Brasil Antônio Flávio Pierucci e Clara Mafra. São 18 artigos que tratam sobre o crescimento da liberdade religiosa, o declínio das religiões tradicionais, os católicos, o declínio dos evangélicos de missão, as igrejas pentecostais, os jovens sem religião, as religiões afro-brasileiras, as religiões orientais, o judaísmo, a transmissão religiosa, dentre outras variadas problemáticas. A publicação é importante na medida em que oferece análises contemporâneas sobre a dinâmica do campo religioso brasileiro, mas não volta-se apenas para reflexões geográficas, mas sociais, econômicas, políticas e culturais.

Quanto às discussões de Souza (2010), dizem respeito à Geografia da religião enquanto disciplina, entendendo a Geografia cultural como motriz de variadas subdivisões da Geografia hodierna, que agora pode voltar-se a questões subjetivas, emocionais, vivenciais e experimentais. O autor expõe por meio de uma linha do tempo as etapas evolutivas da Geografia da religião no Brasil: os anos 1940 e 1950 foram os de despertar, os anos 1960 e 1970 foram destinados à construção da disciplina; por sua vez, os anos 1980 e 1990 serviram para a consolidação desta área de pesquisa e o Século XXI é a porta de abertura para novos caminhos e possibilidades.

Juventude e identidades religiosas é sobre o que Fernandes (2013) discorre. A partir da perspectiva de Ernst Cassirer, são discutidos os conceitos de forma simbólica e habitus religioso, à luz da filosofia da linguagem, com foco na identidade religiosa do jovem. O artigo é mais uma proposta teórico-metodológica e menos um documento de análise, que trata de um fenômeno muito específico, o interesse de jovens pela religião. No tocante ao trabalho de Da Silva (2012), também muito específico, objetiva a compreensão de práticas de intolerância religiosa sofridas pela umbanda carioca. Lida diretamente com o discurso neopentecostal – porque são eles os principais incitadores de fies contra as religiões afro-brasileiras –, tecendo críticas à sua teologia e ética.

Cabe dizer que a grande maioria dos trabalhos científicos que possuem como tema a Geografia da religião publicados em periódicos traça uma perspectiva histórica dos estudos geográficos em torno da religião e pouco ou nada diz sobre pesquisas da Geografia que enfocam a vivência religiosa, que coloca o pesquisador dentro da instituição religiosa, cara a cara com

os pastores, fieis e outros membros da comunidade religiosa, como é o caso da pesquisa de Pereira (2013), plenamente teórica e reflexiva. Também são escassas, mas não inexistentes, as investigações que consideram as diversas dimensões da religião.

Na introdução da pesquisa, trouxemos as conceituações mais conhecidas sobre o espaço. As conceituações clássicas são importantes porque basilares e sustentáculos para o desenvolver do trabalho. Entretanto, entendemos o espaço a partir de uma visão mais filosófica, como Mosé (2016). Para a autora, o espaço é um lugar de afeto. O espaço seria infinito e, a sua infinitude, provocadora de uma profunda angústia, que o torna sublime. O belo é maravilhoso, segundo ela, porque trata-se de uma certa ordem que as coisas adquirem que dão a sensação de tranquilidade, já o sublime nos arrebataria, nos atravessaria, nos lançaria para maiores e maiores dimensões. O espaço em si nos destrói por causa de sua dimensão infinita, diz ela. Pergunta-se: e qual a tentativa humana para sobreviver a tal angústia? Resposta: Configurar o que se entende por espaço, dar forma, imaginar. Em suma, viver seria dar uma forma provisória ao infinito que é o espaço, dar forma aos afetos. Os afetos seriam as coisas que nos afetam, nos incidem, nos atingem – logo, a partir desta concepção, a religião e as religiosidades seriam afetos. Portanto, os espaços sagrados por elas produzidos seriam espaços de afeto. Nós viveríamos pelo afeto, existiríamos pelo afeto. Nasceríamos e morreríamos com uma necessidade de afetar e ser afetado pelo outro. Necessidade de convívio e troca.

Neste sentido, compreendendo o espaço sagrado como espaço de afeto constituído de diferentes tensões e dimensões, Rosendahl (2003) apresenta-nos algumas dimensões de análises geográficas a partir do espaço, da cultura e da religião. Especialmente para pesquisas em torno do sagrado e do profano a autora oferece como possibilidade de análise as dimensões econômica, política e do lugar. Este arcabouço analítico, porque compreende de maneira contemporânea e abrangente um fenômeno religioso, parece ser importante para nos inspirarmos e construirmos a nossa proposta de investigação do neopentecostalismo uberlandense.

A seguir, a figura que estampa a sistematização de sua proposta analítica da religião por meio da economia, da política e do lugar.

Figura 1: Sagrado e Profano – dimensões de análise



Fonte: Rosendahl (2003, p. 188)

De acordo com Rosendahl (2003), a pesquisa geográfica sobre religião produzida até o presente momento enfatiza dois pontos centrais, sejam eles o sagrado e o profano. Contudo, faz-se necessário, como ela indica, aprofundar essa perspectiva agregando a ela as dimensões econômica, política e do lugar de um fenômeno religioso, que relaciona as noções de sacro e de mundano à sociedade e ao espaço. Barrios (1986) já indicava que o espaço continha essas dimensões: a análise se estende ao espaço sagrado por meio das formulações de Rosendahl, já que o espaço se torna sagrado a partir do uso que dele se faz. Logicamente, não é a nossa intenção aplicar integralmente o modelo da autora, mas utilizá-lo como referência para a construção de uma proposta direcionada à realidade de nosso trabalho.

A análise da dimensão econômica levou a um olhar para o mercado de bens simbólicos neopentecostal assim como a maneira com que se dão as trocas desses bens. É consabido que as instituições religiosas precisam, a partir de seu capital religioso – conceito de Bourdieu (1987) -, lidar com as demandas do laicato. Corpo sacerdotal (detentores do conhecimento sagrado) negocia com os leigos os seus bens: comprometidos com o sagrado, marcados por signos e significados, fornecedores de regras e sentidos aos grupos religiosos. Como afirma Rosendahl (2003, p. 190), ancorada em Weber (1991), sobre a produção dos bens simbólicos religiosos:

Nos estudos realizados por Weber (1964), essa produção está institucionalmente assentada. Segundo ele, os sacerdotes formam o corpo de especialistas religiosos incumbidos da gestão dos bens de salvação, constituindo-se nos detentores exclusivos da produção ou reprodução desses bens simbólicos. O segredo do sagrado confere poder aos especialistas religiosos, cabendo aos leigos, crentes e fieis, a categoria de destituídos do capital religioso e excluídos do trabalho simbólico, pelo simples fato de que não possuem o conhecimento para o exercício desse poder sagrado.

Instrumento de poder e estratégia, capitalismo religioso está fortemente ligado à política econômica do capitalismo global. A atual conjuntura mundial reflete um período de significativa efervescência nos espaços religiosos (tanto com o surgimento de fundamentalistas quanto com o aparecimento de novas sensibilidades mágico-religiosas). Não estamos tratando da religião como somente mercadoria, mas admitindo que o comportamento religioso do laicato esteja em sintonia com as estratégias da economia de mercado. Rosendahl (2003, p. 191) admite a importância da análise geográfica em um contexto de transformações do espaço por religiões e religiosidades:

O recrudescimento e a demanda por novos símbolos religiosos acentuam-se no espaço e adquirem funções e significados distintos em diversos grupos envolvidos. Ao geógrafo da religião, cabe interpretar os lugares religiosos e seus sucessivos arranjos espaciais frente às novas funções e significados oriundos da mudança de demanda do grupo de leigos, isto é, grupos sociais que impõem novas práticas na demanda por bens de salvação.

Para análise do neopentecostalismo, há que se atentar para o fato de ser uma religião, em uma escala weberiana de magia e ética, predominantemente mágica. Como Benedetti (2000) nos sugere, há um novo cenário atual e nele a religião deixa de possuir um princípio ético, ordenador da vida individual, e apresenta-se cada vez mais próxima das condições materiais da vida, relacionada a controle de incertezas e resposta a problemas. A novidade e atualidade desse cenário hodierno modifica, também, o mercado de bens simbólicos e as suas redes.

Trias (2000) sistematiza três etapas para análise do acontecer simbólico, que são: a existência da forma simbólica; o acontecimento simbólico, dado em um tempo e espaço sagrados delimitados com condições que favoreçam a transformação da matéria em cosmos; e a última etapa, a consumação simbólica, momento de encontro entre as duas partes de um símbolo, que unificam-se e realizam-no. Cabe ressaltar que a distinção entre um bem simbólico e um bem não simbólico está na oportuna natureza de seu significado, que reflete duas realidades: a mercadoria e o significado, ou seja, o valor mercantil e o valor cultural do bem.

O reconhecimento de que existe simbolismo nos objetos abre novas possibilidades para a ciência geográfica, pois os geógrafos deixam de considerar os lugares sagrados como uma amontoado de dados acumulados e enxergam-no permeado por experiências humanas. Geógrafos da religião, portanto, não devem deter-se a descrever, simplesmente, os bens simbólicos existentes nos espaços sagrados, mas compreender o que eles significam para seus

usufrutuários. O trabalho de Lima e Trasferetti (2007) aborda o cenário contemporâneo de bens simbólicos no Brasil e, especificamente, a forma como o *marketing* e as suas tecnologias têm apreendido e difundido bens religiosos. As conclusões dos autores apontam para o surgimento de novos grupos religiosos que possuem as tecnologias e as mídias como suporte estratégico para suas permanências no campo religioso. Consideram que vivemos em tempos de um grande avanço quanto à produção, ao consumo e à profissionalização de pessoal para difusão de bens simbólicos religiosos. A pesquisa ancora-se em material vinculado por jornais e revistas e na representação de líderes religiosos feita por alguns meios de comunicação.

Já Oliveira (2010), a partir de uma perspectiva bourdiesiana, investiga as estratégias de legitimação dos “novos movimentos religiosos”, partindo do entendimento de que eles elaboram complexo jogo de distanciamentos e aproximações com relação ao credo, à ética, muitas vezes guiados por um senso prático que busca a utilização e (re)significação de determinados bens simbólicos. O autor é obscuro quando não caracteriza o que chama de “novos movimentos religiosos”, apesar de parecer, após leitura do texto, que dizia respeito aos neopentecostais.

A pesquisa argentina de Algranti (2013), preocupada com a indústria religiosa daquele país, trata da implementação de editoras católicas e evangélicas e da consequente distribuição de bens simbólicos que fazem, por meio do que o autor chama de livros-objetos. O trabalho baseia-se em uma pesquisa exploratória em torno dos circuitos de produção e distribuição de editoras dos dois credos. Na visão do autor, o livro-objeto é um bem material e simbólico eficiente para propagação de teologias, doutrinas e éticas.

O neopentecostalismo, por ser uma corrente acomodada aos valores mundanos, não faz restrição das tecnologias quando o propósito é disseminar o seu discurso teológico. Vende-se de tudo no mercado de bens simbólicos neopentecostal: camiseta camuflada do exército do Senhor, CD's e DVD's de canções e testemunhos, pregações veiculadas em redes sociais, broches, recipiente de vidro com areia do Monte Sião, garrafa plástica com água abençoada pelos líderes religiosos, dentre muitos outros, e, por isso, uma análise do mercado de bens simbólicos dessa corrente pode trazer resultados conclusivos.

Quanto à dimensão política, analisá-la significou buscar um entendimento da religião a partir de sua territorialidade. Segundo Sack (1986, p. 78), “territorialidade é a tentativa, por indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica”. O neopentecostalismo, no afã de angariar cada vez mais fieis, de acordo com estudo de Oliveira (2012), organiza-se espalhando templos pelo território, criando seus territórios próprios. Pontos

de pregação que viram salões. Salões que se tornam templos filiais. Templos filiais que estão em conexão com os salões sede. Caracterizada como uma territorialidade informal e fugaz pelo autor, as instituições religiosas neopentecostais estão alocadas em antigos espaços comerciais, construídos sem a finalidade de serem espaços sagrados, em áreas comerciais da cidade.

A categoria analítica da Geografia território – ou um de seus desenvolvimentos, a territorialidade – não tem sido levado em conta em trabalhos religio-geográficos contemporâneos. Raros são os pesquisadores que dedicam-se a entender a maneira como as instituições religiosas fazem uso do espaço como forma de exercício do poder, intentando a influenciar indivíduos. Em primeiro lugar, é preciso não reduzir o que se entende por território e não considerá-lo meramente funcional e dotado de poder político. Como afirma Haesbaert (2008, p. 1), “território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”.

Haesbaert (2008, p. 3) chama a atenção para o fato de que as territorializações podem ser muitas e exercidas por indivíduos, grupos e instituições sociais, a partir da dominação e apropriação do espaço:

Enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/sujeitos envolvidos. Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com os sujeitos que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, o Estado, empresas, instituições como a Igreja etc. As razões do controle social pelo espaço variam conforme a sociedade ou cultura, o grupo e, muitas vezes, com o próprio indivíduo.

A partir da perspectiva do autor, que leva em conta a influência e o poder de inúmeros agentes para falar das territorialidades, acreditamos que uma análise da territorialidade neopentecostal pode ser feita a partir de, pelo menos, dois aspectos, quais sejam: a influência exercida pela instituição religiosa no espaço físico que ocupa e naquele que não ocupa (já que o espaço sagrado e o espaço profano são fluidos e a igreja pode exercer poder e influência em espaços diferentes daquele do seu templo); e a autoridade e capacidade de persuasão de líderes religiosos e fieis, que levam o discurso teológico da corrente religiosa adiante, para os outros grupos que frequentam (colegas da faculdade, do trabalho, membros da família, etc.) e para distintas práticas sociais. Assim como pensamos a produção do espaço

sagrado em permanente fluidez com o espaço profano, é preciso que entendamos as territorialidades contemporâneas também como fluidas e dinâmicas.

Silva e Oliveira (2013) fazem uma análise geográfica da ebulição inovadora da religiosidade contemporânea, a partir da perspectiva de territorialidades religiosas. O estudo é focado na metrópole de Fortaleza e trata das estratégias e dinâmicas do Santuário de Nossa Senhora da Assunção, em constante mudança e adequação às práticas sócio-espaciais mais recentes. Os autores mostram que tais mudanças e adequações têm provocado inúmeras reações na formação do campo religioso atual de Fortaleza, expressando um adensamento de espaços simbólicos - cada vez mais percebidos pelo grande número de templos religiosos na metrópole e o crescente número de festas religiosas em seu espaço público, uma forma de exercício e expansão do poder católico.

O trabalho de Ferreira (2014) é conceitual e aborda alguns aspectos da discussão que envolve o conceito de território e territorialidade. Trata-se de uma interpretação envolvendo as diferentes abordagens e concepções geográficas em torno do território, conformando aquilo que alguns autores denominam múltiplos territórios e/ou multiterritorialidades. A análise do autor parte de estudos já desenvolvidos por diversos estudiosos que se propuseram a discutir a temática. Ele parte do pressuposto de que os estudos territoriais se mostram cada vez mais emergentes frente aos processos de modificações do espaço geográfico mundial, que ajuízam diferenciações não apenas de caráter político-econômico, mas, igualmente, de expressão simbólico-cultural, manifestadas no cotidiano vivido.

Os estudos em torno das territorialidades evidenciam, cada vez mais, a importância de se valorizar o simbolismo e a cultura nas discussões em torno das categorias analíticas da ciência geográfica. O mundo contemporâneo, que convive com significativas fragmentações e estilhaços em todas as esferas da vida, pede uma concepção menos enrijecida dos conceitos na órbita da discussão sobre territórios.

Intentamos perquirir as áreas de influência da instituição religiosa de nosso *corpus* para, então, analisar as suas abrangências e influências sobre o território. A territorialidade neopentecostal seria fluida e fragmentada como o contexto macrossociológico pós-moderno que a abriga? Devido à multiplicidade de templos neopentecostais, qual seria a abrangência da influência de cada templo no espaço? Os indivíduos que frequentam a religião atuam no sentido de convencer outras pessoas a conhecerem-a? Em quais outros espaços, não sagrados, atuam lideranças e fieis no sentido de disseminar o discurso teológico da igreja?

Apesar de não ser proposta de Rosendahl (2003), há que se atentar para a relação entre instituições religiosas e a representação política brasileira, uma vez que muitos são os

líderes religiosos que ocupam, atualmente, os cargos de vereadores, prefeitos, deputados, senadores, como fez Baptista (2009). Organizam-se em bancadas e legislam em defesa de seus discursos teológicos, muitas vezes. O que corpo sacerdotal e leigos acham disso? Possuem consciência da laicidade do Estado e reprovam o exercício da legislação a favor dos valores cristãos ou defendem tal exercício por se sentirem seguros e representados? O que pensam sobre a Frente Parlamentar Evangélica – grupo organizado no Congresso Nacional objetivando a defesa de valores cristãos?

No que diz respeito análise da dimensão do lugar, nesta a experiência religiosa produz funções e formas religiosas diversas na paisagem. Como afirma Geertz (1978, p. 40), os ritos e práticas religiosas acordam “as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projetam imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”. É dever da Geografia explicar o que produziu tal paisagem. Berque (1998) apresenta duas possibilidades analíticas: como marca reproduzida da experiência religiosa no lugar ou como matriz dessa experiência simbólica estampada na paisagem. Podemos sentir o lugar sagrado como felicidade, como um conjunto de emoções ou até como a representação total da sociedade no espaço. Segundo Rosendahl (2003, p. 202), “a experiência religiosa produz na paisagem formas e funções religiosas”.

Dar conta da marca e matriz de uma experiência religiosa em um lugar significa desvelar questões relacionadas à paisagem religiosa ((imagem cultural da religião expressa no mundo perceptual) difusão da fé (como e através de quem o discurso teológico é pulverizado?), à comunidade (trata-se de um grupo estável, com relações afetivas ou de um grupo diverso, onde poucos se conhecem?) e identidade religiosa (quais são as marcas identitárias que sobrevivem desde a gênese da religião/corrente religiosa?) e à vivência da religiosidade (ausência ou presença de exigências éticas e estéticas, características da religião/corrente religiosa que interferem na vida do fiel).

Em busca de novos caminhos metodológicos, Claval (2006, p. 114) cita como “a Geografia crítica e a Geografia humanista emergem com o propósito de transpor a forma tradicional de pesquisar a Geografia”. Em um período “de prosperidade quase geral dos países industrializados” em detrimento “da miséria dos que ficam excluídos” inicia-se um processo de investigação em que a “corrente radical trabalha principalmente sobre a cidade”. Logo, denunciadas as fraquezas propostas por essa nova Geografia, Claval (2006, p. 115) aborda como “multiplicam-se os estudos sobre a percepção do espaço”. Rocha (2007, p. 21) argumenta que a “Geografia Humanista é definida por bases teóricas nas quais são ressaltadas e valorizadas as



experiências, os sentimentos, a intuição, a intersubjetividade e a compreensão das pessoas sobre o meio ambiente em que habitam, buscando compreender e valorizar esses aspectos”.

É sobre perspectiva contemporânea de paisagem, advinda da Geografia humanista, cultural e fenomenológica que repousa a nossa proposta analítica, que consiste em analisar a paisagem religiosa, portanto cultural, do neopentecostalismo em Uberlândia. Sobre as paisagens religiosas, Gil Filho (2009, p. 02) afirma que elas são

as expressões imediatas das religiões e sua sucessão no mundo perceptual. Revelam padrões de diversificação que podem ser verificados em diferentes processos culturais vivenciados pelas comunidades de adeptos. Portanto, a paisagem fornece os elementos da realização das práticas religiosas assim como expressa as marcas da dinâmica que permite entendê-la nos seus símbolos como representação das intencionalidades da religião. A paisagem religiosa se apresenta além da materialidade imediata dos elementos historicamente produzidos pelas religiões, remetendo a representações religiosas cujos significados emergem a partir das tradições e dos textos sagrados.

Ademais, paisagens religiosas podem produzir o espaço sagrado a partir da imbricação de três valores, como conta Grabar (1988): o espiritual (significado místico e ético), o cultural (que emerge das práticas sociais) e o estético (forma de expressão e imagem da ética religiosa). Pretendemos analisar a paisagem considerando os três valores supracitados e, mais ainda, a partir de um processo aprofundado de percepção por meio de todos os sentidos do corpo. Buscar-se-á diferentes enquadramentos, momentos, sons, cheiros e cores para uma análise multidimensional da paisagem religiosa neopentecostal. A paisagem religiosa efetiva-se no lugar, espaço de pertencimento e acolhimento, neste caso, a igreja.

A paisagem está carregada de elementos simbólicos, que se fundamentam na experiência e leitura de mundo de cada indivíduo que com ela interage. A paisagem é, portanto, constituída por diferentes identidades e percepções. A identidade, por sua vez, é construída na relação com o outro, ou com a comunidade; é na relação com os outros que reafirmamos ou refletimos sobre os nossos valores, crenças, costumes e modos de agir. Comunidade e Identidade, todavia, não são conceitos complementares, mas antagônicos, segundo Bauman (2003; 2005). O sentimento comunitário, de respeito à coletividade e o bem comum regia as sociedades pré-capitalistas, organizadas em clãs, em um contexto de valorização das tradições. O processo de desenvolvimento da técnica e a consequente forma de instituição e funcionamento dos Estados modernos capitalistas propiciaram um processo de individualização das pessoas, no qual a noção de comunidade é enfraquecida em detrimento das questões em torno das particularidades e diferenças individuais.

O artigo de Stefani e Salvagni (2011) trata o conceito de identidade através de uma abordagem filosófica e sociológica. Perguntam-se: como se constitui a identidade? Que relação existe, nessa construção, entre o indivíduo e a alteridade? Qual a importância, para a construção da identidade, da linguagem, da cultura e da ética? O argumento das autoras é tecido por meio destas questões e através de teorias filosóficas e sociológicas embasadas especialmente em Stuart Hall, que apresenta uma proposta conceitual onde a identidade é um processo construído socialmente, discursivamente e eticamente no decorrer da vida, sempre equívoca ou fraturada, cuja construção é sempre mediada e atravessada.

Uma análise da comunidade religiosa – que possui em seu interior múltiplas identidades religiosas – que pondere os conceitos de comunidade e identidade relacionando-os, poderá jogar luz nas mais diversas formas de interação entre indivíduo (e suas ações) e estrutura (instituição religiosa). Alguns questionamentos sobre esta temática poderiam ser feitos: as identidades religiosas são semelhantes ou muito se diferem? Os fieis frequentam a igreja em busca de soluções para problemas individuais ou coletivos? A igreja é entendida como uma congregação de muitas identidades ou como um instrumento para o agir coletivo?

Torres (2013) toma como base o pensamento de Cassirer para tratar das paisagens religiosas em conexão com os conceitos de memória, identidade e percepção, o que implica um estudo da espacialidade religiosa por meio do espaço de ação do ser religioso. Dito de outra maneira, a preocupação do autor é a de evidenciar a intrínseca relação entre comunidade e identidades religiosas e paisagem religiosa. Para ele, é na paisagem que ficam impressos os valores éticos e estéticos de uma dada religião. Vê-se, portanto que, para se analisar a comunidade e identidades religiosas, torna-se necessária uma profunda análise da paisagem religiosa.

O modelo analítico de Rosendahl (2003) foi construído a partir de uma visão humanista da Geografia e das religiões e é fértil porque possibilitou o entendimento do mercado de bens materiais e simbólicos de uma igreja, indispensável para o nosso processo de descoberta acerca de quais são as demandas dos fieis e de que maneira elas são “negociadas” com o corpo sacerdotal. Permitiu considerarmos o caráter político da religião, que serve, até certo ponto, à representatividade neopentecostal, quando elegem grandes líderes religiosos para os poderes legislativo ou executivo e quando exercem o seu poder de influência sobre os espaços e indivíduos, estabelecendo as suas territorialidades religiosas. A esfera subjetiva do humano, que tem a ver com a forma como ele percebe o espaço, o tempo, os ritos, também foi privilegiada na análise da dimensão do lugar. As identidades e paisagens religiosas tornam-se valiosos elementos do fenômeno religioso para análise de inspiração antropológica, etnográfica.

Desde a primeira versão do projeto de pesquisa aprovado pelo PPGEF, a proposta analítica indicada por Rosendahl (2003), focado em três dimensões das religiões – a econômica, a política e a do lugar – aparece como norteador da nossa proposta de pesquisa. Percebemos que nem todas as questões observadas pela autora para análise das religiões seriam férteis para pesquisa acerca do neopentecostalismo. A partir de sua proposta, construímos a nossa. Analisamos as três dimensões da corrente neopentecostal por meio de um olhar geográfico, que privilegiou a noção de uma constante (re)produção do espaço sagrado por meio de dinâmicas como as trocas de bens simbólicos, as relações de poder e o sentimento de pertencimento. A seguir, está a nossa proposta para análise do neopentecostalismo em Uberlândia – MG.

Figura 2 – Esquema para análise da produção do espaço sagrado neopentecostal, inspirado em Rosendahl (2003)



Fonte: O autor

É certo que a proposta não é, por completa, fértil. Aplica-se, sumariamente, às grandes religiões ocidentais (abraâmicas). Não poderia ser utilizada, por exemplo, para análise das religiões de matriz afro-brasileira, porque desconsidera aspectos particulares de tais religiões, que possuem espaço sagrado fluido, ritos, organização dos templos e simbolismos bastante particulares. Ademais, tratou-se de uma pesquisa compreensiva, de inspiração etnográfica, que não trouxe resultados macrogeográficos, pelo contrário, deu lugar às percepções localizadas e ao qualitativo, por meio de entrevistas semiestruturadas como principal técnica de coleta de dados e etnografia como técnica complementar, por meio de observação participante e diário de campo.

### 3.3 NEOPENTECOSTALISMO, O OBJETO DA PESQUISA

#### 3.3.1 Histórico e caracterizações do (neo)pentecostalismo

Antes de qualquer tentativa de definir ou classificar o neopentecostalismo, é necessário que nos atentemos para o prefixo que lhe compõe, “neo”, que quer dizer novo - caso nos baseemos em sua origem etimológica grega. A partir de uma interpretação imediata, poder-se-ia dizer que o neopentecostalismo é um novo pentecostalismo. Novo, mas ainda assim, pentecostalismo. Entretanto, muitas características desta corrente pentecostal, indica-nos novos caminhos e questões para a sua interpretação, calcadas no sentido de se compreender o neopentecostalismo como algo inteiramente novo, não apenas “reformado”.

Martinez (2012) chama a atenção para a importância de se historicizar o termo neopentecostalismo. Ele esforça-se em buscar as primeiras informações emergidas sobre a questão e descobre – por meio de uma tese de Antropologia Social, de Tinoco (1998) – que os estudos de Schäfer, importante filósofo e teólogo alemão, são os precursores. Segundo Tinoco (1998), o neopentecostalismo surge como movimento religioso nos anos quarenta. Naquela década, as igrejas pentecostais ainda eram marginalizadas por suas práticas de dons do espírito. O termo neopentecostal, então, já viria carregado de conotações negativas, e como esclareceu Schäfer (1997), os evangélicos de quarenta preferiam definir-se como “carismáticos”. Todavia, o autor destaca que a renovação carismática, em sentido estrito, nascera em 1960, no seio das igrejas da Califórnia, nos Estados Unidos. O sumário trabalho do autor foi o de estabelecer uma diferenciação entre carismáticos e neopentecostais.

Quem nos esclarece historicamente acerca do início do movimento pentecostal nos Estados Unidos e a sua posterior vinda para o Brasil é Reily (2003, p. 364-365):

O movimento pentecostal surgiu no movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinta da justificação. A sementeira específica provavelmente foi a Escola Bíblica de Topeka, Kansas, nos Estados Unidos. Nessa escola, Charles Pahram defendia a idéia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo do Espírito Santo. Um discípulo de Parham, o pregador negro W. J. Seymour, foi convidado para pregar na Igreja de tipo holiness da evangelista negra Nelly Terry, em Los Angeles, Califórnia. Pregando sobre At 2.4, Seymour declarou que Deus tem uma terceira bênção, além da santificação, a saber, o Batismo do Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas. Nelly Terry, escandalizada, expulsou-o da sua Igreja! Seymour, porém, promoveu reuniões em outras partes da cidade e no dia 6 de abril de 1906 em uma reunião de oração à rua Azusa, n. 312, um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Foi o início formal do movimento pentecostal. W. H. Durham, pastor de uma Igreja Batista de Chicago, foi um dos que falaram em línguas nas reuniões de Seymour. (...) Daniel Berg foi membro da Igreja de Durham, em Chicago, e de lá saiu como missionário para o Brasil.

No Brasil as designações para o movimento pentecostal começaram a ser tecidas na

década de sessenta em São Paulo, por Souza (1969), que se ancorou na tipologia weberiana seita-igreja para distinguir componentes do pentecostalismo e perquirir a forma com que se relacionavam com a sociedade. Refletindo sobre escritos de outros autores, que intentam caracterizar o pentecostalismo (e seus movimentos internos) a partir dos anos 1950, observa-se que não existe um consenso: Brandão (1980) dividia o movimento pentecostal entre Igrejas de Mediação e Pequenas Seitas; Mendonça (1989), entre Pentecostalismo Clássico e Cura Divina; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, através de análise de Bittencourt Filho (1991), entre Pentecostalismo Clássico e Pentecostalismo Autônomo (FRESTON, 1993).

Como explica Mariano (1999), nos Estados Unidos utiliza-se com recorrência a metáfora marinha para se caracterizar movimentos religiosos. Cita Martin (1990), que em referência à história mundial do protestantismo destaca três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal. Lembra, também, de Burgess e McGee (1989) que classificam em ondas os distintos movimentos de linha pentecostal nos Estados Unidos. O autor ainda informa que no Brasil o primeiro pesquisador a utilizar a metáfora das ondas para dividir o movimento pentecostal foi Freston (1993) que, ao contrário dos autores precedentes, subdividiu o pentecostalismo nacional em três ondas: o pentecostalismo clássico e outras duas sucessoras, uma que dinamiza a relação do neopentecostalismo com a sociedade (paulista) e a última, que tem a sua pulverização maior entre os cariocas. Trata-se de uma classificação não muito didática, problema resolvido por Mariano (1999).

O autor ordena o campo pentecostal brasileiro a partir da análise de sua dinâmica histórico-institucional, levando em conta as modificações ocorridas em seu discurso teológico, paulatinamente ao seu progressivo processo de aculturação das mensagens religiosas importadas; de seu comportamento de ruptura com o ascetismo e consequente dessectarização e acomodação aos valores mundanos. Para isso, Mariano classifica o pentecostalismo em três correntes: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. É nesta tipologia que o nosso trabalho se ancora.

De acordo com Mariano (1999) em terras brasileiras a corrente evangélica pentecostal chegou por volta de 1909, 1910, com a instalação das igrejas Congregação Cristã no Brasil, fundada por italianos, e a Assembleia de Deus (ver imagem 6), fundada por suecos. Vale ressaltar que os pregadores responsáveis pela fundação de tais instituições religiosas formaram-se nos Estados Unidos antes de virem para o Brasil. Ainda é bom dizer que as duas instituições religiosas em questão “sempre apresentaram claras distinções eclesiásticas e doutrinárias que, com o passar do tempo, geraram formas e estratégias evangelísticas e de acomodação social bem distintas” (MARIANO, 1999, p. 23). Características dessa “primeira

onda” do pentecostalismo – também chamada de pentecostalismo clássico - são o anticatolicismo, o dom de línguas, a crença na volta de Cristo, a salvação paradisíaca, o sectarismo/ascetismo e a rejeição do mundo exterior.

Imagem 6 - Primeiros evangélicos da Assembleia de Deus de Goiânia (1936)



Fonte: Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 8, nº 87

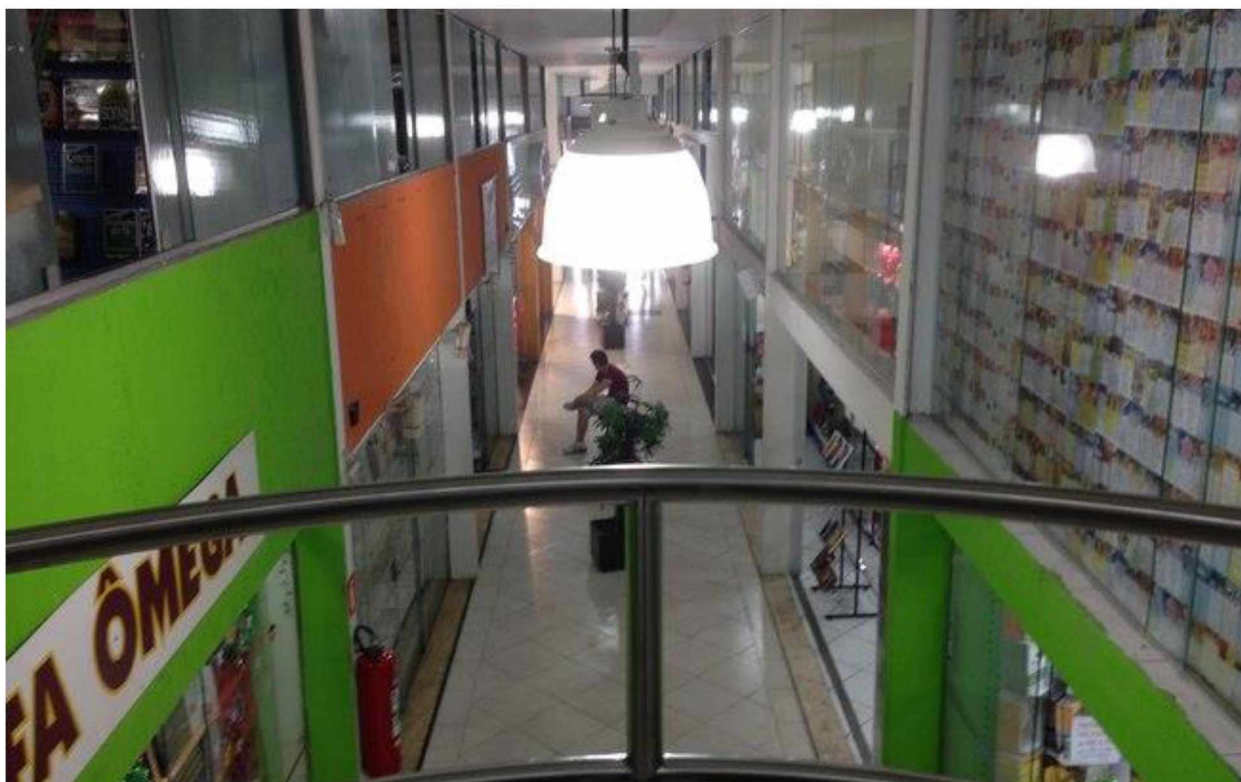
Emerge, na década de 1950, um segundo movimento de pentecostais, nas palavras do autor, o deuteropentecostalismo, proposto por migrantes norte-americanos na Cruzada Nacional de Evangelização. Em sua obra, Mariano (1999) chama atenção para a dificuldade de classificação de instituições religiosas dessa época, uma vez que muitos são os dissensos entre os estudiosos no que tange à nomenclatura e caracterização da corrente. Desse movimento, caracterizado como “segunda onda”, surge a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Casa da Bênção, para citar algumas. Podemos elencar como características desse segundo momento do pentecostalismo a cura divina, o evangelismo de massa (que faz utilização dos meios de comunicação) e a fragmentação denominacional. Cabe salientar que não existe rompimento teológico com a “primeira onda” pentecostal (MARIANO, 1999).

A não existência de uma ruptura teológica entre primeira e segunda ondas neopentecostais é um dado que merece discussão. Apesar de serem diversas as formas



ritualísticas e teológicas entre 1909 e 1960, a segunda onda se difere da primeira, sobretudo, pelo uso dos meios de comunicação de massa que esta faz, enquanto aquela guarda modos mais tradicionais para disseminação de sua palavra. O fundador da Igreja Deus é Amor, David Miranda, inclusive, foi o pioneiro do mercado gospel brasileiro, empreendendo esforços na criação de gravadora e editora pentecostais. Do lado do primeiro templo de sua igreja, em São Paulo, está o maior shopping gospel da América Latina (ver imagem 7). Sendo assim, apesar de suas diferenças, é compreensível que trata-se de movimentos internos, alocados em um plano maior. Já o neopentecostalismo, caracterizado por Mariano (1999) como a terceira onda do movimento pentecostal comporta questões muito particulares, que nem em diálogo estão com os pentecostalismos anteriores.

Imagem 7 - Shopping Gospel na Rua Conde Sarzedas, no bairro Liberdade em São Paulo – SP



Fonte: Fotografia do banco de imagens do site IG

A terceira onda do pentecostalismo, então, demarca um corte histórico-institucional com a linha pentecostal e apresenta caráter inovador. O neopentecostalismo tem a sua gênese na segunda metade dos anos 70 e expande e se fortalece nas décadas seguintes, de 1980 e 1990. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (RJ, 1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (RJ, 1980) e a Igreja Cristo Vive (RJ, 1986) são as principais instituições religiosas surgidas nesse período. Esse movimento apresenta uma ruptura teológica considerável com o

pentecostalismo clássico e com o deuterpentecostalismo, principalmente por deixarem de negar o mundo e passarem a afirmá-lo.

Enquanto os dois movimentos anteriores traziam em sua constituição a ideia de salvação, a noção de que vivemos em um mundo ruim e de pecados, o neopentecostalismo volta-se para questões deste mundo: econômicas, sentimentais, espirituais. Além disso, nas instituições religiosas neopentecostais as exigências éticas e estéticas são cada vez menos rígidas. Podemos citar como sumárias características dessa “terceira onda” pentecostal a acomodação aos valores mundanos, o caráter de empresa, com instituições religiosas burocratizadas (a lógica é sempre a do cliente-fiel), a guerra contra o diabo e a teologia da prosperidade.

Quando dizemos que os neopentecostais acomodaram-se aos valores mundanos significa dizer que pouco ou nada refletem sobre o além-vida, sobre o que viria após a morte. Com o ligeiro processo de modernização do país, a partir de 1970, e, por conseguinte, a mobilidade social dos fieis pentecostais, as juras da sociedade do consumo, a expansão do serviço de crédito aos consumidores, os apelos atraentes da moda, o alargamento das opções de lazer e entretenimento criado pela indústria cultural, “essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando a sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais dos crentes, ou fazia concessões” (MARIANO, 1999, p. 148). E fizeram as concessões: ajustaram, gradativamente, o seu discurso e as suas práticas teológicas. Atualmente, igrejas pentecostais são tão universais e pregam mensagens religiosas tão flexíveis que são capazes de batizar até índios aldeados (ver imagem 8).

Imagem 8 - Igreja Mundial do Poder de Deus evangeliza índios do Xingu (PA/AM)



Fonte: Print Screen de vídeo publicado no YouTube



Passaram, então, a afirmar o mundo ao invés de negá-lo, voltaram-se para questões mundanas, como a infidelidade, as dívidas, a inveja, os relacionamentos amorosos. Prova disso são os seus cultos, majoritariamente temáticos e voltados à resolução prática de contendas do cotidiano. Outra demonstração de tal acomodação à mundanidade é a liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal: o estereótipo do crente com Bíblia debaixo do braço e roupa social já não condiz com a realidade. Mais recentemente, admitem-se crentes tatuados, que vestem preto, que utilizam *piercings* e estilos de vida alternativos, fora dos padrões convencionais cristãos.

Quanto ao discurso teológico desta corrente pentecostal, sobretudo das igrejas mais tradicionais, este foca-se sobretudo na manutenção de uma guerra contra o diabo (instaurada, sobretudo, no início dos anos 1990) e na teologia da prosperidade. O diabo, para essa corrente do pentecostalismo, diz respeito, principalmente, às divindades cultuadas por outras religiões, como os espíritos de luz, orixás, caboclos, guias, dentre outros. Mariano (1999) explica que o diabo é uma figura ambígua para os neopentecostais: ao mesmo tempo em que é inimigo de Deus, precisa existir para reforçar o poder do divino. Para o líder da Igreja Universal, Edir Macedo, os demônios são os causadores de todos os males da humanidade. Estão no futebol, na política, nas artes, na religião (MACEDO, 2006).

A guerra do “exército de Deus” contra o diabo e o seu secto de demônios é prova concreta da intolerância religiosa e arbitrariedade evangélica ainda presentes em nosso país, que abriga as religiões mais diversas. A própria mídia brasileira já noticiou inúmeros casos que ilustram essa guerra santa que já matou indivíduos e destruiu terreiros de umbanda e candomblé (ver MARIANO, 1999, p. 123-124).

No que se refere à teologia da prosperidade, componente representativo da modificação da mensagem pentecostal por sua última onda, a mesma trata-se de uma doutrina que defende a existência direta da relação entre a benção financeira e o desejo de Deus. Para os neopentecostais, então, se o fiel é crente e temeroso a Deus será também próspero materialmente, uma vez que os indivíduos foram destinados à vitória nesta vida, não no além, após a morte. O fiel frequenta a instituição religiosa e a vida financeira não melhora? Culpa dele, responderiam os neopentecostais, que não possui fé e esperança suficientes. Como fieis neopentecostais lidam, portanto, com tamanha responsabilidade sobre as suas costas? O que os leva a acreditar que o seu sucesso e prosperidade financeira tem a ver com o quanto ele doa a Deus via dízimo e contribuições à igreja? A teologia da prosperidade não é nova, acredita-se que tenha surgido nos Estados Unidos da década de 1950, mas ainda serve para a doutrinação

dos fieis em questão.

É oportuno explicar que o neopentecostalismo não possui apenas as características para as quais nos atentamos. Trata-se de uma corrente do pentecostalismo constituída por elementos variados e muito distintos, que se diferenciam de uma instituição religiosa para outra. Em certa medida, tais características dependem muito do contexto de surgimento das igrejas e do que acreditam e pretendem as suas lideranças religiosas. Nas palavras de Mariano (1999, p. 47):

Quando dividimos o pentecostalismo em três vertentes, demarcamos suas genealogias, seus vínculos institucionais, delineamos suas principais características, confrontamos suas diferenças e semelhanças, estabelecemos suas distinções, quando enfim as classificamos, não estamos com isso supondo que tal construção tipológica dê conta totalmente desse universo religioso tão complexo, dinâmico e diversificado. Sua função é bem mais modesta: visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise. Quanto a isso, cumpre lembrar que tanto os tipos ideais como todo e qualquer aparato conceitual não respondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem a traduzem plenamente. Longe disso. São instrumentos toscos e generalizantes pelos quais procuramos pensa-la, ordená-la e compreendê-la.

A caracterização de Mariano pode ser considerada, em determinados aspectos, desatualizada caso façamos uma etnografia, mesmo que tímida, em instituições religiosas neopentecostais surgidas nos últimos anos. Algo natural, uma vez que construções teóricas e classificatórias, em geral, tendem a ser datadas. O neopentecostalismo, porque é dinâmico e (re)formula-se permanentemente, intensificou a sua acomodação aos valores do mundo ao ponto de, como o mercado capitalista contemporâneo, especializar-se em públicos específicos, criar nichos. Foi adaptando-se às condições capitalistas de mercado, de grande oferta de produtos e expansão do poder de compra dos brasileiros, que surgiu o neopentecostalismo na década de 1970 e, é tendo como referência o mercado contemporâneo, que esta onda do pentecostalismo se estabelece com mais vigor após os anos 2000. Com o avanço vertiginoso das novas tecnologias de comunicação e informação - que possibilitou novas formas de se relacionar, produzir e comunicar já que ressignificou as relações espaço-tempo -, a última onda pentecostal também se oxigenou e construiu novas estratégias para difusão de seu discurso teológico.

Antes, em tempos de sua origem, o discurso neopentecostal atingia, sobretudo, as camadas menos favorecidas da população que, agoniada, buscava respostas para a resolução de seus problemas cotidianos na religiosidade. A garantia dada por essas igrejas a seus fieis foi a de que seriam prósperos nesta vida caso seguissem as palavras de Deus. As tradicionais igrejas

neopentecostais foram, aos poucos, enchendo-se de uma “ralé brasileira” (SOUZA, 2009), “uma ‘classe de indivíduos’ que nasceu sem o ‘bilhete premiado’ de pertencer às classes média e alta” que encontrava alento em um discurso individualista, meritocrático e neoliberal. Na contemporaneidade, diversificou o seu público de fieis, e, conseqüentemente e em certa medida, o seu discurso teológico, para atingir as classes média e alta que organizam-se nas mais diversas tribos urbanas que convivem no espaço da cidade hodierna. Trata-se não apenas de uma mudança de tom, mas de alvo.

Abraçando a diferença e tomando-a como ponto de partida para a sua evangelização, intitulam-se, agora, alternativos, *undergrounds*, e provam que rockeiros, tatuados, *punks*, *hipsters*, gente do *heavy metal* e de qualquer outra tribo descolada pode congrega e vivenciar a sua religião. O neopentecostalismo na contemporaneidade, *in mice*, é um produtor de instituições religiosas para todas as tribos. Abaixo, imagens dos mais novos pentecostais que, se comparadas à imagem que inaugura esta seção – dos primeiros evangélicos da Assembleia de Deus – apresentam a profunda ruptura ética e estética dos pentecostanismos. Não se assuste! Na contemporaneidade tem prancha que serve de púlpito, ministério que é *underground* e igreja que mais parece agência de comunicação: este é o poder do neopentecostalismo, o de adaptar-se – como um camaleão – às necessidades circunstanciais, acomodando os seus valores aos do mundo, flexibilizando a sua teologia, liberalizando os costumes (ver imagens 9, 10 e 11).

Imagem 9 – Jovens da Bola de Neve Church oram em torno da prancha que é púlpito



Fonte: Correio da Bahia

Imagem 10 – Show na Brasa Church



Fonte: Portal da igreja



Imagem 11 – Culto da *Crash Church Underground Ministry*

Fonte: Portal UOL

Tendo refletido sobre a constituição, a tipologização e a caracterização do neopentecostalismo, cabe, agora, empreender olhar exploratório sobre o que se produz academicamente sobre este objeto.

### 3.3.2 Pesquisas em torno da última onda pentecostal

Inúmeros trabalhos sobre o neopentecostalismo têm emergido no contexto contemporâneo e nos ajudado a compreender com mais profundidade como tal fenômeno religioso se estabelece espacial, social, cultural, psíquica e economicamente. Eles voltam-se mais para elementos constitutivos daquela determinada religiosidade do que para tentativas de tipologizações pentecostais. É o caso de investigações como as de Sanchis (1994), Wrege (2001), Cedola (2004), Bessa (2006), Silva (2008), Caldas Filho (2008), Cardoso (2009), Paravidini e Gonçalves (2009), Passos (2009), Santos e Figueiredo (2009), Silva e Gil Filho (2009), Custódio (2010), Moraes (2010), Rezende (2010), Totaro (2010), Filho (2010), Sousa (2011), Ferreira (2012), Gracino Junior (2012), Santos (2012) e Petrognani (2015).

As considerações de Sanchis (1994) são singulares, porque analisa a "afrota" do pentecostalismo à cultura católica brasileira. O autor intenta a discussão sobre a infiltração pentecostal em um país criado sob as égides do catolicismo. Representando a modernidade, o discurso do pentecostalismo desafia os grilhões de um modo de vida católico, apresentando-se

como novidade. Ao invés de analisar o pentecostalismo em comparação com outras tipologias evangélicas, a pesquisa discute a forma com que as igrejas pentecostais contornam as marcas da memória, história e cultura católicas. É deixado claro que o trabalho é mais uma moldura (criada a partir de dados do Censo Evangélico do Rio de Janeiro) a ser eventualmente preenchida por outros trabalhos, mais específicos.

O trabalho de Wrege (2001) examina o neopentecostalismo – intitulado na tese de pentecostalismo autônomo – a partir da análise de conteúdo de livros escritos pelos líderes religiosos das duas maiores igrejas neopentecostais brasileiras, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus. A partir das palavras de Edir Macedo e Romildo Soares e de pressupostos da sociologia e antropologia das religiões, buscou-se o entendimento dos vínculos presentes entre educação e doutrina religiosa. Trata-se de um trabalho incansável de interpretação das palavras do bispo no sentido de, a partir delas, se construir um arcabouço de temáticas presentes no discurso teológico neopentecostal.

Quanto à investigação de Bessa (2006), ela nos mostra como o neopentecostalismo é um corrente religiosa que oferta aos pesquisadores uma riquíssima gama de temáticas a serem observadas. Dando título de “A batalha espiritual e o erotismo” a autora mostra como o feminino é alvo de demonização no neopentecostalismo. A batalha espiritual, diz ela, não condena apenas a sensualidade, mas também comportamentos que possam estigmatizar o ideal de mulher cristã. Os maus comportamentos são interpretados como a possessão do diabo, avessos, portanto, ao que é santo/divino. É a guerra contra o diabo por meio de um alvo específico: as mulheres. Paradoxalmente, são as mulheres mesmo as maiores difusoras do movimento que as demoniza. Convém lembrar que o neopentecostalismo é a única corrente pentecostal que admite mulheres como líderes religiosas de igrejas.

Lendo Bessa (2006) veio à lembrança uma das visitas feitas à IURD de Uberlândia, em que o pastor propôs-se a falar de Jezabel. Jezabel era caracterizada pelo bispo como “a fala mansa do diabo que sussurra em seu ouvido o desejo de traição, que faz você sentir-se atraída pelo personal-trainer musculoso e tatuado, que faz você levantar a noite e ir para algum canto escondido da casa conversar ao telefone com seu amante”. Segundo o pregador, Jezabel era uma prostituta, “e prostituta não é a mulher que vende o corpo na boate, mas todas as que fazem sexo fora do casamento, todas que fornicam”. Para que o “espírito” de Jezabel ficasse longe do “exército de deus”, o bispo dizia que “é preciso manter as vestes limpas”. Ou seja, que era preciso resistir aos desejos do adultério e da homossexualidade se quisessem servir ao senhor. Cerca de duzentos fieis clamavam: “sai Jezabel, sai diabo, sai Jezabel, sai diabo, Jezabel está amarrada em nome do senhor!”. A experiência é relatada no sentido de reafirmar a tese da

demonização do feminino pelo neopentecostalismo.

Com inspiração na Teologia da Prosperidade, Silva (2008) perquire a centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. Entendido como “ferramenta de Deus” e presente nos cultos neopentecostais, o dinheiro, que em outras análises poderia significar uma tentativa de profanação do mundo sagrado, na realidade desta corrente media a relação entre Deus, a igreja e o fiel e é santificado para servir como oferta ao divino. O dinheiro, então, ganha ênfase na vida dos que buscam abundância, prosperidade e vitória. Pesquisando o deslocamento da fé para o mercado, Passos (2009), em uma mudança de tom, mas não de alvo, explica que os neopentecostais deixaram de lado o estigma de “seita”, que os caracterizava pelo menos inicialmente, para se abrirem às regras e leis do mercado, transformando os seus cultos em grandes espetáculos televisionados, transformando a sua religião, ela própria, em um grande empreendimento de marketing, presente no cenário atual de mobilidade religiosa.

Ainda sobre a prosperidade neopentecostal, Custódio (2010) debruçou-se sobre os seus fetiches mágicos. É comum perceber que em programas televisionados das grandes igrejas neopentecostais brasileiras veiculam veementemente as histórias de prosperidades de seus fieis e utiliza para legitimá-las um verdadeiro bombardeamento de imagens-símbolo da vitória e da abundância. Carros, casas, talões de cheques, dinheiro, conquistas profissionais, dentre outros objetos, reforçam os testemunhos religiosos. Foram analisados variados programas televisivos da IURD à luz dos estudos da linguagem. A pesquisa de Sousa (2011), possuindo como pano de fundo o debate sobre a prosperidade, discute o neopentecostalismo a partir dos limites da modernidade e da pós-modernidade, contrapondo a lógica teológica da última onde pentecostal à ética protestante analisada por Weber (2004) em célebre obra.

Caldas Filho (2008) oferece um olhar inaugural – pelo menos no Brasil, onde se encontram poucos escritos – sobre conceitos-chave do teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer. Tomando como referência a obra mais clássica de Bonhoeffer, “Discipulado”, o autor objetiva a provar que a teologia bonhoefferiana é fértil para análise do neopentecostalismo, pois ela é uma teologia da socialidade, da liberdade e da palavra, valores teológicos que o neopentecostalismo esvaziou/inverteu. Explica ele: o aspecto comunal da vida cristã (socialidade) é revertido para o foco nos problemas individuais; a vida do fiel obedece a uma lógica de escravidão a Deus, de subserviência a Deus por meio do pagamento do dízimo, o que se opõe a ideia de liberdade; a palavra de Deus não é mais interpretada profundamente, mas alegorizada. O artigo serve para disseminar uma teologia profundamente fértil, mas esquecida no Brasil, e incitar trabalhos nesta órbita.

Paravidini e Gonçalves (2009) entendem o neopentecostalismo como produtor de

uma lógica que funda a articulação do desamparo com a condição masoquista. Por meio de uma vertente oriunda da Psicologia/Psicanálise, os autores afirmam que para esta onda a felicidade do fiel está relacionada a uma “aliança societária” que ele deve ter com Deus. Tal aliança colocaria-o, em condição de assujeitamento ou servidão voluntária ao outro (Teologia do Domínio), de acordo com os autores. Eles discorrem sobre conceitos como desamparo estrutural do sujeito e metodologias como a antropologia analítica objetivando concluir que os neopentecostais, a partir de um destaque à prevalência de um mal-estar subjetivo do fiel, torna-o um indivíduo assujeitado.

Por sua vez, Silva e Gil Filho (2009), a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, analisam o espaço sagrado neopentecostal – especialmente a Igreja Internacional do Reino de Deus – partindo do pressuposto de que ele é produto da ação intuitiva do sentir, conceber e agir do homem religioso. A perspectiva coloca na centralidade dos estudos a contingência, elemento que precisa ser considerado quando uma investigação pretende ser eminentemente qualitativa, e, além disso, oferece subsídios teórico-metodológicos àqueles pesquisadores que debruçam-se sobre instituições religiosas surgidas em um dado contexto.

Já Moraes (2010) considera o neopentecostalismo um “conceito-obstáculo”, já que não consegue designar satisfatoriamente o último sub-campo emergido entre os pentecostais. O autor propõe um novo conceito (não uma nova tipologização), que nomeou de transpentecostalismo. Segundo ele, o conceito de neopentecostalismo envelheceu e “as ondas pentecostais misturaram-se e é impossível dizer, na atualidade, o que é exclusivo de cada uma” (MORAES, 2010, p. 17). Apesar de não deixar claro, o autor dialoga com a tipologia proposta por Mariano (1999), mas esquece-se de que tal classificação tem a sua essência weberiana, o que significaria dizer que é muito lógico que não se encontre nos templos *ipsis litteris* o que diz os tipos ideais (ou que se encontre mesclas desses tipos), uma vez que são ideais, não sendo possível vislumbrá-los de maneira una, total, rígida e inflexível.

Em estudo que visa ao entendimento de como neopentecostais fazem uso do *marketing*, Rezende (2010) deixa claro que as técnicas mercadológicas e comunicacionais neopentecostais visam ao aumento do número de fieis. A partir de ferramentas do *marketing*, a pesquisa traz à tona as estratégias para propagação do discurso teológico neopentecostal engendradas por igrejas pentecostais brasileiras. A autora identifica produtos básicos, produtos esperados, produtos de apoio, produtos tangíveis e não-tangíveis, dentre outros os quais as instituições religiosas pentecostais (sobretudo neopentecostais) fazem uso.

Outro estudo fundamental é o de Totaro (2010), que relaciona a cultura do cálculo com dados que puderam ser vislumbrados no último Censo: um crescimento paralelo entre os

sem religião e os pentecostais (sobretudo, devido à onda neopentecostal). A lógica do “crer sem pertencer”, segundo ele, desponta junto a uma “ascese consumista”. Obra que também analisa os dados do Censo 2010 e as religiões e os seus movimentos e contribui significativamente para discussões neste âmbito é a de Teixeira e Menezes (2013). Ainda falando de trabalhos que versam sobre dados acerca do neopentecostalismo no Censo, Gracindo Junior (2012, p. 1159) utiliza de metáfora peculiar para afirmar que, caso queiramos compreender o neopentecostalismo e a dinâmica do campo religioso brasileiro, é preciso mais que a visão “aérea” trazida pelos dados do IBGE: faz-se necessário, como um nadador, mergulhar nas complexidades e especificidades da corrente:

Sendo assim, afora os problemas inerentes a toda e qualquer classificação, consideramos o estudo do IBGE pelo que parece pretender ser em relação ao quesito religião: uma fotografia panorâmica, que apresenta um todo e ofusca os detalhes que não podem ser captados pela lente. Do mesmo modo, não é demais frisar que tais dados servem como guias para hipóteses que requerem uma aproximação qualitativa ou, nas palavras de Elias (1992), a visão aérea e a do nadador nos mostram o quadro com certa simplificação, somente em conjunto elas proporcionam um panorama mais equilibrado.

A nossa pesquisa, de certa forma, é reflexo deste pensamento na medida em que alvitra não uma mera análise espacial de dados censitários, mas um aprofundamento, uma vivência etnográfica em uma instituição religiosa neopentecostal de Uberlândia – MG. Não é que desprezaremos os dados do Censo: trata-se de não considerá-los como o ponto de partida, mas importante material para uma compreensão dinâmica das religiões brasileiras.

Como explicado na primeira seção deste capítulo, uma das características do neopentecostalismo é a guerra que o mesmo promove contra o diabo. A análise de Santos (2012) é sobre a associação ao demoníaco feito por evangélicos a partir das simbologias, ética e estética das religiões afro-brasileiras. O diabo passa a ser relacionado diretamente às práticas e pessoas praticantes do cultos aos orixás e fieis (neo)pentecostais, em muitos casos, são estimulados por seus líderes religiosos a não tolerar o povo de santo. Diante deste cenário de intolerância religiosa, terreiros são invadidos, imagens de orixás quebradas e religiões e religiosidades desrespeitadas. O trabalho, da área do Direito, vai além quando discute de forma interdependente conceitos como liberdade de expressão religiosa e discurso de ódio religioso.

Falando da característica de acomodação aos valores mundanos neopentecostal, especialmente investigando tal acomodação à luz do conceito de secularização, Ferreira (2012) joga luz sobre a forma como a igreja Assembleia de Deus, com o passar do tempo, foi se secularizando, se desfazendo do laços que a prendiam às visões ascéticas presentes no



pentecostalismo clássico. Flexibilizando a sua mensagem teológica e, conseqüentemente, aumentando de maneira significativa o seu número de fieis, a instituição religiosa apresenta-se como “plausível”, nas palavras do autor, para a sociedade capitalista de consumo.

Mais recentemente, o trabalho de Petrognani (2015) indica avanço do neopentecostalismo no universo futebolístico, podendo ser considerada como “cultura religiosa” hegemônica no meio esportivo, sobretudo no futebol. O autor prova que o neopentecostalismo está longe de ser uma religião periférica, composta por brasileiros marginalizados. Ademais, seu trabalho evidencia o interesse de evangélicos por esportes, a partir de um olhar para o grupo denominado “Atletas de Cristo”, inspirado no Muscular Christianity da Era Vitoriana.

No que se refere ao trabalho de Cedola (2004) constitui de uma etnografia realizada na Bola de Neve Church, uma igreja neopentecostal original, criada por um publicitário e direcionada aos surfistas, considerada pela autora uma organização de simbolismo intensivo. Tal instituição religiosa possui características bastante parecidas com o nosso *corpus* de pesquisa, já que faz parte de um neopentecostalismo alternativo, não convencional, que se apropria de grupos identitários para a pulverização e consolidação de seu discurso teológico. Em sua pesquisa, a autora observou que as lideranças religiosas e fieis da igreja possuem imagem consideravelmente relacionada ao universo esportivo, dissonante dos crentes tradicionais. Além disso, percebeu que apesar desta distinção da imagem, possuem liturgia e estruturação bastante próximas das igrejas neopentecostais tradicionais.

Ainda tratando da Bola de Neve Church, Santos e Figueiredo (2009) avaliam a mudança do discurso evangélico brasileiro a partir das estratégias e formulações da igreja. Tomando para análise uma pregação do fundador da igreja, os autores descobrem a utilização estratégica da argumentação e da prosódia para o convencimento dos fieis. Fazendo uso do volume de voz, do acento frasal e de um linguajar coloquial e próprio dos jovens, apóstolo Rina torna o discurso religioso da igreja mais convincente e emocional. A análise dos autores supracitados tem como base a linguística; já a de Filho (2010) volta-se para o elemento corpo, mas também na Bola de Neve. O autor demonstra como os corpos (esculpidos, bronzeados, tatuados, na maioria das vezes) possuem significado no interior de uma liturgia que privilegia as questões emocionais, tácteis e de sociabilidade. É como se a corporalidade fosse condição *sine qua non* para efetivação da liturgia da igreja.

Quanto à investigação de Cardoso (2009), esta trata do *underground* evangélico praticado por uma comunidade religiosa carioca chamada Metanóia, localizada no complexo de favelas da Maré, que tem como estratégia evangelística a música “extrema” e, como fieis,

indivíduos sedentos por liberdade e autonomia para expressão de suas peculiares estéticas. O autor demonstra, a partir de uma minuciosa análise espacial, que a instituição religiosa em questão e a sua liturgia são fruto de sua localidade, onde é possível encontrar inúmeras favelas, bares alternativos, áreas de prostituição e tráfico de drogas. Cardoso coloca a Metanóia ao lado de igrejas neopentecostais como a Renascer, a Lagoinha e a Bola de Neve, igrejas com perfis semelhantes à que pesquisamos.

## 4 CAMINHOS METODOLÓGICOS

### 4.1 Sobre a natureza desta pesquisa

Uma pesquisa que se diga compreensiva precisa de métodos que objetivem a compreensão de um dado fenômeno. O *como fazer* deve ser coerente com o objeto, com o arcabouço teórico e com os objetivos de uma investigação, evidenciando um conjunto instrumental que dê condições ao sujeito pesquisador de traçar um caminho coerente para a assimilação de informações. O teor compreensivo de nossa investigação, fundado a partir do episteme fenomenológico/interpretativo, portanto, sugere a utilização de métodos qualitativos de coleta e análise de dados (ver LÜDKE; ANDRÉ, 1986; GEERTZ, 1989). Convém ressaltar que as pesquisas qualitativas sofrem influências, é lógico, das epistemologias até então disseminadas, sendo plenamente possível que o trabalho seja qualitativo, mas de viés positivista ou crítico, e não fenomenológico como o que propomos.

No que se refere às pesquisas qualitativas, Godoy (1995, p. 58) esclarece que ela

não procura enumerar e/ ou medir os eventos estudados, nem emprega instrumental estatístico na análise dos dados. Parte de questões ou focos de interesses amplos, que vão se definindo à medida que o estudo se desenvolve. Envolve a obtenção de dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada, procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos sujeitos, ou seja, dos participantes da situação em estudo.

Caso o que queiramos fosse uma análise macro-geográfica da corrente neopentecostal, por exemplo, poderíamos lançar mão de metodologias quantitativas, de uso de *softwares* para computação de dados objetivos, de questionários, dentre outras possibilidades. Mas, como a nossa pesquisa possui como centralidade a compreensão e a análise de múltiplas dimensões de um grupo religioso específico (neopentecostais de uma igreja de Uberlândia), optamos por metodologias advindas, sobretudo, da Antropologia, do fazer etnográfico, que proporcionam ao sujeito pesquisador e aos sujeitos pesquisados (no nosso caso, toda a comunidade religiosa da igreja, pastores e fieis) interação, troca, diálogo, convivência e experiência. Vale dizer que outros pesquisadores já lançaram olhar compreensivo sobre as culturas e religiões, basta ver a revisão bibliográfica feita em grande parte desta dissertação. Todavia é preciso que entendamos a pesquisa sempre como

um relato de longa viagem empreendida por um sujeito cujo olhar vasculha

lugares muitas vezes já visitados. Nada de absolutamente original, portanto, mas um modo diferente de olhar e pensar determinada realidade a partir de uma experiência e de uma apropriação do conhecimento que são, aí sim, bastante pessoais (DUARTE, 2002, p. 140).

Quanto à inspiração etnográfica da pesquisa, vale sublinhar que a escolha desta perspectiva como arcabouço metodológico (a partir da observação participante e do diário de campo) deu-se como resultado da maneira compreensiva e fenomenológica como decidimos olhar para a investigação. A etnografia é o método da Antropologia e, muitas vezes, sobrepõe a própria disciplina; dedica-se, conforme pontuou Geertz (2001, p. 65) a “apregoar o anômalo”:

Examinar dragões; não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia [...]. Temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Australopitecos, Malandros, Cliques Fonéticos, Megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercadores que somos do espanto.

Uriarte (2012) conta que fazer etnografia ter se tornado moda em várias ciências. Inicialmente, segundo a autora, isso não é um problema, mas ela precisa ser entendida para além de um método, mais como “um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos” (MAGNANI, 2002, p. 17). É certo que muitas são as áreas que fazem “trabalho de campo”, mas nem todo trabalho de campo é pensando a partir de uma perspectiva etnográfica. Como esclarece Clifford (1999, p. 94):

Vão “a campo” muitos pesquisadores, desde finais do Século XIX, para testar as teorias com materiais empíricos. Porém, o “campo” antropológico supõe não apenas ir e ver ou ir e pegar amostras, mas algo mais complexo: uma co-residência extensa, uma observação sistemática, uma interlocução efetiva (língua nativa), uma mistura de aliança, cumplicidade, amizade, respeito, coerção e tolerância irônica.

Duarte (2002) ainda afirma não ser suficiente em nossas dissertações e teses de cunho qualitativo a simples apresentação e análise dos dados coletados, sendo imprescindível relatar o processo que permitiu a realização do produto. Não adianta, portanto, que o pesquisador apresente os dados como se eles estivessem lá, no campo, à espera de alguém que os apreenda e os interprete: a explicação quanto a escolha do objeto e dos procedimentos teórico-metodológicos é tão importante quanto o texto lapidado publicado ao final da pesquisa. Relatar procedimentos metodológicos, portanto, não trata-se de algo meramente protocolar, cumprimento de uma formalidade, mas de extrema necessidade para que outros pesquisadores

possam conhecer e entender o caminho trilhado por você em sua pesquisa, de modo a oferecer-lhes a possibilidade de refazer este caminho, questioná-lo, validá-lo, endossá-lo, criticá-lo, pois o saber científico não é estanque e constroi-se permanentemente.

Esta pesquisa foi inspirada pela etnografia, mas não chega a ser, em si, uma etnografia. Isto porque não coloca em relevo as clássicas técnicas do etnografar – observação participante e diário de campo -, mas as utiliza como complementares. Foram essenciais, contudo, nesta circunscrição, complementares. A técnica de coleta principal para nós foi a entrevista semiestruturada, utilizada em várias áreas das Ciências Humanas e Sociais, não sendo originária da antropologia. Guiada pelo senso questionador do etnógrafo, etnografia significa escrever (grafia) sobre um tipo ou sociedade particular (etno) ou, como prefere Geertz (1989, p. 15), elaborar uma “descrição densa” de determinado fenômeno.

Utilizar como metodologia a etnografia faz com que, a todo tempo, nos confrontemos com questionamentos acerca dos limites éticos da pesquisa e sobre como colocar em prática técnicas tão complexas e subjetivas como a observação participante e o diário de campo. É como se estivéssemos caminhando com muito cuidado sobre uma corda bamba, a ciência, esticada acima do chão das crenças. Objetivando a resolver tantas dúvidas, ou pelo menos parte delas, artigos que colocavam este modo de fazer em evidência foram escolhidos para subsidiar o nosso modo de agir. Texto fundamental foi o de Camurça (2009), que discute a relativização do absoluto promovida pela etnografia em grupos religiosos.

O autor demonstra que não existe “receita pronta” quando o assunto é etnografia. Segundo ele, alguns etnógrafos seguem a afirmação de Bastide (1983), que diz que precisamos nos transformar naquilo que estudamos, tornando-nos nativos para fins pesquisa, em um processo de “conversão”/imersão que ocasionaria uma visão privilegiada de penetrar no mais recôndito do universo religioso pesquisado. Todavia, isto não o torna um “nativo de verdade”, já que o etnógrafo sempre relativiza aquilo que é vivenciado em absoluto pelos crentes. Trata-se mais de uma padronização de comportamentos que ocasionam uma boa aceitação do pesquisador pelo grupo do que de uma entrega pessoal do pesquisador à religião. Como ele explica:

Nesta perspectiva, o pesquisador para ser aceito e inserido num grupo religioso mimetiza pela etiqueta da convivialidade o comportamento de seus “nativos” nos rituais e preceitos, mas com uma velada percepção interior diferenciada destes. A adesão é mais uma afinidade com o grupo estudado enquanto tema relevante que entrega pessoal como no caso dos demais crentes, embora, isso apareça diluído e camuflado no cotidiano de sua relação no grupo (CAMURÇA, 2009, p. 56).

Estar em campo, tanto para o pesquisador quanto para o grupo pesquisado, é, em

certa medida uma afetação. Não uma afetação negativa, provocadora de embaraços e indelicadezas, mas um afetar-se a partir de exercícios regulares de saídas de zonas de conforto. O espaço é um lugar de afeto – como esmiuçaremos posteriormente - e o espaço sagrado é um espaço de afeto intenso, porque ali ocorrem as interações mais subjetivas e simbólicas possíveis, uma vez que os envolvidos se colocam em relação uns com os outros, com o simbólico e com o transcendente, mas importa “explicitar as condições de produção do discurso etnográfico todo o tempo, assim como o lugar de onde fala o antropólogo e sua interlocução com o nativo, onde ambos deixam-se afetar-se mutuamente” (CAMURÇA, 2009, p. 59). Afeto é, também, aprendizado mútuo, conforme Velho (1998, p. 12): “deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós”.

Pergunta-se Camurça (2009, p. 57), “e quando o imponderável do sagrado irrompe a pesquisa?”. Esta é também uma possibilidade trazida pela etnografia: quando as “certezas” do etnógrafo diluem-se a partir da constatação da força do transcendente. O autor relata casos como os de Segato (1992), que pôs-se em dúvida se o orixá era estabelecido a partir da relação com as personalidades humanas ou se eram eles mesmos que escolhiam os seus “filhos”, e de Silva (2000), que desobedecendo o pai de santo e fotografando um trabalho secreto do candomblé, adquiriu um sério problema de visão - atribuído ao ato de desobediência.

O último argumento trazido por Camurça em seu texto talvez seja o mais reflexivo. Ele afirma que na contemporaneidade não necessitamos de viagens transoceânicas para convivemos com culturas diferentes, para compreendermos o “exótico”, nos “convertendo” a uma cultura exógena. O Outro, nestes tempos recentes, estaria muito perto de nós. É como se todos nós fôssemos nativos. O campo pode estar a menos de cinco quilômetros de nossa casa. E foi assim em nossa pesquisa. Nos termos de Pace (1997, p. 27),

o Outro está atualmente perto de nós (...) porque na sociedade contemporânea multiplicam-se zonas francas nas quais diferentes culturas encostam-se, tocam-se (...) Zonas francas quer dizer espaços sociais que já não podem ser identificados como pertencentes a esta ou aquela cultura (...) Zonas francas como lugares simbólicos nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem. Zonas francas onde cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com métodos de produção do objeto ou do bem simbólico do qual se apropria.

Outros trabalhos que utilizam como método a etnografia são os de Vital da Cunha, Barbosa e Hita, Emil e Costa. Neles, não existem objetivas evidências do processo etnográfico. São um misto de teoria, impressões pessoais e trechos de entrevistas. Ainda assim, são importantes para vislumbrarmos a versatilidade da etnografia para pesquisas das Ciências

Humanas e Sociais. Vital da Cunha (2009) discute as transformações do campo evangélico brasileiro a partir de etnografia realizada na favela do Acari, no Rio de Janeiro. A autora, a partir de uma estreita aproximação com moradores do lugar, traficantes e lideranças religiosas identificou a presença de “traficantes evangélicos”. Antes ligados às religiões afro-brasileiras, tais indivíduos constituem um grupo heterogêneo no que se refere ao universo de valores, simbólico e gramatical evangélico. Ela ainda percebe relação intrínseca entre o fenômeno que estuda e a neopentecostalização brasileira nos últimos anos. Utilizando o diário de campo e a entrevista como técnicas de coleta de dados, expõe uma síntese sensível e figurativa de uma realidade permanente nas favelas das grandes cidades brasileiras.

No que tange o trabalho de Barbosa e Hita (2012), diz respeito a uma investigação sobre as relações de poder no candomblé, com foco no poder exercido pelas mães de santo, que é recriado na memória coletiva do povo de santo e nas memórias particulares de cada terreiro. O diferencial da pesquisa é a utilização da teoria *Standpoint*, desenvolvida por feministas, que se dispuseram a questionar as tradicionais e masculinas epistemologias desenvolvidas pela ciência, que oferecia lugar de fala apenas aos homens. Em outras palavras, o *Standpoint* afirma que todo conhecimento científico é datado e situado sócio-historicamente. Vale ressaltar que trata-se de um fértil arcabouço teórico para estudos feministas e de gênero.

Emil (2013) investiga o habitar entre dois mundos – o “ocidental” e o de matriz africana - em um terreiro de Batuque da periferia de Porto Alegre. O ponto central de sua etnografia é a descrição minuciosa da eco(cosmo)logia de matriz africana, que se equilibra-se entre o interior e o exterior do terreiro. Utilizando como base a “experiência de engajamento” a autora pretende aprender a partir da forma como o povo de Batuque ensina. A leitura do trabalho emociona, porque ele é um diário extremamente sensível, que demonstra respeitosa imersão e envolvimento, quase como uma “conversão psicológica” e, não apenas, uma “conversão intelectual”, nos termos de Camurça (2009).

Costa (2014) inicia o seu trabalho questionando a parca atenção dada pela Antropologia aos cultos evangélicos, enquanto, por outro lado, coloca em relevo a etnografia em religiões de matriz afro-brasileira. O autor preocupa-se com o processo de neopentecostalização que afeta uma igreja protestante histórica (Igreja Batista) de Juiz de Fora, que hoje possui a música não como veículo que conduz a experiência religiosa, mas como experiência religiosa em si. A partir de suas notas etnográficas, conclui que muitos dos participantes do culto de jovens organizado pela igreja aos sábados só o frequentam por causa da música que é tocada – paródias de canções conhecidas, nos mais diversos ritmos.

Etnografar é escrever sobre o Outro a partir de nossa relativização. E, neste processo

de observação, experiência e vivência com o Outro, passamos a escrever acerca do Outro, mas muito, também, acerca de nós mesmos. Ao longo do processo etnográfico que inspirou a nossa pesquisa, pudemos perceber, como nunca antes, aquela máxima bíblica que diz que o que Pedro diz sobre Paulo diz mais de Pedro que de Paulo. Numa tentativa de compreender e escrever sobre o Outro, deixamos escapar as nossas complexidades, dúvidas, anseios, inseguranças, mas também as convicções, os valores que nos embalam e as coisas que nos afetam.

## **4.2 Instrumentos para coleta e análise de dados**

### *Pesquisa bibliográfica*

A pesquisa bibliográfica sobre o objeto e o arcabouço teórico e metodológico da pesquisa vem sendo executada desde o início do mestrado e figura, em grande medida, ao longo da dissertação. Em suma, “a pesquisa bibliográfica é um apanhado sobre os principais trabalhos científicos já realizados sobre o tema escolhido e que são revestidos de importância por serem capazes de fornecer dados atuais e relevantes”, como contam Boni e Quaresma (2005, p. 71). Este tipo de pesquisa abrange publicações avulsas, livros, jornais, revistas, músicas, vídeos e é tão importante quanto as metodologias direcionadas ao trabalho de campo, pois amadurece a visão do pesquisador sobre as suas questões de pesquisa, colocando-o, em certa medida, em interlocução com outros pesquisadores da área e da temática.

### *Observação participante*

Importante obra que joga luz sobre a metodologia da observação participante é a de Whyte (2005). Com o título “Sociedade de Esquina: estudo de uma área urbana pobre e degradada”, a pesquisa revela o processo de pesquisa do autor, com foco na metodologia da observação participante. Filho da classe média alta norte-americana, deu atenção a um bairro periférico de negros e pobres de Boston. Essencial para pesquisadores das cidades, sobretudo antropólogos e sociólogos urbanos, foi publicado pela primeira vez em 1943, sendo resultados de observações realizadas na década de 1930. O bairro pesquisado (Cornerville) era considerado um dos mais perigosos e hostis daquela região, gerando ideias preconcebidas e estigmatizantes, que em certa medida vão sendo desconstruídas ou reafirmadas pelo autor.

No início de sua investigação tivera tropeços na relação com os habitantes do bairro, todavia, aos poucos, foi sendo aceito e respeitado. Chegou a morar em Cornerville, colocando-



se em uma experiência de imersão na realidade do lugar e, para escrever e analisar a sua pesquisa, decidiu distanciar-se dali. Para estabelecer o contato com os sujeitos de pesquisa, Whyte contou com o auxílio de um “mediador”, chamado de “doc”, que é o responsável, como ele mesmo diz, por garantir um bom acesso ao grupo social estudado, tornando-se um informante-chave e, muitas vezes, protegendo e defendendo o pesquisador dos possíveis contratempos.

Apesar de não pesquisar uma área pobre e degradada e a comunidade que a habita, volto o meu olhar para um grupo social que só cresce no país de acordo com os dados do último Censo do IBGE, os evangélicos. A depender do que acreditam os líderes religiosos das instituições religiosas evangélicas, pode ser muito difícil o acesso e a permissão para a execução da pesquisa. Enfrentamos essa dificuldade quando fizemos contato com os líderes religiosos da Bola de Neve Church, sem qualquer mediação, e tivemos o nosso pedido para a realização da pesquisa negado. Após, quando escolhemos a instituição religiosa que pesquisamos como uma segunda opção, com mediação de uma amiga de longa data que já havia frequentado a igreja e já conhecia os pastores, tudo ficou mais fácil: a receptividade e a confiança dos pastores em nós foi perceptível. Prova de que um(a) mediador(a) pode ser algo decisivo para o acesso pleno e descomplicado ao grupo de interesse.

A partir da leitura do processo de pesquisa de Whyte (2005) é possível extrair dez pontos centrais que devem guiar a observação participante. O primeiro, diz que a observação participante implica um longo tempo. Em outras palavras, não é possível lançar mão desta metodologia indo vez ou outra no local do campo. É preciso conviver, estreitar laços, propiciar discussões, ouvir, inúmeras vezes e isso não é possível de ser feito em um curto período. O autor chama a atenção para o fato de ser necessário uma primeira fase, exploratória – que pode demorar tempo até a entrada do pesquisador ser negociada – e, após, uma segunda fase, de observação permanente e tentativa de uma compreensão aprofundada. O segundo, refere-se à questão de que o pesquisador geralmente “cai de pára-quedas” no desconhecido território do campo, o que dificulta a sua compreensão da teia de relações e hierarquias antes definidas pelo grupo. Pressupor que se tem o controle da situação nesta ocasião, como enfatiza Whyte, seria equivocado. O terceiro, afirma que o sucesso ou não da observação participante depende muito da relação pesquisador-pesquisado, ou seja, o pesquisador é totalmente dependente da forma como estabelece as suas relações com o grupo, pois ele será sempre visto como um agente externo, como um “curioso”, o que precisa ser balizado para se evitar um estranhamento por parte dos pesquisados. O quarto, que relaciona-se com o ponto anterior, afirma, grosso modo, que é uma ilusão achar que o pesquisador, em algum momento, fará parte dos “nativos”: seu

papel de pessoa externa precisará ser (re)afirmado, já que não é correto enganar as pessoas e a si mesmo. O quinto, diz da importância do mediador, “doc”, que não só abrirá as portas para o pesquisador no local desejado, podendo tornar-se uma espécie de conselheiro e assistente da pesquisa.

No tocante ao sexto ponto central da obra de Whyte (2005), ele esclarece que o pesquisador pode estar sempre sendo observado por membros do grupo pesquisado e, portanto, ele nunca teria noção da imagem que transmite para o grupo. Já o sétimo, diz que fazer observação participante ocasiona na necessidade de se utilizar todos os sentidos. Aqui, fica claro a importância da percepção nos métodos de observação. Em outras palavras, não observa-se apenas com os olhos, observa-se ouvindo, sentindo odores, tateando, enfim, reconhecendo o ambiente no qual se está inserido. O oitavo, é taxativo quando evidencia que o pesquisador não deve esmorecer diante de um cotidiano monótono e previsível, pois é no seu seio que o inesperado ou o curioso ocorrem. O autor diz que faz-se necessário anotar sistematicamente as questões observadas, gerando um diário de campo (metodologia que também utilizaremos, justamente por ser complementar e interdependente da observação participante). O penúltimo “mandamento” de Whyte refere-se à necessidade do pesquisador em aprender com os erros e tentar entendê-los. O último ponto é um verdadeiro exercício de humildade e pressupõe que o pesquisador reconheça o real alcance de seu trabalho, que atinge pouquíssimos de seus pesquisados. Os principais pontos levantados por Whyte (2005) acerca de observação participante são muito gerais (por isso, abrangentes) e úteis àqueles que nunca aplicaram a metodologia da observação participante. Utilizamos como base a sua obra para que caracterizássemos e aplicássemos tal metodologia.

De acordo com Lüdke e André (1986) a vantagem desta metodologia é a possibilidade do pesquisador de estabelecer um contato pessoal com o objeto investigado, observando as suas experiências diárias e a forma como atribuem sentido às suas ações cotidianas. Neste ínterim, ocorrem relações intersubjetivas entre pesquisador e objeto, das quais resulta um confronto entre pressupostos teóricos e realidade concreta. Ir à campo, entretanto, não significa adequar a realidade aos conceitos e tipos desenvolvidos teoricamente, mas, justamente o oposto: discutir os limites das teorias a partir da etnografia, para que seja possível refletir sobre ambas.

Autores como Holloway e Wheeler (1996), Becker (1994), Minayo (1994), Cicourel (1990) e Denzin (1989), ancorando-se na classificação de Gold (1958), assumem que a observação participante pode adquirir diversas formas, que variam em uma gradação de quatro possibilidades teóricas, a saber: o participante total, o participante como observador, o

observador como participante e o observador total. O participante total seria aquele que age como se fosse um membro do grupo pesquisado, sendo a sua identidade e os seus propósitos desconhecidos; na situação de participante como observador, é estabelecida com o grupo uma relação limitada ao trabalho de campo e ocorre de maneira aprofundada, a partir de vivências, situações consideradas importantes e acompanhamento da rotina; no modo observador como participante, a relação entre pesquisador e pesquisado é breve e superficial, sendo a observação mais formal e muitas vezes utilizadas como complemento para entrevistas, como foi o caso de nossa pesquisa; já o observador total não interage com os sujeitos de pesquisa, que sequer sabem que estão sendo observados.

Esta metodologia, como aponta Haguette (1995), possui os seus limites. É a técnica menos estruturada nas Ciências Humanas e Sociais, pois não indica qualquer instrumento específico para o direcionamento da observação. Sendo assim, uma de suas limitações pode ser o fato de que o sucesso ou fracasso de sua aplicação recaia totalmente sobre o pesquisador. Outra possível limitação da observação participante refere-se à questão da capacidade de observação do pesquisador poder ser alterada a partir da relação com os seus sujeitos pesquisados, com o meio em que pesquisa. Tais limitações podem ser superadas a partir de um aprofundamento das relações entre pesquisador e pesquisados, objetivando a um maior conhecimento dos sujeitos, das relações de poder, dos discursos sobressalentes.

A observação participante foi escolhida como técnica de coleta de dados de nossa investigação porque a partir dela pôde-se captar uma gama de situações complexas e próprias de um fenômeno religioso que não seriam identificáveis através de metodologias mais estruturadas. Entende-se que a observação participante possa corroborar com o viés compreensivo e etnográfico do trabalho.

### *Diário de Campo*

Não é de hoje o uso de diários. Ainda no Século X, no Japão e na Europa, grupos que possuíam habilidade de escrita e meios técnicos, escreviam diários. Viajantes ingleses escreviam diários e publicavam histórias peculiares desde o Século XV e origina-se aí a primeira fase do jornalismo. Diários autobiográficos e íntimos já foram a moda entre os jovens. Mais recentemente, a partir do Século XX, áreas como a enfermagem e as ciências sociais deram ao diário papel central do método etnográfico. Em todos os casos, ele representou uma técnica possível de apreensão de narrativas, histórias de vida, autorrelatos, investigações, impressões e emoções.

Aqui, atentaremos ao diário de campo, ou diário etnográfico, metodologia intrinsecamente relacionada à da observação participante – é consabido que deve-se estruturar o que foi observado, em um tempo muito próximo do ocorrido, para que a observação seja o mais verve possível. Sendo, portanto, inútil a observação sem a sua apreensão. Para Alaszewski (2006, p. 01), para quem o diário de campo "é um documento criado por um indivíduo que mantém ou manteve um registro regular, pessoal e contemporâneo", o gênero possui quatro características: a regularidade do registro; a pessoalidade, ou seja, o fato de ter sido construído por um indivíduo identificável; a contemporaneidade, já que os registros são feitos no momento ou perto o suficiente do momento em que os eventos ou atividades ocorreram; e o seu caráter registrador, em que os apontamentos indicam o que o indivíduo considera relevante, além de poderem incluir o relato de impressões, interações, vivências, atividades e eventos.

O autor ainda aponta três tipos diferentes de diários utilizados em investigações da ciência. O primeiro diz respeito a experimentos e levantamentos, e atende ao paradigma positivista, no qual o cientista precisa ser o mais neutro e distante do objeto possível. É utilizado para pesquisas das Ciências Naturais e Biológicas e a sua análise é feita a partir de critérios como incidência, abrangência, repetição, quantidade, dentre outros. O segundo refere-se a métodos históricos, que utilizam diários como instrumentos de reconhecimento e análise de um tempo passado. O terceiro tipo de investigação são as pesquisas naturalísticas e etnográficas, de viés qualitativo, que fazem uso do método para a percepção de ações e interações entre sujeitos, no sentido de registrar impressões, emoções, visões objetivas, subjetivas ou subliminares. Este último tipo foi utilizado em nossa pesquisa, com o objetivo de auxiliar o pesquisador na organização de suas ideias e compreensão de suas observações e impressões.

Weber (2009, s. p.) discute sobre o uso do diário em campo e, especialmente, tece considerações sobre a linha tênue entre o científico e o íntimo que pode ser identificada a partir do processo de construção dos relatos do diário. No que se refere à etnografia e ao uso desta metodologia, afirma que

uma parte expressiva do ofício do etnógrafo reside na construção do diário de campo. Esse é um instrumento que o pesquisador se dedica a produzir dia após dia ao longo de toda a experiência etnográfica. É uma técnica que tem por base o exercício da observação direta dos comportamentos culturais de um grupo social, método que se caracteriza por uma investigação singular que teve Bronislaw Malinowski como pioneiro e que perdura na obra de um Marcel Maquet, caracterizada pela presença de longa duração de um pesquisador-observador convivendo com a sociedade que ele estuda.

A autora classifica o diário em três tipologias: os de campo (etnográficos), os diários

de pesquisa e os diários íntimos. Para ela, o primeiro é constituído de informações que auxiliarão na escrita final do texto. Dizendo de outra maneira, são os relatos ou trechos deles que serão inseridos e debatidos na dissertação ou tese. O segundo tipo, diz respeito às impressões bastante particulares e inquietações individuais sobre a investigação do pesquisador e é muito utilizado por historiadores e filósofos. Já o último tipo seria aquele em que o pesquisador imprime as suas opiniões e impressões bastante individuais, suas angústias, medo e insegurança. É bom ressaltar que esses tipos podem ser coexistentes. Para ela, este último tipo não deve ser publicado e, sim, censurado, uma vez que censurar a publicação de tais observações particulares do pesquisador significa não censurar a própria escrita do trabalho, sendo tais observações não íntimas, mas não inteligíveis. A partir do diário íntimo do pesquisador, que também era diário de campo, construiu-se relatos estruturados tendo por base o conteúdo dos diários.

Vê-se, portanto, que o uso do diário de campo é algo imprescindível em um trabalho de inspiração etnográfica como o nosso, pois possibilita a organização e estruturação das questões coletadas e refletidas a partir da observação participante, além de estampar a descrição, a explicação e as impressões do pesquisador na relação com o seu objeto de pesquisa.

### *Entrevistas (semiestruturadas)*

Certamente, observações participantes e relatos por meio de diário de campo não supririam a nossa pesquisa de metodologias para coleta de dados, uma vez que para a compreensão das dinâmicas identitárias, políticas e econômicas da religião fez-se necessário um diálogo com corpo sacerdotal e leigos acerca de questões relacionadas à instituição religiosa, à teologia, às suas vivências religiosas, aos seus processos de conversão, ao que demandam, enfim, a uma infinidade de aspectos estruturadores não percebidos a partir do exercício do olhar, apesar de sua importância.

Duarte (2004), de forma muito didática, joga luz sobre o uso de entrevistas como instrumento de coleta de dados de pesquisas qualitativas, afirmando que este é um tema polêmico no meio acadêmico, sobretudo no que diz respeito à objetividade dos dados conseguidos a partir da técnica em questão. A polêmica, muitas vezes, é alimentada porque as dissertações e teses não apresentam um relato minucioso dos procedimentos adotados para coleta e análise dos dados. A autora enfatiza que a entrevista não é o único meio para obtenção de dados em pesquisas qualitativas, – pode-se utilizar, também, de observações em campo, fontes documentais, históricas, imagéticas, dentre outras – mas admite que, em determinados

casos, a depender do caráter e objetivo da pesquisa, é a metodologia mais recomendada:

Entrevistas são fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados, em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados. Nesse caso, se forem bem realizadas, elas permitirão ao pesquisador fazer uma espécie de mergulho em profundidade, coletando indícios dos modos como cada um daqueles sujeitos percebe e significa sua realidade e levantando informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem no interior daquele grupo, o que, em geral, é mais difícil obter com outros instrumentos de coleta de dados (DUARTE, 2004, p. 215).

E ainda sublinha que pesquisa é coisa muita séria, que não trata-se de bate papo informal ou conversa de cozinha. Neste sentido, estabelece algumas questões que são basilares, segundo a autora, para a realização de boas entrevistas: é necessário que o pesquisador tenha assimilados e introjetados os seus objetivos de pesquisa; necessita-se de um conhecimento sobre o contexto em que os entrevistados estão inseridos e as relações culturais, econômicas e políticas tecidas por eles e por meio deles; a utilização de roteiros de entrevistas - e “ensaaios” por meio de entrevistas não válidas - podem colaborar na construção de um roteiro mais preciso e definitivo; são fundamentais a segurança e a autoconfiança e, por último; algum nível de informalidade auxilia no processo de coleta de dados.

Quando fala da subjetividade, Duarte (2004, p. 16) rebate às críticas que dizem que ela poderia interferir negativamente no processo que faz uso do instrumento metodológico em questão, e é taxativa: “Precisamos estar muito atentos à interferência de nossa subjetividade, ter consciência dela e assumi-la como parte do processo de investigação”. Outro ponto sobre o qual trata a autora é a falácia de que a identificação entre entrevistador e sujeitos da pesquisa é condição *sine qua non* para a execução de boas entrevistas. Ela lembra que “para ver o mundo pelo ponto de vista do entrevistado, para compreender sua lógica e produzir conhecimento sobre sua existência, não é preciso identificar-se com ele ou com as posições que ele defende” (DUARTE, 2004, p. 220).

A maioria dos autores tipifica de dois modos as entrevistas, que segundo eles podem ser estruturadas (comumente chamadas de questionário) e semiestruturadas, que estruturam-se a partir de eixos gerais, e não em perguntas direcionadas. Utilizamos em nossa investigação a entrevista semiestruturada, que é aquela em que eixos norteadores guiam um diálogo possível entre sujeito pesquisador e sujeitos pesquisados (ver anexo I). Caracteriza-se por ser mais livre e aberta a possibilidade de intervenções. Sobre a entrevista semiestruturada, Boni e Quaresma (2005, p. 75) pontuam que a técnica combina

perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista, caso o informante tenha “fugido” ao tema ou tenha dificuldades com ele. Esse tipo de entrevista é muito utilizado quando se deseja delimitar o volume das informações, obtendo assim um direcionamento maior para o tema, intervindo a fim de que os objetivos sejam alcançados.

Acerca das limitações ou desvantagens na utilização da entrevista semiestruturada, os autores explicam que dizem mais respeito às limitações do próprio entrevistador, como escassez de recursos financeiros e dispêndio de tempo. No que se refere às desvantagens deste tipo de entrevista para os entrevistados, contam que há insegurança em relação ao anonimato, o que pode fazer com que o sujeito pesquisado retenha informações importantes e que poderiam colaborar para o desenvolvimento do trabalho.

Como me formei em jornalismo, a prática da entrevista tornou-se uma constante em minha vida nos últimos cinco anos. Alguns professores diziam que a entrevista servia, simplesmente, para a coleta de informações necessárias à escritura do texto jornalístico ou científico, o que mais tarde percebi ser uma visão superficial deste gênero discursivo. Entrevista semiestruturada é troca. Não é arrancar do outro o que bem entendemos, é dialogar com ele, se dispor a ouvi-lo, muitas vezes a ouvir a sua história e não apenas respostas a perguntas direcionadas e elaboradas previamente.

A entrevista é, antes de tudo, um encontro, e encontros precisam ser agradáveis. Não é que o outro precise se identificar com você, mas é importante que haja uma relação cordial, respeitosa, de confiança e amistosa para que a conversa flua e não pareça que o pesquisador esteja adotando um método mecânico, demasiado insensível, que desconsidere a narrativa alheia. Por outro lado, nossos entrevistados não estão nos fazendo um grande favor, já que no decorrer do processo ele poderá refletir sobre as suas visões de mundo, suas experiências e sua história, algo não menos valioso que as informações por ele cedidas para o desenvolvimento da pesquisa. Por questões éticas, todos os sujeitos que se envolverem com a pesquisa assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido de sua participação (ver modelo de Termo de Livre e Consentido, submetido aos entrevistados, nos apêndices).

Seguimos o que Duarte (2004) apresenta relacionado à transcrição e análise de entrevistas. Feitas, foram transcritas. Após, foi preciso uma conferência de fidedignidade, por

meio da audição atenta e conferência do texto transcrito. A autora esclarece que entrevistas podem e devem ser editadas, no sentido de eliminar cacoetes, vícios de linguagem, repetição excessiva de palavras, mas deve o pesquisador ter sempre a versão bruta e a editada do material. Caso seja feita alguma pergunta tendenciosa, ambígua ou capciosa, ela e a resposta obtida também precisam ser eliminadas da versão editada. Uma das maneiras de se interpretar entrevistas é observar de seus conteúdos as temáticas que se destacam, diz ela, é fragmentando o todo e reorganizando os fragmentos a partir de novos pressupostos. Nesse caso, é preciso segmentar a fala dos entrevistados em pequenas unidades de significação e iniciar um procedimento de interpretação minuciosa de cada uma dessas unidades, tecendo uma articulação entre elas, tendo como horizonte a formulação de explicações do problema e do objeto estudado. Segundo ela, a interpretação exige que as unidades de significação (oriundas da fragmentação das entrevistas) sejam articuladas umas às outras a partir de categorias de análise (DUARTE, 2004, p. 221).

Duarte (2004, p. 222) explica que as categorias podem ser estabelecidas *a priori* ou podem emergir no momento da análise, em que poderá o pesquisador identificar temas que são recorrentes ou que se sobressaíam, e definir as suas categorias analíticas. Então,

os dados de uma pesquisa desse tipo serão sempre resultado da ordenação do material empírico coletado/construído no trabalho de campo, que passa pela interpretação dos fragmentos dos discursos dos entrevistados, organizados em torno de categorias ou eixos temáticos, e do cruzamento desse material com as referências teórico/conceituais que orientam o olhar desse pesquisador.

Os dados obtidos a partir das entrevistas foram cruzados com aqueles advindos de outras metodologias como a observação participante e as anotações e relatos do diário de campo (ver, nos apêndices, termo de consentimento da instituição religiosa no que se refere à etapa de coleta de dados). É oportuno, por fim, sublinhar que muitos dos depoimentos coletados poderão refutar as ideias preconcebidas pelo pesquisador, e isso pode ser muito proveitoso caso estejamos abertos para o novo, para as surpresas, para o imponderável e para o imprevisível, forças motrizes de um trabalho investigativo e científico.

Para análise das entrevistas, utilizamos a Análise de Discurso (AD), de vertente francesa. Optamos por ela e, não, pela Análise de Conteúdo porque a sua preocupação é com os sentidos do texto e não com o seu conteúdo. O material coletado é constituído por questões sensíveis e ideológicas relacionadas às vivências religiosas e ao fenômeno religioso neopentecostal, e a AD consegue fornecer instrumental mais adequado às análises, já que articula o linguístico ao social, ao cultural, à história e às ideologias (ORLANDI, 2003).



A AD é uma disciplina de interpretação estabelecida pelo cruzamento de epistemologias distintas, pertencentes a áreas da Linguística, do Materialismo Histórico e da Psicanálise. Na Linguística, houve um deslocamento da noção de fala para a de discurso; do Materialismo Histórico, tomou-se o conceito de ideologia; já a Psicanálise contribuiu com os estudos sobre o inconsciente (um ente que atravessa os discursos). O processo de análise discursiva pretende interrogar os sentidos instituídos em diversas formas de produção, que podem ser verbais e não verbais. Neste ponto de vista, a linguagem é observada não apenas enquanto forma linguística, mas também como materialização da ideologia, sendo todo o dizer ideologicamente marcado.

De acordo com Gil (2002), a AD defende que o analista é um intérprete, que faz uma leitura também discursiva e influenciada pelo seu afeto, sua posição, suas crenças, suas experiências e vivências; portanto, nunca será absoluta e livre de ideologias as interpretações, pois elas também produzem um sentido. Caregnato e Mutti (2006, p. 682) complementam:

A interpretação deverá ser feita sempre entre o interdiscurso e o intradiscorso chegando às posições representadas pelos sujeitos através das marcas lingüísticas. A AD não vai trabalhar com a forma e o conteúdo, mas irá buscar os efeitos de sentido que se pode apreender mediante interpretação.

Os caminhos analíticos de nosso trabalho emergiram ao longo das análises e serviram, em grande medida, para uma análise compreensiva e sensível do neopentecostalismo de Uberlândia – MG, são elas: os temas, as figuras, as metáforas, os paradoxos, as lítotes, a interdiscursividade, a sintaxe discursiva, as condições sociais de produção dos discursos, as ideologias defendidas e combatidas, as posições discursivas em relação ao hegemônico, dentre outras.

### **4.3 Atores sociais envolvidos na pesquisa**

A instituição religiosa neopentecostal pesquisada conta com uma comunidade de aproximadamente 100 fieis e é liderada por 5 lideranças religiosas. Conviveu-se com a totalidade dessa comunidade. Quanto às entrevistas, foram feitas com todos os pastores e com 10 fieis, que foram escolhidos após o processo de observação participante e construção do diário de campo. Priorizou-se, na escolha dos sujeitos de pesquisa, uma gama variada de perfis (homens, mulheres, de diferentes idades e áreas profissionais) e a presença e vivência no cotidiano da instituição religiosa. Em outras palavras, as pessoas que mais participavam do dia-

a-dia da igreja saltaram aos olhos do pesquisador a partir de sua observação; estes foram selecionados para as entrevistas, que ocorreram em inúmeros lugares da cidade, indicados pelos entrevistados, nos meses de outubro de novembro de 2016. Os nomes são fictícios.

<b>LISTA DE ENTREVISTADOS E SUAS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS</b>	
<b>Lideranças religiosas</b>	
Pedro	Idade: 37 anos Origem: Araraquara - SP Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Bairro em que reside: Jardim Patricia Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Liderança religiosa Tempo de permanência na igreja: 13 anos Tempo em que é liderança religiosa: 08 anos Instituição religiosa anterior: Shalom Comunidade Cristã
Davi	Idade: 31 anos Origem: Uberlândia - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Bairro em que reside: Carajás Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Barbeiro Tempo de permanência na igreja: 13 anos Tempo em que é liderança religiosa: 03 anos Instituição religiosa anterior: Igreja do Evangelho Quadrangular
Tiago	Idade: 28 anos Origem: Uberlândia - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Amarelo Bairro em que reside: Chácaras Tubalina Escolaridade: Ensino Médio Completo Profissão: Barbeiro Tempo de permanência na igreja: 07 anos Tempo em que é liderança religiosa: 02 anos Instituição religiosa anterior: Assembleia de Deus
Lucas	Idade: 30 anos Origem: Uberlândia Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Bairro em que reside: Shopping Park Escolaridade: Superior Completo Profissão: Contador Tempo de permanência na igreja: 13 anos Tempo em que é liderança religiosa: 03 anos Instituição religiosa anterior: Igreja Presbiteriana
Miriam	Idade: 28 anos Origem: Uberlândia Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Bairro em que reside: Shopping Park Escolaridade: Superior Completo

	Profissão: Atriz Tempo de permanência na igreja: 13 anos Tempo em que é liderança religiosa: 03 anos Instituição religiosa anterior: Igreja do Evangelho Quadrangular
<b>Fieis</b>	
Maria	Idade: 19 anos Origem: Ituiutaba - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Bairro em que reside: Gávea Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Estudante de Direito Tempo de permanência na igreja: 02 anos Instituição religiosa anterior: Igreja de Deus no Brasil
Ester	Idade: 25 anos Origem: Uberlândia - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Bairro em que reside: Jardim das Palmeiras Escolaridade: Superior Completo Profissão: Psicóloga Tempo de permanência na igreja: 13 anos Instituição religiosa anterior: Espírita Kardecista
Lázaro	Idade: 20 anos Origem: Uberlândia - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Bairro em que reside: Alto Umuarama Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Vendedor Tempo de permanência na igreja: 05 anos Instituição religiosa anterior: Não.
Paulo	Idade: 54 anos Origem: Ipameri - GO Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Bairro em que reside: Cidade Jardim Escolaridade: Pós-Graduação Profissão: Consultor de Negócios e Sistemas de Informação Tempo de permanência na igreja: 01 ano Instituição religiosa anterior: Igreja Sal da Terra
Matheus	Idade: 27 anos Origem: Cabo Frio - RJ Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Negro Bairro em que reside: Santa Mônica Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Músico Tempo de permanência na igreja: 06 anos Instituição religiosa anterior: Igreja Metodista Reformada
Marcos	Idade: 24 anos Origem: Uberlândia - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco

	Bairro em que reside: Daniel Fonseca Escolaridade: Pós-Graduação Profissão: Economista Tempo de permanência na igreja: 03 anos Instituição religiosa anterior: Igreja Presbiteriana
Gabriel	Idade: 18 anos Origem: Santa Vitória - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Pardo Bairro em que reside: Osvaldo Resende Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Estudante de Odontologia Tempo de permanência na igreja: 03 anos Instituição religiosa anterior: Igreja do Evangelho Quadrangular
André	Idade: 22 anos Origem: Brasília - DF Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branco Bairro em que reside: Marta Helena Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Recepcionista Tempo de permanência na igreja: 04 anos Instituição religiosa anterior: Monte Sião
José	Idade: 38 anos Origem: Belo Horizonte - MG Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Não respondeu Bairro em que reside: Fundinho Escolaridade: Superior Completo Profissão: Jornalista Tempo de permanência na igreja: 01 ano Instituição religiosa anterior: Igreja de Cristo
Priscila	Idade: 19 anos Origem: Tremembé - SP Orientação Sexual: Heterossexual Etnia: Branca Bairro em que reside: Jardim Holanda Escolaridade: Superior Incompleto Profissão: Estudante de Gestão da Informação Tempo de permanência na igreja: 02 anos Instituição religiosa anterior: Shalom Comunidade Cristã

## 5 ANÁLISES, SÍNTESES E DISCUSSÕES

### 5.1 Manifestando o neopentecostalismo *underground*

No princípio era o *underground*, e o *underground* estava com a igreja, e o *underground* tornou-se igreja<sup>4</sup>. No âmago da Igreja Pentecostal Shalom, ao findar da década de 1980, em uma Uberlândia perto de seus 300.000 habitantes, emerge um grupo de evangelismo *underground*. Significando esta expressão, aqui, como o alternativo, o fora do convencional, o que não ganha destaque nos meios tradicionais, o que está mais oculto que exposto, aquilo que experimenta sem ressalvas – a tradução literal da língua inglesa resulta em “subterrâneo”, ou seja, o que se faz às ocultas, aquilo que se situa por debaixo. Atuando na região central da cidade, nas imediações da Praça da Bicota, o grupo preocupava-se com os marginalizados: indivíduos em situação de rua, prostitutas, usuários de substâncias psicoativas, entre outros. Em outros termos, sujeitos históricos invisibilizados, à margem de uma sociedade movida a partir dos interesses do sistema econômico capitalista, que por essência é um produtor de desigualdades.

A cidade, em pleno desenvolvimento econômico e social, recebia gente de todos os cantos do país. Vinham em busca de emprego e qualificação profissional, uma vez que ela localiza-se estrategicamente entre os principais centros urbanos brasileiros (São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e Goiânia) e já contava com uma universidade pública federal. Naquela época, despontavam-se os bairros da região oeste: Luizote de Freitas, Jaraguá, Planalto, Chácara Tubalina – este último, bairro onde situa-se a sede da Shalom. É neste período, também, que o movimento gospel ganha força e influencia significativamente a música cristã contemporânea brasileira. A profusão de canções arranjadas nos mais variados gêneros musicais propiciava um evangelismo massivo e emocional.

A principal liderança da instituição religiosa neopentecostal pesquisada atualmente revela que, desde o seu ingresso na comunidade Shalom, o grupo de evangelismo *underground* foi colocado em prática e serviu como ponto de partida para o que é a instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Em suas palavras:

(001) O que aconteceu, foi que no último ano que eu estava lá chegou essa questão no Brasil desses modelos de crescimento, aquele negócio do G12, que

---

<sup>4</sup> A oração foi construída a partir da paráfrase do livro de João, versículo 1, da Bíblia Sagrada, a saber: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”.

é o herbalife aplicado à igreja, pressão para vender, juntar gente, e desde o começo, desde o segundo, do primeiro pro segundo ano que eu estava na igreja [Shalom], a gente começou um grupo de evangelismo na rua, na Praça da Bicota, aqui pra cima, que se tornou o embrião do que é o (IRNP<sup>5</sup>) hoje, só que não era algo dentro da igreja... (Pedro, liderança religiosa).

A Shalom, instituição pentecostal que preserva costumes evangélicos tradicionais, lidava minimamente bem com o grupo de evangelismo *underground* surgido entre os jovens de sua instituição religiosa. Contudo, a convivência era um desafio, pois o grupo aglutinava um perfil de indivíduos incomuns para aquela comunidade religiosa: a dificuldade em compreender e tolerar os diferentes fazia com que a instituição religiosa se distanciasse do evangelismo de rua e dos novos convertidos. Por outro lado, os convertidos por aquele tipo específico de evangelismo não iriam submeterem-se à ética e à estética religiosas apontadas pelo arcabouço doutrinário da igreja. Nesta miscelânea de resistências, os jovens decidiram continuar o seu trabalho de evangelismo com aqueles que se encontravam às margens e a igreja colocava à disposição deles uma liderança religiosa para os orientar:

(002) Que viviam no lugar de onde a gente veio, só que as pessoas não iriam aceitar o pacote da igreja toda como a gente aceitou tão fácil. E então, ele nos acompanhava, nos mentoriava ali, e dizia, não, “tamo junto”, se você for preso um dia, porque às vezes a gente convivia com gente usando droga, e era normal, “liga para mim né, vou lá dizer o que vocês estão fazendo”. Nunca precisou (...) Nós fizemos umas coisas muito louca sabe, a gente pensando, a gente era muito novo também, mas a gente chegou a catar gente na rua assim, e levar para casa, cara. Nós catamos um cara que estava dormindo na rua, mas não era um morador de rua, era um maluco que deu uma... Ele era soropositivo, e estava dormindo na rua, e a gente foi lá e tal, compartilhou maior ideia, foi comer junto, e de repente ele “pô, não tem nem onde passar a noite”, e daí nós levou o cara pra casa, para a casa dos nossos pais ainda, sabe, aquele negócio assim... (Pedro, liderança religiosa).

Apesar do parco apoio dado pela Shalom ao evangelismo de sua juventude, pessoas externas à igreja, pertencentes a outras denominações, conheceram o grupo liderado por Pedro e passaram a ajudar no evangelismo de rua. Inúmeros foram os convertidos sendo direcionados para igrejas evangélicas de bairros que moravam ou que eram acessíveis para a congregação, em um processo não de consolidação e ajuntamento, mas de diluição, de pulverização. É nítido que o processo da conversão era mais importante para o grupo do que a fidelização dos convertidos a determinada instituição religiosa: por conhecerem o perfil tradicional da Shalom, não a consideravam como *locus* possível de abrigo para o público fiel das ruas.

---

<sup>5</sup> A partir deste ponto, sempre que os entrevistados citarem o nome da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, será inserida a sigla “IRNP” entre parênteses.

1994. O grupo, beirando os sete anos de existência e atuação, já estava maduro e havia aproximado muitas pessoas:

(003) Tudo de fora. Só que alguns que eu conheci de outras igrejas começaram a ajudar, e muitos que se converteram a gente começou a empurrar nas outras igrejas, porque uma coisa era, por exemplo, eu levar um, dois caras lá comigo, outra coisa é eu levar dez. A igreja não tinha estômago até para aguentar a estética diferente. Então que que a gente fazia, diluía. Falava, “onde você mora?”. “Ah, eu moro perto da igreja, do bairro tal, perto da igreja tal”. Aí eu falava, vamos encaminhar esse cara para lá, aí a gente começou a espalhar o povo na cidade, botando um pouco em cada igreja (Pedro, liderança religiosa).

O grupo em questão possuía como característica intrínseca a liberalização dos costumes tradicionais, basta perceber o público (marginalizados/invisibilizados sociais) e a perspectiva com que trabalhava (*underground*). Esta é, aliás, uma tendência neopentecostal, que transgrediu os velhos usos e costumes cristãos desde que despontou no mercado de bens religiosos, acomodando-se aos valores mundanos. A Igreja Sal da Terra - que originou-se a partir de dissidência com a Igreja Presbiteriana do Karaíba - a partir de uma liderança religiosa com o perfil mais alternativo (João), sugeriu que o grupo dissidisse da Shalom e fosse praticar o evangelismo *underground* dentro da Sal da Terra. A amizade, desde a gênese da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, é um conceito profundamente desenvolvido, no sentido de ser tratada como elemento fundamental nas relações entre laicato e lideranças:

(004) Era... Não, tinha uma liderança, mas também não era uma coisa, não era um pastor, não era nada do tipo, era um grupo ali de amigos. O que que aconteceu? Depois desse sete anos, surgiu a Sal da Terra, e a Sal da Terra veio com uma proposta muito interessante, porque o João, que era também pastor da (IRNP), que hoje é o nosso missionário lá no Paraná, ele havia saído de uma outra comunidade pra lá alguns anos antes, e ele quando chegou lá, o pessoal viu o que que a gente estava fazendo e falou, “poxa, isso aí é muito bom”, e eles já tinham visão pra essa questão da cultura muito mais aberta, muito mais ampla. E eles viram algo que a gente mesmo não havia visto. Eles falaram assim, “isso aí tem potencial de se tornar uma igreja, que o povo está alcançando um povo que nós nunca vamos dialogar”. E aí, é, por fim eles nos abraçaram, no sentido de, não, venham pra cá, tal (Pedro, liderança religiosa).

Após receber a proposta de João, Pedro procura a liderança religiosa da Shalom que os mentoriava, vislumbrando uma contraproposta, o que não ocorre. Há que se considerar os termos relacionados ao universo empresarial utilizados pela liderança religiosa quando narra a história da igreja que é, também e em certa medida, a sua história: “proposta muito interessante”, “eles já tinham visão”, “isso aí tem potencial”, “abraçaram [a ideia]”, “cubram a oferta” (ver excertos 004 e 005). Tais usos lexicais podem estar relacionados a uma das características do neopentecostalismo, qual seja a da visão próxima entre instituições religiosas e empresas. A liderança religiosa da Shalom, que mediava a relação entre o grupo de

evangelismo *underground* e o restante da igreja, confessa turbulências, evidencia limites para o trato com o diferente:

(005) Eu fui, na época, procurei o pastor que cuidava de mim lá no Shalom, e eu falei para ele, “eu não quero ir, eu quero que vocês cubram a oferta”, né? Que faça assim, “não, nós vai apoiar você também”, mas ele, ele... Ele virou e falou, “eu não posso, ele falou, aqui tem muitas famílias que pressiona, não foi fácil todos esses anos, mas a gente nunca pressionou vocês”. Isso é verdade. A gente teve uma certa liberdade, as pressões nunca vieram da liderança, vieram mais das famílias (Pedro, liderança religiosa).

Por volta de 1995, o ano do abraço entre Igreja Sal da Terra Centro-Oeste (a principal) e grupo de evangelismo *underground*. Trata-se do hibridismo e da bricolagem, dados expressos no/do contemporâneo. Por um ano, o grupo compôs a Sal da Terra e foi acompanhado pelas lideranças de lá. Entre *shows* de *rock* pesado que reuniam a juventude evangélica da cidade, reuniões na Praça Clarimundo Carneiro, festivais e acampamentos, o grupo ganha mais corpo no interior da igreja Sal da Terra que, apesar de reformada, ainda preserva os tradicionais usos e costumes protestantes: as pregações estruturadas ortodoxamente na palavra, os cultos com longa duração, a hierarquia demarcada no espaço e introjetada subjetivamente, muitos fieis e pastores com visão de mundo conservadora e pouco tolerante com o diferente. Nas palavras de um dos fieis, o grupo de evangelismo *underground* desmembra-se da Sal da Terra pela incapacidade da igreja em absorver o diferente, aquilo que assustava e amedrontava, o anômalo:

(006) Tanto que aqueles caras pintados, tatuados, cabeludos e isso tudo, eles se reuniam na Centro-Oeste, mas as pessoas olhavam aquilo com susto, com medo, tanto que o quê que aconteceu? Foi pedido para essas pessoas, na época o Gustavo, o Pedro e outras pessoas que se juntassem num grupo separado. Por que? Porque a Centro-Oeste [igreja Sal da Terra] não soube tratar, não sabe ainda até hoje, com diferentes. Assim como a (IRNP) também não sabe tratar com diferentes daqueles que são os tatuados, os cabeludos... (Paulo, fiel).

A noção de diferença, como se vê, continua a perseguir a juventude *underground*. Seja na Shalom ou na Sal da Terra, o grupo encontrou resistências advindas do tradicionalismo religioso evangélico, que pré-estabelecia um modo de pensar e um modo de agir desconectados do tempo hodierno e, portanto, vazios de sentido para fieis questionadores e críticos ao sistema religioso hegemônico. Neste contexto, surge a proposta para que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada se tornasse independente da Sal da Terra, uma igreja filha de um ministério em construção, que arcaria com todas as despesas:

(007) Abraçou assim, de vim e falar “venham pra cá, nós queremos pastorear vocês, nós queremos preparar vocês para serem pastores, e nós queremos abraçar isso aí tudo”. Aí mudou tudo de figura, porque a gente continuou o



trabalho na rua e passamos a ser acompanhados lá, e depois mais ou menos um ano andando juntos, foi que apostaram alto. Falaram assim, “nós vamos alugar um prédio pra vocês no centro da cidade” (Pedro, liderança religiosa).

Em 2003, o primeiro prédio é alugado em um emblemático logradouro do bairro Fundinho, a Rua Barão de Camargos. Caracterizado a partir da estética *underground*, o espaço chocava por causa de suas paredes, teto e chão pretos. As cadeiras de boteco, que foram compradas quebradas, ganharam uma mão de solda e de tinta escura para comportar os fieis. A música estremecia as paredes e emocionava os participantes do culto, que se vestiam de preto e integravam um ambiente de estética agressiva. O espaço próprio gerava o sentimento de independência em uma juventude que vivenciava o cotidiano de uma cidade com quase 600.000 habitantes. No início da década de 2000, a imprensa voltava-se para o caráter promissor da cidade, que continuava a se desenvolver com base no mercado atacadista, de negócios e amplas convenções. Grandes empresas se instalavam, gerando emprego e estimulando novos investimentos. Salpicavam-se as igrejas evangélicas pentecostais, mas também os terreiros de Umbanda e Candomblé. O centro era efervescente e abrigava os mais diversos grupos culturais: rodas de capoeira, congadeiros, grupos de oração da Renovação Carismática Católica, *punks*, *hippies*, evangélicos *undergrounds*, emos, enfim, tribos urbanas que refletiam o caráter identitário fragmentado da urbe. Com alguma dificuldade, mas conectados ao ritmo pulsante de Uberlândia, a igreja se construía a partir de mãos jovens e inexperientes:

(008) É. Mas nós fizemos do zero assim, a gente alugou o prédio no dia dezessete, a gente começou dia 17 de Agosto de 2003, foi a data que a gente começou, então estamos fazendo treze anos agora, e foi muito engraçado o como que a gente também apanhou assim de fazer um tanto de coisa, a gente não tinha uma cadeira, então tem algumas fotos lá, hilário. Um bando de moleque sentado no chão. Cara, a gente foi em uma loja que vendia cadeira, alugava-se cadeira de aço na época, não essa de plástico que a gente tem hoje era tipo umas cadeiras de bar que dobrava. Eu fui na Flor e Festa ali na Tiago Vilela que alugava cadeira, falei para eles assim, “eu quero comprar cadeira quebrada”, eles assim, “não, mas a gente não vende cadeira quebrada”, e eu disse, “não, mas vocês devem ter um depósito cheia delas”, aí a gente pagou um valor tipo, três reais assim na cadeira, cadeira quebrada (Pedro, liderança religiosa).

Constituíam, antes de tudo, uma tribo urbana. Tribalistas como o grupo musical formado por Arnaldo Antunes, Carlinhos Brown e Marisa Monte em 2002. Sendo o tribalismo o pilar da construção, o que sustentava os ideais daquela época era o indivíduo, com mãos no teto e chão nos pés. Porque questionador, o tribalismo é um anti-movimento que se desintegra e assume múltiplas identidades por meio de uma afirmação do “eu” e da força das vontades individuais. O *locus* daquele grupo era também o templo mas, mais ainda, a rua. Abaixo, uma

liderança religiosa explica o nome escolhido para a instituição religiosa pesquisada, que inicialmente se intitularia Subterrâneo. Vale destacar a compreensão do enunciador quanto ao entendimento do que é *underground*. O conceito, a partir de seu ponto de vista, é fluido e tem a ver com o “espírito” de um tempo:

(009) O nome, na verdade, no início não era nem (nome da IRNP), era Subterrâneo (...) É, foi um dos primeiros nomes na verdade. O nome (...) ele surge dessa questão de manifestar mesmo da gente... É que a gente ia muito para a rua, hoje a gente não vai mais tanto pra rua. Tanto que eu acho que a gente deveria voltar a ir mais para a rua, então a gente gritava muito. A gente ia para sinal e levantava faixas e fazia barulho, na percussão a gente manifestava muito aquilo que agente cria da forma que a gente cria (...). É do urbano mesmo, é de tentar alcançar aquilo que está na cidade (...) Em termos de grupos, tribos, possibilidades, é tentar alcançar de alguma forma. Essa questão do alternativo vem da nossa história que sempre foi tentar entender esse pessoal, a gente até usava a palavra *underground* na época que eu acho que hoje *underground* é outra coisa, não é os metaleiros, *punk*, *skinheads*... *Underground* pra mim hoje é outra coisa. Eu consigo enxergar de outra forma (Davi, liderança religiosa).

Teria a instituição religiosa neopentecostal pesquisada surgido com o objetivo de atender a uma demanda tipicamente uberlandense? Em outros termos, o seu surgimento estaria interligado diretamente à realidade social da cidade, que comporta “grupos, tribos e possibilidades” na contemporaneidade? As entrevistas realizadas com a comunidade religiosa apontam nesta direção: a instituição religiosa neopentecostal pesquisada seria a expressão cultural e religiosa peculiar de Uberlândia (ver excerto 010). Este é um dos pontos que considero positivo no que se refere à escolha de nosso *corpus*, pois este não diz respeito a mais uma das inúmeras instituições religiosas filiais neopentecostais que se instalaram por aqui, mas estuda o que emerge daqui, deste centro urbano que atualmente é uma selva de pedras repleta de complexidades recorrentes das grandes cidades. No diálogo com um fiel da igreja, as críticas relativas ao estilo tribalista e *underground* são pontuadas. Ele revela que o perfil da instituição religiosa poderia ser importante instrumento para uma evangelização que atingisse “esses grupos diferentes”, contudo, opina que ainda hoje a instituição religiosa neopentecostal pesquisada não absorve efetivamente as diferenças:

(010) Ela surgiu para atender uma demanda de um grupo que para a cidade na época era um grupo específico, era uma tribo específica, ela surgiu por causa disso (Paulo, fiel).

(011) Ela veio de uma tribo, vou chamar assim, de um estilo e de uma cultura específica (...) Eu acho que ela precisa aprender a absorver as diferenças e isso ela não sabe fazer ainda. Ela poderia ser um bom instrumento e ela é um instrumento potencial pra atingir esses grupos diferentes, por ser diferente. Ela é diferente, mas ainda querendo ou não, ela não absorve as diferenças

efetivamente. Acho que ela precisa crescer para isso amadurecer nesse sentido, mas ela não faz isso efetivamente ainda (Paulo, fiel).

Após seis anos de uma situação confortável de dependência total da Sal da Terra, a igreja pressiona para que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada se emancipe de modo definitivo: juridicamente, burocraticamente, financeiramente [Como um pai que expulsa seu filho de casa, “maladrangem”]. Então, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada reúne o seu conselho, que delibera por assumir todas as responsabilidades relacionadas à instituição religiosa. De um bando de moleques sentados no chão à uma comunidade religiosa diante das adultas responsabilidades, aprenderam errando e resolvendo cotidianamente os problemas. Uberlândia também já estava mais madura, uma senhora cidade que em meados da década de 2000 viu instalar-se sobre o seu território grandes empresas como a Souza Cruz, a Cargil Agrícola, a Monsanto, a Petrobrás, a Arcon, a Sadia e, por último, a Ambev. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) atingia 0,789, um dos mais altos do Brasil.

(012) Então, era uma situação extremamente vantajosa para nós. Na nossa cabeça nós falamos assim, “nós não vamos sair nunca, vamos deixar do jeito que está”. O contrato era no nome deles, o contrato de aluguel, e aí foi feita essa reunião e falaram assim, “por exemplo, o pessoal do (IRNP), o que vocês estão fazendo aqui?” E a gente riu, que a gente sabia que a gente estava lá de malandragem. Então falavam assim, gente, “vocês tem um conselho que funciona, vocês não trazem problema para cá, o que mostra que vocês conseguem resolver os problemas lá. Vocês têm ganhando bastante gente, vocês tem capacidade financeira, o que que vocês estão fazendo aqui?” (..) E aí nos desafiaram lá que a gente se emancipasse, nós nos reunimos com nosso conselho para saber se todo mundo estava dentro da ideia, e abraçamos a ideia. Dali para frente foi muito bom, nós crescemos muito assim, não numericamente, porque pra mim não é o número de pessoas que você entra no prédio, é o número de pessoas que eu posso contar, né? (Pedro, liderança religiosa).

Nos últimos dez anos, muitos indivíduos da comunidade religiosa casaram-se, tiveram filhos, deram rumos às suas vidas um pouco distantes do estilo de vida *underground*. Como a igreja é o seu povo, o seu ajuntamento, mudam as pessoas que nela congregam e mudam, da mesma maneira, os seus aspectos éticos e estéticos. O espaço do templo, atualmente, conta com apenas uma parede pintada de preto. As cadeiras são pretas e brancas, dispostas como a formar um xadrez: a miscelânea entre o preto e o branco evidenciam a fluidez do tradicionalismo (branco) com o *underground* (preto). A som é menos alto, os pulos e gritos mais contidos. Crianças correm pelo templo e são vigiadas para não derrubarem o projetor. A comunidade religiosa é composta por jovens, mas não só: é possível encontrar gente de toda idade.

A instituição religiosa neopentecostal pesquisada localiza-se na Rua Bernardo Guimarães, nº 746, bairro Fundinho, na cidade de Uberlândia (ver mapa de localização e representação gráfica do templo nos apêndices)<sup>6</sup>. Este foi o último prédio em que se instalou a igreja, que já passou por outros sete, todos localizados na região central de Uberlândia. O bairro em que se encontra a igreja é considerado de classe alta, abrigando condomínios de alto padrão e casarões históricos da época da fundação da cidade. O cômodo, alugado pelo corpo sacerdotal, conta com espaço para cadeiras, púlpito, instrumentos musicais, sala de reunião e banheiro. A igreja, logicamente, é aberta a todos, todavia o seu foco é o público alternativo, como pode-se ler no próprio sítio da instituição. A aparência da comunidade religiosa corresponde ao público: vê-se tatuagens, *piercings*, barbas, roupas versáteis e penteados estilosos. As músicas que entoam os cultos são, em sua maioria, em ritmo de *rock* ou de *reggae*.

Nas sextas-feiras ocorre um momento de oração, às 20h. Os cultos acontecem nos domingos, às 9h30min, com café da manhã e, pela noite, às 19h. Ainda existem pequenos grupos de estudos, que funcionam em dias de semana em cinco bairros que circundam a região central da cidade. A igreja conta com uma comunidade religiosa média de 70 indivíduos, com público que varia conforme dias e horários dos cultos. Foi observado que o culto matutino dominical reúne, em geral, famílias, que levam os seus filhos. Já os cultos de domingo pela noite são mais agitados e inflamados, com música mais alta e por mais tempo.

Um minoria converteu-se evangélica após entrada na instituição religiosa neopentecostal pesquisada – um dos indivíduos era Espírita Kardecista e o outro não possuía religião. Treze deles estavam em outras igrejas evangélicas, das mais diversas denominações: oito faziam parte de denominações pentecostais (clássicas, deuteropentecostais e neopentecostais) e cinco congregavam em denominações protestantes históricas (presbiterianas e reformadas). Outras especificidades podem ser conferidas na tabela de caracterização dos entrevistados, constitutiva do capítulo metodológico.

Questionados acerca de como se sentiam quando estavam na igreja anterior e o que sentiam quando começaram a frequentar a instituição religiosa neopentecostal pesquisada, revelam que sentiram-se livres, emancipados. Tiveram a liberdade de serem quem eram de verdade, sem máscaras e sem concessões. Em outras palavras, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada fora, na vida da maioria, a igreja escolhida para se congregar. Não trata-se de uma instituição religiosa que frequentamos por questões que dizem respeito à

---

<sup>6</sup> No fim do mês de dezembro de 2016, após etapa de coleta de dados da pesquisa finalizada, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada muda-se para outro prédio devido às condições estruturais daquele do bairro Fundinho. Encontra-se, atualmente, no bairro Bom Jesus (região central).

tradição, mas de um espaço que frequenta-se porque se escolheu frequentar. Libertaram-se das “prisões da religiosidade”: sem culpa, sem castigo e sem doutrina:

(013) O sentimento que todo cristão deve sentir que é a liberdade, que Jesus veio para nos libertar. E aí ele nos liberta e vem o pessoal e começa a te prender num ciclo vicioso, então quando eu fui pra (IRNP) eu senti essa liberdade. Tudo bem eu errar, tudo bem eu pecar, o Senhor já me perdoou, então eu vou lá e peço perdão para aquelas pessoas que eu errei. Porque quando você comete um pecado provavelmente você está ferindo a outra pessoa. Peço perdão para a pessoa que eu errei e pronto, eu continuo (Priscila, fiel).

(014) E eu olhava: “poxa, me encontrei”. Eu não vou precisar me limitar as minhas vestimentas, por que às vezes para eu tocar na Quadrangular na época eu não podia ir com as minhas roupas pretas. Eu era um em cima do palco e outro embaixo (...) Não faz sentido, então foi o momento que eu me encontrei, vamos dizer assim, eu achei o meu aquário. Por que quando você olha para o oceano você não consegue distinguir cores e eu vejo que eu olho pra Deus e Deus olha [assim]. Deus não distingue cores e estilo, Deus olha o coração (Davi, liderança religiosa).

(015) No (IRNP), eu me liberei de muita prisão, me liberei de prisão de religiosidade, de ter que ir em culto... Eu entendi que eu não preciso de culto. E já são três anos, três anos assim (...) Hoje eu duvido de tudo, questiono tudo. Não que eu não acredito nas coisas. Eu gosto de questionar, pensar, não gosto de simplesmente aceitar. Então, o (IRNP) me ensinou isso (Marcos, fiel).

(016) No (IRNP), a minha sensação com o (IRNP) é de emancipação. Não tem como dissociar das fases da sua vida, mas é também uma emancipação assim, de se libertar daquilo que você acha às vezes que é sua religião, sua relação com Deus... (Miriam, liderança religiosa).

Intentando a manutenção de um evangelismo *underground*, desde a sua gênese a instituição religiosa neopentecostal pesquisada desenvolve ações de cunho social. Durante as entrevistas realizadas com fieis e pastores, foram citados alguns exemplos, a saber: entrega de marmitas para pessoas em situação de rua, campanhas de recolhimento de agasalhos, visitas em asilos e visitas ao Centro Socioeducativo de Uberlândia (CESEU). Durante o campo, pareceu-me que tratavam-se mais de ações pontuais do que de ações/projetos objetivando a um engajamento da igreja. Em diálogo com uma liderança religiosa, entretanto, foi-nos contada uma experiência de natureza assistencial amadurecida e desenvolvida por cinco anos na periferia da cidade com o apoio da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Os temas que atravessaram tal ação foram muitos: cultura, música, pedofilia e drogas. Segundo a liderança, o projeto veio como uma missão divina a ser realizada no espaço urbano:

(017) Eu coordenei um projeto social no bairro Shopping Park por cinco anos. Eu comecei esse projeto com o intuito de trabalhar com as crianças e a molecada do bairro que na época que não era o que se vê hoje lá (...) Era bem

periférico, não tinha asfalto, não tinha nada na época. E trabalhei muito com essa questão da cultura, da música principalmente e que nesse período de cinco anos funcionou e muito. Então eu começava trabalhando com as crianças e através das crianças eu conseguia entrar dentro das casas e trabalhar com as famílias. Então, eu lidei com casos de pedofilia, com casos de drogas, todos esses tipos de coisas que a gente sabe que existe nos bairros periféricos (...) [O meu papel] era de mediação e tá, um problema aqui como o da pedofilia, como que nós vamos tratar? Buscar os meios possíveis. “Ah, problema com as drogas”, como que nós vamos tratar? Então, buscava os meios possíveis. “Ah, como que nós vamos tratar as crianças?”... E por aí vai (...) Foi de 2011 até o ano passado. E o processo hoje continua, mas não sob a minha coordenação. Foi um projeto que eu criei, plantei e hoje ele ainda está em andamento (...) Vem como uma missão, uma missão urbana (Davi, liderança religiosa).

No que tange ao processo para tornar-se liderança religiosa, fica inexistente a evidência de um caminho a se seguir, sendo o principal argumento o “reconhecimento”, algo extremamente subjetivo, do indivíduo como líder, como referência para a comunidade religiosa. Questionados sobre como deu-se o processo para tornarem-se pastores, nenhuma das lideranças falou em cursos de filosofia, teologia, escatologia ou história, tampouco em seminários teológicos, mas de uma consideração pelo trabalho desempenhado, que culminou na responsabilidade da liderança:

(018) Não precisa ter essa ordem... Tem pessoas que igual... O Davi, que você entrevistou, ele foi direto a presbítero. Eu fui pra diácono porque trabalhava muito na igreja. Eu ficava na porta, se precisasse carregar alguma coisa, arrumar as cadeiras... Então é o diaconato. E o Davi sempre foi mais ensino. O presbítero é mais ensino (...) É só mesmo um processo de assumir responsabilidades que culmina no final a essa responsabilidade de liderança (...) Porque não tem como eu chegar em você e falar que você vai ser diácono agora. Mas você é do ensino... (Tiago, liderança religiosa).

A gestão da igreja é feita a partir de um conselho, que reúne as lideranças religiosas e convidados do laicato. Por estar aliançada a um ministério, o conselho segue uma carta de princípios e valores instituída por este órgão. Nela, estão explícitas a vocação, o propósito, os princípios, os valores e a estrutura funcional do ministério. A forma como a carta foi redigida lembrou-nos muito as diretrizes formuladas para/por uma empresa. A vocação, como consta na carta, é caracterizada por três verbos: somos, cremos e fazemos. Vê-se, portanto, que a ação para com os necessitados é privilegiada, sendo a vocação pessoal e, sua expressão, coletiva. São elencados, ainda na carta, onze propósitos do ministério. Na parte principal da carta, que trata sobre princípios e valores, está claro o que o ministério entende por igreja (comunidade dos que vivem da fé de que Jesus é o Cristo), santificação (a renovação pelo Espírito Santo), unidade (a natureza do corpo de Cristo), relacionamento (entendem a igreja como lugar do compromisso individual para o benefício coletivo), frutificação (princípio da multiplicação),

testemunho (manifestação das virtudes de deus em todas as áreas da vida), equidade (ação de auxílio aos necessitados, movida pela fé) e governo (em forma de conselho):

(019) Nós reunimos o conselho, esse é o conselho da igreja [as lideranças religiosas] (...) Mas tem mais algumas pessoas, tem mais alguns no conselho, que nós temos alguma cadeira que são essas que são dos pastores, que são fixas, e temos algumas cadeiras que são rotativas, todo ano nós convidamos outras pessoas para compor (...) Tudo faz, mas não no modelo de assembleia, tudo nosso está na parede lá o tempo todo, mas, pro conselho o contador presta contas o tempo todo, tudo que é arrecadado os envelopes são abertos na presença de duas ou três pessoas, onde é conferido e assinado. Então a gente tem um controle de ponta a ponta dos gastos (Pedro, liderança religiosa).

Quando o assunto é dinheiro, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada vive “com a corda no pescoço”. O montante arrecadado com os dízimos e ofertas quita o aluguel e as demais despesas. O que sobra são trezentos ou quatrocentos reais, que ficam em caixa caso seja preciso pagar por algum serviço de manutenção. Com uma vida financeira tão regrada, fica complicado desenvolver projetos de significativo alcance social:

(020) Não, não sobra, mas eu digo assim, se você olhar, por exemplo, o saldo, se você pegar na parede lá o papel com o último preço nos últimos dois meses, você vai ver que há um saldo, é de trezentos reais, quatrocentos reais, é muito apertado. Então para gente conseguir juntar às vezes três mil, quatro mil é um ano inteiro, e aí a gente faz um projeto queima tudo, o contador quer me matar (Pedro, liderança religiosa).

Parece que pouco dinheiro não é motivo para não evangelizar. Com cerca de treze anos de existência, já plantou seis igrejas, cada qual com sua maneira, como são os dedos das mãos ou os filhos das mães. Em diferentes estados brasileiros, e até fora do Brasil – Uberaba, Ituiutaba, Divinópolis, Fortaleza, Porto Velho e Assunção (Paraguai) - a igreja *underground* saída do coração do Brasil leva a sua ética e a sua estética para bem longe das terras mineiras:

(021) Cada lugar é único, cada lugar tem que discernir isso e pra te falar a verdade nenhuma das filhas que a gente tem alcançou uma estabilidade que a gente vive aqui. Porque há muito esse negócio da sombra daquilo que nós nos tornamos para eles. Do jeito que alguns nos inspiraram no passado, hoje a gente inspira algumas pessoas e isso é até constrangedor, porque tem umas comunidades que a gente fica assim, nossa gente, que esse povo está batendo cabeça. Então, nós estamos com uma igreja em Divinópolis, nós estamos com uma igreja em Assunção, no Paraguai, uma em Porto Velho, Rondônia, nós estamos com igreja em Uberaba, estamos com um processo, organizando Ituiutaba e outra em Fortaleza... (Pedro, liderança religiosa).

Desvencilhando-se dos tradicionais usos e costumes evangélicos e sendo alvo de críticas por parte de muitas igrejas conservadoras, o grupo de evangelismo *underground* sofreu por ser diferente, por estar à margem de uma comunidade evangélica que não tolera o que foge dos padrões. Como será que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada, uma igreja

neopentecostal e contemporânea lida com as questões polêmicas relacionadas ao “diferente”? Ela receberia bem os que dissonam de um padrão hegemônico de evangélicos? Seria revolucionária em seu aspecto evangelístico ou tão conservadora quanto aquelas que critica? Paulo, que foi liderança por sete anos no Ministério Sal da terra e hoje é frequentador assíduo da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, nos dá uma pista:

(022) Ela não tem muita ação, agora se você fala de outros grupos, também. Ela não sabe lidar. Como ela não sabe lidar com o homossexual, ela não sabe lidar com nada disso (...) E aí tratam como diferente e não acolhe, então precisa aprender a acolher a todas as pessoas pelo o jeito que são, como estão. É complicado, você pensa assim, ela pode ser na forma muito revolucionária, mas não é, na essência é muito tradicional e muito conservadora dentro da sua realidade (...) Por que quando você pega assim, por exemplo: mexer com drogados com coisas e tal, mas era o pessoal do *rock*, do coisa, hoje já aceita outros que não sejam do *rock* (...) Agora, assim, a igreja não está pronta para receber pessoas que venham de uma vida, por exemplo, de prostituição, não sabe receber essas pessoas. Ou drogados, ela não sabe lidar com isso (Paulo, fiel).

O desajeito para receber indivíduos recém-chegados na igreja parece não ser conhecido apenas pelos fieis, mas também pelas lideranças religiosas. O enunciador do excerto (023) considera tal inabilidade um “problema muito sério”, já que muitas vezes as pessoas adentram o templo, assistem ao culto e não são percebidas pelas lideranças religiosas e fieis assíduos. Pode-se inferir que se as pessoas não são notadas enquanto estão no templo, menos serão se estiverem na rua, *locus* do evangelismo *underground*.

(023) O (IRNP) tem um problema muito sério que a gente está tentando organizar que é essa chegada de pessoas. Às vezes vem uma pessoa e senta, a gente é, tipo assim, não sei se é todo lugar, ou só a gente. Mas parece que a gente não é bom em receber pessoas. Deveríamos chegar “qual seu nome, tudo bem? Fique à vontade”. Hoje a gente faz até mais. Mas tem pessoas que vem e sentam e vai embora, e fala “eu fui e ninguém me viu!”, eu falo “gente, desculpa, não vimos mesmo não” (Tiago, liderança religiosa).

Na busca pela liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade evangélica, sair de uma igreja onde não se pode ser o que se é deve ser atitude confortante, libertadora. Na tentativa de exercerem livremente as suas identidades, sentem-se acolhidos no seio da diferença, que nem é tão diferença assim.



## 5.2 Reconhecendo um mercado de bens religiosos

São as razões pelas quais o laicato busca a instituição religiosa e a maneira como as negocia com o corpo sacerdotal que detém o poder do sagrado, que determina o *mercado de bens materiais e simbólicos de uma religião*. Neste sentido, torna-se possível inferir quais são as demandas dos leigos a partir da observação dos elementos – palpáveis ou não – expostos como bens no vasto mercado religioso. Assim como é presumível, também, induzir quais os possíveis “produtos” que serão comercializados no mercado de uma instituição religiosa a partir da caracterização, do perfil de seus fieis. Como no mercado capitalista contemporâneo, a oferta de bens materiais e simbólicos religiosos precisa estar relacionada ao que procuram aqueles que congregam em determinada religiosidade.

Contam as lideranças religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada que são acessadas, geralmente, para resolverem problemáticas da vida cotidiana dos fieis. Elas seriam os “para-raios”, atingidos por problemas alheios corriqueiros (“b.o’s”, abreviatura para boletim de ocorrência). Os problemas não são apenas resolvidos por uma determinada liderança religiosa, mas oxigenados para o conselho da igreja – composto por todos os pastores (“Não que só a gente resolva, mas aí depois a gente compartilha, a gente fala pra ele [pastor-coordenador], fala pra todo mundo que tá ali na liderança, pros outros pastores o quê que tá acontecendo”). Também fica evidente a partir do excerto (024) que os meios utilizados pelos fieis em suas buscas de aconselhamento com as lideranças religiosas são os virtuais (“então é *whatsapp*, é chat no *facebook*”), o que reafirma o caráter contemporâneo da instituição religiosa:

(024) Lucas: Então acaba que os b.o., o pessoal vem primeiro na gente. Não que só a gente resolva, mas aí depois a gente compartilha, a gente fala pra ele [pastor-coordenador], fala pra todo mundo que tá ali na liderança, pros outros pastores o quê que tá acontecendo. Mas assim, vamos falar, o para-raio é a gente, já vem e procura a gente, então é *whatsapp*, é chat no *facebook*.

Isley: Geralmente o pessoal pede conselho pra resolver algum problema cotidiano, nesse sentido?

Lucas: É, uhum (Lucas, liderança religiosa).

Para a detecção e resolução dos problemas cotidianos dos leigos, fica nítida a necessidade do exercício da sensibilidade e da percepção por parte do líder religioso (“Faz parte da liderança ter essa sensibilidade, essa percepção porque a pessoa não vai conseguir te falar”). O interdiscurso subjacente no excerto (025) é justamente este, subdividido em duas unidades discursivas: a da iniciativa (“Eu tenho que me policiar também pra ter mais essa sensibilidade.

Porque a pessoa não vai te procurar”) e a da receptividade (“Mas também tem isso de a pessoa falar que precisa conversar”), sendo o laicato classificado em dois subgrupos, daqueles que procuram as lideranças para resolverem os seus problemas, exigindo delas que sejam receptivas, ouçam-lhes e aconselhem-lhes; e de outros, que necessitam ser abordados para iniciarem os seus “desabafos” (Às vezes você vai “ué, você tá sumido... E aí, tá tudo bem?”). É possível, ainda, que a liderança religiosa negocie o atendimento a determinada demanda do fiel (“Mas tem algumas pessoas que eu tenho mais facilidade de perguntar se dá pra esperar a outra semana”), o que demonstra liberalização de costumes permitida não apenas aos fieis, mas também às lideranças:

(025) A gente sente isso também... Às vezes você vai “ué, você tá sumido... E aí, tá tudo bem?”. Eu tenho que me policiar também pra ter mais essa sensibilidade. Porque a pessoa não vai te procurar. Faz parte da liderança ter essa sensibilidade, essa percepção porque a pessoa não vai conseguir te falar. Mas também tem isso de a pessoa falar que precisa conversar. “Olha, é aquele mesmo assunto”. “Ok, vamos lá, vamos conversar”. Mas tem algumas pessoas que eu tenho mais facilidade de perguntar se dá pra esperar a outra semana e essas coisas... (Miriam, liderança religiosa).

O processo de busca dos fieis para a resolução de suas demandas pode gerar o entendimento, por parte das lideranças religiosas, de que estão sendo expropriados ou sugados (“Tem pessoas que só vem pra sugar. Eu não tô falando que tenha algo de bom pra ser sugado, não é isso. Mas vir pra tentar sugar até a paz que a gente tem. Eu falo assim, pessoa sangue suga mesmo. Aquela pessoa que vem só pra pegar o que você tem, embora a gente não tenha nada”). Do texto emana uma figura: a do fiel sanguessuga e a do pastor vítima de um ataque. O trabalho de aconselhamento, então, não é compreendido como uma troca ou como um diálogo que serviria para o amadurecimento dos dois atores sociais envolvidos, mas como uma relação desigual de exploração, em que o fiel suga e o líder religioso é sugado. Em outros termos, o fiel ganha (positivo), enquanto o pastor perde (negativo). A expressão “embora a gente não tenha nada” soa como uma negação do trabalho desenvolvido pela igreja. Os problemas cotidianos que são as motrizes das procuras dos fieis pelas lideranças religiosas podem ser do próprio fiel ou de pessoas que o circundam (“Tem pessoas que vem por problemas financeiros (...) Ou pessoas pra ajudar terceiros. Mas que também se tornam pessoais”).

(026) Tem pessoas que só vem pra sugar. Eu não tô falando que tenha algo de bom pra ser sugado, não é isso. Mas vir pra tentar sugar até a paz que a gente tem. Eu falo assim, pessoa sangue suga mesmo. Aquela pessoa que vem só pra pegar o que você tem, embora a gente não tenha nada. Aquele negócio de

colocar você no pedestal (...) Tem pessoas que vem por problemas financeiros (...) Ou pessoas pra ajudar terceiros. Mas que também se tornam pessoais. “A minha amiga está passando por isso, preciso que você ajude ela” (Tiago, liderança religiosa).

Um dos fieis apresenta duas opções principais que gerariam a busca pela igreja: a resolução de crises pessoais (“O período da adolescência é um período que se vê muito isso na vida. ‘Eu pertenço a essas pessoas aqui? Eu pertenço a essa escola, a esse grupo social?’”) e a resolução de problemas (Mas também traz o que você falou de problemas ‘meu Deus, eu não sei o que faço da minha vida, então vou procurar um Deus que resolva meus problemas’”). Seriam tais resoluções um reforço para a identidade de grupo construída pela igreja? O discurso principal que emerge do que diz o enunciador, neste caso, é o da resolução. Ele aparece em grandiosa parte das entrevistas realizadas com os fieis, vale ressaltar. É como se a instituição religiosa neopentecostal pesquisada fosse a responsável por resolver questões – que dizem respeito a crises ou problemas - que são apresentadas pela sua comunidade religiosa naqueles “momentos que você tem a necessidade de não estar perdido no mundo”. Emanam do texto, é possível perceber a partir da análise da intertextualidade, duas vozes atribuídas a personagens implícitos. A primeira, de um indivíduo em período de crise existencial; a segunda, de um indivíduo que estaria passando por problemas:

(027) Eu vejo várias casos. Aquilo da aceitação que eu te falei é algo que vejo muito forte em alguns periodos da vida. O período da adolescência é um período que se vê muito isso na vida. “Eu pertenço a essas pessoas aqui? Eu pertenço a essa escola, a esse grupo social?”. Eu vejo esse papel. Às vezes aquele cara na crise de meia idade, o pessoal no início da crise dos vinte e poucos ali. Esses momentos que você tem a necessidade de não estar perdido no mundo, a igreja traz isso. Mas também traz o que você falou de problemas “meu Deus, eu não sei o que faço da minha vida, então vou procurar um Deus que resolva meus problemas” (Marcos, fiel).

Dizendo, agora, de modo mais específico, ainda foi possível encontrar dois fieis que disseram não buscar a resolução de seus problemas pessoais quando vão à igreja. A partir do sentido da comunhão para a busca da transcendência (“É estar lá com os meus amigos, com o pessoal e não só comunhão, mas a comunhão para buscar a Deus”) e do sentimento de amizade entre a comunidade religiosa (“A gente vai na igreja porque a gente quer amigo, porque lá vai ter amigo”), prendem-se mais a visões coletivas, em detrimento das individuais. O excerto (028) ainda evidencia a diferenciação feita pelo enunciador entre a comunhão (busca a Deus em conjunto) e a busca individual por Deus (“Tem uma diferença de buscar a Deus no dia-a-dia, que geralmente você anda mais solitário, e buscar a Deus no culto”):

(028) Minha primeira intenção é a comunhão. É estar lá com os meus amigos, com o pessoal e não só comunhão, mas a comunhão para buscar a Deus. A ideia do culto de domingo é buscarmos a Deus juntos. Tem uma diferença de buscar a Deus no dia-a-dia, que geralmente você anda mais solitário, e buscar a Deus no culto (Mateus, fiel).

Opinando na contramão da maioria, um dos fieis da instituição religiosa neopentecostal pesquisada afirma ser a igreja o espaço onde mais se encontram problemas e, não, espaço para suas soluções (“Nunca que você vai ter solução na igreja, lá você vai ter só problema. No (IRNP) você chega lá, o primeiro dia que você vai na igreja tem um problema pra você resolver”). Considerando o culto um momento estritamente litúrgico, prefere a socialização que ocorre ao seu final (“Todo mundo lá fala que o melhor momento do culto do (IRNP) é quando o culto acaba que todo mundo vai conversar e falar bobeira”). Cita uma experiência ocorrida consigo, em que saiu atordoado da igreja como se tivesse levado uma voadora no peito - metáfora de intensidade que deve ser destacada - quando ouviu uma pregação de uma liderança religiosa que lhe acordou para a realidade. Existe aí a exposição de uma figura: a do indivíduo que, fora da religião, dorme; e a do pastor que, estando dentro de uma religião, é o responsável por acordar os que estão de fora (fidelizá-los). Para o fiel em questão, não teriam os pastores que resolver os seus problemas amenos e, sim, acordá-lo para a realidade, jogar luz às querelas (“ele pregou e eu saí da igreja atordoado, porque ele deu uma voadora no meu peito, ele me acordou pra realidade”). E é por dar vez aos problemas que, segundo este ponto de vista, seria papel da liderança não mostrar apenas a bondade alheia, mas também o que há de ruim nos humanos (“eles mostram pra gente o quão ruim a gente é”) sem reforçar a imagem de Deus (“Deus, Deus, Deus”) como possível de ser acessada apenas pela via da oração (individual). Enquanto para Mateus a comunhão ocorre no ato de buscar a Deus em conjunto no momento do culto, para Gabriel a comunhão é, justamente, quando o culto acaba e pode-se falar sobre amenidades (“Vai falar de filme, vai falar de jogo de futebol, vai pra uma lanchonete comer pastel, esse é o melhor momento da (IRNP), quando acaba o culto, e a gente fica em comunhão”).

(029) Nunca que você vai ter solução na igreja, lá você vai ter só problema. No (IRNP) você chega lá, o primeiro dia que você vai na igreja tem um problema pra você resolver. Quando eu comecei a ir na igreja eu não conhecia o Pedro, e ele pregou e eu saí da igreja atordoado, porque ele deu uma voadora no meu peito, ele me acordou pra realidade (...) Não é assim, eles mostram pra gente o quão ruim a gente é. E que a gente não tem que buscar, assim, somente Deus, Deus, Deus, a gente tem que buscar somente a Deus, só que não só por aquele caminho de orar, sabe? De você sozinho. Igual no (IRNP), aquilo ali... A gente vai na igreja porque a gente quer amigo, porque lá vai ter amigo. Todo mundo lá fala que o melhor momento do culto do (IRNP) é quando o culto

acaba que todo mundo vai conversar e falar bobeira. Vai falar de filme, vai falar de jogo de futebol, vai pra uma lanchonete comer pastel, esse é o melhor momento do (IRNP), quando acaba o culto, e a gente fica em comunhão (Gabriel, fiel).

Buscando a resolução dos problemas do cotidiano, a comunhão ou a amizade, o corpo de leigos da instituição religiosa neopentecostal pesquisada estabelece, a partir de suas demandas e da negociação delas com os detentores do poder sagrado (o corpo de lideranças religiosas), o mercado de bens materiais e simbólicos da igreja. O dízimo, que representa para a instituição religiosa neopentecostal pesquisada o engajamento e a participação em um “projeto coletivo”; a pregação curta e temática, materializada no corpo da liderança religiosa que encena; a música que emociona, concretizada nos instrumentos musicais e na performance do grupo de louvor; o café da manhã que reúne fieis e lideranças religiosas para falarem de suas particularidades em torno de uma mesa repleta de alimentos; ou os grupos de estudos, que constroem novas territorialidades da igreja: estes parecem ser os bens materiais e simbólicos da instituição religiosa pesquisada.

Ao contrário das igrejas neopentecostais surgidas no final da década de 1970, a consagração dos objetos e a consequente venda dos mesmos não ocorre na instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Isto porque o público (fieis da igreja) possui as suas peculiares características e, bem sabemos, é ele o definidor de toda a sistemática do mercado de bens religiosos, conforme explica Bourdieu (1987). Formado por uma maioria escolarizada pelo menos até o ensino médio, não demanda mediação através de objetos que estabeleceriam as relações de seus indivíduos com o transcendente, já que, quanto menor o nível de escolaridade, menor é o poder de abstração e maior é a necessidade de elementos mediadores que facilitem a abstração, a conexão com o transcendente. Esta é, portanto, uma condição social de produção dos discursos sobre a comercialização de objetos na igreja. Existe, vale ressaltar, de modo comum, um discurso de negação de objetos mediadores por parte dos fieis e lideranças religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, uma ideologia defendida (a da venda apenas de objetos/produtos mundanos que financiem um objetivo da instituição) e uma ideologia combatida (a de objetos consagrados, que mediarão a relação indivíduo-transcendência, práticas do neopentecostalismo tradicional):

(030) Acho que é um comércio da fé. Acho que é também contrário ao evangelho de Jesus, tanto é que se for ver, tem no evangelho lá um episódio que a galera tava vendendo dentro do templo e Jesus fica puto porque ele fala assim “gente, aqui não é o lugar”, e acho manipulador. Quase demoníaco. Porque, assim, você usa da carência da pessoa pra ter um ganho. Isso é muito desonesto (...) Acho péssimo, pecado, demoníaco. Porque você, a pessoa

coloca o coração dela naquilo e você sabendo que não é real, você vende assim mesmo. É muito desleal. Entendeu? (Ester, fiel).

(031) Ai meu Deus. Eu acho isso muito perigoso, porque liga uma questão de fé das pessoas com um produto (Miriam, liderança religiosa).

A opinião geral imediata é a de que a venda dos artigos religiosos no espaço do templo é um “comércio da fé”. No excerto (030) vê-se, por meio da intertextualidade, referência ao livro de Matheus, capítulo 21, trecho em que Jesus entra no templo e reafirma o seu caráter de “casa de oração”, derrubando as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombos (“tem no evangelho lá um episódio que a galera tava vendendo dentro do templo e Jesus fica puto porque ele fala assim ‘gente, aqui não é o lugar’”). Não há por parte do enunciador contextualização histórica da narrativa, que é transportada *ipsis litteris* para a atualidade e gera interpretação de que, também hoje, não se deva comercializar objetos no espaço da igreja. O uso do termo “manipulador” é recorrente nas entrevistas e serve como elemento corroborador do caráter enganador da venda de objetos: fieis e lideranças religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada possuem a compreensão de que quem adquire algum objeto que media a sua relação com o divino está sendo enganado, está desprovido de lucidez (“Porque, assim, você usa da carência da pessoa pra ter um ganho [...] Porque você, a pessoa coloca o coração dela naquilo e você sabendo que não é real, você vende assim mesmo”). Os adjetivos associados a tal venda são, significativamente, negativos (“desonesto”, “péssimo”, “pecado”, “demoníaco”). A opinião da liderança religiosa exposta no excerto (031) vai ao encontro deste pensamento, com acréscimo do adjetivo “perigoso”, intensificado pelo advérbio muito.

A venda de objetos na instituição religiosa neopentecostal pesquisada é bem aceita quando o seu objetivo é pragmático (interdiscurso emergente) propiciando resoluções de ordem prática (“estamos precisando de recursos na igreja pra fazer um retiro, e aí precisamos arrecadar dinheiro. O que que a (IRNP) por exemplo faz: vende uma torta, um cachorro quente no final do culto, faz um churrasquinho, espetinho... Ou coisa do tipo. Então aquele dinheiro lá vai pro acampamento”). Caso o objetivo destoe do pragmatismo, a comercialização é compreendida como mascaramento (“vender coisas na igreja, beleza, pra mim não tem problema nenhum... Contanto que você não tente mascarar as coisas pra vender mais”) ou como roubo (“Então, eu acho que isso é um meio de roubar dinheiro das pessoas. Meio, o qual você vai usufruir de um direito, que não é seu pra pegar dinheiro de alguém”). No excerto (033) questiona-se o enunciador quando conta que sua avó comprou uma água consagrada: “Que diferença faz essa água?”. Para ele, a água poderia não fazer diferença nenhuma, mas para a sua avó que a comprou, certamente alguma diferença faz, já que as condições sociais de produção dos

discursos são distintas e revelam um conflito geracional entre o entendimento da avó e do neto sobre a compra e venda de artigos religiosos.

(032) Porque o que eu penso a respeito disso é o seguinte: vender coisas na igreja, beleza, pra mim não tem problema nenhum... Contanto que você não tente mascarar as coisas pra vender mais. Exemplo: estamos precisando de recursos na igreja pra fazer um retiro, e aí precisamos arrecadar dinheiro. O que que a (IRNP) por exemplo faz: vende uma torta, um cachorro quente no final do culto, faz um churrasquinho, espetinho... Ou coisa do tipo. Então aquele dinheiro lá vai pro acampamento (Mateus, fiel).

(033) Eu acho isso um roubo. Em alguns pontos. A minha avó uma vez tinha uma cruz que vinha com uma água do Rio Jordão. Que diferença faz essa água? Então, eu acho que isso é um meio de roubar dinheiro das pessoas. Meio, o qual você vai usufruir de um direito, que não é seu pra pegar dinheiro de alguém. Agora comercialização de algo (...) O Pedro tem os livros dele, então, quando ele viaja esse livro é um meio de ajudar ele na gasolina, no trabalho dele. Então, quando ele chega em um lugar e fala “gente, eu tenho um livro”, ele não está te enfiando por goela abaixo, você opta por comprar o livro (Tiago, liderança religiosa).

Podemos, ainda, inferir a partir da leitura da parte final excerto (033) que a liderança religiosa considera a venda de objetos consagrados algo forçado, imposto contrariamente à vontade do fiel pelas lideranças, que os enfia goela abaixo (“ele não está te enfiando por goela abaixo”). Emana do texto uma figura que é negada: a da liderança religiosa que obriga os fieis a adquirirem artigos religiosos mediadores, como uma mãe (figura de autoridade) que força o seu filho (figura de submissão) a ingerir algo ruim, como um remédio, por exemplo (figura representativa dos objetos mediadores vendidos). Todavia, a compreensão é modificada quando se trata da venda pragmática de artigos mundanos para financiar os interesses da instituição religiosa neopentecostal pesquisada: o fiel não é mais forçado, ele opta, ela faz a opção individual por adquirir o que é vendido (“você opta por comprar o livro”).

Existe, portanto, uma negação por parte de fieis e lideranças religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada da comercialização de artigos/objetos que mediem a relação entre o indivíduo e o transcendente. Uma hipótese que explique esta negação pode estar relacionada à influência que sofre do Sal da Terra, ministério em que está aliançada, que originou-se após dissidência ocorrida na Igreja Presbiteriana do Karaíba. É consabido que igrejas protestantes históricas como a Presbiteriana, guiadas ortodoxamente pela ética protestante, eliminam qualquer tipo de mediação entre o fiel e o divino, já que estão conectadas historicamente a um contexto de racionalidade ocasionado pela modernidade.

No que se refere ao *dizimo*, o mesmo configura-se como a oferta da décima parte do lucro do fiel para a instituição religiosa em que congrega. Menos por razões bíblicas –

documento onde o dízimo aparece com mais ênfase apenas no antigo testamento – e mais por questões que dizem respeito à manutenção da igreja, o dízimo é cobrado na instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Nela, além das ofertas, ele é a única forma de financiamento, já que o seu mercado de bens materiais e simbólicos é escasso – como analisado anteriormente, não existindo sequer espaço para a venda de artigos/objetos no templo. É perceptível uma compreensão geral, por parte de fieis e liderança religiosa da igreja, do dízimo como necessário para a sustentação de um “projeto coletivo”, que são as atividades desenvolvidas pela igreja (“...é um dos pontos do próprio sustento e manutenção do lugar, do ambiente; “A gente gasta junto e paga junto”):

(034) Então, a questão financeira da igreja é um dos pontos do próprio sustento e manutenção do lugar, do ambiente. A gente costuma comparar bastante com relação à família: quando a gente é criança, nosso pai, a nossa mãe, põem comida na mesa, paga as contas, compra presente e tudo mais, mas à medida que a gente vai crescendo, amadurecendo, você vai tendo a dimensão e responsabilidade de que a gente faz parte de tudo aquilo ali. Então, quando a gente começa a trabalhar, a gente já tem um entendimento de que a gente precisa ajudar em casa, né? Você não vai deixar nas costas do pai e da mãe. Então, como a gente fala muito que a igreja, que o (IRNP), a igreja é uma família, então é esse o entendimento, então a gente não cobra de menino, de criança que tá ali, que às vezes não tem um trabalho, não tem condição de ajudar, mas de quem pode ajudar de outras formas, no serviço ou em outras formas que ela pode ajudar (...) Mas esse entendimento é pros membros já maduros, que entendem a sua responsabilidade como família, de pagar as contas e de sonhar junto aquilo que nós falamos que acreditamos (Lucas, liderança religiosa).

(035) Eu dizimo, e não é porque é simplesmente está no antigo testamento e ainda está no novo. O meu motivo de dizimar é por essa consciência de família. A gente gasta junto e paga junto. Acho também que tem a ver com maturidade, então, por exemplo, não vou cobrar de um bebê que ele pague a conta. Mas de uma pessoa que trabalha, aí faz mais sentido. Bebê no sentido, o cara acabou de converter, eu não vou ficar batendo na cabeça dele que ele tem que dizimar. Ele vai entender isso com a maturidade (Ester, fiel).

Existe, nos excertos (034) e (035), clara comparação entre a responsabilidade financeira que se tem com a família e a que se tem com a igreja, a partir do pagamento do dízimo (“A igreja é uma família”; “O meu motivo de dizimar é por essa consciência de família”). A igreja seria a segunda família do indivíduo e, deveria ele, auxiliá-la por meio do dízimo, assim como, provavelmente, faz em sua esfera privada. A família é tomada como figura pelos enunciadores, que reconhecem analogia entre sujeitos/elemento constitutivos da casa (o pai, a mãe, o filho e a comida) e sujeitos/elemento constitutivos da igreja (as lideranças religiosas, o fiel e a comunhão). O excerto (035) ainda utiliza como metáfora o bebê, como fiel que acabou de entrar na igreja – o bebê que sai do interior do corpo da mulher (escuridão) em



direção à religião (luz), em um processo brusco de ruptura. Ainda existe uma figura (“põem comida [subsistência] na mesa, paga as contas [manutenção], compra presente e tudo mais [acessório]”) que indica as prioridades do uso do dízimo. Emerge-se um interdiscurso de responsabilização, contando com duas unidades discursivas: o sentido de família e o entendimento do significado do dízimo (“que entendem a sua responsabilidade como família”; “Acho também que tem a ver com maturidade”). No excerto (036), são nítidas: uma ideologia defendida, que é a compreensão de que a igreja necessita do dízimo para continuar a sua evangelização (“Mas é esse entendimento, que nós somos responsáveis pelo ambiente, pelo espaço, mais pelo chamado que nós temos”), e uma ideologia combatida, que são as premissas da Teologia da Prosperidade, praticadas em inúmeras outras igrejas neopentecostais (“Porque o que a gente vê em outros lugares é a questão da troca né, você dá pra receber”; “não é só uma questão de dar pra você repreender o diabo na sua vida, pra num tirar seu emprego, num tirar seu dinheiro”). A figura do diabo, vale ressaltar, é associada às mazelas econômicas, relativas a emprego e a dinheiro:

(036) Porque o que a gente vê em outros lugares é a questão da troca né, você dá pra receber; na medida do tanto que você dá, da frequência que você dá pra Deus te abençoar de uma forma, e o nosso entendimento é totalmente contrário, que Deus já nos abençoou, que Deus já nos deu tudo o que a gente precisa (...) Então não é só uma questão de dar pra você repreender o diabo na sua vida, pra num tirar o seu emprego, num tirar seu dinheiro, nada a ver. Mas é esse entendimento, que nós somos responsáveis pelo ambiente, pelo espaço, mais pelo chamado que nós temos, né? Então, se a gente sair dali e for pra outro lugar a consciência vai ser a mesma (Lucas, liderança religiosa).

Existem, ainda, olhares específicos de fieis no que tange ao dízimo. Um primeiro, que condena o sacrifício estimulado pela igreja para que a comunidade religiosa pague o dízimo (“A igreja não tem que fazer as pessoas sacrificarem pela igreja, eles terem que se sacrificar pelos outros”):

(037) Eu fui ensinado o dízimo como obrigação. Você tem que dar 10% como obrigação. Minha mãe me dava o dinheiro pra colocar, e hoje a visão que eu tenho é que não gosto da palavra dízimo, porque o dízimo é uma alíquota, e eu não acho a cota interessante (...) Eu sempre falo pra mim que o dinheiro não é muito importante pra todos nós na vida, mas sinaliza coisas. Então na (IRNP) a visão que a gente tenta ter, o dinheiro é que quando você chega lá e dá 50 reais e coloca seu nome você está sinalizando algo. “Acredito no que estamos fazendo juntos e posso dar 50 reais no mês pra gente faz isso” (...) A igreja não tem que fazer as pessoas sacrificarem pela igreja, eles terem que se sacrificar pelos outros. Se você estiver em dificuldade, outras pessoas tem que levantar e ajudar (Marcos, fiel).

No excerto (037) são nítidas duas ideologias, uma combatida, que é a obrigatoriedade do dízimo (“Eu fui ensinado o dízimo como obrigação. Você tem que dar 10% como obrigação”) e, a outra, defendida, que é a compreensão do dízimo como sinalização de “estar junto” (“Então na (IRNP) a visão que a gente tenta ter, o dinheiro é que quando você chega lá e dá 50 reais e coloca seu nome você está sinalizando algo”). As condições sociais de produção desse discurso – cujo enunciador tem vida religiosa pregressa em uma igreja protestante histórica (Igreja Presbiteriana), – a partir do ensinamento da obrigatoriedade do dízimo, geraram uma negação da compreensão clássica do termo e a construção de uma nova percepção, por parte do enunciador, sobre o tema. Já um segundo ponto de vista específico, considera o pagamento do dízimo uma imposição (“É como se fosse uma lei imposta sobre os cristãos”), portanto algo negativo:

(038) É como se fosse uma lei imposta sobre os cristãos, que é: “você recebeu, dê aquilo de 10%, daquilo que você recebeu”. Eu confio mais na oferta, porque a oferta é você ofertar 100%, e não 10%. É você dar tudo que você tem. Não estou falando dar dinheiro, eu vou receber 1000 reais, e vou dar 1000 reais pra igreja, claro que não. Eu estou falando assim, 100% de você pra igreja. Essa é a maior oferta que a igreja precisa. Eles falam assim: “a gente precisa pintar a igreja”, eu dou 100% de mim, e vou lá pintar a hora que vocês quiserem, eu saio do meu trampo e vou lá na igreja pintar a igreja. Isso é o melhor dízimo, e a melhor oferta é você se dar pra igreja, e não dar seu dinheiro! Porque não adianta o dinheiro que a gente dá no (IRNP), que sempre a gente vai ficar no vermelho no final do mês. O único mês que a gente não ficou no vermelho é quando a gente postou no Facebook que precisava de ajuda, e o povo do Brasil inteiro ajudou a gente, e a gente não ajudou o (IRNP). O povo que está dentro da igreja não ajuda, e o povo que está de fora ajuda mais do que quem está dentro da igreja. Foi o único mês que a gente não ficou no vermelho, foi o dia que a gente pediu na internet (Gabriel, fiel).

No excerto (038), o enunciador faz uma analogia entre a exigência do dízimo e a possibilidade de uma cobrança não quantitativa e material, mas qualitativa, que diria respeito ao quanto o fiel se doa ou não às atividades da igreja, e não à quantidade de dinheiro dizimado pelo indivíduo (“Eles falam assim: “a gente precisa pintar a igreja”, eu dou 100% de mim, e vou lá pintar a hora que vocês quiserem, eu saio do meu trampo e vou lá na igreja pintar a igreja. Isso é o melhor dízimo, e a melhor oferta é você se dar pra igreja, e não dar seu dinheiro!”). Trata-se de uma posição discursiva marginal em relação ao discurso hegemônico da igreja sobre o dízimo. O enunciador, inclusive, aponta a ausência de compromisso da comunidade religiosa com o dízimo, narrando experiência ocorrida anteriormente (“O único mês que a gente não ficou no vermelho é quando a gente postou no Facebook que precisava de ajuda, e o povo do

Brasil inteiro ajudou a gente, e a gente não ajudou o (IRNP). O povo que está dentro da igreja não ajuda, e o povo que está de fora ajuda mais do que quem está dentro da igreja”). Outro aspecto importante levantado por um fiel sobre a questão do dízimo configurou-se como um interdiscurso da transparência (“pelo que passa tudo que eu vejo é bem transparente”), que articula duas unidades discursivas: confiança (“Lá, se você for lá na porta tem tudo detalhado, o Trança [Lucas] contador, nossa ele é enjoado, ele é griladão com esses trem”) e desconfiança (“se eu for frequentar uma igreja que não é transparente eu já fico meio assim ‘nossa espera aí’”):

(039) Assim porque, pegando o exemplo da igreja que eu frequento o (IRNP): pelo que passa tudo que eu vejo é bem transparente. Lá, se você for lá na porta tem tudo detalhado, o Trança [Lucas] contador, nossa ele é enjoado, ele é griladão com esses trem. Então, assim, lá é bem transparente nesse caso, se eu for frequentar uma igreja que não é transparente eu já fico meio assim “nossa espera aí”. Tem que ser transparente (Lázaro, fiel).

Foi possível observar, a partir da participação nos cultos, que o dízimo é assunto recorrente. O seu sentido é explicado constantemente aos fieis, que são aconselhados – caso não tenham entendido a sua importância – a procurarem as lideranças religiosas para esclarecimentos. As pregações reforçam a importância das doações para a manutenção do templo, mas não são alicerçadas em nenhum trecho bíblico, o que não propicia uma compreensão teológica do dízimo, mas substancial. A transparência com que o dinheiro do dízimo e das ofertas é utilizado é incomum, pois tabelas de prestação de contas são anexadas em mural público, na igreja. É possível afirmar que o montante arrecadado seja utilizado com responsabilidade, para arcar com os gastos básicos da instituição religiosa.

Quanto às *pregações*, as mesmas não são pensadas estrategicamente no sentido de atender ao que demandam os fieis em termos de simbolismo (“mas acaba que isso num, num é combinado nesse sentido”), mas a partir de temáticas do cotidiano elencadas tendo como base determinada linha de pensamento (“mas é só, só mesmo nessa linha de pensamento, de às vezes a gente combinar um assunto, um tema”) e desenvolvidas a partir do estilo de cada pastor (“Então, por cima disso a gente vai trabalhar a pregação de acordo com a característica de cada um”). Fala-se em estilo do pastor, mas nunca em um estilo da igreja. Em outras palavras, não interligam à dinâmica do mercado religioso de bens simbólicos (“É, não foi um, a gente não se chegou a essa conclusão, foi natural, não tem um acordo assim que a gente fala ‘não, a gente vai fazer isso’”). Fosse assim, as temáticas pregadas teriam intrínseca relação com os problemas particulares dos fieis, que são, muitas vezes, conversados com os pastores na busca dos leigos

por aconselhamento. O interdiscurso da naturalidade da pregação é reforçado do início ao fim do excerto (040), em que o enunciador deixa nítido que as pregações não são combinadas, acertadas (“isso num foi combinado, não foi acertado, mas foi algo natural mesmo”).

(040) É, não foi um, a gente não chegou a essa conclusão, foi natural, não tem um acordo assim que a gente fala “não, a gente vai fazer isso”. De tempos em tempos, a gente tem às vezes uma linha de pensamento. Então esse pensamento é “esse mês a gente vai fazer um estudo de Efésios”, que foi o que aconteceu uns dois meses atrás. Então, por cima disso a gente vai trabalhar a pregação de acordo com a característica de cada um. Então, o Pedro vai falar da forma que ele fala, eu vou fazer da minha forma, o Tiago, mas acaba que isso num, num é combinado nesse sentido, mas é só, só mesmo nessa linha de pensamento, de às vezes a gente combinar um assunto, um tema, mais aí cada um vai desenvolver da forma que tem mais afinidade, da forma que já faz já. Então, você vê o Pedro pregar, e eu, é diferente, mas a essência ela, assim, é a mesma, então cada um tem um estilo, isso num foi combinado, não foi acertado, mas foi algo natural mesmo (Lucas, liderança religiosa).

Além de naturais, não combinadas anteriormente, característica dada por uma liderança religiosa, a maioria dos fieis elogiam a objetividade das pregações. Tal objetividade é escancarada nos usos lexicais por parte do enunciador no excerto (041): “direto”, “não fica enrolando”, “tapa na cara”, “dar a bolada logo”. De modo que o que excede o tempo curto da pregação pode tornar-se, a partir da percepção do fiel, “baboseira”. Ainda neste excerto, o fiel deixa claro que o preço a se pagar por uma pregação não objetiva é o seu não entendimento, a sua não compreensão (“Tem que ser direto com as coisas, se não as pessoas paga de bobo e depois faz tal coisa errada e fala ‘mas não, uai, não entendi o que o pastor ali falou’”). Os fieis ainda observam que as pregações são calcadas nas vivências individuais dos pastores, que se colocam na centralidade das exemplificações e das elaborações temáticas que produzem (“Porque eles falam assim ‘ah, eu não sou santo, isso acontece comigo, olha o quê que eu faço’”). Este atributo é o responsável por aproximar liderança religiosa e fiel (“você se sente mais perto ainda do que está acontecendo”), promovendo uma fluidez hierárquica. Em comparação à Shalom, igreja pentecostal com costumes mais tradicionais, Priscila afirma que a pregação preparada a partir de questões do cotidiano acontecia, com a diferença de que as vivências do indivíduo pastor não eram tomadas como elemento fundamental (“Na Shalom eu não lembro muito disso de ouvir eles falando que cometeu esse e esse erro. Eles falavam muito de coisas que aconteciam no cotidiano, mas não se colocavam também”). Os dois excertos (041 e 042) apresentam por meio das vozes colocadas entre aspas, vale ressaltar, um personagem implícito, que é a liderança religiosa:

(041) E eu acho que eu gosto muito também porque é direto, não fica enrolando “oh cara, se você cair ali, você vai se ferrar, cara, então não caia”. É direto, sabe, é tapa na cara direto, isso que é o legal não fica aquela baboseira. Tem que ser direto com as coisas, se não as pessoas paga de bobo e depois faz “tal” coisa errada e fala “mas não, uai, não entendi o que o pastor ali falou”. Não cara, os cara quer dar a bolada logo, é direto (Lázaro, fiel).

(042) E lá na (IRNP) é mais ainda, você se sente mais perto ainda do que está acontecendo. Porque eles falam assim “ah, eu não sou santo, isso acontece comigo, olha o quê que eu faço”, é mais perto do que está acontecendo ali. Na Shalom eu não lembro muito disso de ouvir eles falando que cometeu esse e esse erro. Eles falavam muito de coisas que aconteciam no cotidiano, mas não se colocavam também. Entendeu? (Priscila, fiel).

Um dos fieis, o que enuncia no excerto (043), denuncia que falta conhecimento da bíblia em algumas lideranças religiosas para que consigam oferecer uma pregação de qualidade (“Dificuldades pra mim é que em algumas pessoas é falta de conhecimento / Então, eu preciso de um conhecimento da bíblia. E eu vejo assim, um pouco de falta desse conhecimento”). Esta é uma constatação individual, mas que foi comprovada a partir das observações participantes em campo. Apesar de afirmarem, taxativamente, que são ortodoxos no sentido de se aterem à palavra, às escrituras, à bíblia, o que fazem nos cultos é pinçar versículos que sirvam de inspiração para o desenvolvimento acerca de alguma temática cotidiana. A bíblia não é a centralidade da pregação, mas tem sido utilizada como elemento acessório. A ausência de conhecimento teológico por parte de algumas lideranças religiosas gera, vez ou outra, exemplos anacrônicos, dificuldades para contextualizações históricas e culturais, sermões vagos com foco no “eu” ou com caráter de lamentação, dentre outros problemas. Provém do discurso do enunciador a figura do alfabeto (A a Z), em que para discorrer sobre A-B (pregação) é preciso “conhecer até Z” (totalidade): “No geral quando você vai falar de A-B tem que conhecer até Z”. É como se o enunciador quisesse dizer que os pastores estão falando apenas de uma parte das escrituras, mas sem conhecimento das demais, de sua totalidade. Existe, ainda, uma comparação entre as pregações feitas pelo fiel daquelas feitas pelas lideranças religiosas, de maneira que pode inferir-se que as pregações das lideranças vão na contramão daquilo que o fiel preocupa-se quando se dispõe a pregar – o estudo e a vivência plena (“Quando eu prego, os meus sermões são os resumos de tudo que eu estudei. De algo que eu passei na maioria das vezes, que vivenciei e vi na minha vida”).

(043) Dificuldades pra mim é que em algumas pessoas é falta de conhecimento, apesar de que por mais que eu acho que uma pregação não tem que ser exclusivamente teológica (...) No geral quando você vai falar de A-B tem que conhecer até Z (...) Quando eu prego, os meus sermões são os resumos

de tudo que eu estudei. De algo que eu passei na maioria das vezes, que vivenciei e vi na minha vida. Que estou vivendo e vejo e gosto de compartilhar com os outros, embasado em algo que acredito que seja relacionado a Deus. Então, eu preciso de um conhecimento da bíblia. E eu vejo assim, um pouco de falta desse conhecimento (Marcos, fiel).

O discurso de naturalidade trazido pela liderança religiosa no excerto (040) dilui-se no discurso específico e contrário de Tiago, um outro pastor, que afirma o caráter estratégico das pregações no sentido de responder a problemáticas pelas quais a igreja esteja passando em determinado momento (“A igreja no momento passando com problemas com casais, então vamos dar uma palavra específica pros casais? Fala o que você quiser. Ah... A igreja tá precisando mais graça. O povo não tem amor no coração. Então, vamos montar um tempo de pregação falando um pouquinho de graça?”). É possível inferir, então, que caso grande parte da igreja esteja passando por problemas financeiros, haverá pregação sobre dívidas; que caso parte significativa dos fieis esteja com problemas amorosos, haverá pregação sobre relacionamentos afetivos, e assim por diante. Algo que as igrejas neopentecostais tradicionais, como a Igreja Universal do Reino de Deus ou a Igreja Internacional da Graça de Deus, já fazem desde o final da década de 1970, a partir de múltipla tematização de cultos, que ocasiona um diversificado mercado de bens materiais e simbólicos.

(044) São temas assim... A igreja no momento passando com problemas com casais, então vamos dar uma palavra específica pros casais? Fala o que você quiser. Ah... A igreja tá precisando mais graça. O povo não tem amor no coração. Então, vamos montar um tempo de pregação falando um pouquinho de graça? E você abrange um monte de coisa falando um pouco mais de graça (Tiago, liderança religiosa).

Uma outra especificidade das pregações é que as mesmas são gravadas e publicadas no canal da instituição religiosa neopentecostal pesquisada no *Youtube* e na página da igreja no *Facebook*. Uma liderança religiosa conta-nos, no excerto (045), como tudo começou. O que foi considerado trabalhoso no início, inaugurou a utilização da internet pela instituição religiosa neopentecostal pesquisada, uma igreja conectada a seu tempo. Se a Igreja Católica utilizava jornaizinhos entregues na missa para disseminação de sua palavra; se os evangélicos utilizavam o rádio e, depois, a televisão, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada faz uso é da internet e das redes sociais, os fenômenos do Século XXI. É possível notar a insurgência de um interdiscurso conservador (“Aí a galera pegou o conselho da igreja, e falou assim ‘não, mas isso vai dar trabalho demais, montar equipe para gravar’”) – por parte da instituição religiosa – e de um interdiscurso da atualidade (“Aí eu levava *notebook* ligava na mesa e gravava em MP3,

botava no *Megaupload*. A gente fez o nosso sitezinho lá, e eu colocava o *link*, aí eu começava a colocar os *links*”) – por parte da liderança religiosa. Enquanto o conselho da igreja preocupava-se com o trabalho que daria a gravação das pregações, a liderança estava disposta a fazer utilização de um instrumento contemporâneo que poderia servir como evangelizador em um contexto de juventude conectada:

(045) Aí eu virei e falei assim “posso gravar e tal?” Aí a galera pegou o conselho da igreja, e falou assim “não, mas isso vai dar trabalho demais, montar equipe para gravar”, aí falei “então posso gravar as minhas”? Disseram “pode, desde que você cuide”. Aí eu levava *notebook* ligava na mesa e gravava em MP3, botava no *Megaupload*. A gente fez o nosso sitezinho lá, e eu colocava o *link*, aí eu começava a colocar os *links*. Aí a gente experimentou uma coisa interessante, tinha trinta pessoas na igreja e tinha cento e cinquenta *downloads*, (...) mas não [de] gente daqui. Era legal que eu conseguia rastrear depois, (...) a gente fez isso numa época que ninguém estava fazendo (...) As igrejas vendiam CDs, cara, de pregação (...) O cara prega e na hora que ele termina o culto ele fica assim “se você quiser essa palavra procure a secretaria, por vinte reais você pega o CD” (Pedro, liderança religiosa).

Por causa da atitude de Pedro de transgredir os tradicionais costumes de uma igreja conservadora, ele conta que experimentaram algo inédito: as pregações atingiam mais gente *on line* do que presencialmente na instituição religiosa neopentecostal pesquisada (“Aí a gente experimentou uma coisa interessante, tinha trinta pessoas na igreja e tinha cento e cinquenta *downloads*, (...) mas não [de] gente daqui. Era legal que eu conseguia rastrear depois, (...) a gente fez isso numa época que ninguém estava fazendo”). O interdiscurso da atualidade é, novamente, demarcado no final do excerto (045), em que uma crítica é feita às igrejas pentecostais tradicionais, que vendem pregações em CD’s (artigo de um tempo passado), em contraposição à instituição religiosa neopentecostal pesquisada que, atualizada com as tecnologias de seu tempo, disponibilizava as pregações em um *site* para *download* (As igrejas vendiam CDs, cara, de pregação (...) O cara prega e na hora que ele termina o culto ele fica assim “se você quiser essa palavra procure a secretaria, por vinte reais você pega o CD”).

Algo que saltou aos olhos desde a primeira visita à igreja foi a importância dada à *música* no momento do louvor. Esta importância talvez remonte à origem da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, que surge de um movimento de evangelismo jovem e *underground*. Na época de sua origem, em 2003, era comum a organização de *shows* dos mais variados estilos do *rock*, em praça pública ou mesmo no interior do templo. A música era utilizada como instrumento evangelizador, como atrativo. No excerto (046) é possível perceber a associação feita pela fiel, quando perguntada sobre as características do louvor da instituição

religiosa neopentecostal pesquisada, entre a música e a adolescência (“Então, eu acho que isso vem do tempo lá que a gente era meio adolescente. Música pra adolescente é muito importante. Então, a gente sempre teve essa ligação forte com a música”). A música é, ainda, associada a uma época em que a igreja não era frequentada por famílias, figura que emana do discurso significando o conservadorismo, enquanto a adolescência teria o significado oposto, o da transgressão (“Acho que isso vem desde o tempo que a gente não tinha exatamente famílias no (IRNP)”). Vale destacar, também, a capacidade da música em despertar o sentimento de pertencimento a um grupo, uma vez que, como conta Ester, existiu um tempo em que todos na igreja eram do louvor porque gostavam de tocarem juntos (“Então, teve uma época que todo mundo era do louvor. Não tinha um que não fazia parte do louvor. Também porque a gente gosta de tocar junto e tal”):

(046) Acho que isso vem desde o tempo que a gente não tinha exatamente famílias no (IRNP). Então, eu acho que isso vem do tempo lá que a gente era meio adolescente. Música pra adolescente é muito importante. Então, a gente sempre teve essa ligação forte com a música. E lá no (IRNP) tem muito músico. Então, teve uma época que todo mundo era do louvor. Não tinha um que não fazia parte do louvor. Também porque a gente gosta de tocar junto e tal (Ester, fiel).

José aproximou-se da vida religiosa, em grande medida, por causa da música. Em entrevista, ele conta que no início era o que mais despertava-lhe a atenção, mais do que o culto, propriamente (“É, há vinte anos era a música, atraía meus amigos, nós gostávamos do som, nós não tínhamos ideia da questão religiosa e dentre outros, vamos colocar assim, outros movimentos, né?”). É claro, no excerto (047), o interdiscurso da permanência: antes, era a música o instrumento evangelizador que mais atraía o público da igreja (alternativo) e, hoje, ela é ainda importante para atrair novas pessoas para a igreja (“Era a música e eu acho que hoje ainda a música é importante”). Tal interdiscurso pode ser subdividido em duas unidades discursivas: uma, que o reforça, a partir da ideia do estilo e da especialização, em que se utiliza da música para se seduzir um público específico (“porque existem estilos, existem alguns grupos ainda, *hardcore*, *deadmetal*, uma galera que curte esse tipo de som e que são atraídos ainda pela música”); outra, que nega a música como único elemento evangelizador (“Mas eu acho que é só mais um elemento, tem outras coisas também”).

(047) É, há vinte anos era a música, atraía meus amigos, nós gostávamos do som, nós não tínhamos ideia da questão religiosa e dentre outros, vamos colocar assim, outros movimentos, né? Era a música e eu acho que hoje ainda a música é importante porque existem estilos, existem alguns grupos ainda, *hardcore*, *deadmetal*, uma galera que curte esse tipo de som e que são atraídos



ainda pela música. Mas eu acho que é só mais um elemento, tem outras coisas também (José, fiel).

No que se refere aos posicionamentos das lideranças religiosas acerca do uso da música no culto, estes não a relacionam estritamente ao período de surgimento da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, à adolescência ou ao reforço do estilo *underground*, mas entendem a música como uma pregação (“Porque, através da música, há pregações”). Não importando se tratam-se de músicas gospel ou seculares, elas são executadas no culto tendo como foco a mensagem que passam a partir de suas letras (“O nosso foco na igreja é a letra”). Por isso, é comum ouvir-se em um culto da instituição religiosa neopentecostal pesquisada canções do Jota Quest, Cidade Negra ou Raul Seixas, cantadas a partir de suas letras originais. São cantados, ademais, hinos que compõem os tradicionais hinários cristãos, numa mescla entre a tradição e a transgressão (“Mas no (IRNP) [...] a gente não leva tão a sério assim, “não, aqui é só música cristã”, a gente canta muito hinário, tem mais eu acho, do que na Assembleia, a gente toca Jota Quest, Cidade Negra, toca de tudo”). A compreensão de que não existem músicas de igreja e músicas mundanas ocorre porque, para as lideranças da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, música (em sua totalidade) é dom divino e revelador (“a gente acredita que a música em si é um dom de Deus, e revela muita coisa boa”). A posição discursiva não divisionista no que tange à música pode ser considerada incomum em relação ao discurso hegemônico produzido por inúmeras outras igrejas evangélicas, que permitem em seus cultos apenas hinos clássicos ou músicas do universo gospel.

(048) Porque, através da música, há pregações. Hoje tá crescendo muito esse negócio pelo mundo, de cada dia surgir um cara cantando alguma coisa, mas são poucos mesmo que revelam, e os pregam através da música. Mas no (IRNP) (...) a gente não leva tão a sério assim, “não, aqui é só música cristã”, a gente canta muito hinário, tem mais eu acho, do que na Assembleia, a gente toca Jota Quest, Cidade Negra, toca de tudo. Então, a gente acredita que a música em si é um dom de Deus, e revela muita coisa boa. O nosso foco na igreja é letra (Tiago, liderança religiosa).

O que chamou a atenção em tempos de trabalho de campo foi menos o fato de tocarem músicas não cristãs no momento do culto e mais a qualidade musical do louvor, que é executado por músicos profissionais que, inclusive, possuem as suas próprias bandas de *rock* e fazem *shows* em eventos os mais variados na cidade. Ousaria dizer que um desavisado, que não sabe que naquele espaço funciona uma instituição religiosa, poderia confundir-se pensando ser ali uma casa de apresentações, ou coisa que o valha. Mesmo os hinos tradicionais são colocados em ritmo de *reggae* ou *rock*, o que mascara a peculiar monotonia deste tipo de canção.

Quanto aos *pequenos grupos*, realizados semanalmente em diversos bairros da cidade, e ao *café da manhã*, que ocorre todo domingo no culto matutino da igreja, tratam-se de bens simbólicos ofertados no mercado de bens religiosos da instituição religiosa neopentecostal pesquisada para suprir a primordial demanda do laicato de acordo com as lideranças religiosas – como desenvolvemos no início desta seção – qual seja, a conversa sobre problemas cotidianos. Revelam-nos, fieis e pastores, que são espaços onde as pessoas sentem-se mais à vontade para falarem de suas particularidades, para dialogarem mais de perto umas com as outras, já que o momento do culto seria mais engessado, devido à liturgia (“É porque acaba que no domingo a pessoa chega ali, uma hora e meia, do jeito que ela entra ela sai, às vezes ninguém vê, né?”). Vale dizer que existe uma compreensão homogênea, uniforme, no que diz respeito ao entendimento de fieis e lideranças religiosas quanto ao café da manhã e aos pequenos grupos. A partir de uma análise lexical dos excertos (049), (050) e (051), percebe-se que os termos utilizados para se designar o objetivo dos pequenos grupos e do café da manhã são, em certa medida, equivalentes: “vínculo”, “relacionamento”, “amizade”, “conseguir integrar mais o pessoal”, “comunhão”, “conversar”, “conhecer”, “compartilhar”, “ver como é que foi a semana”, “como é que foi os problemas”, “estar junto”.

(049) Então esses pequenos grupos acontecem durante a semana, e têm o objetivo de ter um momento além daquilo que é o culto de domingo, pra criar um vínculo pra um relacionamento, pra criar uma amizade. É porque acaba que no domingo a pessoa chega ali, uma hora e meia, do jeito que ela entra ela sai, às vezes ninguém vê, né? Então, o pequeno grupo tem um dos objetivos que é esse, de conseguir integrar mais o pessoal que vai. Mas, além disso, tem os estudos, da palavra, estudar a bíblia, fazer com que as pessoas falem também (Lucas, liderança religiosa).

(050) Qual que foi a razão de colocar o café? O objetivo do café foi que ele fosse um momento de comunhão, de conversar, mas que as pessoas tivessem um entendimento. Por isso o café começa com uma oração com uma pequena palavra, uma reflexão que foi colocada para que as pessoas entendam que aquilo ali é o culto. É um momento para você conhecer, conversar, compartilhar, uns com os outros no sentido de ver como é que foi a semana, como é que foi os problemas, para que as pessoas possam entender que você está ali não é para cultivar a Deus (Paulo, fiel).

(051) Esse café da manhã é um momento de comunhão, que quem frequenta o culto da manhã chega já naquela expectativa de comer, de conversar, de estar junto, o café da manhã ele veio exatamente para criar esse momento de comunhão no começo do dia (Davi, liderança religiosa).

Tanto nos pequenos grupos quanto no café da manhã, o compromisso primeiro não é com o culto a Deus (“para que as pessoas possam entender que você está ali não é para cultuar a Deus”) ou com os estudos da palavra (“Mas, além disso, tem os estudos, da palavra, estudar a bíblia, fazer com que as pessoas falem também”), mas com a comunhão, o estar junto. A única questão que os diferencia talvez seja o fato de que os pequenos grupos sejam um espaço externo e periférico, exterior aos cultos do domingo (“e têm o objetivo de ter um momento além daquilo que é o culto de domingo”), ambiente que propiciaria maior diálogo sobre problemas pessoais, enquanto o café da manhã é o momento inicial do culto (“Por isso o café começa com uma oração com uma pequena palavra, uma reflexão que foi colocada para que as pessoas entendam que aquilo ali é o culto”).

Foi possível perceber a partir das observações participantes e das entrevistas que os pequenos grupos são frequentados, muitas vezes, por indivíduos que não vão aos cultos de domingo ou até por gente que não se considera evangélica ou fiel da igreja. Configura-se, em grande medida, como um grupo amistoso, que dialoga acerca das amenidades da vida e encontra, na palavra, esteio para a resolução de suas querelas individuais. Já o café da manhã, é composto pelos fiéis da instituição religiosa neopentecostal pesquisada que frequentam o culto matutino do domingo: pessoas de mais idade, mães e pais com seus filhos, poucos jovens. Vê-se, então, que são espaços com objetivos semelhantes e públicos dissonantes.

Questionada sobre os elementos que compõem o mercado de bens materiais e simbólicos da instituição religiosa neopentecostal pesquisada (a saber, pregações, música, café da manhã, pequenos grupos), uma liderança religiosa afirmou que são “instrumentos” utilizados para a construção de uma ambiência “agradável”, “que as pessoas gostam de estar”. Assume que se tratam de questões estratégicas (“Então, acaba que o estilo, a forma como a gente usa é o meio que a gente mantém essa unidade”) que propiciam identificação (“Ninguém que gosta de *rock* vai ficar num *show* de sertanejo, de forró”) e vínculo (“mantém esse vínculo que a gente tá junto, né?”) ao público de fiéis da igreja:

(052) É, são instrumentos que assim, que a gente usa justamente pra fazer com que crie esse ambiente agradável, esse ambiente que as pessoas gostam de estar. Ninguém que gosta de *rock* vai ficar num *show* de sertanejo, de forró... Então, acaba que o estilo, a forma como a gente usa é o meio que a gente mantém essa unidade, mantém esse vínculo que a gente tá junto, né? Então, café da manhã é uma forma, a música, as reuniões, tudo isso pra criar esse ambiente relacional, esse ambiente agradável pra gente tá junto (Lucas, liderança religiosa).

O ambiente relacional, ainda de acordo com o excerto, seria construído a partir dos elementos ofertados no mercado de bens religiosos da igreja, e, ademais, seria o lócus do evangelho relacional, um dos objetivos estampados na página inicial do *site* da instituição religiosa neopentecostal pesquisada (“tudo isso pra criar esse ambiente relacional, esse ambiente agradável pra gente tá junto”).

### 5.3 Territorialidade e representação, ou quando religião e política se entrecruzam

O exercício do poder de evangelizar os outros não ocorre, somente, no espaço físico do templo da igreja. É a partir das relações que estabelece a comunidade religiosa que pode inferir-se sobre a influência de uma determinada igreja. A disseminação da palavra ocorre é no íntimo das relações sociais tecidas por fieis e lideranças religiosas. A Igreja Católica, que colonizou religiosamente o nosso país, demarcava muito nitidamente os seus territórios, que não eram restritamente religiosos, mas geridos sob uma ética tradicional e conservadora. As cidades cresciam à frente do espaço do templo, expressando espacialmente as relações desiguais de poder existentes entre a igreja e o poder público: em outras palavras, significa dizer que igreja e Estado eram a mesma coisa, uma vez que o Estado era oficialmente católico. Já os evangélicos, possuem territorialidade mais fluida, mais pulverizada e menos centralizada. Plantando igrejas nos rincões, ocupando cômodos comerciais dos centros das cidades, reformando teatros e cinemas, espalham-se nas periferias e nas centralidades a fim de atenderem a demandas contemporâneas, conforme afirma Oliveira (2012).

Muitas são as maneiras de fieis e lideranças religiosas exercerem a *territorialidade*: convidando pessoas conhecidas para o culto ou, ainda, estabelecendo relações com outras igrejas evangélicas. É corriqueiro, inclusive, que algumas instituições religiosas tradicionais cobrem do fiel uma “meta”, um número de pessoas a serem levadas a conhecerem a igreja em um determinado período de tempo, como evidencia Rezende (2010). Esta é uma das formas de se fazer crescer a comunidade religiosa e, conseqüentemente, a disseminação da palavra, do discurso teológico. Na instituição religiosa neopentecostal pesquisada, por exemplo, não é nítido o *compromisso da comunidade religiosa em convidar possíveis novos membros*. Como negam, a todo tempo, os costumes das igrejas (neo)pentecostais tradicionais, não se preocupam com crescimento quantitativo da comunidade religiosa. As lideranças religiosas afirmam que não insistem com as pessoas, tampouco apresentam a elas a igreja caso não percebam abertura para isso, como demonstram os excertos (053) e (054) (“Mas não é aquele convite de todo dia

ficar ‘vamo, vamo, vamo’” / “Eu não sou o cara que vai chegar e vai falar ‘ou, cara, vamos lá na igreja’, eu sou um cara que eu convido se a pessoa demonstra interesse, se ela me procura para conversar e abre algum espaço” / “às vezes eu até convido, mas não é muito frequente não”). Afinal, são os pastores que buscam as suas ovelhas ou as ovelhas quem buscam o seu pastor?

(053) (...) Eu não sou o cara que vai chegar e vai falar “ou, cara, vamos lá na igreja”, eu sou um cara que eu convido se a pessoa demonstra interesse, se ela me procura para conversar e abre algum espaço. Não sou aquele tipo de pessoa que se eu estiver num rolê na rua sentado para conversar com você a gente não vai entrar... Apesar de que sempre acaba entrando em algum tema do tipo principalmente para quem já conhece, às vezes eu até convido, mas não é muito frequente não (Davi, liderança religiosa).

Há ainda que se observar o espaço demarcado no discurso da liderança religiosa para divulgação da igreja, no excerto (053), que é o da rua (num rolê na rua sentado para conversar com você) e possui relação direta com o tipo de neopentecostalismo originário da instituição religiosa, o *underground*. Uma segunda liderança religiosa conta, no excerto (054) que dos convidados seus a irem aos cultos uma minoria (termo reforçado pela repetição) aparece. Torna-se identificável no excerto um personagem implícito, a saber, o indivíduo que recebe o convite para visitar a igreja, que seria interpelado a participar da Santa Ceia. As aspas denotam a intertextualidade do diálogo entre pastor e convidado (“Às vezes a gente chama pra vir na Santa Ceia... ‘Se quiser vir, essa semana vai ter Ceia’”), que constitui-se a partir da oferta de um bem simbólico da instituição religiosa neopentecostal pesquisada (a Santa Ceia) objetivando a conquistar o novo indivíduo para a religião. Importante notar que a Santa Ceia<sup>7</sup> – em inúmeras igrejas evangélicas com perfil mais tradicional – é direcionada apenas aos membros estáveis e, não, a visitantes. Parece que na instituição religiosa neopentecostal pesquisada ocorre uma abertura total no que tange à participação neste momento íntimo, de comunhão e de sintonia de sentimentos entre a comunidade religiosa. Eu mesmo, pesquisador, participei de algumas ceias na igreja, apesar de não ser um membro.

(054) Já chamei, mas nem todas vem e comparecem... Minoria, minoria. Não por não gostar, assim, qualquer coisa. Mas é que é um convite. Às vezes a gente chama pra vir na Santa Ceia... “Se quiser vir, essa semana vai ter Ceia”. Mas não é aquele convite de todo dia ficar “vamo, vamo, vamo” (Tiago, liderança religiosa).

<sup>7</sup> Momento intimista de comunhão e reflexão entre a comunidade religiosa, que degusta o pão e o vinho, elementos que simbolizam, respectivamente, o corpo e o sangue de Jesus Cristo, o filho de Deus que teria nascido, morrido e ressuscitado em favor da humanidade.

Um dos fieis conta que não convida as pessoas que o circundam, necessariamente, a participarem do culto (Eu não chamo para a reunião [culto], eu chamo para o café, chamo para outra coisa). O convite, como ele explica no excerto (055), é mais focado na participação do indivíduo externo em momentos de congregação menos formais, como o café da manhã de domingo, item do mercado de bens simbólicos da igreja. Pode se inferir, a partir da análise lexical, que o termo “outra coisa”, significaria a participação em outros momentos/espços da igreja que não possuam a formalidade do culto, como os grupos de estudos, os *shows*, os acampamentos e as conferências, por exemplo. Vale dizer que para o entrevistado importa mais que um visitante conheça o momento inicial de um culto, em que é realizada uma oração e um período de conversas particulares sobre as questões cotidianas da comunidade religiosa (E se você não quiser ficar lá você pode só tomar o café e pode ir embora).

(055) Eu não chamo para a reunião [culto], eu chamo para o café, chamo para outra coisa. E se você não quiser ficar lá você pode só tomar o café e pode ir embora (Paulo, fiel).

A reticência para os convites a pessoas externas para visitas à igreja não se restringe apenas às lideranças religiosas e acomete, também, os fieis, algo que fica subentendido no excerto (055) e escancarado no (056). Influenciada pelo namorado, que é quem a levou para a instituição religiosa neopentecostal pesquisada, a fiel conta que depois que o conheceu percebeu que o mesmo não a convidava a ir à igreja, dando mais destaque ao cristianismo do que à instituição. Seguindo este mesmo caminho, conta que começou a pregar o cristianismo e que, quando a pessoa que lhe ouve se sente bem, aproveita para fazer o convite (“Depois que eu conheci meu namorado, que eu te falei, que ele não falava ‘vamos pra igreja’, eu comecei a pregar mais o cristianismo e aí se a pessoa se sentir bem, aí eu falo ‘vamos lá na igreja pra você conhecer’”). É bom salientar que o convite parece ser feito apenas quando o outro com o qual ela se relaciona se sente bem. A disseminação da instituição religiosa neopentecostal pesquisada e de sua palavra, pode-se imaginar, não é feita de modo a constranger ou a afetar a área de influência da comunidade religiosa, mas de forma sutil, sem ir-se direto ao ponto – convidando para a Santa Ceia, para o café, ou quando a pessoa estiver se sentindo bem:

(056) Depois que eu conheci meu namorado, que eu te falei, que ele não falava “vamos pra igreja”, eu comecei a pregar mais o cristianismo e aí se a pessoa se sentir bem, aí eu falo “vamos lá na igreja pra você conhecer”. Foi e não gostou? Tudo bem também, tranquilo. Eu convidei para conhecer (Priscila, fiel).

Perguntados acerca da exigência que fazem muitas igrejas evangélicas, de que as *relações afetivas (de namoro, casamento) estabeleçam-se apenas com membros da igreja*, fieis

e lideranças religiosas posicionaram-se taxativamente contra tal aspecto doutrinário. No excerto (057) o entrevistado introjeta em seu discurso, intentando justificar a sua opinião, a figura de Jesus, que não teria se restringido a se relacionar com os seus, mas tomando para o centro de sua evangelização os marginalizados daquela época (“que se fosse assim Jesus teria se relacionado somente com os fariseus, só com os seus, os escribas e seu pessoal. Você vê que Jesus se relacionava, no que se refere a conversas, amizades e tal... Com prostitutas, cobrador de impostos... com essa galera que era odiada... Com pescador, ignorante”). A opinião contrária às relações afetivas fechadas à comunidade da igreja é reforçada a partir da ideia de que “temos que nos relacionar com pessoas que pensam diferente da gente”:

(057) Eu acho que não tem, que se fosse assim Jesus teria se relacionado somente com os fariseus, só com os seus, os escribas e seu pessoal. Você vê que Jesus se relacionava, no que se refere a conversas, amizades e tal... Com prostitutas, cobrador de impostos... Com essa galera que era odiada. Com pescador, ignorante... Essas pessoas Jesus se relacionava. Então, assim, não vejo sentido nisso. Nós temos que nos relacionar com pessoas que pensam diferente da gente (Mateus, fiel).

A igreja, como afirma uma liderança religiosa no excerto (058) é instrumento revelador do mundo externo. Portanto, não faria sentido restringir as relações entre indivíduos que compartilham da mesma fé. Alguns usos lexicais enfatizam uma posição discursiva marginal em relação ao discurso hegemônico evangélico (“totalmente ao contrário disso”, “não há nenhum sentido”, “eu acho totalmente o contrário disso”). Pode-se inferir que levando a palavra para os que estão fora da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, os fiéis já frequentadores podem angariar novos, relações que não seriam possíveis caso a igreja partisse do histórico argumento teológico do jugo desigual – ver Coríntios 6, versículos 14 a 18, em nota<sup>8</sup> (“Aqui dentro a gente se organiza, tem uma leitura, um estudo pra que revele pro mundo lá fora”):

(058) Eu sou totalmente ao contrário disso (...) Não há nenhum sentido em viver dentro de uma igreja se o nosso papel é levar a palavra pra quem está lá fora. Eu acho totalmente o contrário disso. Aqui dentro a gente se organiza, tem uma leitura, um estudo pra que revele pro mundo lá fora (Tiago, liderança religiosa).

---

<sup>8</sup> Não vos prendais a um jugo desigual com os infieis; porque, que sociedade tem a justiça com a injustiça? / E que comunhão tem a luz com as trevas? / E que concórdia há entre Cristo e Belial? Ou que parte tem o fiel com o infiel? / E que consenso tem o templo de Deus com os ídolos? Porque vós sois o templo do Deus vivente, como Deus disse: Neles habitarei, e entre eles andarei; e eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo / Por isso sai do meio deles, e apartai-vos, diz o Senhor / E não toqueis nada imundo, E eu vos receberei / E eu serei para vós Pai, E vós sereis para mim filhos e filhas, Diz o Senhor Todo-Poderoso.

Um dos discursos específicos aparentes sobre esta temática traz para a centralidade do debate a ideia de princípios (“Porque existem princípios e eu não posso quebrar alguns princípios”). A entrevistada deixa claro no excerto (059) que não é por princípios teológicos que ela não se relaciona com pessoas de fora da igreja (“Então, eu acho que isso é tipo você meio que limitar, mas para um relacionamento dar certo, você precisa que as pessoas estejam disponíveis e se queiram, só isso”), mas porque interesses semelhantes são os sustentáculos da relação (“Não porque é imposto, mas sim porque eu realmente não quero quebrar algumas coisas que eu acho certas”). Fica subtendido que trata-se de princípios relacionados à religiosidade, uma vez que a enunciadora descreve como conflituosa a decisão de concordar com o seu companheiro que está fora da igreja ou seguir os seus princípios (“Então fica um conflito, ou eu vou pro lado da pessoa ou a pessoa vem pro meu lado. Então, às vezes não dá porque os interesses são diferentes”).

(059) Então, eu acho que isso é tipo você meio que limitar, mas para um relacionamento dar certo, você precisa que as pessoas estejam disponíveis e se queiram, só isso. Mas eu entro num conflito assim, tipo por que eu já tentei... Não em questão do meu ex namorado, mas eu já tentei com outra pessoa e não deu certo. Porque existem princípios e eu não posso quebrar alguns princípios. Não porque é imposto, mas sim porque eu realmente não quero quebrar algumas coisas que eu acho certas. Então fica um conflito, ou eu vou pro lado da pessoa ou a pessoa vem pro meu lado. Então, às vezes não dá porque os interesses são diferentes (Maria, fiel).

É preciso considerar na análise da territorialidade neopentecostal *underground* as *relações estabelecidas entre a instituição religiosa neopentecostal pesquisada e outras instituições religiosas*. As lideranças religiosas da igreja, sobretudo Pedro, são convidadas - com frequência - para pregarem em inúmeras cidades brasileiras. Protestantes históricas ou pentecostais, possuem a instituição religiosa neopentecostal pesquisada como referência no tratamento com o público jovem, já que os ministérios de evangelismo *underground* que existiam nos grandes centros urbanos brasileiros acabaram.

É comum encontrar nas redes sociais dos pastores fotografias das viagens e participações que fizeram nessas outras igrejas. As lideranças religiosas, vale dizer, estabelecem relações com os fieis por meio dessas redes. Tal interação enseja novas territorialidades da instituição religiosa, que não se concretizam apenas fisicamente mas, também, virtualmente, meio pelo qual as influências e as relações de poder podem se reconfigurarem e se redimensionarem devido às suas particulares características: imediatismo, instantaneidade, tensionamentos entre o público e o privado, dentre outras.



Sobressai-se do excerto (060) da liderança religiosa o interdiscurso da referência (“A maioria, aliás, de fora. Tem a gente como referência” / “a gente serve de referência e apoio pra muitas outras igrejas fora de Uberlândia” / “eles vêm a gente como referência”), como se a instituição religiosa neopentecostal pesquisada fosse um modelo para outras igrejas evangélicas brasileiras, subdividindo-se em duas unidades discursivas: a do auxílio (“e a gente tenta de alguma forma ajudá-los” / “então muitas dessas viagens é pra auxiliar as igrejas, pra ajudar na questão de organização, de ensino”) e a da influência provocada pela exclusividade (“porque a nossa referência quando começou foi o Ministério de São Paulo, Rio de Janeiro, desses grandes centros que já trabalhavam com grupo *underground*. Só que a maioria morreu, e só a gente que permaneceu. Então, acaba que esses outros ministérios das outras igrejas de fora, ou até pessoas que frequentaram esses lugares que hoje não tem mais”):

(060) Sim, várias igrejas. A maioria, aliás, de fora. Tem a gente como referência e a gente tenta de alguma forma ajudá-los, então muitas dessas viagens é pra auxiliar as igrejas, pra ajudar na questão de organização, de ensino, daquilo que a gente vive aqui que às vezes não tem a oportunidade de vim. Então, a gente serve de referência e apoio pra muitas outras igrejas fora de Uberlândia, porque a nossa referência quando começou foi o Ministério de São Paulo, Rio de Janeiro, desses grandes centros que já trabalhavam com grupo *underground*. Só que a maioria morreu, e só a gente que permaneceu. Então, acaba que esses outros ministérios das outras igrejas de fora, ou até pessoas que frequentaram esses lugares que hoje não tem mais, eles vêm a gente como referência, buscam ajuda bastante (Lucas, liderança religiosa).

O enunciador do excerto (061), fiel, avalia muito positivamente as relações de identificação construídas pela instituição religiosa neopentecostal pesquisada com as demais igrejas evangélicas (“você conhece as pessoas”, “motivador”). Existe a percepção de que o projeto construído localmente não esteja isolado do que ocorre a nível nacional (“Você tá numa luta, num pensamento de que está sozinho no mundo e você conhece outras pessoas com esse mesmo pensamento”). Todavia, pontua que devido ao caráter *underground* da instituição religiosa neopentecostal pesquisada ela é compreendida como sendo “muito mais bela” do que realmente é, uma vez que “ninguém fala dos defeitos mesmo”. Talvez seja esta uma estratégia para tornar-se, como afirmou a liderança religiosa no excerto (060), uma referência para as outras:

(061) Fui pro Paraná, pro Rio... Então, assim, você conhece as pessoas e é motivador, quando você vê. Você tá numa luta, num pensamento de que está sozinho no mundo e você conhece outras pessoas com esse mesmo pensamento. Vai dar certo? Ou não, mas pelo menos estamos juntos. Mas é ruim porque eu te falei, que a (IRNP) às vezes é pintado de uma forma muito

mais bela, acho isso normal, porque ninguém fala dos defeitos mesmo.  
(Marcos, fiel).

Uma segunda fiel concorda com o enunciador do excerto (061) e acrescenta que além do deslumbramento dos insatisfeitos com o tradicionalismo existem os que rotulam a instituição religiosa neopentecostal pesquisada como uma não-igreja, devido ao seu estilo alternativo. De qualquer maneira, os dois sentidos desta territorialidade são negativos: primeiro, porque a igreja estaria passando uma imagem descolada de sua prática (“Às vezes eles tem a sensação de que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada é o lugar perfeito, mas quem tá lá dentro sabe que não”); segundo, porque estaria sendo negada por evangélicos tradicionais (“Mas também tem por outro lado, aqueles que são muito conservadores, de condenar, e achar que o (IRNP) não é uma igreja. Se você fizer uma pesquisa no meio evangélico, muitas pessoas vão achar que o (IRNP) não é uma igreja”). As condições sociais de produção do discurso explicitado no excerto (062) são muito específicas, vale dizer, já que o mesmo está atrelado a alguém que vivencia o cotidiano da igreja há nove anos e conhece, intimamente, os seus problemas e as relações que institui, apesar de não ser uma liderança:

(062) Acho que existe um certo deslumbramento com quem não tá muito satisfeito nessas igrejas tradicionais com o (IRNP). Às vezes eles tem a sensação de que o (IRNP) é o lugar perfeito, mas quem tá lá dentro sabe que não. Mas também tem por outro lado, aqueles que são muito conservadores, de condenar, e achar que o (IRNP) não é uma igreja. Se você fizer uma pesquisa no meio evangélico, muitas pessoas vão achar que o (IRNP) não é uma igreja (Ester, fiel).

Além de estreitar laços com igrejas evangélicas de diversas denominações Brasil a fora, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada possui sete igrejas filhas plantadas em: Assunção (Paraguai), Divinópolis (Minas Gerais), Fortaleza (Ceará), Ituiutaba (Minas Gerais), Porto Velho (Rondônia) e Uberaba (Minas Gerais). Em entrevista, uma liderança explica que em nenhuma dessas localizações a instituição religiosa neopentecostal pesquisada alcançou a estabilidade da igreja sede de Uberlândia. Por que ainda não teriam se estabilizado? Dependeriam do trabalho específico de alguma liderança religiosa? Estariam localizadas em cidades menores que Uberlândia, com centros urbanos menos complexos, o que não legitimaria o discurso *underground*? Não ouvi nenhuma história sobre as igrejas-filhas em cultos que participei, tampouco nas entrevistas que desenvolvi, mas sempre me impressionou o número significativo de instituições religiosas abertas em pouco mais de treze anos de independência jurídica e financeira do Ministério Sal da Terra, ao qual hoje a instituição religiosa

neopentecostal pesquisada é apenas aliançada. Pareceu-me que as igrejas-filhas são literalmente filhas, ainda crianças, que tentam engatinhar no chão escorregadio e incerto da contemporaneidade. Devem exercer, como podem, as suas territorialidades *undergrounds*. Certamente, a igreja exerce a sua influência, também, por meio dos pequenos grupos – já abordados como item do mercado de bens simbólicos da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Entretanto, vale ressaltar que todos eles ocorrem em bairros próximos das áreas centrais da cidade, onde situa-se o tempo: Brasil, Cidade Jardim, Tibery e Nossa Senhora Aparecida. Sendo assim, agregam indivíduos que moram próximos aos locais dos pequenos grupos e que, muitas vezes, já frequentam os cultos dominicais. Caso realizassem os pequenos grupos em áreas distantes da igreja, nas periferias, poderiam aprofundar as suas territorialidades e, quem sabe, aumentar quantitativamente o número de fieis.

No que se refere à relação entre *política e religião*, o entendimento entre lideranças religiosas e fieis é consensual: cada macaco no seu galho. A religião não poderia ser utilizada politicamente, como forma de exercer poder, conforme o fiel do excerto (063), porque configuraria imposição (“Porque a gente não pode impor a nossa religião na vida de uma pessoa que não tem a mesma religião que a gente. E isso não fez muito sentido, porque as pessoas impõe ainda, né, impõe religião em cima de religião”). A política é associada diretamente às questões representativas de hierarquia, estando descolada das questões coletivas, públicas, dos debates para o bem comum, tanto que a associação feita pelo fiel é de que na instituição religiosa neopentecostal pesquisada a política não caminha junto com a religião porque tudo é decidido pela via do conselho, instância em que a comunidade religiosa é, corriqueiramente, convidada a participar (“Pelo menos no caso da (IRNP) não, porque lá não tem um presidente lá... Lá é só o conselho. Que, quando tem reunião do conselho a igreja toda participa, eles chamam a igreja toda para participar da reunião do conselho”). Faz-se notar, ademais, o interdiscurso da diferença, como se nas outras igrejas pudesse existir a relação entre política e religião, mas na instituição religiosa neopentecostal pesquisada isso tivesse sido superada por meio da instância deliberativa conselho. É enfático ao dizer que política e religião não podem andar juntas porque não são semelhantes. Trabalhos como este, que analisam a dimensão política da religião, não teriam razão de existir caso se comprovasse tal afirmação, pois política e religião para o enunciador são esferas sociais paradoxais (“mas não faz muito sentido a religião e a política andarem juntos, porque elas não tem semelhança nenhuma uma com a outra”).

(063) Porque a gente não pode impor a nossa religião na vida de uma pessoa que não tem a mesma religião que a gente. E isso não fez muito sentido, porque as pessoas impõe ainda, né, impõe religião em cima de religião, mas não faz muito sentido a religião e a política andarem juntos, porque elas não tem

semelhança nenhuma uma com a outra. Pelo menos no caso da (IRNP) não, porque lá não tem um presidente lá... Lá é só o conselho. Que, quando tem reunião do conselho a igreja toda participa, eles chamam a igreja toda para participar da reunião do conselho (Gabriel, fiel).

A liderança religiosa que enuncia no excerto (064) vê a relação entre política e religião motivada pela intromissão da igreja, que visa a interesses particulares. As instituições religiosas que estabelecem relações políticas seriam intrometidas, gerando inconveniências (“Voltando na questão da participação na política, a política é para todos, era para ser para todos, mas a igreja tem se metido nessa história com interesses muito particulares, que são muito absurdos”). O argumento baseia-se na origem do movimento evangélico, que emerge sugerindo a dissociação entre Estado e política, a partir de uma reforma, a Reforma Protestante (“que vão até na contramão daquilo que são os valores da reforma protestante”). A possibilidade reservada às lideranças religiosas de serem candidatos a algum cargo representativo é de imediato descartada, pois o mesmo estaria abrindo mão de um chamado de maior importância para atender a um chamado menor importância. Torna-se perceptível uma ideologia defendida e uma ideologia combatida: respectivamente, a ideia de que o chamado de um Deus, de uma transcendência, é superior às coisas comunicadas pelo mundo; a noção de que a mundanidade (relações políticas) são inferiores às coisas transcendentais (“um pastor abraçar a política é abrir mão de um chamado superior para atender um chamado inferior”). Parece, também, que esta não é uma opinião pessoal da liderança, mas compartilhada por seus amigos pastores, os parafraseados:

(064) Voltando na questão da participação na política, a política é para todos, era para ser para todos, mas a igreja tem se metido nessa história com interesses muito particulares, que são muito absurdos, que vão até na contramão daquilo que são os valores da reforma protestante, então, por exemplo, um pastor ser político para mim, até parafraseando alguns pastores que são amigos meus, um pastor abraçar a política é abrir mão de um chamado superior para atender um chamado inferior (Pedro, liderança religiosa).

No que tange às *candidaturas de lideranças religiosas a cargos representativos*, o corpo sacerdotal da igreja se fecha à possibilidade de apresentar candidatos à sua comunidade religiosa (“Hoje está proibido levar candidatos de qualquer espécie na igreja”). Existiu única tentativa nesse sentido, mas sem sucesso (“Ninguém nunca foi”), já que abriram um espaço coletivo para todos os candidatos que procuraram a igreja, não dando preferência a nenhum em particular (“porque os candidatos procuram eles, querem o culto para falar. Sabe o que a gente fazia? Nós marcávamos uma reunião em outro dia, em um meio de semana e convidávamos todos os candidatos que queriam vir e falávamos assim ‘você pode falar dez minutos e você vai

ser sabatinado pelas pessoas”), apenas abrindo recinto para o debate de ideias e propostas (“A gente tentou trabalhar isso nos últimos anos de incentivar as pessoas à discussão, incentivar as pessoas a manifestarem as suas opiniões”) uma atitude incomum, uma posição discursiva contra-hegemônica no meio religioso evangélico da cidade, conforme o excerto (065). Em visitas a muitas igrejas evangélicas de Uberlândia em época de eleição, assisti a pastores apresentando os seus candidatos à prefeito e à vereador ao fim dos cultos, pedindo apoio, explicando didaticamente os motivos pelos quais deveriam votar os fieis naquele candidato – algo que não ocorre na instituição religiosa neopentecostal pesquisada.

(065) A gente tentou trabalhar isso nos últimos anos de incentivar as pessoas à discussão, incentivar as pessoas a manifestarem as suas opiniões. Hoje está proibido levar candidatos de qualquer espécie na igreja. Nós tivemos uma experiência ano passado muito interessante, porque os candidatos procuram eles, querem o culto para falar. Sabe o que a gente fazia? Nós marcávamos uma reunião em outro dia, em um meio de semana e convidávamos todos os candidatos que queriam vir e falávamos assim “você pode falar dez minutos e você vai ser sabatinado pelas pessoas”. Ninguém nunca foi (Pedro, liderança religiosa).

A decisão de uma liderança ou fiel influente de se candidatar é vista, de imediato, como errada pelos fieis (“Não, eu acho completamente errado, porque todo mundo pensa diferente”), que a vêem, em sua maioria, como obrigação ou imposição (“você não pode obrigar a pessoa a querer a sua religião”), a partir de uma atuação simbólica e burocrática (“e são votadas leis”). O interdiscurso jurídico aparece encharcado de determinada importância, uma vez que inúmeros deputados pertencentes à Frente Parlamentar Evangélica encaminham para votação projetos de leis que impactam diretamente o cotidiano da população. Em outras palavras, utilizam de um instrumento legal para fazer lastrar os princípios cristãos e evangélicos (“Em que os vereadores colocam lá Escola sem Partido, que a gente não pode falar de religião ou partido político”). O *ethos* discursivo que emana do final do excerto é o de descrença com os políticos evangélicos (“Olha as coisas que eles falam...”).

(066) Não, eu acho completamente errado, porque todo mundo pensa diferente e você não pode obrigar a pessoa a querer a sua religião, e são votadas leis, né? Em que os vereadores colocam lá Escola sem Partido, que a gente não pode falar de religião ou partido político, então, tipo... Olha as coisas que eles falam... (Priscila, fiel).

O discurso enunciado no excerto (067) é específico: concorda com as candidaturas de fieis ou pastores evangélicos influentes, desde que o candidato seja “íntegro”, “honesto” e “revele as virtudes de Deus” (“a partir do momento que você se propõe a ser um político e a

fazer a coisa, que você seja íntegro, que você seja honesto, que você revele as virtudes de Deus”). Os cargos representativos são vistos com maior pragmatismo e racionalidade, como uma profissão como qualquer outra, onde o cristão precisa empregar os seus valores, não fazendo concessões e compactuando com erros alheios (“e não compactue com o que as pessoas estão fazendo que seja contrário aquilo que Ele diz”).

(067) Olha, eu não acho nada, eu não tenho problema nenhum com isso. Eu só tenho problema, da mesma maneira como em qualquer outra coisa, a partir do momento que você se propõe a ser um político e a fazer a coisa, que você seja íntegro, que você seja honesto, que você revele as virtudes de Deus e não compactue com o que as pessoas estão fazendo que seja contrário aquilo que Ele diz (Paulo, fiel).

O site da Câmara dos Deputados veicula 199 nomes de deputados e quatro de senadores que constituem a *Frente Parlamentar Evangélica*, tendo a última legislatura sido publicada nos Diários da Câmara dos Deputados em 09 de novembro de 2015. Membros dos mais diversos partidos, de ideologias bastantes diversas, uniram-se em defesa dos princípios evangélicos. Eles são pertencentes a denominações protestantes históricas e (neo)pentecostais. Os parlamentares representam quase 40% das cadeiras e atuam no debate e deliberação a temas que geram polêmica no universo cristão, como a legalização do aborto, a descriminalização das drogas, a união homoafetiva, dentre outros. Os seus projetos versam sobre a proibição de adoção por *gays*, o ensino do criacionismo, a punição à “heterofobia”, o dia do “orgulho homossexual” e o entendimento do aborto como crime hediondo.

A opinião de todas as lideranças religiosas e fieis da instituição religiosa neopentecostal pesquisada sobre a Frente Parlamentar Evangélica é negativa. As condições sociais de produção dos discursos há que ser considerada, uma vez que a média de idade entre os pastores é 30,8 anos e, entre os fieis, de 26,6 anos. Os atores sociais da pesquisa viveram a sua infância e juventude nas décadas de 1990 e 2000, período histórico contemporâneo, de negação dos ideais modernos e tradicionais que fizeram a cabeça das gerações anteriores. A partir de um interdiscurso de negação do conservadorismo, não se sentem representados pelo grupo de evangélicos que ocupam o Congresso Nacional do país. A liderança religiosa que enuncia o excerto (068) a classifica pejorativamente (“bosta”, “merda”) a partir de uma interdiscurso republicano, que compreende a importância da laicidade do Estado (“porque acaba ferindo outros direitos que não são só dos evangélicos, mas de outra classe, de outras classes que precisam também de ser representada”). A Frente Parlamentar Evangélica iria contra a defesa do bem comum e dos interesses coletivos, já que daria privilégios a alguns em

detrimento de outros: em outros termos, o foco das políticas seriam os evangélicos e, não, a sociedade como um todo (“Então, acaba que quando eles focam só naquilo que são os interesses dos evangélicos, isso traz um prejuízo maior do que se eles estivesse mais preocupado com os interesses do povo, né?”).

(068) Uma bosta, né? (Risos). Uma merda, porque se a gente for ver é a visão do Brasil quanto a essa representatividade que eles tão tentando fazer lá é mais danoso, porque acaba ferindo outros direitos que não são só dos evangélicos, mas de outra classe, de outras classes que precisam também de ser representada. Então, acaba que quando eles focam só naquilo que são os interesses dos evangélicos, isso traz um prejuízo maior do que se eles estivesse mais preocupado com os interesses do povo, né? (Lucas, liderança religiosa).

O excerto (069) prova que a juventude e os adultos de hoje estão conectados aos temas contemporâneos de interesse público, como a lei do feminicídio e os debates sobre racismo e homofobia, temáticas que eram silenciadas em tempos históricos anteriores devido ao caráter patriarcalista e conservador de nossa colonização portuguesa e católica (“Então, tipo assim, as mulheres que são muito oprimidas, por isso que existe a lei do feminicídio. A questão do racismo, a questão da homofobia”). Ademais, é certo que o advento da internet possibilitou o acesso a dados antes praticamente inacessíveis sobre questões na órbita das temáticas supracitadas. A ação da Frente Parlamentar Evangélica aponta na direção do tensionamento com as chamadas “minorias sociais” (mulheres, negros e *gays*), o que desagrade fieis evangélicos *undergrounds*, com maior abertura para o debate de ideias e diálogos com os diferentes (“eu fiz uma pesquisa, esse projeto [de criminalização da homofobia] está há oito anos parado por causa da Bancada Evangélica, que não vota pra não terminar em crime / É claro que quem é minoria precisa ter direitos, mas a igreja não é minoria. O Brasil religioso não é minoria). A enunciadora inicia o seu discurso com o Princípio Constitucional da Igualdade, baseado em Aristóteles:

(069) Eu sou contra. Porque Aristóteles que fala que temos que tratar os outros de forma igual, os desiguais de forma desigual, na medida da sua desigualdade. Então, tipo assim, as mulheres que são muito oprimidas, por isso que existe a lei do feminicídio. A questão do racismo, a questão da homofobia, que apesar de ter um projeto de lei, eu fiz uma pesquisa, esse projeto está há oito anos parado por causa da Bancada Evangélica, que não vota pra não terminar em crime. Então, tipo, assim... São umas coisas que você fica... É claro que quem é minoria precisa ter direitos, mas a igreja não é minoria. O Brasil religioso não é minoria (Maria, fiel).

Por meio de convites parcos a conhecidos, pouca influência advinda das igrejas filhas e descrença com a velha cultura política que impera nas igrejas, a instituição religiosa neopentecostal pesquisada exerce a sua influência e o seu poder de modo pontual e fluidificado no espaço da cidade. Espalhados aqui e ali, *undergrounds* reafirmam o seu modo cristão de viver, desapegado dos processos ritualísticos, das mediações e do ascetismo. Territorialidade fluida como a contemporaneidade. Assim como os eleitores hodiernos, muitas vezes, não sentem-se representados pelos eleitos. Política e religião: movimentos análogos de um mesmo processo, o cultural.

#### **5.4 Em meio ao *locus* da paisagem, das identidades e das percepções**

O espaço onde a igreja está instalada é privilegiado. Aos arredores estão as principais galerias e *boulevards* da cidade, que comportam lojas de grifes, cafés, restaurantes, museus, centros culturais, espaços terapêuticos e estéticos, praças e bares. A paisagem remonta à década de fundação da cidade, sendo possível contemplar antigos casarões espremidos em estreitas e movimentadas ruas. O bairro é servido por inúmeras linhas de ônibus, estacionamentos para automóveis particulares e pontos de táxi. Os cartões postais que beiram a igreja são a Casa da Cultura de Uberlândia, a Praça Clarimundo Carneiro, O Museu Municipal de Uberlândia e o Museu Universitário de Arte da UFU. Diversos são os condomínios de edifícios, um a cada esquina, que denotam uma paisagem verticalizada, recentemente modificada e habitada por famílias abastadas. Ao lado direito do templo funciona um estacionamento, enquanto do lado esquerdo vê-se uma barbearia que é, também, estúdio de tatuagens. À frente ficam os fundos da Escola Estadual Bom Jesus.

É fácil chegar ali, é acessível. Um táxi não fica caro, ônibus têm de sobra e lugar para estacionar o carro ou a bicicleta também. São esses *os meios de transporte utilizados pelos fieis e pastores da instituição religiosa neopentecostal pesquisada para acessarem a igreja*, que se confunde com mais um dos inúmeros comércios do bairro. Com exceção de um fiel da igreja, todos os demais entrevistados não moram no bairro em que se situa a instituição religiosa neopentecostal pesquisada e, por isso, dependente de algum meio de transporte para chegarem aos cultos. Na fachada não se lê nada além de um estêncil. Nada do vocábulo igreja ou algo semelhante. Em entrevista, contaram-me que ali funcionava, anteriormente, uma mecânica.



Antes, uma mecânica que consertava máquinas. Hoje, uma igreja que conserta pessoas, apresenta caminhos e soluções?

O templo é semelhante a uma garagem. O palco, aos fundos, está sempre ocupado por inúmeros instrumentos musicais. O cômodo, por ser quente, conta com janelas e ventiladores. As cadeiras são de plástico, brancas e pretas, variando como a formar um xadrez. O chão é cimentado e verde escuro. Há uma espécie de púlpito, chamado pela comunidade religiosa carinhosamente de Bob Esponja, por ser de madeira, retangular e aludir a forma da personagem marítima. À esquerda, existe uma mesa, de plástico como as cadeiras, onde fica a aparelhagem de som e um notebook conectado a uma televisão LCD, onde são exibidos os trechos bíblicos e as letras dos cânticos. Ao fundo e à direita, pode-se observar cômodos reservados, espécies de quartos, com porta sanfonada, daquelas mais baratas. Ali guarda-se o que é de maior valor e faz-se reuniões privadas. Existem, no final desta espécie de corredor, dois banheiros, um masculino e outro feminino.

De um modo geral, a *percepção do espaço do templo pelos fieis da instituição religiosa neopentecostal pesquisada* evidencia uma ruptura com o tradicional, com o que estamos tradicionalmente acostumados a imaginar quando fala-se de igreja. A nossa colonização, de natureza europeia e – religiosamente falando – católica, construiu em nosso imaginário uma imagem do que seja um espaço sagrado cristão. Os templos católicos, geralmente, estão situados no centro de uma praça, rompidos da continuidade mundana que estabelece-se no interior dos bairros. Possuem, muitas vezes, altas torres que apontam para o infinito do céu e, metaforicamente, representam a conexão daquela comunidade religiosa com os três “mundos”: o inferno, o purgatório e o céu. O ouro, as artes e a pluralidade de objetos sagrados mediadores da relação com o transcendente também são características de tal espaço, muitas vezes. O protestantismo e, mais adiante, os pentecostalismos modificaram, em certa medida, essa formulação imagética e perceptiva do espaço sagrado cristão calcada na tradição católica, a partir de construções de templos menos suntuosos, não apartados do mercado de bens materiais das cidades, possuindo novos formatos, cores e possibilidades de organização, como demonstra Eliade (2001). Tamanha é a fluidez entre o sagrado e o profano em instituições religiosas desta natureza que os entrevistados não conseguiram descrever, passo a passo, as suas impressões sobre o entorno da igreja e o espaço interno do templo: misturavam discursivamente as suas percepções como se tal divisão não fosse nítida. O templo da instituição religiosa neopentecostal pesquisada seria o reflexo espacial de uma teologia evangélica *underground* que repudia os moldes tradicionais de se pensar a igreja:

(070) É, por conta de tirar esse estereótipo, que as pessoas tem da igreja formatada, de ser tudo igual, ser tudo aquela forma, o pastor de terno e gravata lá na frente e tudo, justamente pra quebrar esse paradigma que as pessoas tem e que muitas, a grande maioria tem aquela rejeição. Então, às vezes, se ela [o fiel, a pessoa] encontrar um ambiente mais informal do que um ambiente que ela já tá acostumada, que às vezes ela já teve uma experiência anterior, então isso já é um primeiro passo já pra que ela vá de encontro aquilo que é a mensagem que a gente quer passar, então isso é proposital mesmo, a gente não ter esse estereótipo de uma igreja que as pessoas tem (Lucas, liderança religiosa).

A quebra do estereótipo enunciada no excerto (070) parece ser um reforço da noção da diferença (“É, por conta de tirar esse estereótipo, que as pessoas tem da igreja formatada, de ser tudo igual, ser tudo aquela forma”). Torna-se perceptível, ainda, um interdiscurso contemporâneo sobre igreja, vista como espaço de informalidade, não formatada, que copie outras formas (“Então, às vezes, se ela [o fiel, a pessoa] encontrar um ambiente mais informal do que um ambiente que ela já tá acostumada, que às vezes ela já teve uma experiência anterior, então isso já é um primeiro passo já pra que ela vá de encontro aquilo que é a mensagem que a gente quer passar”). As condições sociais de produção desse discurso têm origem em uma visão “jovem” de evangelismo. Esta visão de igreja que rompe com o tradicional cristão é uma posição discursiva marginal frente ao hegemônico, que já possui uma ideia arraigada e pré-estabelecida do que seja uma igreja (“então isso é proposital mesmo, a gente não ter esse estereótipo de uma igreja que as pessoas tem”). Dizendo de modo objetivo, é como se o espaço fosse produto do perfil evangelístico da instituição religiosa. A quebra de estereótipos sobre a ideia que muitos possuem de igreja pode ser observada no excerto (071), por meio da análise da intertextualidade materializada discursivamente através da voz de um recém convertido, que indica a ausência da figura tradicional de igreja (“esse menino que tô levando, ele fala assim ‘isso aqui não parece igreja’”).

(071) Mas eu desconstruí muita coisa e ainda hoje vejo as pessoas, por exemplo, esse menino que tô levando, ele fala assim “isso aqui não parece igreja” (Ester, fiel).

O excerto (072) continua a reforçar a ideia de que na instituição religiosa neopentecostal pesquisada as coisas funcionam de modo incomum. O trecho comporta duas intertextualidades, onde figuram dois personagens específicos e implícitos que expressam as suas opiniões sobre a imagem da igreja: a comunidade religiosa da instituição religiosa neopentecostal pesquisada (interno) (“a gente faz isso porque a gente quer aparecer”) e as pessoas que não frequentam a igreja e observam o templo (externo) (“nossa, mas como assim; como assim isso aqui é uma igreja”). A análise lexical dos termos “atrativo” e “chocadas”,

assim como a relação existente entre eles, apontam para a conclusão de que o espaço do templo é atrativo porque gera nos indivíduos externos à igreja o choque (“então é uma coisa que as pessoas ficam meio que chocadas”). Trata-se, ao mesmo tempo, de atração e repulsão – ações paradoxais e de significativa intensidade. Seria a provocação do choque nas pessoas uma das estéticas do evangelismo *underground*? Ocorre, ademais, uma referência à barbearia e ao estúdio de tatuagem, serviços vizinhos à igreja (“como assim do lado de uma barbearia e um estúdio de tatuagem”). Estes configurariam-se como extensão do templo, propiciando uma fluidez entre sagrado e profano? Reforçariam a ideia do “alternativo”, do *underground*, características originárias da instituição religiosa neopentecostal pesquisada? Assim como o fiel recém-chegado à igreja citado no excerto (071) há aqui também uma referência a uma novata, que questiona-se a todo momento sobre a quebra de estereótipos provocada pela igreja (“Inclusive teve uma menina que foi pra lá e pergunta constantemente sobre as coisas... Questão de música, que não é evangélica, questão de sair para os lugares...”).

(072) Acho que isso é bom e um pouco atrativo para as pessoas por que para quem está lá, a gente não pensa “a gente faz isso por que a gente quer aparecer” ou alguma coisa assim, não! Mas é atrativo para as pessoas, as pessoas olha assim e pensam “nossa, mas como assim”. Inclusive teve uma menina que foi pra lá e pergunta constantemente sobre as coisas... Questão de música, que não é evangélica, questão de sair para os lugares... Então, assim, o lugar lá da igreja é atrativo. Porque as pessoas pensam “como assim isso aqui é uma igreja”, “como assim do lado de uma barbearia e um estúdio de tatuagem”, então é uma coisa que as pessoas ficam meio que chocadas. (Maria, fiel).

Quanto ao discursos específicos, dois deles evidenciam a negação do espaço do templo, como se o mesmo fosse um não-espço. Neste sentido, é nítida uma expressiva metáfora, acompanhada por repetição de termos (“a igreja somos nós”; “nós somos a igreja”). O indivíduo seria o próprio espaço sagrado, um espaço sagrado móvel: indivíduos, na visão da enunciadora do excerto (073), seriam “templos individuais”. É, ainda, negada a autoridade da liderança religiosa, que torna-se dispensável, já que os indivíduos mesmos poderiam organizar um culto no lugar onde estivessem (“A gente está aqui nesse banco e a gente pode fazer um miniculto, entendeu?”). É possível notar uma ausência de dependência entre espaço sagrado, “lugar” e “estrutura”. Em outras palavras, o espaço sagrado não necessitaria estruturar-se fisicamente (“então não depende do lugar, da estrutura”). Seria ele um não-espço e, conseqüentemente, um não-lugar? Um lugar imaginário/abstrato?

(073) Quando eu entrei lá, nesse um ano que eu estou indo, o quê que eu entendi verdadeiramente: que a igreja somos nós. A gente está aqui nesse banco e a gente pode fazer um miniculto, entendeu? Porque nós somos a igreja, então não depende do lugar, da estrutura (Priscila, fiel).

A partir deste modo de ver, a igreja seria o ajuntamento, não a estrutura (“Que o importante é estar todo mundo ali. Acho que isso é o principal”). As fronteiras entre o sagrado e o profano seriam friáveis, permeáveis, já que afirma o enunciador do excerto (074) que a “igreja” pode estabelecer-se a qualquer momento numa praça, não necessitando de uma demarcação física do sagrado para fazer-se igreja, espaço de congregação (“Se um dia isso aqui acabar e a gente não tiver como pagar, vamos pra praça, não muda pra gente”). Vale salientar que a imagem da praça aparece no discurso do fiel corroborando com a ideia de volta às origens, já que a instituição religiosa neopentecostal pesquisada reunia-se, antes de estruturarem o seu templo, na Praça Clarimundo Carneiro. Além disso, a praça é o local central cosmogônico cristão, o local do espetáculo. Apesar de não existir relação entre a não necessidade de um espaço sagrado demarcado fisicamente, a informalidade e a ausência de liturgia, o enunciador associa diretamente e equivocadamente a estética com a ética (“Pensando nesse sentido, é muito proveitoso pra gente manter essa visão de não ter liturgia, não ter a formalidade no que a gente faz e nem nas coisas que a gente tá”): ora, o espaço sagrado poderia não ser demarcado fisicamente e, ainda assim, apresentar clara liturgia e alguma formalidade (no sentido de forma, modo de fazer):

(074) Se um dia isso aqui acabar e a gente não tiver como pagar, vamos pra praça, não muda pra gente. Que o importante é estar todo mundo ali. Acho que isso é o principal. Pensando nesse sentido, é muito proveitoso pra gente manter essa visão de não ter liturgia, não ter a formalidade no que a gente faz e nem nas coisas que a gente tá (André, fiel).

Outro discurso específico notado é o que compreende a produção do espaço sagrado como reflexo de um tempo (“Umas coisas que antes a gente não se preocupava, salinha infantil. Agora estamos tendo, porque tem mais criança na igreja”). Nele, ficam evidentes personagens explícitos que se relacionam diretamente à produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada no tempo de seu surgimento: Ari, João e Cássio (“O (IRNP) nasceu no metal dos anos 90, o Pedro, o João, o Cássio... Os caras mais das antigas, e então tem uma pegada mais *underground*”); personagens explícitos, que se relacionam com a atual produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada: eu (Marcos) e Maria e, ainda, um personagem implícito (“salinhas infantis”), que são as crianças (“Então é assim. Agora eu e a Maria estamos pintando as salinhas infantis lá”). O *underground* aparece como tema, como um elemento abstrato que, em outros tempos, teria guiado a produção do espaço sagrado da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, mas que hoje não é o ponto de partida daquela comunidade religiosa para exercício de seu evangelismo, já que outros

personagens apareceram a partir da produção desse espaço (“Hoje já não é *underground*, é uma igreja mais aberta e mais aberta a receber do que era. Mas eu gosto de pensar sempre na despreocupação com tudo isso. Da gente ter o equilíbrio da pegada *underground*, ser preocupada em ser *underground*, ser mau”);

(075) O (IRNP) nasceu no metal dos anos 90, o Pedro, o João, o Cássio... Os caras mais das antigas, e então tem uma pegada mais *underground*. Hoje já não é *underground*, é uma igreja mais aberta e mais aberta a receber do que era. Mas eu gosto de pensar sempre na despreocupação com tudo isso. Da gente ter o equilíbrio da pegada *underground*, ser preocupada em ser *underground*, ser mau. E isso também não é positivo. Porque, poxa, é legal ter nosso ambiente lá. Um dia a gente tava à toa na igreja e fez o estêncil, lá na frente, de fora. Então é assim. Agora eu e a Maria estamos pintando as salinhas infantis lá. Umas coisas que antes a gente não se preocupava, salinha infantil. Agora estamos tendo, porque tem mais criança na igreja. Quanto menos rótulos, simbolismo, melhor! (Marcos, fiel).

Falando sobre a temporalidade dos espaços sagrados, Eliade (2001) constata que a dualidade sagrado/profano resulta na asseveração de dois modos de ser no mundo: o religioso e não-religioso. A partir dessa ótica, a dimensão da temporalidade torna-se heterogênea no cotidiano do homem religioso. Todavia, a compreensão desta experiência só pode ser instituída quando se entende a importância das construções de templos, das festas religiosas, dos rituais e do mito que se compõem como uma linguagem do sagrado que só ganha sentido devido à dessemelhança do tempo. A instituição religiosa pesquisada não possui um calendário organizado de encontros, acampamentos, conferências e festividades: o seu tempo sagrado estaria diluído em seu tempo profano. Esta fluidez denotaria uma despreocupação de sua comunidade religiosa com elementos religiosos tradicionais, como o espaço do templo (muitas vezes negado como demonstram excertos desta seção), das festividades, dos processos ritualísticos e míticos.

Existe ainda um terceiro discurso específico acerca da percepção que a comunidade religiosa possui do templo, que sublinha o interdiscurso do desconforto (“Por que é desconfortável”; “Então assim, a gente gosta de um lugar confortável”; “A gente reclama o tempo todo que é desconfortável e que tem problemas demais, que é desconfortável a estrutura da igreja”). Os paradoxos utilizados pelo enunciador no excerto (076) saltam aos olhos: o espaço do templo seria “massa”, “maneiro”, “muito da hora”, “louco”, porém, “desconfortável”, com “problemas demais” (“É massa, é maneiro, porque é numa mecânica, lá era uma mecânica, e é muito da hora assim, só que é desconfortável”). A utilização desta figura de linguagem poderia denotar uma tentativa de eufemização da opinião pessoal do fiel sobre o

espaço da igreja. Emerge do excerto uma comparação entre a Congregação Cristã no Brasil (igreja pentecostal clássica com boa estrutura física) e instituição religiosa neopentecostal pesquisada (igreja desconfortável e problemática no que tange à estrutura). As tecnologias presentes em tais igrejas denotariam marcas temporais e de estilo evangelístico – na Congregação, tradicionalismo e ventiladores; na instituição religiosa neopentecostal pesquisada, transgressão e ar-condicionado (“A gente tem ar condicionado, por exemplo, e não tem dinheiro para colocar ar condicionado”; “Porque se não todo mundo ia para Congregação, porque lá tem uns ventiladores enormes, muito bons, mas pra quem está lá dentro eu acho que não é bom não”):

(076) Por que é desconfortável. É massa, é maneiro, porque é numa mecânica, lá era uma mecânica, e é muito da hora assim, só que é desconfortável. A gente tem ar condicionado, por exemplo, e não tem dinheiro para colocar ar condicionado. Então assim, a gente gosta de um lugar confortável. Eu acho que se o lugar fosse mais confortável não traria mais pessoas, acho que não tem nada a ver isso. Porque se não todo mundo ia para Congregação, porque lá tem uns ventiladores enormes, muito bons, mas pra quem está lá dentro eu acho que não é bom não. A gente reclama o tempo todo que é desconfortável e que tem problemas demais, que é desconfortável a estrutura da igreja, mas pra quem está de fora, eu acho que eles acham mais louco assim (Gabriel, fiel).

Pode-se inferir, a partir da afirmação inicial presente no excerto (077), que o seu oposto é o que o enunciador gostaria de expressar: se eu gosto de conforto, logo, eu não gosto de desconforto (“Eu gosto de conforto, claro”; “Eu também gostaria de estar em outro lugar”). Através da análise da intertextualidade, ficam demarcadas as vozes de “meninas” que reclamariam do espaço do templo da igreja (“Nossa, eu conheço umas meninas que sofrem muito com isso. ‘Nossa, vamos mudar daqui’. ‘Vamos mudar desse prédio’”). Os “meninos” não reclamariam ou o uso lexical com a flexão de gênero denotaria o público atendido pela liderança religiosa, que é do gênero feminino? Vale destacar a falsa oposição entre conforto e simplicidade presente no excerto (“Mas o (IRNP) nunca foi uma igreja de ter conforto, de buscar... A gente sempre foi muito simples”): a igreja não poderia ser confortável e simples?

(077) Eu gosto de conforto, claro. Tem pessoas... Nossa, eu conheço umas meninas que sofrem muito com isso. “Nossa, vamos mudar daqui. Vamos mudar desse prédio”. De todos os prédios que a gente já teve, esse é o mais precário mesmo. Eu também gostaria de estar em outro lugar. Mas o (IRNP) nunca foi uma igreja de ter conforto, de buscar... A gente sempre foi muito simples. As cadeiras quando eu cheguei, eram aquelas de bar (Miriam, liderança religiosa).

Há, por último, um discurso específico que considera a imagem da instituição religiosa neopentecostal pesquisada a de uma não-igreja para os que dela não fazem parte (“eu acho que a maior parte das pessoas acha que é uma ONG, um projeto social. Uma casa de *show* mesmo”). O excerto (078) coloca em tensão dois discursos (“Acho que é muito difícil verem uma igreja. Igreja só pra quem realmente vem mesmo”): o primeiro é oficial e enfatizado pela comunidade religiosa – de que aquele lugar é uma igreja; o segundo é o dado percebido pelos agentes externos – que não conseguem compreender que aquele lugar é um templo cristão. A produção de um espaço sagrado, portanto, é despreocupada com a imagem que produz. Talvez seja por isso que as mudanças de prédios sejam constantes desde a fundação da igreja: sendo ela uma não-igreja (pelo menos esteticamente), não importa muito a sua localidade. Vale questionar: quais os pontos positivos e negativos para o evangelismo da igreja que o seu espaço seja confundido com “espaços do mundo”? Seria uma estratégia para atingir determinado tipo de público ou um desleixo, que reflete em uma pequena e instável comunidade de fiéis? Em outros termos, o espaço é sagrado, mas o seu *ethos*, caminha do mais para o menos formal, é de uma ONG, um projeto social, uma casa de *shows*.

(078) Não, eu acho que a maior parte das pessoas acha que é uma ONG, um projeto social. Uma casa de *show* mesmo... Com portão preto. Acho que é muito difícil verem uma igreja. Igreja só pra quem realmente vem mesmo (Tiago, liderança religiosa).

Discutir conceitos como comunidade e identidade é algo complexo quando se trata da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. A instituição religiosa desde os tempos de seu nascedouro elabora um expressivo reforço das identidades, tanto que surge a partir de uma tribo urbana, com objetivos específicos e com evangelho voltado a um determinado público. O grupo de fiéis “diferentes” só seria assim considerado caso estabelecessem uma relação de diferença com os Outros (fiéis de outras igrejas, outras igrejas, meios de comunicação, sociedade em geral). É na sua relação com os Outros e com os seus que se constroi a identidade da igreja. Na contemporaneidade torna-se comum um reforço das identidades e dos valores que a sustentam (individualismo, egocentrismo, meritocracia) em detrimento da noção de comunidade e de seus valores subjacentes (ajuda mútua, coletividade, objetivos em comum). Será possível, então, a partir da valorização das identidades uma vivência em comunidade? As *questões relacionadas às noções de comunidade e identidade* apontam para a compreensão da existência de um sentimento comunitário (“mas as pessoas que tem uma certa constância lá, têm esse sentimento de comunidade”; Se ver como a gente vê. Ter essa identidade de comunidade, como a gente tem. Nunca vi, e acho que é uma das coisas que me prendem lá é

isso, sentir a dor do outro”), mas indica fragilidade, fragmentação e inconstância de tal comunidade religiosa (“O (IRNP), como te expliquei, ele incha e seca. Tem época que a gente não dá conta de tanta gente nos cultos, e época que fica vazio. Durante uma época éramos 12 pessoas, e ficou assim um tempo”; Pra mim a (IRNP), ela, mesmo hoje, um pouco fragmentada, eu diria, por conta de chegar muita gente nova, e a gente se adaptando ao novo momento, mas acho que mais do que nunca, eu creio, e nunca vi outra igreja ser parecida”) por parte desta comunidade religiosa, basta observar os excertos (079) e (080):

(079) O (IRNP), como te expliquei, ele incha e seca. Tem época que a gente não dá conta de tanta gente nos cultos, e época que fica vazio. Durante uma época éramos 12 pessoas, e ficou assim um tempo. Então, agora, como é muito rotativo, a gente não tem tanto assim, não sei te falar se todos tem esse sentimento, mas as pessoas que tem uma certa constância lá, têm esse sentimento de comunidade. Às vezes não a clareza que eu tenho de família, mas ela sente que às vezes “aqui eu posso contar”. Tipo, “ah, preciso mudar [de templo]”, e manda na página do (IRNP). E as pessoas vão! (Ester, fiel).

(080) [Sinto que lá existe o sentimento de comunidade] mais do que qualquer outra igreja que eu tivesse. Isso é fato! Pra mim a (IRNP), ela, mesmo hoje, um pouco fragmentada, eu diria, por conta de chegar muita gente nova, e a gente se adaptando ao novo momento, mas acho que mais do que nunca, eu creio, e nunca vi outra igreja ser parecida... Se ver como a gente vê. Ter essa identidade de comunidade, como a gente tem. Nunca vi, e acho que é uma das coisas que me prendem lá é isso, sentir a dor do outro. Se eu vejo o meu amigo ali, e tal...Eu vou lá. Sempre a gente está em contato, mesmo não estando no culto...Sempre se comunicando (André, fiel).

A ampla maioria dos entrevistados afirmou perceber o entendimento de comunidade entre os frequentadores da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Apenas um fiel, que chamou-nos a atenção, emitiu opinião dissonante acerca da questão. Para ele, faz-se necessário um entendimento individual, que diz respeito à compreensão do papel individual no mundo (“Você precisa primeiro transformar o meu entendimento do que eu estou fazendo. Por que enquanto eu acho que eu sou um grupo eu estou falhando, eu não estou entendendo o que eu estou fazendo aqui”). Tal compreensão seria canalizada a partir da reflexão em grupo, que é feita a partir da reunião de cada um (Agora, a partir do momento que eu transformo que a questão não é o meu grupo, mas é assim o meu papel no mundo, aí eu passo a tratar as diferenças de forma diferente). Nota-se, no excerto (081) uma sobreposição de discursos, sendo o da identidade ressaltado e o da comunidade rechaçado:

(081) Fica, mas é frágil [a noção de comunidade]. O que precisa ser feito? Você precisa primeiro transformar o meu entendimento do que eu estou fazendo. Por que enquanto eu acho que eu sou um grupo eu estou falhando,



eu não estou entendendo o que eu estou fazendo aqui. Agora, a partir do momento que eu transformo que a questão não é o meu grupo, mas é assim o meu papel no mundo, aí eu passo a tratar as diferenças de forma diferente. É o que precisa aprender (Paulo, fiel).

No que diz respeito à *relação entre a igreja e o bairro*, esta não se concretiza de modo a estabelecer relações com os moradores do entorno (“então a nossa influência, vamos dizer assim, ela é pouca porque a maioria do entorno ali é loja, é comércio, essas coisa e poucas casas, né?”). Os estabelecimentos que a circundam são, em grande maioria, comerciais. A justificativa para a localização da igreja é apresentada pragmaticamente devido à centralidade e acessibilidade do bairro Fundinho – (“É, a questão da localização é mais por conta de ser um local central da cidade, então é mais fácil das pessoas irem, se encontrarem”; “Então a nossa localização sempre priorizou o centro”), que facilitaria (elemento estratégico) o encontro da comunidade religiosa, conforme denota o excerto (082). É notável com facilidade um interdiscurso da centralidade:

(082) É, a questão da localização é mais por conta de ser um local central da cidade, então é mais fácil das pessoas irem, se encontrarem, é mais por conta disso mesmo, de estar no centro, então a nossa influência, vamos dizer assim, ela é pouca porque a maioria do entorno ali é loja, é comércio, essas coisa e poucas casas, né? Então a nossa localização sempre priorizou o centro (Lucas, liderança religiosa).

Além de ser central e acessível, a localidade da igreja, de acordo com o fiel que enuncia no excerto (083), fez culminar uma instituição diversa, que aproximou indivíduos de bairros periféricos e não-periféricos, de diferentes classes sociais, tribos e estilos. Aqui, o interdiscurso da centralidade é interligado à duas unidades discursivas, quais sejam a diversidade (“No (IRNP) você vai achar desde os ricos até o pobrezinho miserável do Canaã, Morumbi, mano “vida louca”. Vai achar a outra que é mais *hippie*, o metaleiro loucão”) e a tradição (“Tanto que conforme ela foi mudando a localização e as pessoas foram se aproximando da gente, foi criando uma diversidade de gente muito grande”):

(083) Mas assim... Eu acho que ela se relaciona bem com as pessoas. Tanto que conforme ela foi mudando a localização e as pessoas foram se aproximando da gente, foi criando uma diversidade de gente muito grande. No (IRNP) você vai achar desde os ricos até o pobrezinho miserável do Canaã, Morumbi, mano “vida louca”. Vai achar a outra que é mais *hippie*, o metaleiro loucão. A localização próxima ao centro da cidade permite isso, a diversidade cultural grande. E por conta disso surge um público diversificado, e fiéis diversificados (Mateus, fiel).

A defesa da localidade calcada na centralidade parece não convencer a todos. Para um dos fieis entrevistados, é importante que a igreja atue no espaço onde se localiza (“é entender que qualquer congregação onde ela está, ela tem que fazer as diferenças no bairro onde ela está”; “Este é o papel da igreja, estar num lugar e exercer influência ali naquele lugar. Ela tem que ser pra isso”), já que é este o espaço onde exerce intrinsecamente a sua primeira territorialidade, aprisionada em uma estrutura física, fincada no chão, que limita fisicamente o espaço sagrado e o profano. O enunciador do excerto (084) aponta para um erro estratégico de localização e acredita que a igreja não deveria estar onde está (“O perfil do (IRNP) não é o perfil para estar ali naquele lugar”). Segundo ele, deveria ela fazer-se presente em área central mais movimentada por jovens, bares e casas e *shows* (“Ela pode estar no centro, deveria estar no centro por uma questão de acesso mais de jovens [...] Teria que estar perto ali da onde estão os bares, as casas de *shows*, esse tipo de coisa”), por uma questão de harmonia com o perfil de fieis que buscam a igreja:

(084) Isso como igreja é um processo que o (IRNP) precisa amadurecer, é entender que qualquer congregação onde ela está, ela tem que fazer as diferenças no bairro onde ela está. E a (IRNP) faz muito pouco por aquele pedaço ali (...) Ela exerce pouca influência (...) Este é o papel da igreja, estar num lugar e exercer influência ali naquele lugar. Ela tem que ser pra isso (...) O perfil do (IRNP) não é o perfil para estar ali naquele lugar. Ela pode estar no centro, deveria estar no centro por uma questão de acesso mais de jovens (...) Teria que estar perto ali da onde estão os bares, as casas de *shows*, esse tipo de coisa. Seria mais o perfil correto, mas aí por uma questão de preço também, não tem condições (Paulo, fiel).

Uberlândia produziria uma religiosidade evangélica particularmente sua? Qual seria o papel da cidade nesta complexa peça simbólica e subjetiva? Teria ela produzido uma paisagem religiosa neopentecostal peculiar, de uma igreja que nega todos os tradicionalismos de sua corrente religiosa? As características da comunidade religiosa estariam calcadas em valores relacionados à urbanidade e à contemporaneidade? No que tange à *relação entre a igreja e a cidade*, a mesma é evidenciada discursivamente como intrínseca (“Porque esse meio aonde a igreja surge, nós viemos dele. Nós somos dele”). Os fieis e lideranças religiosas são parte da cidade, vieram na cultura da cidade e a expressam por meio de suas práticas sociais (“Então eu tava falando assim... Tem o *rock*. O Pedro é roqueiro. Ele era galã, né, vestia igual mulher, tinha uns negócio assim... Então você pega o Lucas, que é *skatista*. Ele tá na tribo do *skate*. Eu to na tribo do *funk*, das festinhas tudo (Risos)”). O *rock*, o *skate*, o *funk*, por exemplo, seriam expressões urbanas que constituem cidade e igreja, sendo estes dois polos a se abastecerem normativa e axiologicamente (“Então, nós estamos nesse meio, mas a partir do

momento que encontramos a igreja, decidimos seguir uma vida diferente ao qual a gente pegou um ponto diferente de viver, a gente não se desligou daquilo”). A cidade seria o lócus de todas as tribos e, a igreja entendida reflexo da cidade, também espaço para convívio entre os diferentes (“Então, tem o porquê disso aqui, porque, dentro dessa tribo está cada um de nós. E porque que até hoje permanece, por mais que as tribos não aconteçam? Porque, todas as tribos tem pessoas na igreja; “Então, eu acredito que independente da tribo que aconteça, a gente vai estar inserido em todas”). Tamanha é a importância da cidade que a liderança religiosa a considera, como fica claro no excerto (085) que ela é início, meio e fim da instituição religiosa (É por isso que a gente surgiu nela, e vai morrer nela [na cidade]):

(085) Porque esse meio aonde a igreja surge, nós viemos dele. Nós somos dele. Então eu tava falando assim... tem o rock. O Pedro é roqueiro. Ele era galã, né, vestia igual mulher, tinha uns negócio assim... Então você pega o Lucas, que é skatista. Ele tá na tribo do skate. Eu to na tribo do funk, das festinhas tudo (Risos). Então, nós estamos nesse meio, mas a partir do momento que encontramos a igreja, decidimos seguir uma vida diferente ao qual a gente pegou um ponto diferente de viver, a gente não se desligou daquilo (...) Então, tem o porque disso aqui, porque, dentro dessa tribo está cada um de nós. E porque que até hoje permanece, por mais que as tribos não aconteçam? Porque, todas as tribos tem pessoas na igreja. A igreja é muito nova, tanto em idade, quanto em pessoas que vem. Então, você vê ali muitos meninos de 17, 18 anos que faz parte dessa tribo inteira. Então, eu acredito que independente da tribo que aconteça, a gente vai estar inserido em todas. É por isso que a gente surgiu nela, e vai morrer nela [na cidade] (Tiago, liderança religiosa).

Sendo um espaço de convívio para todas as tribos, refletindo uma cidade complexa e contemporânea, temos uma igreja de princípios, mas não de tradições. Há que se atentar para o combate discursivo eminente ao tradicionalismo. O que significaria não fazer questão de conservar a tradição, mas se manter nos princípios? (“Porque, pensa bem... Nos tempos atuais uma cidade com uma grande diversidade assim em meio à uma religião que busca tanto conservar uma tradição, de repente você acha uma igreja que não faz questão de conservar a tradição, mas que mantém os princípios”). Os princípios não seriam dados, justamente, pela tradição, pelo inculcamento de práticas e costumes que elaborariam uma religiosidade, uma vivência religiosa? Bauman (2001) disse que a identidade na contemporaneidade seria como um peça de roupa, que pode ser trocada, ressignificada, reafirmada, descartada, tensionada a todo tempo, sem causar conflitos nas ordens social e cultural: funcionariam as identidades religiosas da instituição religiosa neopentecostal pesquisada demonstra o autor (“Localizar uma igreja que você pode ser quem é, ter a sua forma de ser e lá tem um monte de gente diferente como eu sou... Eu posso entrar lá a ponto da gente não restringir nem a doido, nem a bêbado

(risos), mas eu posso entrar lá?”). São questionamentos levantados após a leitura do excerto (086):

(086) Porque, pensa bem... Nos tempos atuais uma cidade com uma grande diversidade assim em meio à uma religião que busca tanto conservar uma tradição, de repente você acha uma igreja que não faz questão de conservar a tradição, mas que mantém os princípios. Localizar uma igreja que você pode ser quem é, ter a sua forma de ser e lá tem um monte de gente diferente como eu sou... Eu posso entrar lá a ponto da gente não restringir nem a doido, nem a bêbado (risos), mas eu posso entrar lá... Foi um fator que contribuiu! (Mateus, fiel).

Emana do excerto (087) o interdiscurso da alternatividade, subdividido em duas unidades discursivas: o alternativo em relação à cidade e o alternativo em relação à igreja (“porque agora o pessoal tá numa ondinha de ser mais alternativo, né? Então, por exemplo, as pessoas se você for no centro hoje à noite, você vê que tem um perfil de jovens que se for analisar não se enquadrariam numa Presbiteriana”). Novamente, o entendimento de profunda troca entre elementos urbanos e instituição religiosa: dizendo mais diretamente, a “ondinha de ser mais alternativo” notada no centro da cidade não admite para a sua juventude uma igreja que seja tradicional, como a histórica Presbiteriana. O interdiscurso do alternativo é utilizado para legitimar um seguinte interdiscurso, o da referência (“Acho que o (IRNP) é essa referência (...) E eu acho que a gente serve de referência nesse sentido (...) Tem gente na cena mais *underground* de Uberlândia que se diz do (IRNP), mesmo não indo lá”): a instituição religiosa neopentecostal pesquisada seria tão referenciada no meio alternativo da cidade que até aqueles que não frequentam a igreja se diriam parte dela.

(087) Tem, porque agora o pessoal tá numa ondinha de ser mais alternativo, né? Então, por exemplo, as pessoas se você for no centro hoje à noite, você vê que tem um perfil de jovens que se for analisar não se enquadrariam numa Presbiteriana. Acho que o (IRNP) é essa referência (...) E eu acho que a gente serve de referência nesse sentido (...) Tem gente na cena mais *underground* de Uberlândia que se diz do (IRNP), mesmo não indo lá (Ester, fiel).

Nesta seção pudemos analisar a maneira como as negações exercidas pela igreja nas dimensões econômica e política expressam-se, também, na paisagem religiosa que é encharcada de percepções, vivências e identidades religiosas e extravasa o espaço do templo, transbordando as suas representações e associações pelo bairro e pela cidade.

Imagem 12 – Foto coletiva com pastor (convidado especial) para a pregação



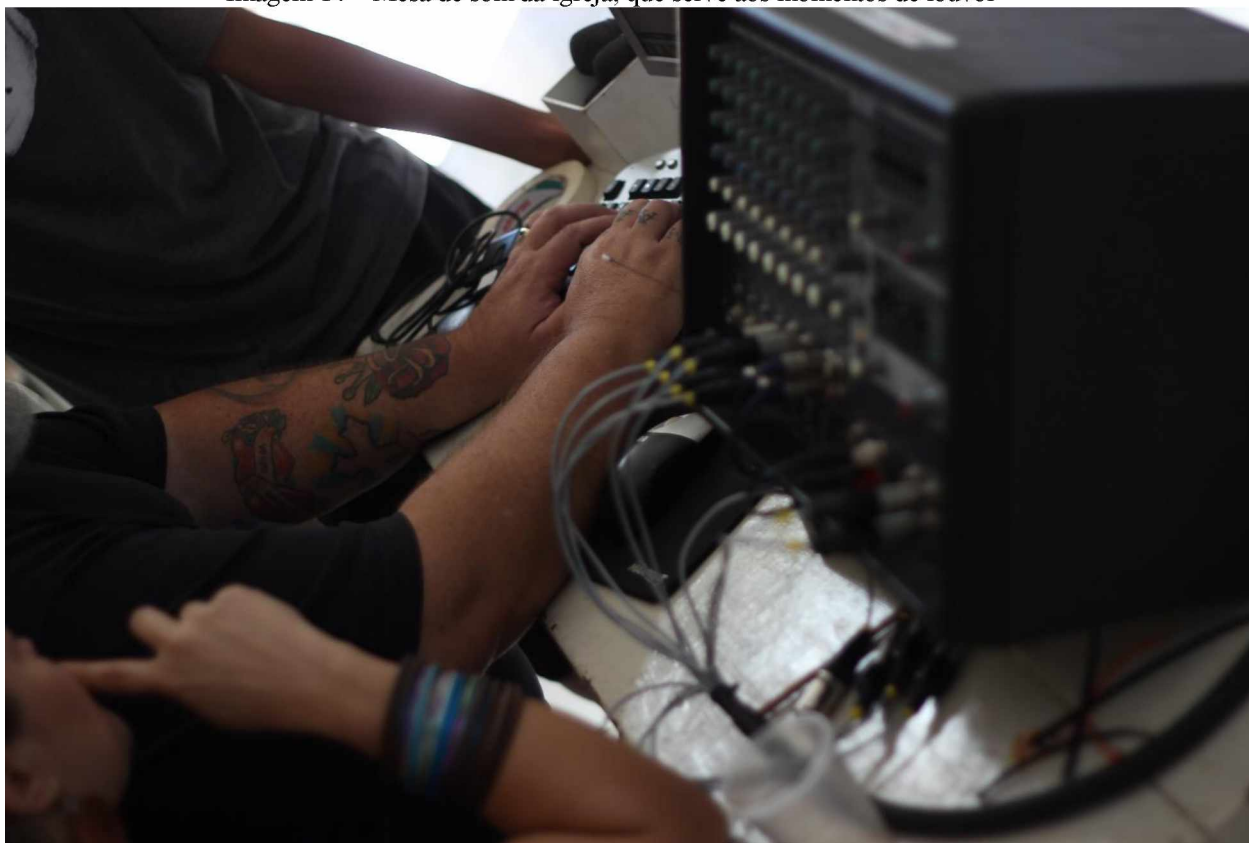
Fonte: Arquivo da igreja

Imagem 13 – Pregação de uma liderança religiosa



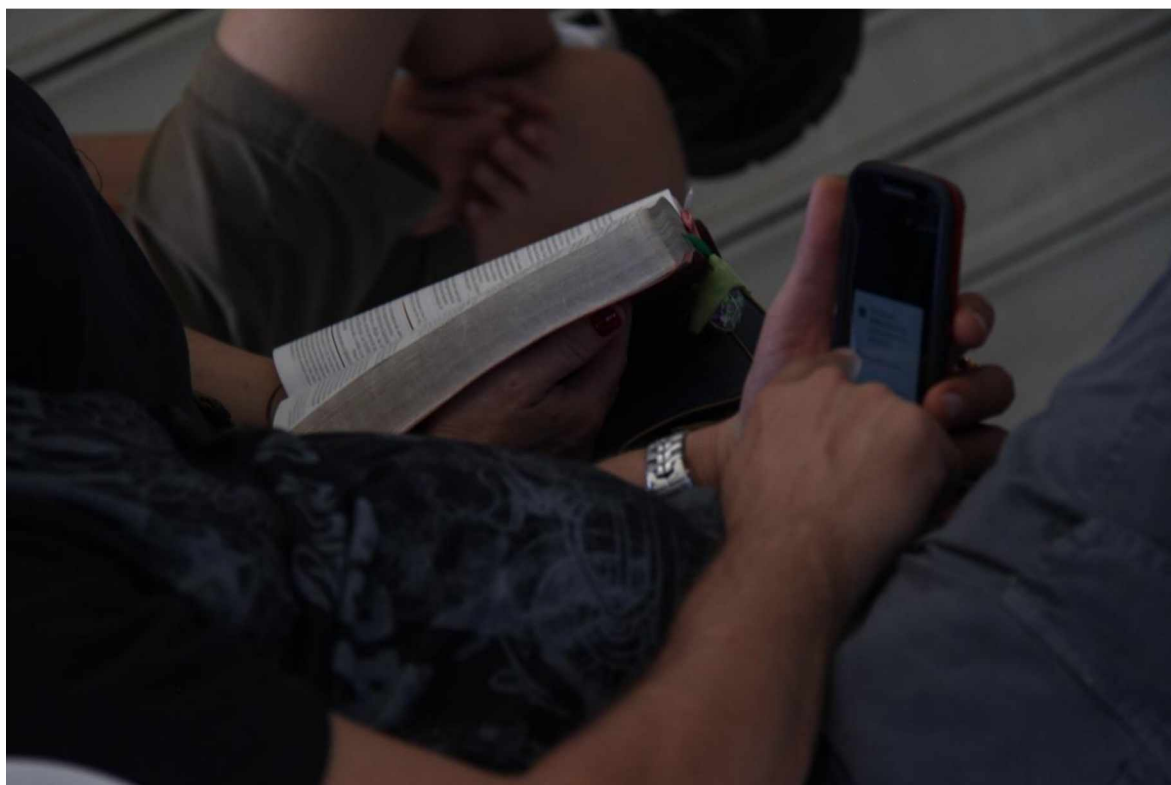
Fonte: O autor.

Imagem 14 – Mesa de som da igreja, que serve aos momentos de louvor



Fonte: O autor

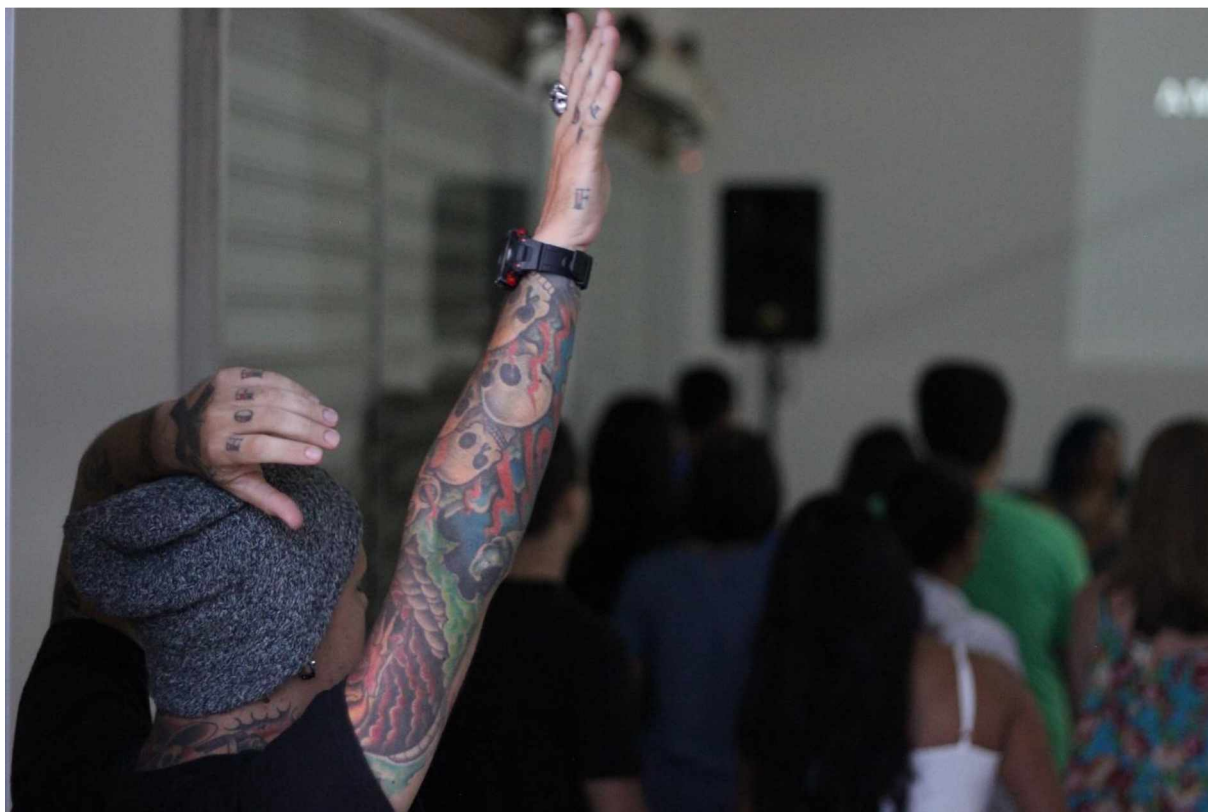
Imagem 15 – Tradição e contemporaneidade materializadas nas Bíblias Sagradas digital e impressa



Fonte: O autor



Imagem 16 – Pastor de estilo



Fonte: O autor

Imagem 17 – Pregações são gravadas e, em seguida, disponibilizadas no canal da igreja no *YouTube*



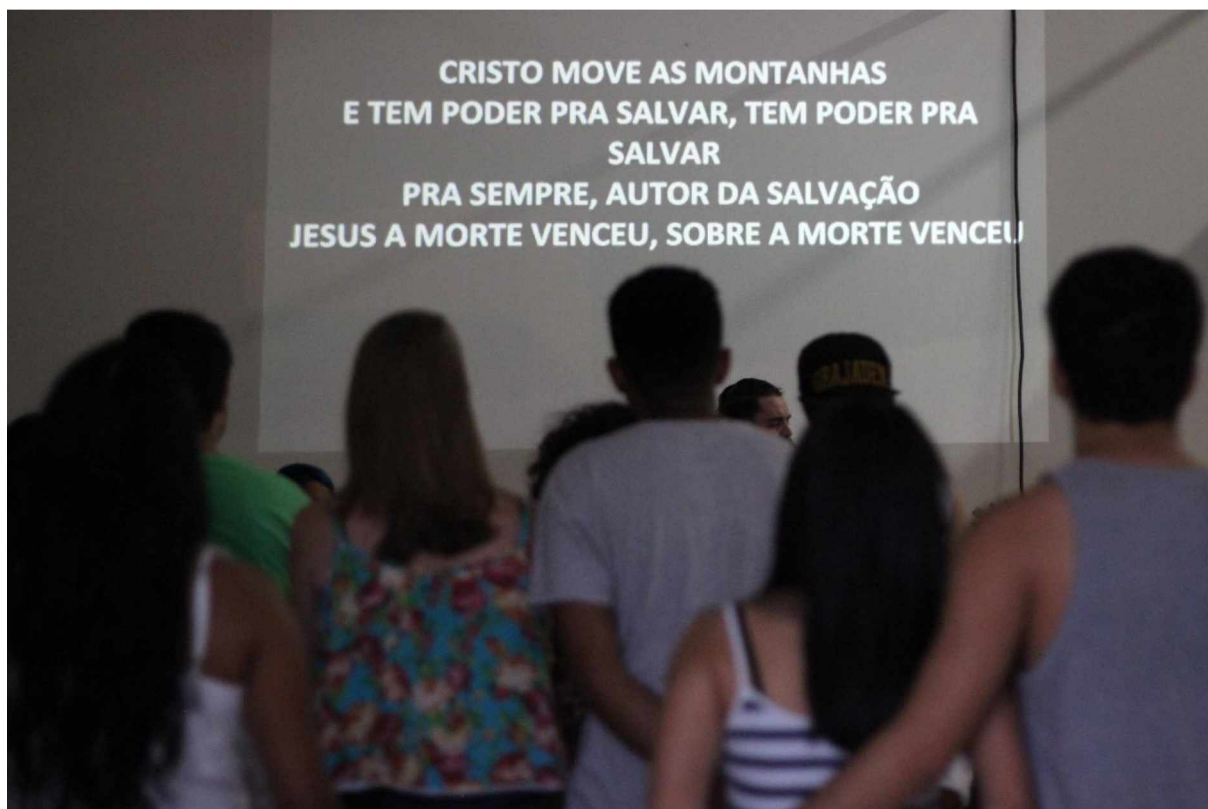
Fonte: O autor

Imagem 18 – “Bob Esponja”, ou o púlpito da igreja



Fonte: O autor

Imagem 19 – Momento do louvor



Fonte: O autor



Imagem 20 – Fiel dizimando



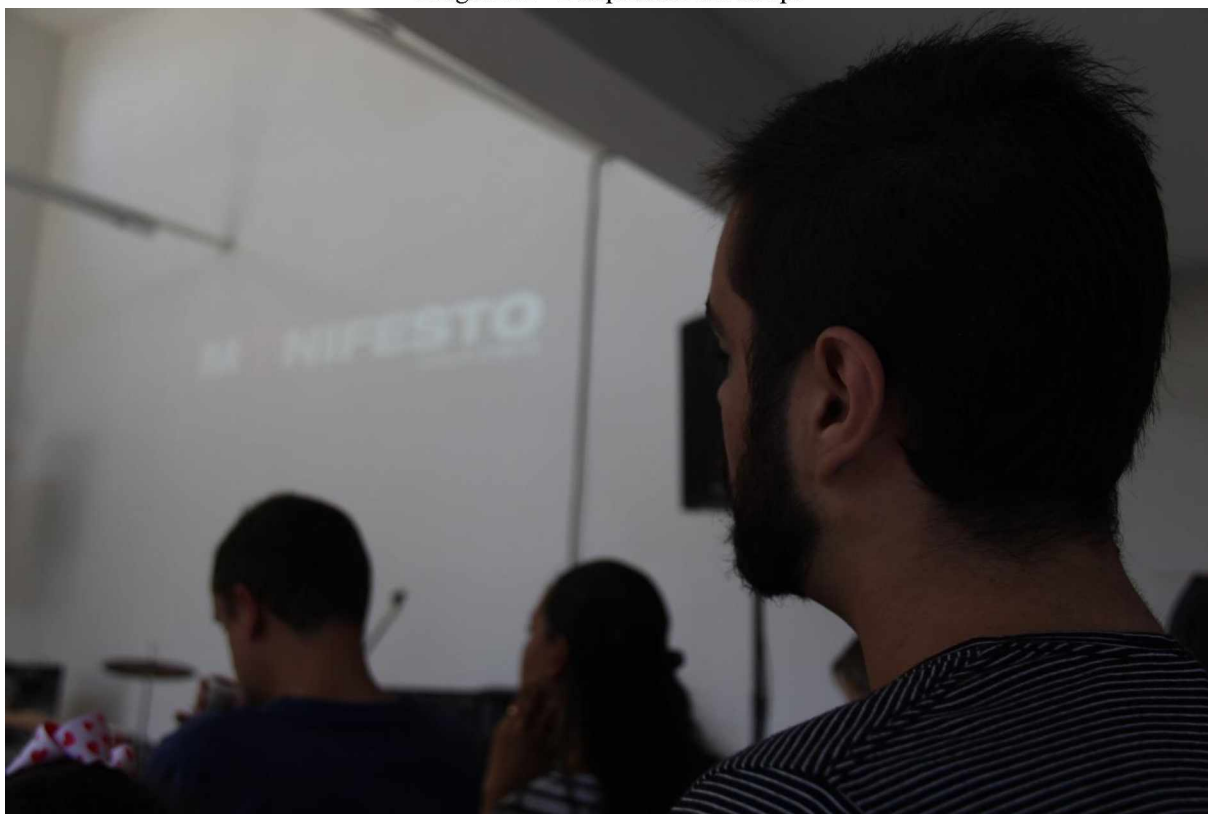
Fonte: O autor

Imagem 21 – São comuns na igreja os “cabelos de cor”



Fonte: O autor

Imagem 22 – Pesquisador em campo



Fonte: O autor

### 5.5 Relatos, a partir das observações e do diário de campo

Nesta seção não apresento a íntegra do meu diário de campo, instrumento constitutivo do ofício do etnógrafo. Não o escancaro porque ele não se torna, minimamente organizado cronologicamente, uma narrativa inteligível, mas representa questões do íntimo, do ainda não inteligível. Nele, fiz rabiscos, desenhei setas, mapas mentais e espaciais. Tratava-se das minhas mais privadas dúvidas e inseguranças. Encontrei-me perdido entre organogramas, desenhos, anotações acerca de músicas e obras de arte, esquemas de explicação, sínteses. Material que subsidiou a construção dos relatos que apresento a seguir: textos mais amadurecidos que as anotações do diário de campo, junto à poemas, reflexões sobre obras audiovisuais e de arte, músicas, que relatam todo o meu processo de pesquisa de modo honesto comigo e com o leitor.

Imagem 25 – “A origem do mundo”, de 1866, de Gustave Coubert.



Fonte: Google Imagens.

“A origem do mundo”, obra de Coubert (1866), abre os relatos porque foi historicamente censurada. Nela, sempre me impressionou a relação quase irônica entre sagrado e profano. A mesma vagina que dá luz à uma nova vida pode, também, gozar de prazer. Esta vagina, instrumento mais de opressão que de poder, colocada como elemento central e principal em uma obra de arte de séculos passados, botou em xeque, também, as ideias patriarcais daquela época. E é por ser constituída de diversos paradoxos e contrassensos que esta obra, aqui, torna-se inaugural, já que o processo de pesquisa relatado é, também, permeado por complexidades, dúvidas e sínteses.

### **Eu e o campo, intensa relação**

Alice: - Podes dizer-me, por favor, que caminho devo seguir para sair daqui?

Gato: - Isso depende muito de para onde queres ir (CARROL, 2002).

Importante mesmo é saber para onde se quer ir. Caso não saibamos, pouco importará o caminho pelo qual passaremos. Escolher fazer pesquisa é escolher um modo de viver e de ver as coisas. Muitos são os que optam por uma pesquisa predominantemente teórica, em que não tenha que se fazer o “temido” campo. Pelos corredores da universidade pode-se

ouvir seguidas vezes que pesquisas com caráter etnográfico são as mais trabalhosas, por serem cercadas de exigências éticas e burocráticas, mas o trabalho pode ser, ao invés de desânimo, estímulo para se raciocinar uma produção não convencional. Pensando nisso, quando escolhi como objeto de estudo o neopentecostalismo, gostaria de experimentar e vivenciar todos os aspectos dessa corrente religiosa. Não bastava ler inúmeros livros e artigos sobre a temática e me prestar a replicá-los em capítulos e mais capítulos de uma dissertação de gabinete. Então, como diria Salomão (2015), no poema “Sargaços”, “nascer não é antes, não é ficar a ver navios, nascer é depois”. Este foi o lugar para onde escolhi ir.

Desafios estão aí para serem superados. Apesar de ser filho de mãe evangélica, frequentei pouquíssimos cultos durante minha infância e adolescência. Sexta-feira. 04 de março de 2016. Borboletas sobrevoavam o meu estômago. O final de tarde era nublado e, ao mesmo em que ameaçava, era promessa. Era necessário assistir ao culto e conversar com os pastores da igreja, explicando a eles do que se tratava a minha pesquisa e de que maneira pretendia desenvolvê-la. Confesso que tenho péssimas lembranças da última vez que havia feito isso, momento em que tentei convencer a Bola de Neve Church a acolher a mim e a investigação.

O dia havia passado devagar. Tedioso. A todo momento surgiam as inquietações sobre a primeira visita, inauguração dos meus sentidos e tempo de construção primária de minha percepção. Não queria chegar atrasado. O culto estava marcado para às 20h. Às 19h, já estava pronto. Coloquei a camisa mais discreta, azul celeste com branco. Aprendi assim com a minha mãe, que diz que roupa de igreja precisa ser discreta, já que a oração é prática muito íntima. O motorista do taxi me apontou a faixa da igreja e questionou-me: “É aqui mesmo?”. Acenei com a cabeça, confirmando.

O templo parece-se com uma garagem. Ao fundo, um palco, já ocupado por inúmeros instrumentos musicais. A banda ensaiava um cântico em ritmo *reggae*. O cômodo, por ser quente, é cheio de ventiladores. As cadeiras são de plástico, brancas e pretas, variando como a formar um xadrez. O chão é cimentado e verde escuro. Há uma espécie de púlpito, chamado pela comunidade religiosa carinhosamente de Bob Esponja, por ser de madeira, retangular e aludir a forma da personagem marítima. À esquerda, existe uma mesa, de plástico como as cadeiras, onde fica a aparelhagem de som e um notebook conectado a uma televisão LCD, onde são exibidos os trechos bíblicos e as letras dos cânticos. Ao fundo e à direita, pode-se observar cômodos reservados, espécies de quartos, com porta sanfonada, daquelas mais baratas. Ali guarda-se o que é de maior valor e faz-se reuniões privadas.

Sento e fico a esperar o início do culto. Aproxima-se de mim um jornalista recém-chegado a Uberlândia, vindo de Belo Horizonte, sua cidade natal, onde frequentava uma igreja

de perfil parecido, chamada Caverna de Adulão. Apresentamo-nos e ele me enche de questionamentos sobre o que tinha motivado a minha ida. Quando contei que era pesquisador e que buscava estudar aquela igreja, ele sorriu e disse que achava que a realidade da igreja me propiciaria um curioso trabalho. Foi ele quem me levou até os pastores com os quais havia marcado, por telefone, de me encontrar.

A palavra do dia foi sobre a necessidade da igreja em atualizar-se para que seja atrativa para as novas gerações. Quem ministrou-a foi um jovem de vinte e poucos anos de idade que ostenta uma estilosa barba. Ainda não é pastor. Após cânticos, pede-se que formemos duplas e façamos orações uns pelos outros. Momento de tensão. Pensei: “Vai dar errado... Não sei orar”. O medo era de não conseguir falar nada. Aproxima-se o belorizontino e pergunta-me qual a minha angústia. Respondi que não tinha angústia. Ele sorriu. Acabei me rendendo e afirmando que a minha maior angústia eram os rumos da minha pesquisa. Eu precisava de uma assinatura de permissão para coleta de dados, expliquei e pedi para que ele, então, orasse.

Ele orou. Fez uma linda oração, o que colocou-me em uma situação mais complicada ainda. Não poderia fazer para ele uma oração chinfim. Não queria desapontá-lo. Concentrei e repeti a pergunta feita a mim por ele. Ele pediu que eu orasse para que encontrasse um lugar tranquilo para morar e para que conseguisse encontrar amigos na cidade. A oração saiu. Com alguns solavancos, mas saiu. Para primeira vez, acho que fui bem. Caso tenha me saído bem, certamente, é porque a oração não era para mim, mas para um Outro.

O culto termina e vejo-me em frente às lideranças religiosas. Desatei a falar. Falei por uns vinte minutos. Eles observavam, às vezes concordavam com as cabeças, riam, acompanhavam a minha história. Fora simpáticos e muitíssimo atentos. Certa hora, perguntaram-me como é que poderiam me ajudar. Tirei da bolsa o termo de permissão para pesquisa que havia levado em três vias. Li em voz alta. Assinaram e disseram que eu poderia ficar à vontade. Poderia conversar com quem quisesse. Estavam ali para me ajudar, caso eu precisasse, deixaram claro. E me auxiliaram durante todo o percurso. Uns mais de perto que outros, desvendando as minhas caracterizações e, após, enviando-me prontamente o contato do/a caracterizado/a.

No domingo da semana seguinte, 13 de março, volto para conhecer o culto matutino. Acordar cedo dia de domingo acho complicado. Já não gosto de acordar cedo, dia de domingo, então. Mas a responsabilidade falou alto e às sete eu já estava de pé. Cheguei pontualmente, de ônibus. Na entrada, uma farta mesa de café da manhã havia sido colocada. A comunidade religiosa conversava amenidades em torno da mesa. Existe uma pequena praça quase em frente à igreja. Fui até lá fazer uma ligação.

Quando voltei, tocava um rock gospel pesado. No palco, um casal bastante tatuado cantava alto. Chegando lá e conversando com os fieis, descobri que a televisão na qual se projetava os trechos bíblicos e as letras dos cânticos havia sido furtada por um farsante que se passa por catador de material reciclável. Tomei café da manhã conversando sobre Paulo Leminski, poeta favorito de um dos fieis. Percebi que o clima domingo pela manhã era bem diferente do culto da sexta. O público é mais familiar, a música mais baixa, o café da manhã propicia um momento para conversar sobre a vida.

A pregação foi sobre o significado da ceia e quem a ministrou foi um simpático senhor muitíssimo atencioso e educado, que cumprimenta a todos, sempre, com alegria. Já fora líder religioso em outras igrejas mas, ali, é apenas um fiel que quer colaborar para o amadurecimento das pessoas. Ele afirmou que ceia é comunhão, é compreendermos que fazemos parte de uma mesma família, que somos filhos de um mesmo pai criador. “Ceiar é entendermos que não somos indivíduos, mas uma família”, afirmava. Como se as instituições religiosas não fossem as primeiras e mais individualizadoras da história, pensei.

Todos foram convidados a ficarem em torno da mesa. Pão e vinho foram distribuídos. Era preciso partir o pão e compartilhá-lo com alguém. Assim o fiz, compartilhando o meu pedaço com uma fiel, que olhara fixamente para mim com os olhos lacrimejados. Disse que eu lembrava a ela um sobrinho querido, chamado Jarbas, que já havia morrido. Segundo ela, era um grande estilista e morava em Goiânia – GO. “Até o sorriso é parecido”, contou. Eu, sem saber como agir, esbocei uma cara simpática.

Após a ceia, o espaço do templo permaneceu cheio de fieis, que debatiam o cenário político do país, sobretudo. Levantar cedo não foi fácil, mas propiciou-me um café da manhã agradável e uma ceia muito espiritualizada junto aos fieis da igreja. Conheci gente nova, despertei boas lembranças e ainda pude compreender ainda melhor a igreja e sua comunidade.

Estava ansioso agora para o culto noturno de domingo, todos me diziam ser o mais animado. A esta altura já havia me informado de que era o mais agitado e, por isso mesmo, após 15 dias retornei. 27 de março de 2016, fim de mês e meio de pesquisa. Podia-se ouvir o rock da esquina anterior à igreja. Adentrei a igreja, que estava cheia. Fazia muito calor. Sete fieis cantavam sobre o palco, empunhando os seus instrumentos musicais e microfones. Dentre eles, chamou a minha atenção uma mulher que cantava, emocionada, e usava cabelo azulíssimo. O que ocorreu-me ali, de imediato, foi que a fluidez entre espaço sagrado e profano no templo é enorme: não existe delimitação do que seja o altar/púlpito e do que seja o espaço dos fieis. Quando não são sete no palco, à frente da igreja, são outros muitos que circulam no templo



durante o culto, inclusive pelo espaço ocupado pelos líderes religiosos no momento da palavra. Pelo menos esteticamente, por aqui não percebemos com nitidez as hierarquias.

No início do culto, momento de informes, o pastor anuncia que a igreja conseguiu, através de doações dos fieis, comprar um projetor novo para exibição de canções e trechos bíblicos lidos, uma vez que a televisão de LCD a que foi atribuída tal função havia sido roubada, como relatei. Todos comemoraram e, por meio deste informe, foi enfatizada a importância do dízimo e doações a igreja. O pastor disse mais de uma vez que caso algum fiel ainda não tivesse entendido a necessidade e importância disso para a vida da igreja, que o procurasse para que ele pudesse dar esclarecimentos. Existe um discurso ético muito presente nas falas dos pastores, que parecem repudiar qualquer uso desnecessário/indevido do dinheiro ofertado pelos leigos. Talvez isso também esteja refletido na transparência com que tratam os gastos da igreja, que são organizados e publicizados em tabela afixada no templo.

Os fieis, conectados às suas bíblias digitais salvas em celulares ou tablets, abriram sob orientação do pastor os livros de Mateus (cap. 11, ver. 28) e Isaías (cap. 19). Em suma, os trechos lidos diziam respeito ao poder consolador e de alívio dos problemas que Deus tem. O trecho, repetido três vezes em voz alta pelos fieis e que fundamentou toda a pregação foi: “Porque o meu jugo é suave e o meu fardo é leve”. O trecho serviu como ponto de argumentação do pastor que afirmou que os fardos que carregamos pela vida são muito pesados, por vezes, entretanto, se estivermos na presença de Deus, descansados, ele será leve e fácil de se carregar.

Espantou-me a enorme quantidade de exemplos pessoais, do cotidiano da vida do pastor, que foram dados para que ele conseguisse discorrer sobre o tema do trecho lido e repetido. Ele contou de seus problemas, de como estava se sentindo em relação às questões como dívidas, amizades, meio profissional. Em certa medida, percebi que a estratégia aproxima o fiel daquilo que ele diz, evidenciando-o também como humano, apesar de deter o poder do sagrado. O laicato balançava as cabeças, como em uma atitude de concordância com o que era contado, exemplificado e debatido pelo pastor.

A mulher de cabelos azul atravessa a igreja ao final do culto, depois de cantar grandiosamente com a sua bela voz, sorri pra mim, me dá as boas-vindas. Uma cabelos azul, logo azul, essa cor que é a expressão da liberdade. Entendo o gesto como um sinal e torço para que o meu trabalho e a fé dela tenham sempre, muita, muita liberdade. Meses depois descubro o nome do cabelo de cor, onde trabalha e o que pensa sobre a vida. Ocupada, não conseguiu um tempo na agenda para me conceder uma entrevista, mas ajudou-me indicando a mim o seu marido, também membro da igreja. Desta pesquisa eu saio com uma vontade: a de conversar com aquele cabelo de cor.

## O que vem depois da qualificação?

Dúvidas. Muitas delas. O trabalho etnográfico, ao invés de mais nítido, opacava-se. Em uma tentativa desesperada de desaceitar o naufrágio, visitava toda semana a igreja. Maio, junho. Julho, agosto. E ao visitar, incessantemente, o cotidiano desta instituição religiosa, saltaram aos meus olhos as suas complexidades. Em um exercício infame de enquadrar o campo a partir de meu referencial teórico sobre o objeto da pesquisa, me desesperei, pois trata-se de uma tentativa que é tragédia anunciada: o campo é algo que não se enquadra, vive-se. E vivendo-o, percebi que ele é o neopentecostalismo mais contemporâneo que existe, porque uma corrente religiosa mundana. Como pode, em últimas instâncias, o sagrado ser, também, o mundano? Confusão total.

A nossa história sempre se cruza com a da pesquisa, porque não começamos a desenvolvê-la vazios de percepções anteriores. O jornalismo, minha profissão, na contemporaneidade é técnica responsável pela concepção de diversos produtos, voltados a públicos específicos. É o que designamos jornalismo especializado. Inúmeras outras áreas do conhecimento passam por esta especialização: o mercado quer atingir a todos, nas suas mais íntimas particularidades. Trata-se de uma valorização por parte do mercado contemporâneo das identidades múltiplas, que exigem produtos os mais diferentes. As observações que fiz em campo me permitiram descobrir que temos igreja especializada também.

Lá, as pessoas parecem-se diferentes, alternativas, mas são todas muitíssimo semelhantes. Quando vi a comunidade religiosa pela primeira vez, imaginei que todos deveriam ter saído de uma mesma linha de produção fordista, que incluiria – além das “peças básicas” – algumas tatuagens, *piercings* e moda urbana. Parecem-se muito, em resumo. Confesso que após tais constatações, peguei-me refletindo se eu mesmo, quem os pesquisa, não seria, também, muito parecido com os meus pesquisados. Teria eu os escolhido evitando o choque, o tensionamento, em uma sinalização de apreço pelos iguais e pela zona de conforto?

Os adjetivos geralmente associados à igreja que pesquiso quando comento sobre ela com os mais próximos são: “descolada”, “alternativa”, “lado B”, “*underground*”, “*punk*”, “dos roqueiros”. Aqui onde ela se originou, Uberlândia, essa é a ideia presente no imaginário dos que conhecem, minimamente, a instituição religiosa em questão. Por aqui isso é novo. Na cidade, encontramos apenas mais uma igreja com perfil próximo. As pessoas da cidade e muitos que congregam na igreja a consideram inovadora, apesar de sabermos que, nos últimos anos,



pipocam instituições religiosas “alternativas”: “Sara Nossa Terra”, com a física de Deus de seu bispo Rodovalho; “Bola de Neve Church”, na onda de Jesus, com pregação no estilo dos surfistas, criada por um publicitário; “Crash Church”, com o seu *heavy metal* do Senhor; “Brasa Church”, com seu louvor *hipster*, dentre muitas outras. É certo que a igreja pesquisada não é frequentada apenas por rockeiros, tatuados, *punks*, *undergrounds* e alternativos, mas é certo que esse é o estilo que a guia, a sua estética aparente, o que é manifestado cultural e espacialmente: a identidade hegemônica de um conjunto é o que dá sentido às suas representações.

Acomodada profundamente aos valores do mundo, uma das centrais características dos neopentecostais, as relações entre instituição religiosa (os que possuem o poder do sagrado, as lideranças religiosas) e fieis (corpo de leigos) não é constituída de qualquer formalidade ou não é demarcada nitidamente por relações hierárquicas de poder. A maioria dos entrevistados revelam, inclusive, que diz respeito a relações de amizade. Cheguei a ouvir de uma fiel: “o pastor só é meu pastor porque antes ele é meu amigo”. Uma liderança religiosa me confessou: “muitos são os que me procuram pedindo conselhos, saídas para problemas cotidianos”. Este é um ponto importante de se discurrir, porque não estamos falando de pastores repressivos e fieis reprimidos – que colocavam religião e mundo em oposição, como em outras correntes pentecostais. Estamos falando de uma profunda liberalização de costumes, que fluidifica as identidades “pastor” e “fiel” ao extremo, provocando uma ruptura em discursos éticos, estéticos e de poder, própria dos neopentecostais.

Nos primeiros meses de campo, como relatei, as coisas se opacavam. Entretanto, à medida que me interessava mais intensamente pelo processo da pesquisa, pela observação dos fieis e lideranças religiosas nos cultos, pelas entrevistas, mais sínteses conseguia produzir sobre o mercado de bens simbólicos daquela igreja, suas territorialidades e posicionamentos políticos, sua paisagem religiosa e a percepção, a vivência e as identidades de sua comunidade de fieis, objetivos centrais de minha investigação. Sínteses estas que me levaram a uma última, mais geral: que este campo é constituído por teologias ortodoxas e práticas heterodoxas.

As dúvidas deram lugar para a ansiedade. Começariam as entrevistas, um romper cotidiano de linhas de fronteira, quedas de máscaras, nudismos das almas.

## Gentes e religiosidades

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No

geral. Isso é que é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. (...) Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. (...) Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégio, invariável (ROSA, 1986, p. 32).

Primeira leva de gentes, complexas, que fazem parte de uma igreja *underground*.

Entrevistado 1 – Jornalista, trinta e poucos anos, muitíssimo assíduo nos cultos, possui uma visão madura de sua religiosidade. Já foi pastor. Calado e discreto, fala pouco de si. Entrevistado 2 – Polêmico. Expõe-se de modo escancarado pessoalmente e virtualmente. Tem os seus projetos, independentes da igreja. Fala de modo convicto, demonstrando conhecimento da teologia cristã. Entrevistado 3 – O amigo pastor-skatista dos fies. Representa a ruptura de estilos da igreja, que tornou-se menos preta após o acolher. É a liderança religiosa que senti ser mais próxima do cotidiano da igreja. Até aqui tudo parecia se tratar de um teste. Um teste de roteiro, que é pra ver se ele funcionava mesmo. Constatada a sua eficiência, deu-se continuidade ao processo.

Depois, veio a segunda leva de gentes, complexas, que fazem parte de uma igreja *underground*. Entrevistado 4 – Microempresário, imaturo. Não sabe porque está onde está. Congrega na igreja pois ali está o seu grupo de amigos. Ah, a juventude! É muito mais preocupado com as questões individuais do que com as coletivas. Entrevistada 5 – A primeira mulher a ser ouvida. Tímida. Invocada com as questões da mente. Lúcida. Tem consciência dos problemas e positivities da igreja. Fala muito em “manipulação”. Feminista, conhece a Bíblia e fundo suspira. Entrevistada 6 – Amicíssima da entrevistada 5, apresentou-se frágil, emotiva, sensível, como se a qualquer momento pudesse começar a chorar. Foi a entrevista em que mais acessei memórias íntimas e a que mais me emocionei. Senti-me confiado. Entrevistado 7 – Músico detentor de um belo *back power*. Acha que igreja é sinônimo de família. O diálogo com ele foi entremeado por silêncios. Entrevistada 8 – Uma jovem que se libertou de uma igreja que a oprimia graças ao namorado. É cheia de ideias progressistas encharcadas por uma visão cristã, meio inocente. Entrevistado 9 – O atrasadinho que saiu de uma igreja tradicional buscando menos teatralidade e mais verdade. Diálogo truncado, respostas mecânicas e pouca empatia. Pausa. Uma semaninha de descanso, para desintoxicação de gentes e suas histórias.

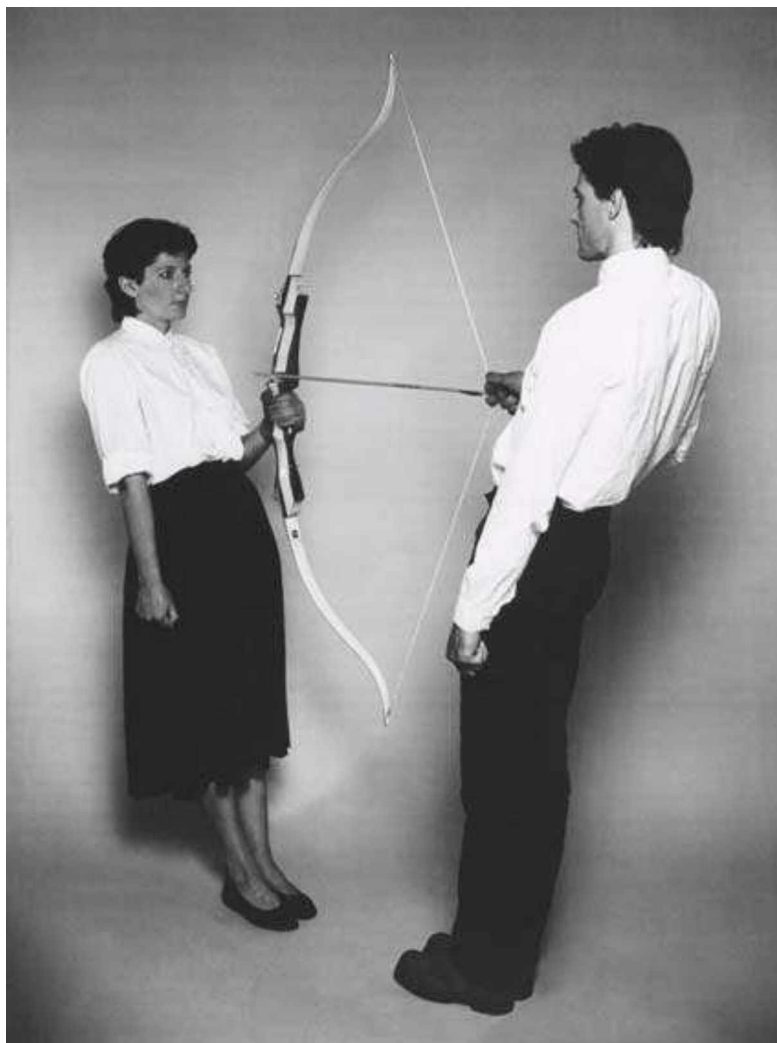
A terceira leva de gentes, complexas, veio em seguida, com o Entrevistado 10 – Sábio e paciente, já foi pastor. Crítico do despreparo, acha que a “moçada” da igreja tem muito, muito a aprender. Entrevistado 11 – Possuidor de uma barba respeitável, olhos verdes. De família evangélica, sempre esteve muito envolvido com igrejas, teologias. Intellectualizado,

critica muitas práticas evangélicas. Entrevistado 12 – O menino rebelde que nunca se encaixou direitinho na doutrina das igrejas que participou. Diverte-se com as fragilidades alheias. Entrevistada 13 – Parece que ainda não assumiu para si a sua escolha de ser evangélica. Respondeu a tudo com ares de dúvida. Uma liderança religiosa quase que por acidente. Entrevistado 14 – Cativante, jovem, líder. Mergulhado em problemas pessoais que impedem uma atuação mais plena de sua parte na igreja. Responde o mínimo que pode. Pouco revela-se. Entrevistado 15 – Objetivo, claro, sem rodeios. Vê o evangelismo como discurso e ação. Diz que “pastor também erra”.

Levas de gentes, complexas, todas buscado um jeito de desendoidecer. Rezando para se sararem da loucura.

### **Diálogos profundos**

Imagem 26 – “Breathing in, breathing out”, performance de Marina Abramovic.



Fonte: Cortesia Sean Kelly Gallery Nova York (Divulgação).

A performance concebida por Marina Abramovic coloca os envolvidos em uma situação de confiança e vulnerabilidade. O arco e a flecha, que confiados em estado de equilíbrio, garantem a vida da performer que, ao longo da obra, permanece em situação absoluta de vulnerabilidade: caso o equilíbrio seja comprometido, poderia Marina morrer perfurada. Esta obra serve como metáfora da relação que estabeleci com os entrevistados, que me propiciaram diálogos profundos comigo mesmo e com eles.

*A entrevista é um diálogo profundo com o Outro*

Um trecho de um poema de Salomão (2015) martelava, insistentemente na minha cabeça: “Agora, entre o meu ser e o ser alheio. A linha de fronteira se rompeu”. Prestes a iniciar as primeiras entrevistas, insegurança. Romper-se-ia a linha de fronteira? Sentia-me o próprio ponto de interrogação e bombeava gás oxigênio – em uma tentativa súbita de alcançar as boas respostas. Sabia entrevistas. Não era possível que em quatro anos de estudos de jornalismo não tivesse aprendido a fazer perguntas. Fazer perguntas, este talvez era o menor dos problemas. O que me aturdia não eram as perguntas que seriam feitas, mas as respostas ainda por se estabelecerem. Não eram os contatos que precisava fazer, mas as recusas, as esperas, as demoras.

Onde encontrar alguém de quem você extrairá histórias, memórias, opiniões, percepções? Em um lugar público ou na sua casa? Em uma cafeteria ou em uma praça erma? Na universidade? Na igreja? A verdade é que pouco tive escolhas. Coloquei-me, o tempo todo, à inteira disposição. Agendei entrevistas em feriados, sábados, domingos, fins de dia, horário de almoço. E nos mais diferentes locais: na universidade, em praças de alimentação de shoppings, em cafeterias, em uma barbearia, em praça pública. O local era o mais acessível e oportuno para o entrevistado. Um por um, me amedrontaram. Eram, muitas vezes, desconhecidos a mim. E, então, como se não bastasse me preocupar com a entrevista, preocupava-me, também, com o local onde ela ocorreria. Outras preocupações se somavam a esta última, como as pilhas do gravador, os termos de livre consentimento, a bateria do tablete, o roteiro de entrevistas. E assim por diante.

O encontro com o/a entrevistado/a ainda não representa o rompimento da linha de fronteira entre mim (pesquisador) e o outro (ator social da pesquisa). Não é neste momento inicial. Nestes primórdios, apenas desconforto. “- Oi! Tudo bem? Obrigado por vir”. “- Imagina!”. Revelam que recordam do meu rosto: “Ah! Eu me lembro mesmo de você na igreja”. Vez ou outra, emendam: “Mas você pesquisa o quê mesmo?”. Falo sobre a pesquisa, explico o

termo de livre consentimento, aviso que começarei a gravar. Os primeiros cinco minutos da entrevista transcorre um tanto técnico. Depois, o próprio roteiro desperta discursos, memórias, opiniões, percepções. Desnuda o entrevistado, o roteiro, pelo menos no que diz respeito à sua vivência religiosa.

A conversa flui. Desenvolve-se. Sinto-me um coadjuvante, mas não menor por isso. Novamente, um ponto de interrogação, que insiste, impõe-se, majestoso, frente a um Outro. Foram quinze Outros – das mais variadas idades, perfis, gêneros e visões de mundo. Quinze outros para ficar defronte: revelei-me. E todos os quinze, não tenho dúvidas, em certa medida, também revelaram-se. Neste processo de revelação, de diálogo estreito entre mim e os Outros, foi que deu-se o rompimento da linha de fronteira. A partir daquele instante, sabia de coisas que importavam a eles, relacionadas às suas religiosidades.

A entrevista precisa tornar-se diálogo. Faz-se necessário que, com simpatia, despertemos nas pessoas a vontade de dizer. Se a Dona Maria ofereceu o cafezinho, aceite. O cafezinho pode ser um instrumento de quebra de barreira, de rompimento de linha de fronteira entre quem pergunta e quem responde. O cafezinho já diz muito de Dona Maria: antecipa perguntas, prepara o ambiente. Caso o entrevistado marque contigo em um lugar estranho, mesmo assim mostre-se animado e compareça no horário. Pode ser a oportunidade de se conhecer o "lugar" do Outro. Entrevistas em que os rótulos " "pesquisador" e "fonte" tornam-se evidentes certamente são as piores. Entrevistar é acessar o Outro. Não é incitá-lo a dizer o que queremos, mas ouvi-lo com paciência até que ele conte tudo o que lhe der vontade. Provavelmente, o que foi contado servirá muito mais do que aquilo que estava no roteiro para ser questionado.

Este diálogo profundo com o Outro, ou com vários Outros, afeta-me profundamente. Afeta a minha estabilidade emocional, a minha saúde, as minhas dúvidas e, também, as certezas. Sinto, corporalmente, as inúmeras histórias dos Outros e recito, com certa constância, aquele trecho de um poema de Mário de Sá Carneiro, musicado pela Calcanhotto: "Eu não sou eu nem sou o outro. Sou qualquer coisa de intermédio. Pilar da ponte de tédio. Que vai me mim para o outro".

### *A pesquisa é um diálogo profundo consigo mesmo*

No início, tudo são flores. As perguntas são várias, mas quase não incomodam, ou incomodam menos. Existe a vontade de se concretizar o projeto e, a partir dele, imaginar aflições. Mas pesquisa é como dragão. É como o dragão de Caio Fernando Abreu. "Porque

pesquisei isto e não aquilo?". "Dá onde foi que tirei este interesse?". "Porque escolhi este caminho, que me parece o mais difícil?". Já cheguei a pensar que ter proposto uma pesquisa de caráter menos qualitativo, que extraísse os seus dados de um questionário, teria me causado bem menos dores de cabeça. Mas não poderia eu fazer uma proposta diferente da que fiz.

Recordo-me, com frequência, de memórias infantis ou juvenis que dizem sobre as minhas vivências religiosas. Sinto-me colocado, a todo tempo, contra a parede, uma vez que as pessoas perguntam de mim. "Tem religião?". Respondo que nem Guimarães Rosa, dizendo que tenho muitas, que dessa água bebo todas. É a pesquisa, dragão, intimidando-me, exigindo de mim respostas. É ela, a pesquisa, soltando o seu fogo pelo nariz, aquecendo todo o ambiente de dúvida e ansiedade.

A pesquisa é um diálogo profundo conosco porque ela é parte de nós. De nós ela veio. Entra em casa sem bater. Esbarra o rabo em todas as mobílias. Quando chega, sente-se o cheiro forte dela: amadeirado. Nada fresco ou adocicado, pois tratam-se de aromas muito confortáveis. Quando vai embora deixa uma sujeira imensa. Pedacos de filmes, restos de conversas, choros e desesperos. E para que ela, a pesquisa-dragão, entre sem bater, preparo as vasilhas da cozinha com frutas novas. Enfeito a faixa da casa com pisca-piscas, limpo o banheiro, acendo velas e incensos e deixo o ambiente o mais propício possível a uma noite ou um dia de intensa produção. Vez quando não chega ninguém. Outras vezes, extravasa.

Quando chega, adentra impávida. E eu cuido dela como cuido de um vaso de gesso, de um bebê ou de um cristal. Tomo-a nos braços. Preparo chá ou café. Abro o editor de textos. Pisca o cursor. Ela, aos meus ouvidos, sussurra o necessário, constroi conexões, analisa, problematiza, dá dicas. Faz-se cada vez mais presente, podendo aparecer todo início da manhã ou noite. Ou a qualquer momento, materializando-se por meio de anotações em bloquinhos, costume adquirido após ingresso no mestrado. A minha vida, em certo ponto, torna-se a pesquisa. Os períodos da minha vida são as fases do que pesquiso. Os dias são programados considerando tempo para leitura, ou tempo para agendar entrevistas, ou tempo para fazer análises. Depende do que pede ela, a pesquisa.

A pesquisa, este diálogo profundo comigo mesmo, arrebatava-me.

## **O fio do cotidiano**

O fio do cotidiano são as relações sociais que tecemos na teia da vida. A sua família, aquela amiga com quem toma café nos fins da tarde, o colega que trabalha para viver, a

companhia para idas ao parque em dias de semana, as pessoas com quem falamos ao telefone, o entregador que já lhe conhece e, também, a sua casa. São as pessoas e as coisas que nos cercam, e o que fazemos delas. É este o fio que nos faz suportar o tédio (do) cotidiano. Quando rompe-se, não sobra nada: trata-se de um estirar da subjetividade. Como se o que fizesse a conexão entre o público e o privado simplesmente desaparecesse.

Passei por agosto e setembro muito doente. Intoxicação alimentar, periodontite, alergias. Enfermidades causadas pelo profundo processo de contato com os atores sociais envolvidos na pesquisa e pelas percepções inúmeras desencadeadas no trabalho etnográfico. Isso fez com que eu me distanciasse das pessoas e das coisas. Reuniões eram desmarcadas, músicas não eram mais ouvidas. Sem as minhas referências cotidianas, rompeu-se o fio do sentido da vida, pois trocas já não mais aconteciam. Por dois meses, assim permaneci: quieto, rompido, vazio de coisas e pessoas. Penso que até hoje permaneço. Há uma certa continuidade, um pacto com a enfermidade, que fará com o que o meu ano não seja dos mais agradáveis.

Mas, em meio a tantos desprazeres, uma descoberta. Uma voz lá no fundo, bem lá no fundo, sussurrou que era o momento desejável para a minha primeira oração. Antes, nunca havia orado, a não ser para um fiel da igreja que é o meu campo, em um dos cultos de sexta-feira. Nunca havia pedido nada a uma transcendentalidade fantasmagórica. Sempre tive horrores de falar sozinho. E, quando pensava como era falar com deus, me imaginava meio desajeitado, olhando para cima, com olhar de criança teimosa. Meio, assim, envergonhado.

Fechei os olhos e pedi para que tudo se tornasse bom e bonito, sem dores e desconexões. Lembrei dos altares da vovó. Da forma sexualizada com que posavam os anjinhos barrocos. Do ocre e do dourado. Das flores rosa bebê e das cabecinhas sobressalentes nas nuvens azul celeste. Ouvi louvores presbiterianos. E, também, o batuque afro-brasileiro. Uma experiência ecumênica, devo dizer, e profundamente pura. Não há coisa mais pura do que a fé. A fé é a crença no (im)possível, é o indizível, o não vocabulizado. A mensagem que se encontrava em minha boca pedia conforto, implorava por tranquilidade e equilíbrio emocional. Não coloquei uma mão defronte para a outra, mas ergui-as bem alto. Como se erguendo-as, conseguisse alcançar algo.

Coloco-me, a todo tempo, um desafio. Não perco tempo. Basta um instante de tranquilidade para desaqueitar-me. Para mim, viver – e pedir – é a maior urgência que há. E nestas peripécias – de emendas de trabalhos, ideias e descobertas – sinto em meu corpo, no meu maior e mais potencial objeto político e transgressor, as dores, os excessos, os (des)prazeres. Mostro-me frágil, vulnerável. E é nisto que está contida toda a beleza.

A oração fora a verdadeira súplica para o reatamento do meu fio do cotidiano. O meu fio, já desgastado, estremecia: - eu já não suporto mais esta condição! E por não suportar mais aquela condição de indignidade, facilitou a ti o elo. No âmago, todos nós sabemos orar, rezar, já que todo ser humano sabe pedir. Nascemos muito despreparados e o que sabemos bem fazer é pedir – a mamadeira, o abraço, o convite, a nova roupa, qualquer coisa.

Apreendi, então, que a gente reza é quando a coisa aperta.

### **A pesquisa é um modo de existir**

#### Sargaços

Criar é não se adequar à vida como ela é,  
Nem tampouco se grudar às lembranças pretéritas  
Que não sobrenadam mais.  
Nem ancorar à beira-cais estagnado,  
Nem malhar a batida bigorna à beira-mágoa.

Nascer não é antes, não é ficar a ver navios,  
Nascer é depois, é nadar após se afundar e se afogar.  
Braçadas e mais braçadas até perder o fôlego  
(Sargaços ofegam o peito opresso),  
Bombear gás do tanque de reserva localizado em algum ponto  
Do corpo  
E não parar de nadar,  
Nem que se morra na praia antes de alcançar o mar.  
(...).

Através dos anéis escancarados pelos velhos horizontes  
Parir,

desvelar,

desocultar novos horizontes.

Mamar o leite primevo, o colostro, da Via Láctea.

E, mormente,

remar contra a maré numa canoa furada

Somente

para martelar um padrão estóico-tresloucado

De desaceitar o naufrágio.

Criar é se desacostumar do fado fixo

E ser arbitrário

(...) (SALOMÃO, 2015, p. 293).

Pesquisa é processo, costume dizer. Nenhum de seus resultados será mais importante que o percurso vivido até alcançá-lo. A pesquisa, quando se gosta dela, quando se a observa com cuidado e atenção, ganha vida própria e toma o seu caminho. Exige de nós “muito pouco”: atenção, dedicação e paciência. Atenção com o seu tempo de duração, com os sujeitos



nela envolvidos, com as bibliografias, com o contexto. Dedicção para ler. Ler mais. Ler mais ainda. E depois sintetizar, deglutir, digerir e vomitar algo de relevante. Muita, mas muita paciência mesmo para lidar com a burocracia das instituições e enfrentar os não. Milhares de documentos, assinaturas, carimbos. Impagável é vê-la evoluir, tomar corpo, mudar a roupa, as perspectivas, realizar-se.

A pesquisa, quando torna-se processo, torna-se, também, um modo de ser. Em minha particular experiência, tornou-se uma técnica de si, *a priori*: um dispositivo utilizado por mim para disparar reflexões sobre as mais diversas temáticas associadas à religiosidade, à Política, às Artes, à Geografia, à Sociologia. E assim por diante. *A posteriori*, transformou-se em cuidado de si, pois a pesquisa colaborou, significativamente, para a construção de minha autonomia perante o mundo e às minhas escolhas – elemento fundamental para a compreensão de minha vida como uma obra de arte, em constante transformação, cujo autor sou eu mesmo. Toda a responsabilidade jogada sobre as minhas costas.

Este entendimento da vida como obra de arte (propiciado, no meu caso, pelo dispositivo-pesquisa) já foi muito debatido no período da antiguidade grega e romana. Naqueles tempos (Séculos I e II) se fez notar a emergência de uma cultura de si, que utilizava as artes, a política, a filosofia, dentre outras perspectivas reflexivas objetivando a uma valorização das experiências de si, autotransformadoras e transformadoras socialmente que caminham na direção da liberdade e da felicidade. A cultura de si foi mais vinculada, segundo Foucault, à figura de Sócrates, importante pensador do Século IV a. C. que influenciou todas as escolas de filosofia subsequentes.

Foucault (2006, 2009), em sua última fase de estudos, reconhece as técnicas de si, os cuidados de si e a cultura de si como um modo de existir capaz de burlar os poderes objetivos e subjetivos instituídos. Em outras palavras, afirma que uma bela vida moldada a um estilo de ser que despreza padrões anteriormente estabelecidos, elabora de modo ativo a vida como obra de arte que, por sua vez, gera reflexões e está em constante movimento. O autor chamou isso de estética da existência.

Poderiam os pesquisadores, assim como os artistas, entender arte e vida – ou pesquisa e vida - como coextensivas? Não deveria a estética da existência ser ferramenta estética e conceitual de pesquisadores contemporâneos que buscam uma estreiteza entre pesquisa e vida? Tal ferramenta poderia complexificar o nosso modo de ver, perceber, analisar e sintetizar fenômenos? Poderia a pesquisa ser o nosso desacostumar do fado fixo, a nossa arbitrariedade?

Finalizo este processo de pesquisa repleto de perguntas. Com algumas respostas, é certo. E finalizo-o transformado. Um novo, um nascido depois.

## 6 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES E REFLEXÕES SOBRE OS RESULTADOS

Este trabalho teve como principal objetivo analisar a produção do espaço sagrado neopentecostal em Uberlândia considerando três dimensões: a econômica, relacionada ao mercado religioso de bens simbólicos; a política, que diz respeito às territorialidades exercidas pela religiosidade, assim como à maneira com que neopentecostais compreendem questões relacionadas à representatividade política; a do lugar, que coloca em diálogo questões da sensibilidade e da percepção acerca do espaço da igreja e das relações que ali se estabelecem. Tal proposta analítica foi abstraída a partir de um modelo proposto pela geógrafa da religião Zeny Rosendahl (2003). Modelo potencializador de inúmeros questionamentos: qual seria o mercado de bens materiais e simbólicos da instituição religiosa pesquisada? Como ela exerceria a sua territorialidade? Sentiria-se representada pelos políticos evangélicos que organizam-se em uma frente parlamentar? Qual seria a percepção que lideranças e fieis possuem do espaço do templo? Por lá, seria percebido um sentimento de comunidade religiosa? Estabeleceria a igreja relações diretas com o bairro e com a cidade? Tais interrogações ganharam algumas respostas no desenvolver de nossas análises, já que eram os nossos objetivos de pesquisa perscrutá-las.

É bom dizer que a proposta analítica apresentada pela autora não foi utilizado *ipsis litteris*, mas adaptado minimamente aos nossos objetivos de pesquisa e à realidade da instituição religiosa pesquisada. Itens do arcabouço que não eram presentes e possíveis de se analisar em uma instituição religiosa neopentecostal não foram considerados, como foi o caso de análises sobre a hierópolis, sobre a região cultural e acerca da religião civil e da sacralidade civil. Na dimensão política de análise, ainda acrescentamos um item não proposto por Rosendahl, que diz respeito à representatividade religiosa na política eleitoral. Penso que tais modificações realizadas na base analítica tridimensional não a descaracterizaram, pelo contrário, a atualizaram, a reformularam.

Para análise aprofundada das três dimensões da religiosidade neopentecostal, adotou-se um arcabouço metodológico complexo, inspirado nos preceitos da etnografia, que mesclou metodologias como a observação participante, o diário de campo e as entrevistas semiestruturadas – esta última metodologia utilizada com centralidade, como principal técnica de coleta de dados. As análises nos indicaram, significativamente, uma negação dos tradicionais usos e costumes da santidade evangélica: neopentecostais *undergrounds*, um tipo específico de neopentecostais, afirmam um mercado de bens totalmente abstrato, simbólico e negam a consagração de artigos religiosos; negam-se ao exercício incisivo de convidar novas pessoas a

congregarem, assim como negam a ideia de que a comunidade deva se relacionar amorosamente entre os seus; negam, ainda, a Frente Parlamentar Evangélica e suas práticas, bem como a necessidade de um templo, de um espaço físico que estabeleça relações com o bairro onde situa-se. Negam, por fim, as dimensões econômica, política e do lugar de sua religiosidade.

Vale refletir: o que caracterizaria este ajuntamento de pessoas como uma igreja evangélica neopentecostal, já que negam tantas questões do universo religioso protestante? O fato de ter emergido contemporaneamente no âmago da ideia da diferença, a partir de uma tribo urbana, os *undergrounds*, é razão suficiente para considera-los neopentecostais e apontarmos duas afirmativas: a de que acomodaram-se aos valores mundanos a fim de atender a um público específico, flexibilizando discurso teológico e liberalizando usos e costumes do tradicional protestantismo; e a compreensão de que, devido a origem e objetivos da instituição religiosa, ela produz um espaço sagrado peculiar, diferente por excelência, a partir de três principais negações: a negação do conservadorismo, a negação do ascetismo e a negação dos aspectos doutrinários. A primeira negação salta aos olhos quando ouvimos nos cultos que todos (inclusive lideranças) erram e que o problema não é errar, mas não reconhecer o erro e nele persistir; ou quando não observamos nenhuma marca ética ou estética que assinale quem são os pastores e quem são os fieis; ou quando debates como o feminismo, a homofobia e a política religiosa atravessam as entrevistas. A segunda negação seria uma consequência da primeira: em um espaço não-conservador (que não conserva tradições), não poderia ter destaque o ascetismo, que é a doutrina ou pensamento de fé que considera a ascese, que trata-se da disciplina e o autocontrole rigorosos com o corpo e com o espírito, uma caminho na direção do divino, do virtuoso. Na instituição religiosa neopentecostal pesquisada, não se vê exigências desta natureza, tanto que a maioria dos fieis e lideranças religiosas possuem tatuagens, *piercings*, frequentam bares e casas de *shows*, utilizam roupas advindas da moda urbana, dentre outras práticas nada ascéticas. Já a terceira negação, depende da primeira e da segunda, pois onde se nega o conservadorismo, o ascetismo, negar-se-á, ainda, os aspectos doutrinários. Na instituição religiosa neopentecostal pesquisada não existe um conjunto coerente e evidente de ideias e pensamentos a serem seguidos. Existe, por outro lado, uma Carta de Princípios e Valores que diz respeito mais a uma estrutura organizacional da igreja do que a um compêndio de ideias a ser tomado como ponto de partida.

Sem conservadorismo, sem ascetismo e sem doutrina, a instituição religiosa sobrenada sobre o seu discurso de alternatividade, diferença e inclusão reafirmando o seu caráter de tribo, como conceituou Maffesoli (2006) e de reforço das diferenças, tema profundamente debatido por Pierucci (2013). Este último autor, na “orelha” de sua obra afirma:

“Parece pouco à primeira vista, mas representa uma grande virada ideológica a atual onde de afirmação das diferenças: ‘Somos diferentes’, dizem as mulheres. ‘Somos diferentes’, dizem os negros. ‘Somos diferentes’, dizem as crianças da APAE. ‘Somos diferentes’, dizem os idosos. ‘Somos diferentes’, dizem gays, lésbicas e simpatizantes”. Diriam “somos diferentes”, também, os evangélicos? Legitimariam eles, como no caso da instituição religiosa pesquisada por nós, a sua diferença a partir das marcas estéticas da contemporaneidade, a partir de um discurso *underground* formulado no interior de uma tribo pós-moderna?

Relacionando teoria (leituras) e prática (campo), foi possível notar que a cultura contemporânea, fluida, fragmentada, individualista, imediatista e hedonista, lugar para a afirmação das identidades, é cenário onde o tradicionalismo religioso não cria raízes. O processo de conversão, neste contexto, é individual: escolhe-se fazer parte (ou não) de determinada congregação, levando-se em conta preferências, gostos e desígnios particulares – trata-se do “indivíduo agora individuado” que emerge na sociologia da religião weberiana como aquele que compreende o converter-se não como algo que consolida o herdado e o passado, consagrando-os internamente, mas como alguma coisa que os incendeia internamente e evidencia um caminho para o alvitre de uma vida comunitária nova, querida, experimentada e escolhida por alguém que atendeu a um chamado, um convite, um anúncio. Nos termos de Pierucci (2006), “por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte”. O público convertido, tendo nascido em tempo histórico muito recente, faz as suas exigências, dá as cartas. A igreja, por outro lado, tenta oferecer respostas, caminhos, soluções.

Possuiria o discurso religioso *underground* um limite? Parece-me que sim. O limite é aquele que rotula a instituição religiosa como uma tribo, uma seita, um ajuntamento de pessoas que possuem em comum o fato de serem diferentes dos demais e elimina a possibilidade de outras pessoas, “menos diferentes”, congregarem. Foi possível notar, após vivenciar a instituição religiosa neopentecostal pesquisada, que o *underground* tem sido deixado de lado pela igreja com o passar dos anos: o espaço é cada vez menos característico do mundo “subterrâneo”. As cadeiras, que eram todas pretas, hoje, são todas brancas. O mesmo ocorre com as paredes, que exibem um branco leitoso. As músicas tocadas são cada vez menos mundanas, ou executadas de modo menos expressivo/agressivo. Vê-se, cada dia menos, madeixas coloridas, corpos tatuados e roupas antenadas com a moda contemporânea. Emergem-se os casais com seus filhos e roupas discretas, indivíduos idosos, gente advinda de igrejas evangélicas tradicionais. O que era tribo deixa, gradualmente, de ser tribo. A diferença passa a ser o acessório e, não mais, a centralidade. E o neopentecostalismo, como é próprio de sua natureza e essência, vai se reformulando, absorvendo influências novas e mesclando-as com as

mais antigas, estruturando-se a partir das demandas religiosas e acomodando-se, como pode, a este mundo contemporâneo complexo e perturbador. É possível apreender este processo de destribalização no próprio espaço do novo templo, recentemente alugado em dezembro de 2016. Não há nada, esteticamente falando, nele que demonstre a alternatividade notada nos discursos de lideranças e fieis: está semelhante a qualquer templo evangélico (neo)pentecostal, com uma enorme placa de PVC vermelha à frente, cadeiras brancas de plástico organizadas em fileiras, umas atrás das outras, púlpito no centro e adiante, e a banda como pano de fundo.

Estaria a instituição religiosa neopentecostal pesquisada em busca de um novo rumo? Desejariam, agora, novas perspectivas? Relacionando-se exaustivamente com igrejas as mais diversas por meio de pregações itinerantes, é possível inferir que suas lideranças religiosas conhecem outras experiências de igrejas, outros possíveis públicos de fieis, outras realidades. Falando de modo mais objetivo, muito possivelmente sabem da realidade social das religiões brasileiras e do rebuliço (no sentido de movimento, trânsito) provocado pelos evangélicos na dinâmica do campo religioso nacional. Seria a instituição religiosa neopentecostal pesquisada um “laboratório experimental” de religiosidades? Um espaço para se experimentar as últimas tendências do universo religioso? Ou estaria, ainda, perdida em meio ao seu discurso de reforço das diferenças, tribalização e alternatividade?

É certo, entretanto, que não conseguimos esgotar a temática pesquisada, e nem era esse o nosso propósito. Lacunas sempre por aí estão para serem preenchidas. Nesta pesquisa, existem mais questionamentos que conclusões, mais perguntas que respostas, mais desenvolvimento de debates do que as suas próprias sínteses, mais problematizações que concretudes, mais esclarecimentos que certezas. Espero que esta investigação colabore com o debate contemporâneo sobre a relação espaço-cultura-religião, não prendendo-se a uma disciplina específica, mas discutindo de modo interdisciplinar questões complexas produzidas nos tensionamentos da contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVIC, M. **Breathing in, breathing out**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QcaaVZrUC44>. Acesso em 12 de dezembro de 2016.
- ALASZEWSKI, A. **Using diaries for social research**. London: Sage, 2006.
- ANJOS, M. (Re)Conhecendo os Símbolos do Candomblé em Busca da (Re)Construção da África Perdida. **Revista África e Africanidades**, v. 6, p. 65-81, 2009.
- AVELLA, A. A. Brasil, Portugal e Itália. Figuras e Momentos de uma Nova Geografia Cultural Ítalo-Brasileira. **GeoUERJ** (2007), v. 2, p. 112, 2010.
- BAPTISTA, S. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. 1. ed. São Paulo / Belo Horizonte: Annablume / Izabela Hendrix, 2009. v. 1000. 432 p.
- BARBOSA, S. M.; HITA, M. G. Um olhar etnográfico: primeiros encontros com a yalorixá do terreiro Ilê Asé Ogum Ominkaye. In: 17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero, 2012, João Pessoa - Paraíba. **Anais do 17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero**, 2012.
- BARRIOS, S. A produção do espaço. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. (Orgs.). **A construção do espaço**. São Paulo: Nobel, 1986.
- BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BRAGA, R. M. O espaço geográfico: um esforço de definição. **Documents d'Anàlisi Geogràfica**, v. 22, p. 65-72, 2007.
- BERQUE, A. **Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma Geografia cultural**. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: Editora da VERI, 1998. p. 84- 91
- BECKER, H. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.
- BENEDETTI, I. R. **Templo, praça, coração. A articulação do campo religioso católico**. São Paulo, Humanitas/FFLCH/USP: 2000.
- BESSA, D. B. Batalha espiritual e erotismo. **REVER** (PUCSP), São Paulo, v. 1, n.6, p. 39-49, 2006.

BEZZI, M. L.; CAETANO, J. N. Reflexões na Geografia Cultural: A materialidade e imaterialidade da cultura. **Sociedade & Natureza** (UFU, Impresso), v. 23, p. 453-466, 2011.

BITTENCOURT FILHO, J. Pentecostalismo Autônomo; Remédio Amargo. In: **Alternativa dos desesperados**: como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a Entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**, Florianópolis - SC, v. 2, p. 68-80, 2005.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z. E CORRÊA, R. L. **Geografia Cultural**: um Século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1981.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BURGESS, S. M.; MCGEE, G. B. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Zondervan: Grand Rapids, 1989.

BRUNHES, J. **L'irrigation**: ses conditions géographiques, ses modes et son organisation. Paris: Masson, 1904.

BÜTTMANN, G. **Leben uns Werk eines deutschen Geographers**. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft M. B. H., 1977.

BÜTTNER, M. et al. **Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. I: Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie**. Band 1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985, p. 15-122.

CALDAS FILHO, C. R. Bonhoeffer no Brasil: uma análise do neopentecostalismo brasileiro a partir de uma perspectiva bonhoefferiana. **Caminhando** (São Bernardo do Campo), v. 13, p. 131-139, 2008.

CAMELO, I. L. **Territorialidade protestante na cidade de Gado Bravo-PB**: uma análise geográfica. Artigo (Graduação Licenciatura Plena em Geografia). UEPB: Campina Grande, 2013. Disponível em: <http://goo.gl/ynQpVh>. Acesso em 08 de jun de 2015.

CAMPOMORI, M. J. L. O que é avançado em cultura. In: BRANDÃO, C. A. L. (Org). **A república dos saberes**: arte, ciência, universidade e outras fronteiras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 73-80.

CAMURÇA, M. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. In: **Revista TOMO**. São Cristóvão - SE, n. 14, jan.-jun., 2009, p. 55-66.

CAREGNATO, R. C. A.; MUTTI, R. Pesquisa Qualitativa: Análise de Discurso versus Análise de Conteúdo. **Texto & Contexto Enfermagem** (UFSC, Impresso), v. 15, p. 4, 2006.

CARROL, L. **As aventuras de Alice no país das maravilhas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.



CEDOLA, D. Organizações de Simbolismo Intensivo: o Caso da Bola de Neve. In: **II Encontro Nacional de Estudos Organizacionais - Anpad**, 2004, Atibaia. Anais do III Encontro Nacional de Estudos Organizacionais, 2004.

CHAUÍ, M. A universidade operacional. In: **Atualização – Informativo da Associação dos Professores da Faculdade Católica de Goiás**, nº 19, Goiânia, 1999.

CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980. p. 87-121.

CLAVAL, P. L'Ê Thème de la Religion dans l'Ê Études Géographiques. **Geographie et Cultures**. Paris, n. 2, p. 85- 111, 1992.

\_\_\_\_\_. Los fundamentos actuales de la geografía cultural. **Documents d'Anàlisi Geogràfica** Nº 34, Universidad Autònoma de Barcelona, Universitat d'Girona, España, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Geografia cultural**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

CLIFFORD, J. **Itinerarios transculturales**. Barcelona: Gedisa, 1999.

CLUA, A. Z.; ZUSMAN, P. Más que palabras: otros mundos. Por una Geografía cultural crítica **Boletín de la AGE**, n. 34 (2002), p. 105-117.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Manifestações da Cultura no Espaço**. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. v. 1. 248 p.

\_\_\_\_\_. **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORREIA, M. A. A Geografia Cultural no III Milênio: perspectivas epistêmico-metodológicas e pedagógicas. **Educação** (Rio Claro. Impresso), v. 20, p. 87-100, 2010.

CÔRTEZ, M. M. **Diabo e Fluoxetina**: formas de gestão da diferença. 2012. 384 f. Tese (Dourado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

COSTA, W. Notas Etnográficas sobre a música em um culto jovem evangélico: diversão, arte, liturgia e espiritualidade. **Sacrilegens**, v. 11, p. 52-72, 2014.

COUBERT, G. **A origem do mundo**. 1866. 1 original de arte, óleo sobre tela, 46 cm x 55 cm, Museu de Orsay.

CUSTÓDIO, J. A. C. Os fetiches mágicos da prosperidade. **Discursos Fotográficos**, v. 6, p. 35-52, 2010.

DA SILVA, R. C. Geografia da Religião: Uma contribuição de abordagem através das práticas espaciais de Intolerância Religiosa na urbanidade carioca. **Revista Magistro**, v. 1, p. 62-78, 2012.

DAMACENO, A. **Disseminação das confissões religiosas no espaço geográfico-cultural de Maringá-PR**. UEM: Maringá, 2009. Disponível em: <http://goo.gl/07n4nc>. Acesso em 08 de jun. de 2015.

DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEFONTAINES, P. **Géographie et religions**. Paris: Gallimard, 1948.

DENZIN, N. **The reseach act: a theoretical introduction to sociological methods**. Englewood Cleefs: Prentice Hall, 1989.

DINIZ FILHO, L. L. A Geografia Crítica Brasileira: Reflexões sobre um Debate Recente. **Geografia (Rio Claro)**, Rio Claro (SP), v. 28, n.3, p. 307-322, 2003.

DUARTE, R. M. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa**, Rio de Janeiro, n. 115, 2002.

\_\_\_\_\_. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 24, p. 213-226, 2004.

DURKEIM, E. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EMIL, L. R. **Habitar entre dois: etnografia com a egbé do ilê asé omi olodô em Porto Alegre, RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

ENTRIKIN, J. N. Contemporary humanism in geography. **Annals of the Association Americans Geographers**, Washington, v. 66, n. 4, p. 615-632, dez. 1976.

FERNANDES, D. Juventudes, Geografia e Religião: reflexões a partir das noções de forma simbólica e habitus. **RA'E GA: o Espaço Geográfico em Análise**, v. 1, p. 67-93, 2013.

FERREIRA, I. V. Pentecostalismo e secularização: Da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, p. 1458-1472, 2012.

FICKELER, P. **Questões fundamentais na Geografia da Religião**. Espaço e Cultura. Espaço e Cultura nº 7, 1999 [1947].

FILHO, E. M. A. M. O corpo e o esporte como estratégias de marketing da Bola de Neve Church. **Oralidades: Revista de História Oral**. São Paulo, n.7, p.35-52, 2010.

FOUCAULT, MI. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment.** Tese de doutorado em Sociologia. Campinas: IFCH Unicamp, 1993.

GALLAIS, J. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. **Boletim Geográfico.** Rio de Janeiro, v. 35, n. 254, 1977

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILL, R. Análise de Discurso. In: BAUER, M.W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** 3a ed. Petrópolis (RJ): Vozes; 2002. p.244-70.

GIL FILHO, S. F. **Por uma Geografia do Sagrado.** RA EGA (UFPR), Curitiba, v. 05, p. 67-78, 2001.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista.** São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **ERA - Revista de Administração de Empresas,** São Paulo, v. 35, p. 57-63, 1995.

GOIS, A. J. O Espaço e Territórios Sagrados do Candomblé e da Umbanda em Contagem, Minas Gerais. **Ciências da Religião,** v. 1, p. 14-38, 2013.

GONÇALVES, F. C. **Âmbar.** EMI Music, 1996. Faixa 7.

GRACINO JUNIOR, P. A visão aérea e a do nadador?: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 10, p. 1154-1183, 2012.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia.** Petrópolis: Vozes, 1995.

HAHN, E. **Demeter und Baubo, Versuch einer Theorie der Entsehung unseres Ackerbau.** Lübeck, 1896.

HALL, S. Cultural studies: Two paradigms. In: STOREY, John. **What is Cultural Studies? A Reader,** London: Arnold, 1996, p. 31-48.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HARTSHORNE, R. **Propósitos e natureza da Geografia.** 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1978.

HASSAN, I. The culture of postmodernism. **Theory, Culture & Society** 2 (3), pp. 119-31, 1985.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** São Paulo: Loyola, 1993.

HOLLOWAY, I.; WHEELER, S. **Qualitative research for nurses**. Great Britain: Blackwell Science, 1996.

HOLZER, W. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura (UERJ)**, v. ed. co, p. 137-147, 2008.

JAMESON, F. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática: 1997.

KARNAL, L. **Conflitos religiosos e fundamentalismos**. Conferência: Café Filosófico (Unicamp), 2014. Disponível em: <http://migre.me/tBWSw>. Acesso em 10 de abr. de 2016.

LIMA, F. R. F.; DIAS, A. C. Geografia da Religião no Brasil: censos demográficos e transformações recentes. **Mercator** (Fortaleza. Online), v. 8, p. 111-124, 2009.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

LÜDKE, M.; ANDRE, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

LYOTARD, J. **Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Unipro, 2006.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MAGNANI, J. G. C. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, São Paulo, jun. 2002.

MARANDOLA JR., E. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na Geografia contemporânea. **Geograficidade**, v. 3, p. 49-64, 2013.

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

MARTIN, D. **Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America**. Oxford: Blackwell, 1990.

MARTÍNEZ, R. J. El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. **Revista Mexicana de Sociología**, 74(4), 649-678, 2012.

MENDONÇA, A. G. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: **Sinais dos tempos – tradições religiosas no Brasil, Cadernos do ISER**, 22: Rio de Janeiro, 1989, p. 37-86.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la Percepción**, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

\_\_\_\_\_. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

MEITZEN, A. *Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen*. Berlin: W. Hertz, 1895.

MINAYO, M. C. de S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec/Abraco, 1994.

MONBEIG, P. *Novos estudos de Geografia Humana Brasileira*. São Paulo: Difel, 1957.

MORAES, G. L. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *Rever (PUCSP)*, v. 2, p. 01-19, 2010.

MOSÉ, V. *Espaços de Afeto*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=92xAH315vk8>. Acesso em 28 de dez. de 2016.

NUNES, T. R. O retorno do religioso na contemporaneidade. *Psicologia USP (Impresso)*, v. 19, p. 547-560, 2008.

OLINTO, H. K.; SCHÖLLHAMMER, K. E. (Orgs). *Literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio, 2008. (Coleção Teologia e Ciências Humanas, 14).

OLIVEIRA, H. C. M. *Espaço e religião, sagrado e profano: uma contribuição para a Geografia da Religião do movimento pentecostal*. *Caderno Prudentino de Geografia*, v. 2, p. 45-72, 2012.

ORLANDI, E.P. A Análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: *Anais do 10º Seminário de Estudos em Análise de Discurso*; 2003, Nov. 10-13; Porto Alegre, Brasil [CD-ROM]. Porto Alegre (RS): UFRGS, 2003.

PACE, E. Religião e Globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (orgs.) *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25-42.

PARAVIDINI, J. L. L.; GONÇALVES, M. A. Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista. *Revista Mal-Estar e Subjetividade (Impresso)*, v. IX, p. 1173-1202, 2009.

PASSARGE, S. *Landschaft und Kulturentwicklung in unseren Klimabreiten*. Hambourg: L. Friedrichsen, 1922.

PASSOS, P. Neopentecostalismo na mentalidade do povo brasileiro: um deslocamento da fé para o mercado. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.167-177, dez. 2009.

PEREIRA, C. J. Geografia da religião: um olhar panorâmico. *RA'E GA: o Espaço Geográfico em Análise*, v. 27, p. 10-37, 2013.

PÉREZ, A. L. Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade. *Sociedade e Cultura (Impresso)*, v. 9, p. 39-49, 2006.

PIERRE SANCHIS, J. F. **Desencanto y formas contemporaneas de lo religioso**. Ciencias Sociales y Religion, Porto Alegre, v. 3, 2001

PETROGNANI, C. Avanço neopentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil. **El Futuro del Pasado**, v. 6, p. 175-191, 2015.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos - CEBRAP** [online]. 2006, n.75, pp. 111-127.

\_\_\_\_\_. **As ciladas da diferença**. São Paulo: Ed.34, 2013.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, J. R. **A realidade social das religiões no Brasil**: Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PORTO, C. M. Um olhar sobre a definição de cultura e de cultura científica. In: PORTO, C. M., BROTAS, A. M. P; BORTOLIERO, S. T. (orgs.). **Diálogos entre ciência e divulgação científica**: leituras contemporâneas [online]. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 93-122.

PORTUGUEZ, A. P. **Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira**. Ituiutaba: Barlavento, 2015.

PRANDI, R. J. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social: revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 155-172, nov. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/08.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

RATZEL, F. **Culturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse**. Munich: Oldenbourg, 1880.

REILY, D. A. **Historia documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 2003.

RELPH, E. C. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, v.4, n.7, p.1-25, abr. 1979.

REZENDE, E. Marketing Pentecostal: inovação e inspiração para conquistar o Brasil. **Rever (PUCSP)**, v. 1, 2010, p. 20-41.

ROSA, J. G. **Grande Sertão**: Veredas. 20 ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

\_\_\_\_\_. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

\_\_\_\_\_. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2005.

SALOMÃO, W. **Poesia total**. Companhia das Letras: São Paulo, 2014.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo, EdUSP, 2002.

SANTOS, G. C.; FIGUEIREDO, M. F. Bola de Neve Church: A Mudança do Discurso Evangélico no Brasil. **Diálogos Pertinentes**, v. 5, p. 59-76, 2009.

SANTOS, M. C. **O Proselitismo religioso entre a Liberdade de Expressão e o Discurso do Ódio**: a guerra santa do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras.. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Argemiro Cardoso Moreira Martins.

SACK, R. D. **Human Territoriality, its theory and history**. Cambridge: Cabridge University Press, 1986.

SCHÄFER, H. Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina. **Mesoamérica**, vol. 18, núm. 33: 125-146.

SCHLÜTER, O. **Die Ziele der Geographie des Menschen**. Munich, Berlin: R. Oldenbourg, 1906.

SCHRÖDER, M. Para todas as tribos. In: **Super Interessante Dossiê – Brasil Evangélico**, ed. 368-a, p. 56-61, 2016.

SEEMANN, J. Cartografias culturais na Geografia Cultural: entre mapas da cultura e a cultura dos mapas. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 21, n.2, p. 61-82, 2001.

SEGATO, R. Um Paradoxo do Relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao Sagrado. **Religião e Sociedade**, vol. 16/1-2, 1992, p.115-135.

SERPA, A. S. P. **Espaços Culturais**: Vivências, imaginações e representações. 1. ed. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia - EDUFBA, 2008. v. 1. 426 p.

SILVA, A. S.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Rever (PUCSP)**, v. 1, p. 73-91, 2009.

SILVA, D. E. Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, p. 19-38, 2008.

SILVA, J. M. **O pensamento pós-moderno e a crise da modernidade**. 2009. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra). Disponível em: [youtube.com/watch?v=bUBAXx8Np3g](https://www.youtube.com/watch?v=bUBAXx8Np3g). Acesso em 02 de abr. de 2016.

SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2000.

SOJA, E. **Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOPHER, D. **Geography of religions**. London: Englewood Cliffs Prentice Hall Inc, 1957.

SORRE, M. **Recontres de La Géographie et la Sociologie**. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cia, 1957.

SOUSA, B. O. A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: uma abordagem à luz da Análise do Discurso. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. n. 11, p. 221-245, 2011.

SOUZA, B. M. de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo, Duas Cidades: 1969.

SOUZA, J. **A Ralé Brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2009.

SOUZA, J. A. X. Religião: tema cultural de interesse geográfico. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 12, p. 69-80, 2010.

STEFANI, J.; SALVAGNI, J. Uma abordagem sociológica e filosófica do conceito de identidade. **Tempo da Ciência (UNIOESTE)**, v. 18, p. 21-34, 2011.

TANAKA, H. **The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System**. The Canadian Geographer n° 3, Toronto, v. 25, 1981, p. 240-51.

TAVARES, F. R. G. Religião e terapêutica na contemporaneidade: o caso do movimento nova era. **Tempo e Presença Digital (Online)**, v. 4, p. 313, 2009.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TINOCO, D. **Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara**. Tesis de licenciatura en antropología social. Guadalajara, México: Universidad Autónoma de Guadalajara, 1998.

TORRES, M. A. As paisagens da memória e a identidade religiosa. **RA'E GA: o Espaço Geográfico em Análise**, v. 27, p. 94-110, 2013.

TOTARO, P. Misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no "crer sem pertencer" e no neopentecostalismo. **Religião & Sociedade (Impresso)**, v. 30, p. 81-100, 2010.

TUAN, Y. **Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values**. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall, 1974.



\_\_\_\_\_. **Place**: an experiential perspective, *Geographical Review*, Nova York, v. 65, n. 2, p. 151-165, abr. 1975.

URIARTE, U. M. **Podemos todos ser etnógrafos?**. *Redobra*, v. 10, p. 171-189, 2012.

VALÉRIO, S. P. **Terceira Face do Pentecostalismo no Brasil**. In: 1 Simpósio Internacional da ABHR Sudeste, 2013, São Paulo. *Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas*, 2013. p. 2192-2207.

VELHO, O. O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?. **Religião e Sociedade**, vol.19/1, 1998, p.09-17.

VELOSO, C. **Velô**. Polygram, 1984. Faixa 7.

VIDAL DE LA BLACHE, P. Des caracteres distinctifs de la géographie. **Annales de Géographie**, v. 22, p. 289-299, 1913.

VITAL DA CUNHA, C. Traficantes Evangélicos: novas formas de experimentação religiosa em favelas cariocas. In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, 2009, Rio de Janeiro. **Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 2009.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, M. **Max Weber: textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 1991.

WEBER, F. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol. 15, nº 32, 2009.

WHYTE, W. F. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

WREGE, R. S. **Igrejas Neopentecostais: Educação e Doutrinação**. 2001. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Maria Cecília Sanchez Teixeira.

## APÊNDICES

- A)** Carta do orientador de pesquisa à instituição religiosa neopentecostal pesquisada, pedindo autorização para coleta de dados da pesquisa;
- B)** Termo de compromisso assinado por líder religioso da instituição religiosa neopentecostal pesquisada, autorizando coleta de dados da pesquisa;
- C)** Modelo de termo de consentimento livre e esclarecido, que será aplicado antes da execução das entrevistas;
- D)** Roteiro de entrevista semiestruturada: líderes religiosos;
- E)** Roteiro de entrevista semiestruturada: fiéis;
- F)** Ortofoto de localização da instituição religiosa pesquisada;
- G)** Representação gráfica do espaço do templo da instituição religiosa pesquisada.

A)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS INTEGRADAS DO PONTAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DO PONTAL

Uberlândia, 22 de fevereiro de 2016

De:

Prof. Dr. Alessandro Gomes Enoque  
Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP)  
Faculdade de Ciências Integradas do Pontal  
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Para:

Prezado senhor,

Estamos desenvolvendo, no âmbito de nossas atividades acadêmicas da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), um projeto de pesquisa denominado "Espaço, cultura e religião: um olhar para o neopentecostalismo uberlandense". O responsável pelo desenvolvimento desse projeto é o Sr. Isley Borges da Silva Junior. Os objetivos desta pesquisa consistem em: 1) analisar as dimensões econômica, política e do lugar do neopentecostalismo na cidade de Uberlândia – MG; desvelar a relação existente entre instituições religiosas e laicato no que diz respeito ao mercado de bens simbólicos e redes, que envolve agentes sociais em processo (corpo sacerdotal e leigos); 3) investigar questões relacionadas à territorialidade neopentecostal; 4) perscrutar questões conexas à difusão da fé neopentecostal, à sua comunidade de fiéis e às suas identidades religiosas; 5) tratar da percepção e da vivência do fiel neopentecostal em congregação e 6) analisar a paisagem religiosa neopentecostal da cidade. Para desenvolver esse projeto, nós utilizaremos como metodologia a observação participante, o diário de campo, as entrevistas semi-estruturadas com fiéis, obreiros e pastores da instituição religiosa, bem como o registro fotográfico dos cultos (sem identificação da comunidade religiosa). Assim que analisarmos os dados da gravação fonética as mesmas serão desgravadas.

Gostaríamos de contar com a preciosa colaboração de sua estimada instituição religiosa no sentido de melhor compreendermos estas dinâmicas no âmbito da cidade de Uberlândia. Necessitamos, no entanto, para isto, de sua autorização para obter esses dados.

Ressaltamos que, no final da pesquisa nós iremos publicar os resultados em revistas de interesse acadêmico e garantimos, assim o total sigilo de sua instituição religiosa, bem como dos indivíduos que participarão da pesquisa. Destacamos que o senhor não terá nenhum prejuízo com a pesquisa e com os resultados obtidos pela mesma, assim como não terá nenhum ganho financeiro de nossa parte.

O projeto será analisado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos na Universidade Federal de Uberlândia (CEP/UFU) e nós nos comprometemos em atender à Resolução 466/12/Conselho Nacional de Saúde.

Caso o senhor queira, poderá nos solicitar uma cópia do Parecer emitido pelo CEP/UFU, após a análise do projeto pelo mesmo.

A sua autorização será muito útil para a nossa pesquisa e nos será de grande valia.

Aguardamos a sua manifestação e, desde já, agradecemos sua preciosa colaboração e atenção.

Atenciosamente,

  
ALESSANDRO GOMES ENOQUE

Orientador do Projeto de Pesquisa

Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP/FACIP/UFU)

B)

**DECLARAÇÃO DA INSTITUIÇÃO CO-PARTICIPANTE**

Declaro estar ciente que o Projeto de Pesquisa **“Espaço, cultura e religião: um olhar para o neopentecostalismo uberlandense”** será avaliado por um Comitê de Ética em Pesquisa e resultará em um parecer ético emitido por este CEP. Declaro, ainda, estar ciente das Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 466/12. Esta Instituição está ciente de suas co-responsabilidades como instituição co-participante do presente projeto de pesquisa, e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infraestrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem-estar.

Autorizo o pesquisador **Isley Borges da Silva Junior** a realizar a etapa de coleta de dados de sua investigação, por meio de observação participante, diário de campo, entrevistas semi-estruturadas (com fiéis, obreiros e pastores da Igreja Manifesto), bem como por registro fotográfico dos cultos (sem identificação da comunidade religiosa), utilizando-se, assim, da infraestrutura desta Instituição.

C)

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) para participar da pesquisa intitulada **“Espaço, cultura e religião: um olhar para o neopentecostalismo uberlandense”**, sob a responsabilidade do pesquisador **Isley Borges da Silva Junior**.

Nesta pesquisa, nós estamos buscando compreender a produção do espaço sagrado neopentecostal, considerando que ele não é apenas um objeto estanque advindo da cultura, mas construído, sobretudo, por determinadas práticas sociais. Neste sentido, analisaremos as dimensões econômica, política e do lugar deste espaço.

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será obtido pelo pesquisador **Isley Borges da Silva Junior**, no salão principal da instituição religiosa \_\_\_\_\_.

Na sua participação você será submetido(a) a uma entrevista semi-estruturada que perguntará a você questões relacionadas à sua vivência religiosa na instituição supracitada. O áudio das entrevistas será gravado e, após as entrevistas transcritas, apagado. Em nenhum momento você será identificado. Os resultados da pesquisa serão publicados e, ainda assim, a sua identidade será preservada. Você não terá nenhum gasto e ganho financeiro por participar na pesquisa.

Participando desta pesquisa você não corre nenhum risco físico, pois a mesma visa a um diálogo aprofundado sobre a forma como diversos atores sociais (fiéis, obreiros e pastores neopentecostais) compreendem as suas religiões e religiosidades. Logicamente, as questões de ordem emocional são imprevisíveis, mas não é o objetivo deste trabalho incitá-las, mas compreendê-las. Submetendo-se à entrevista, você estará colaborando para uma melhor compreensão das dimensões econômicas, políticas e identitárias da religião que constrói.

Você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento sem nenhum prejuízo ou coação.

Uma via original deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ficará com você. Qualquer dúvida a respeito da pesquisa, você poderá entrar em contato com **Alessandro Gomes Enoque** (pesquisador principal/orientador da pesquisa) – 34 3271.5200 [alessandroenoque@pontal.ufu.br](mailto:alessandroenoque@pontal.ufu.br). Somos vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU/campus Pontal). Poderá também entrar em contato com o Comitê de Ética na Pesquisa com Seres-Humanos – Universidade Federal de Uberlândia: Av. João Naves de Ávila, nº 2121, bloco A, sala 224, Campus Santa Mônica – Uberlândia –MG, CEP: 38408-100; fone: 34-32394131.

Uberlândia, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
**ISLEY BORGES DA SILVA JUNIOR**

Pesquisador

Eu aceito participar do projeto citado acima, voluntariamente, após ter sido devidamente esclarecido.

\_\_\_\_\_  
CÓDIGO DO PARTICIPANTE: \_\_\_\_\_

## **D) ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA LÍDERES RELIGIOSOS**

### **A) O ENTREVISTADO**

Idade. Família. Orientação Sexual. Etnia. Habitação. Escolaridade. Trajetória Profissional.

### **B) VIDA RELIGIOSA PREGRESSA**

Trajetória religiosa desde a infância. Tempo de permanência em religiões. Motivo para (im)permanência nas religiões. Valores pregados em religiões que já frequentou. Atividades que já desempenhou em religiões que participou. Sentimento enquanto participantes de igrejas/religiões. Presença/Ausência da família na participação das religiões. Influência da família nas escolhas religiosas.

### **C) VIDA RELIGIOSA ATUAL**

Primeiras impressões. Diferenciação da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Processo de entrada na instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Tempo em que é pastor. Processo para se tornar pastor. Atividades pelas quais é responsável na igreja. Papel de uma liderança religiosa. Tempo dedicado à religião. Vivência religiosa. Participação em outras igrejas.

### **D) CARACTERIZAÇÃO DA IGREJA**

Fundação. História. Principais figuras da história da igreja. Fases mais importantes da história da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Organização da igreja em cada fase. Contexto social, econômico e político de cada uma dessas fases. Localidades da igreja. O lugar da construção do templo. O nome. O público da igreja. Ações de cunho social desempenhadas pela igreja. Reuniões Semanais. Estudos Bíblicos. Reuniões entre lideranças. Igrejas Filiais. Manutenção financeira da igreja. Gestão do orçamento. Rituais de sacralização do espaço da igreja. Discurso teológico.

### **E) DIMENSÕES**

*Econômica:* Busca dos fieis. Aconselhamento de fieis. Razões para a escolha da igreja. Dízimo. Comércios/Serviços oferecidos pela igreja. Objetos adquiridos na igreja. Objetos adquiridos em encontros da igreja. Pregação (tempo de duração, veiculação em redes sociais). Músicas/Banda. Café da manhã dominical. Rituais em casa.

*Política:* Divulgação da igreja para pessoas da convivência. União entre pessoas da igreja. Convite à conhecidos para apresentar a igreja. Pessoas convidadas e que se tornaram fieis. Autoridade do líder religioso. Papel da liderança religiosa. Participação religiosa na política brasileira. Candidaturas de pastores/fieis a cargos representativos. Apoio político da igreja. Relações entre igreja e grupos políticos. Frente Parlamentar Evangélica. Relações da instituição religiosa neopentecostal pesquisada com outras instituições evangélicas/neopentecostais.

*Lugar:* Logística para ida ao culto. Percepção do espaço do templo (imagem da igreja). Percepção do ambiente. Processo de entrada no templo. Ascetismo x Mundanidade. Percepção do entorno da igreja. Percepção do espaço interno do templo. Preparação do espaço da igreja para o culto. Organização do espaço da igreja (escritório, salão, banheiro). A igreja e o bairro. A igreja e a cidade. Divulgação da palavra, da fé. Comunidade religiosa.

## **E) ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA FIEIS**

### **A) O ENTREVISTADO**

Idade. Origem. Família. Orientação Sexual. Etnia. Habitação. Escolaridade. Trajetória Profissional.

### **B) VIDA RELIGIOSA PREGRESSA**

Trajetória religiosa desde a infância. Tempo de permanência em religiões. Motivo para (im)permanência nas religiões. Valores pregados em religiões que já frequentou. Atividades que já desempenhou em religiões que participou. Sentimento enquanto participantes de igrejas/religiões. Presença/Ausência da família na participação das religiões. Influência da família nas escolhas religiosas.

### **C) VIDA RELIGIOSA ATUAL**

Primeiras impressões. Diferenciação da instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Processo de entrada na instituição religiosa neopentecostal pesquisada. Tempo em que é fiel. Processo para se tornar fiel. Atividades pelas quais é responsável na igreja. Papel de um crente atualmente. Tempo dedicado à religião. Vivência religiosa. Participação em outras igrejas.

### **D) DIMENSÕES**

*Econômica:* Busca da igreja. Razões para a escolha da igreja. Dízimo. Comércios/Serviços oferecidos pela igreja. Objetos adquiridos na igreja. Objetos adquiridos em encontros da igreja. Pregação (tempo de duração, veiculação em redes sociais). Músicas/Banda. Café da manhã dominical. Rituais em casa.

*Política:* Divulgação da igreja para pessoas da convivência. União entre pessoas da igreja. Convite à conhecidos para apresentar a igreja. Pessoas convidadas e que se tornaram fieis. Participação religiosa na política brasileira. Candidaturas de pastores/fieis a cargos representativos. Apoio político da igreja. Relações entre igreja e grupos políticos. Frente Parlamentar Evangélica. Relações da instituição religiosa neopentecostal pesquisada com outras instituições evangélicas/neopentecostais.

*Lugar:* Logística para ida ao culto. Percepção do espaço do templo (imagem da igreja). Percepção do ambiente. Processo de entrada no templo. Ascetismo x Mundanidade. Percepção do entorno da igreja. Percepção do espaço interno do templo. Preparação do espaço da igreja para o culto. Organização do espaço da igreja (escritório, salão, banheiro). A igreja e o bairro. A igreja e a cidade. Divulgação da palavra, da fé. Comunidade religiosa.



F)

