


**unesp**  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
Faculdade de Ciências e Letras  
Campus de Araraquara - SP

JAMES WASHINGTON ALVES DOS SANTOS

**TRABALHO RELIGIOSO, CAMPO RELIGIOSO  
E RELAÇÕES DE PODER NAS ASSEMBLEIAS  
DE DEUS NO BRASIL**



ARARAQUARA – S.P.  
2019

JAMES WASHINGTON ALVES DOS SANTOS

# **TRABALHO RELIGIOSO, CAMPO RELIGIOSO E RELAÇÕES DE PODER NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Trabalho e Movimentos Sociais.**

**Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Chaves Jardim**

ARARAQUARA – S.P.  
2019

Santos, James Washington Alves dos  
Trabalho Religioso, Campo Religioso e relações de  
poder nas Assembleias de Deus no Brasil / James  
Washington Alves dos Santos – 2019  
236 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –  
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita  
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus  
Araraquara)

Orientador: Maria Chaves Jardim

1. Trabalho Religioso. 2. Campo Religioso. 3. Elite  
religiosa. 4. Poder. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

JAMES WASHINGTON ALVES DOS SANTOS

# **TRABALHO RELIGIOSO, CAMPO RELIGIOSO E RELAÇÕES DE PODER NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Trabalho e Movimentos Sociais.**

**Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Chaves Jardim**

Data da defesa: 06/11/2019

## **MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador: Maria Chaves Jardim. Doutora em Ciências Sociais.**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

---

**Membro Titular: Ernesto Seidl. Doutor em Ciência Política.**  
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

---

**Membro Titular: Gedeon Freire de Alencar. Doutor em Ciências da Religião.**  
Faculdade Teológica Batista de São Paulo

---

**Membro Titular: João Carlos Soares Zuin. Doutor em Ciências Sociais.**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

---

**Membro Titular: Renata Medeiros Paoliello. Doutora em Antropologia.**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

---

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Araraquara

Àquela que comigo vive as tristezas, as felicidades e os desafios. A você Nihirsi, dedico além destas linhas, uma vida juntos.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, José das Graças Alves dos Santos e Cícera dos Santos Alves, pelo apoio e torcida para que as viagens entre Alagoas, São Paulo e Coimbra fossem tranquilas, bem como a adaptação as novas cidades desse certo. Sem eles terem me acolhido, como um verdadeiro filho em sua família eu não teria a oportunidade de estudar e me dedicar as Ciências Sociais.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Maria Chaves Jardim, agradeço pela sensibilidade de confiar em uma proposta de trabalho já no doutorado e me “adotar”, no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Sociedade, Poder, Organizações e Mercados - NESPOM. Obrigado pelas orientações teóricas e técnicas e mais que isso, por me ensinar a trabalhar em equipe, ser sensível às qualidades das pessoas e a me dedicar a uma instituição pública de qualidade.

Agradeço aos colegas de curso, nas pessoas do Alexandre, pelas boas conversas sobre as questões de pesquisa e pela boa amizade durante o curso; a Angelina, pela forma como me ajudou com suas observações ao projeto de pesquisa, pessoa sempre atentar em ajudar; ao Sérgio, colega de estudos em Sociologia da Religião, segue meu agradecimento pela amizade e parceria.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Estado de Alagoas – IFAL, no qual trabalho como professor de Sociologia. Este apoio, inclusive, possibilitou o afastamento para estudar tanto na UNESP em Araraquara – SP, quanto no Centro de Estudos Sociais, na Universidade de Coimbra em Portugal.

“Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente a um jugo de escravidão”.

(BÍBLIA, Carta de Paulo aos Gálatas, 5,1)

## RESUMO

Esta pesquisa propõe o estudo dos conceitos de Trabalho, Campo e Mercado religiosos, dando atenção ao posicionamento da elite religiosa pertencente às Assembleias de Deus quanto a esses temas (no contexto mais geral do Brasil e em especial em Alagoas). Nesse sentido, será feita uma articulação que envolve produção simbólica, desigualdade social e relações sociais, no intuito de fundamentar o trabalho religioso como poder de consagração dado a alguns agentes, possibilitando o monopólio do serviço que prestam. Para a análise desses pontos, o método de pesquisa utilizado é baseado na Sociologia Relacional de Pierre Bourdieu e se desdobra em técnicas de pesquisa qualitativa que vão desde a aplicação da pesquisa de campo – por meio da objetivação participante e entrevistas com pastores e membros –, até a análise de dados estatísticos. A contribuição de um trabalho como este para o entendimento dos mecanismos que circulam as relações humanas é algo oportuno, visto que o monopólio da produção de bens religiosos e de salvação é uma forma estratégica de dominação simbólica, que tem fundamento na separação arbitrária entre produtores e consumidores de simbologia religiosa e na formação de uma elite que assume essa produção. É importante ressaltar que o problema de pesquisa que temos é a definição e defesa da autonomia do campo religioso, visando romper com a dicotomia entre idealismo e materialismo no estudo da religião. Isso possibilita ver a religião como campo no qual ocorre a crença no sagrado e, ao mesmo tempo, a presença da desigualdade social em sua própria estrutura, sem deixar de lado a constatação de que sua presença na sociedade brasileira se torna crescente, principalmente no meio pentecostal. Disso resulta a polissemia constante; a diversificação da oferta de bens religiosos e de salvação; o amálgama de funções entre os agentes pertencentes ao campo religioso e a tendência no enrijecimento das lutas internas e externas dos grupos pertencentes a este cenário social.

**Palavras-chave:** Trabalho Religioso. Campo Religioso. Elite religiosa. Poder.



## ABSTRACT

This research proposes the study of the concepts of religious Work, Field and Market, paying attention to the position of the religious elite belonging to the Assemblies of God regarding these themes (in the more general context of Brazil and especially in Alagoas). In this sense, an articulation involving symbolic production, social inequality and social relations will be made, in order to ground religious work as a power of consecration given to some agents, enabling the monopoly of the service they provide. For the analysis of these points, the research method used is based on Pierre Bourdieu's Relational Sociology and unfolds into qualitative research techniques ranging from the application of field research - through participatory objectification and interviews with pastors and members -, to the analysis of statistical data. The contribution of such work to the understanding of the mechanisms that circulate human relations is timely, since the monopoly of the production of religious goods and salvation is a strategic form of symbolic domination, based on the arbitrary separation between producers and consumers of religious symbolism and the formation of an elite that takes over this production. It is important to emphasize that the research problem we have is the definition and defense of the autonomy of the religious field, aiming to break the dichotomy between idealism and materialism in the study of religion. This makes it possible to see religion as a field in which belief in the sacred occurs and, at the same time, the presence of social inequality in its own structure, without neglecting the observation that its presence in Brazilian society is growing, especially in the middle of the world. Pentecostal. This results in constant polysemy; the diversification of the offer of religious and salvation goods; the amalgam of functions among the agents belonging to the religious field and the tendency to stiffen the internal and external struggles of the groups belonging to this social scenario.

**Keywords:** Religious Work. Religious Field. Religious Elite. Power.

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> - Características típicas ideais do Sacerdote, do Mago e do Profeta em Weber.	43
<b>Quadro 2</b> - Diferenças e relações entre religião e magia em Durkheim. ....	44
<b>Quadro 3</b> - Relações entre religião e magia. ....	45
<b>Quadro 4</b> - Número de adeptos em cada segmento: censo demográfico de 1940 a 2010 e pesquisa Datafolha 2017.....	55
<b>Quadro 5</b> - Principais instituições fundadas após 1889. ....	66
<b>Quadro 6</b> - Comissões temáticas da CGADB em 2018 e sua representação pelos Estados. ....	93
<b>Quadro 7</b> - Lista de mulheres que contribuíram para o pioneirismo do pentecostalismo no Brasil.....	117
<b>Quadro 8</b> - Convenções Estaduais associadas a CGADB em 2018, por região no Brasil e internacionais.....	140
<b>Quadro 9</b> - Relação dos pastores no Nordeste e o tempo de liderança. ....	157
<b>Quadro 10</b> - Relação Convenções Gerais/Capital Simbólico.....	158
<b>Quadro 11</b> - Quadro dos aspectos culturais que envolvem as Assembleias de Deus. ....	171
<b>Quadro 12</b> - Composição partidária e religiosa dos 84 protestantes eleitos em 2018.....	177
<b>Quadro 13</b> - Distribuição dos departamentos por segmento eclesial. ....	189
<b>Quadro 14</b> - Secretarias pertencentes à Convenção alagoana. ....	190

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Relações produção/consumo de simbologia religiosa. ....	49
<b>Figura 2</b> - Trabalho Religioso e relações de classe. ....	51
<b>Figura 3</b> - Aceitação e repulsa de produção religiosa.....	58
<b>Figura 4</b> - Amplitude da questão dos bens de salvação.....	62
<b>Figura 5</b> - Formas de funcionamento das trocas no Kula e nos templos pentecostais. ....	71
<b>Figura 6</b> - Relação produção, consumo, dádivas e contradádivas na religião.....	73
<b>Figura 7</b> - Funcionamento do modelo Congregacional. ....	87
<b>Figura 8</b> - Funcionamento do modelo Episcopal.....	89
<b>Figura 9</b> - Divisão de cargos eclesiais do modelo episcopal.....	90
<b>Figura 10</b> - As primeiras cisões internas. ....	92
<b>Figura 11</b> - Movimentos migratórios no Brasil: 1860-1950.....	116
<b>Figura 12</b> - Controle de dízimos.....	130
<b>Figura 13</b> - Colaboração por meio de mutirões.....	136
<b>Figura 14</b> - Estrutura de filiação das Convenções no Brasil. ....	143
<b>Figura 15</b> - Arrecadação das igrejas no Brasil.....	154
<b>Figura 16</b> - Brasões eclesiais das Assembleias de Deus. ....	160
<b>Figura 17</b> - Brasões episcopais católicos.....	160
<b>Figura 18</b> - Brasão assembleiano em Alagoas de 1984 a 2015.....	161
<b>Figura 19</b> - Novo brasão das Assembleias de Deus em Alagoas, a partir de 2015. ....	162
<b>Figura 20</b> - Entrega do cajado como símbolo de comando eclesial. ....	163
<b>Figura 21</b> - Entrega da homenagem ao pastor José Antônio dos Santos.....	164
<b>Figura 22</b> - Templo de Jerusalém. ....	165
<b>Figura 23</b> - Exemplo de templo tradicional das Assembleias de Deus. ....	166
<b>Figura 24</b> - Uso do espaço litúrgico pelos assembleianos.....	167
<b>Figura 25</b> - Eventos que envolvem o pré-milenismo. ....	171
<b>Figura 26</b> - Calendário semanal de cultos da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD. .....	173
<b>Figura 27</b> - Relação de barganha entre os pentecostais.....	181
<b>Figura 28</b> - Os pastores presidentes das AD's em Alagoas.....	193
<b>Figura 29</b> - Situação atual do bairro do Pinheiro em Maceió - AL.....	208

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b> - Parlamentares protestantes eleitos de 1998 a 2010 (134 deputados).....	176
<b>Gráfico 2</b> - Parlamentares protestantes eleitos em 2014 (69 deputados).....	177

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<b>AD's</b>	Assembleias de Deus.
<b>ADESAL</b>	Assembleias de Deus em Salvador.
<b>ADVEC</b>	Assembleia de Deus Vitória em Cristo.
<b>AGO</b>	Assembleia Geral Ordinária.
<b>CADB</b>	Convenção das Assembleias de Deus no Brasil.
<b>CC</b>	Código Civil.
<b>CCB</b>	Congregação Cristã do Brasil.
<b>CEADDIF</b>	Convenção Evangélica das Assembleias de Deus no Distrito Federal.
<b>CEADEB</b>	Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Estado da Bahia.
<b>CEMP</b>	Centro de Estudos do Movimento Pentecostal.
<b>CGADB</b>	Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil.
<b>CIEPADERGS</b>	Convenção de Igrejas Evangélicas e Pastores das Assembleias de Deus no Estado do Rio Grande do Sul.
<b>CNBB</b>	Comissão Nacional dos Bispos do Brasil.
<b>COMADAL</b>	Convenção de Ministros das Assembleias de Deus em Alagoas.
<b>CONAMAD</b>	Convenção Nacional da Assembleia de Deus Madureira.
<b>CPAD</b>	Casa Publicadora das Assembleias de Deus.
<b>CPO</b>	Curso de Preparação de Obreiros.
<b>EETAD</b>	Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus.
<b>ELAD</b>	Encontro de Líderes das Assembleias de Deus.
<b>FATEAL</b>	Faculdade de Teologia de Alagoas.
<b>FMI</b>	Fundo Monetário Internacional.
<b>IBN</b>	Igreja Bola de Neve.
<b>ICB</b>	Igreja de Cristo no Brasil.
<b>IEQ</b>	Igreja do Evangelho Quadrangular.
<b>IIGD</b>	Igreja Internacional da Graça de Deus.
<b>IMA</b>	Instituto do Meio Ambiente.
<b>IMPD</b>	Igreja Mundial do Poder de Deus.
<b>IPTD</b>	Igreja Plenitude do Trono de Deus.
<b>IPTU</b>	Imposto Predial e Territorial Urbano.
<b>IURD</b>	Igreja Universal do Reino de Deus.
<b>LEAL</b>	Lar Evangélico de Alagoas.

<b>MEC</b>	Ministério da Educação e Cultura.
<b>PL</b>	Projeto de Lei.
<b>PR</b>	Partido da República.
<b>PRB</b>	Partido Republicano Brasileiro.
<b>PSC</b>	Partido Social Cristão.
<b>RCC</b>	Renovação Carismática Católica.
<b>RELEP</b>	Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais.
<b>TL</b>	Teologia da Libertação.
<b>UNESP</b>	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	16
1.1 Base teórica e desenvolvimento da pesquisa .....	16
1.2 Metodologia, fontes e inserção no campo de pesquisa .....	23
1.3 Organização da tese.....	32
<b>2 A NOÇÃO DE TRABALHO, CAMPO E MERCADO RELIGIOSOS: ESTREITANDO LAÇOS ENTRE SOCIOLOGIA ECONÔMICA E SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO</b> .....	35
2.1 O conceito de trabalho religioso .....	35
2.1.1 O trabalho religioso em Karl Marx .....	36
2.1.2 O trabalho religioso em Max Weber .....	37
2.1.3 O trabalho religioso em Émile Durkheim .....	43
2.1.4 O trabalho religioso em Pierre Bourdieu .....	47
2.2 O conceito de campo religioso e sua ligação à ideia de mercado.....	58
2.2.1 Formação de um corpo de especialistas do sagrado.....	59
2.2.2 Gestão e monopólio dos Bens de Salvação .....	60
2.2.3 A desqualificação cultural dos opositores .....	62
2.2.4 A construção do mercado religioso no Brasil.....	63
2.2.5 O mercado religioso enquanto envolvimento interessado.....	70
2.3 A relação entre o campo religioso e político e as elites.....	74
2.3.1 A dimensão política micro/macro e os agentes institucionais da religião.....	75
2.3.2 As elites religiosas e o monopólio de gestão.....	80
<b>3 AS “ENGRENAGENS” SOCIAIS, POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO TRABALHO RELIGIOSO ASSEMBLEIANO NO BRASIL</b> .....	87
3.1 Como as AD’s se implantaram no Brasil e as homologias à realidade social .....	87
3.1.1 Da implantação das Convenções: revendo alguns aspectos essenciais .....	87
3.1.2 As homologias com o campo político .....	94
3.2 O mistério da definição do Ministério: relações entre gênero e liderança.....	98
3.2.1 A Pneumatologia e o Ministério masculino.....	98
3.2.2 Frida Vingren e as contradições do Ministério pastoral pentecostal.....	103
3.2.3 O resgate do mito de fundação como defesa do masculino.....	109
3.3 Qual o perfil dos “pescadores/pescadoras de almas”, ontem e hoje? .....	114
3.3.1 As mãos que apoiaram a missão sueca no Brasil.....	115
3.3.2 O desenvolvimento do trabalho eclesial .....	119
3.3.3 Os intelectuais e a emergência dos profetas .....	123
3.4 Os capitais enquanto habilidades, o que é preciso para ser pastor?.....	125
3.4.1 A importância dos capitais no contexto religioso .....	126
3.4.2 O capital social e as habilidades da atividade pastoral .....	132
<b>4 COMO GOVERNAM OS “BISPOS” DE TERNO E GRAVATA NO BRASIL?.</b> 140	
4.1 Os espaços virtuais de governo: os campos eclesiásticos e as convenções gerais. 140	
4.1.1 Campos Eclesiásticos estáveis .....	142
4.1.2 Campos Eclesiásticos instáveis .....	145
4.1.3 A volatilidade dos Campos Eclesiásticos .....	147
4.2 O problema da autocracia: a sutil relação entre rotina e carisma.....	149
4.2.1 Os pontos cruciais da autocracia.....	151
4.2.2 A carreira de pastor presidente.....	155
4.3 Os símbolos, a centralidade no templo e o pré milenismo .....	159
4.3.1 Os brasões.....	159
4.3.2 O cajado.....	163

4.3.3 A centralidade no templo .....	165
4.3.4 As práticas e a organização litúrgica .....	167
4.3.5 As vestimentas.....	169
4.3.6 O Pré-milenismo .....	171
4.4 O avanço econômico e a opção pelo nepotismo a partir da década de 1980 .....	172
4.4.1 O avanço econômico e político.....	174
4.4.2 A defesa de valores .....	180
<b>5 O CASO ASSEMBLEIANO EM ALAGOAS E AS RELAÇÕES DE PODER ECLESIAIS.....</b>	<b>183</b>
5.1 O pentecostalismo e seu modelo missionário .....	183
5.1.1 A formação da Convenção alagoana.....	185
5.1.2 A força da Convenção como elite .....	188
5.2 O controle doutrinário: a relação entre pastor e fiéis .....	194
5.2.1 A ideia de santidade.....	196
5.2.2 “As ovelhas rebeldes” .....	198
5.3 O desinteresse interessado pela economia e a política .....	202
5.3.1 Liberais conservadores.....	203
5.3.2 A política como instrumento pragmático .....	205
5.3.3 As contradições com a economia.....	207
5.4 Para além da pobreza: o alcance de classe pela ação pastoral .....	210
5.4.1 Os simples herdarão o reino dos céus .....	211
5.4.2 Um Deus para a classe média .....	216
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>218</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>223</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>230</b>
<b>ANEXO A - DOCUMENTOS PARA SELEÇÃO DE OBREIROS .....</b>	<b>231</b>
<b>ANEXO B - PESQUISA DE CAMPO .....</b>	<b>233</b>



# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 Base teórica e desenvolvimento da pesquisa

Esta pesquisa de Doutorado tem como objeto de estudo o trabalho religioso desenvolvido pela elite eclesiástica das Assembleias de Deus no Brasil, especialmente em Alagoas, evidenciando e analisando como esta elite se comporta dentro do campo religioso brasileiro, em um período de tempo que vai de 1911 até o ano de 2018. Isso implica em um “recorte” não só em termos de tempo, mas também de espaço histórico a ser pesquisado. Dentro disso, definimos as décadas de 1930 e 1980 como marcos de transformações nesta elite. Na primeira, esta aparece como referência da afirmação do poder episcopal e na segunda, como mudança na forma de execução do trabalho religioso, transpondo-o para novas frentes, para além de sua forma clássica – nas áreas da assistência social, saúde e educação –, migrando para áreas como a política, a mídia, a indústria fonográfica, o vestuário e a estética.

Seguindo na questão da demarcação do tempo e do espaço históricos, estabelecemos como limite o ano de 2018, marco da terceira grande ruptura nas Assembleias de Deus no Brasil, agora com três grandes grupos nacionais de pastores, a saber: CADB (Convenção das Assembleias de Deus no Brasil, liderada pelo Ministério “Missão”), CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, liderada pelo Ministério “Belém”) e CONAMAD (Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira, liderada pelo Ministério “Madureira”, hoje chamado de “Brás”, em alusão ao bairro onde se encontra localizada sua sede em São Paulo). Junto a esta ruptura, cabe também frisar a afirmação da chamada “Bancada Evangélica”, por meio das eleições de 2018.

Dessa forma, pensamos este estudo como uma abordagem de um cenário brasileiro e alagoano composto por um mercado religioso em ascensão, não no sentido de venda do sagrado, mas como disponibilidade de opções cada vez mais variadas de crenças, gerando disputas por espaço social – dentro do campo religioso –, como salienta Peter Berger (1985, p. 143). Isso nos leva à questão da expansão do mercado religioso para os mais variados estratos sociais e, ainda, sua capacidade de abertura às possibilidades de dupla ou tripla filiação, o que gera um trânsito religioso corrente.

A partir dessas questões temos outra não menos importante, que é o entendimento da postura assembleiana frente a este cenário. Como se comportam, então, as elites eclesiásticas assembleianas no contexto do Brasil e de Alagoas? Haveria uma tentativa por meio de um

trabalho religioso multifacetado, de manutenção e ampliação do mercado da religião? Isso implicaria dizer, ou mesmo insistir, em uma teoria da reprodução dos costumes assembleianos, a partir de uma elite religiosa produtora de símbolos? Essas são algumas das questões que instigam esta pesquisa de doutoramento, ancoradas na relação entre idealismo e materialismo na religião. Contudo, estes questionamentos estão envoltos em dois conceitos base que nos guiam, que são os conceitos de trabalho religioso e campo religioso. O primeiro lido como capacidade dada aos agentes de manipularem o simbólico – por meio do efeito de consagração – e o segundo como espaço de movimentos e jogos efetuados entre os agentes.

O que objetivamos, portanto, não é apenas contar a história das Assembleias de Deus, o que parece pouco relevante para quem já é familiarizado com a produção acadêmica ou religiosa, visto que diversos autores já o fizeram, problematizando sua fundação, desenvolvimento e consolidação. Assumimos que a história é contada de um lado, com o intuito de evidenciar os seus elementos contraditórios e suas controvérsias (ALENCAR, 2012; CORRÊA, 2011; DANIEL, 2004; FRESTON, 1993); por outro, há quem queira dar um ar profético, espiritualizado, “encantado”, para os atos e referências históricas (ARAÚJO, 2007; CONDE, 1995). Por isso, contamos novamente trechos dessa história, buscando nela não apenas a sequência de fatos, mas a determinação das relações que existem entre as Assembleias de Deus, o contexto social brasileiro e os agentes internos e externos a elas.

Assim, apresentamos em um primeiro momento uma sociogênese da Assembleia de Deus, retomando alguns episódios que ocorreram a partir de 1911. Com isso, não é menos importante mostrar que as Assembleias de Deus no Brasil estiveram, de alguma forma, vinculadas à política partidária, fazendo, através de sua história, uma espécie de homologia<sup>1</sup> entre as atividades do campo religioso e as questões políticas macro, ligadas aos rumos da nação. Desta maneira, o resgate histórico também busca evidenciar como dois campos aparentemente distintos – o religioso e o político – aparecem conectados, em alguma medida, por comportamentos homólogos. As décadas de 1930 e 1980 serão pontos chave das homologias que teceremos nesta pesquisa.

Por fim, chegaremos à década de 1980 com todo um panorama montado, mostrando uma nova postura que se coloca na realidade das denominações religiosas: a de não serem

---

<sup>1</sup> O conceito de homologia é usado nessa pesquisa inspirado em Pierre Bourdieu. Segundo Costa (2015, p. 8,9): “a homologia estrutural é algo próprio dos campos existentes na sociedade, visto que todos eles possuem o capital, a dominação, a subordinação, a violência simbólica e a legitimação”. Em nossa pesquisa evidenciamos isso por meio de comparações entre os campos religioso e político.

mais o alvo das políticas institucionalizadas, mas, por meio delas, “poder interferir” no meio social como forma de defesa e ataque a interesses contrários. Além disso, houve a oportunidade de fomentar, por meio de concessões políticas, a expansão de uma mídia religiosa que montou um sistema de telecomunicações que faz evangelismo de longa distância, envia missionários(as) e transmite aos membros suas empreitadas por meio das Tecnologias da Informação e Comunicação - TIC's. Isso, por sinal, é um elemento à parte e faz com que os locais de preferência – América e África – sejam o foco e o incentivo das missões, evidenciando, por meio de imagens, a carência de nações e a “necessidade” de serem alcançadas pela “libertadora” mensagem de sua pregação.

Definir um “recorte”, sem necessariamente abrimos mão de uma perspectiva mais abrangente e histórica, foi um grande desafio. Mas, acima de tudo, o maior desafio desta pesquisa foi trabalhar com os elementos conceituais, em vez de um fenômeno puramente empírico e factual. Tivemos, então, o cuidado de definir o que entendemos por elite, partindo, assim, da teoria posicional de Charles Wright Mills, estando atentos para o fato de que as posições hierárquicas institucionais religiosas podem sofrer interferências externas. Contudo, também podem refletir sua influência em outros espaços institucionais, considerando o equilíbrio de forças internas que é mantido por uma sacralização das posições, alicerçadas, neste caso, pelo ideário da vocação divinamente inspirada.

O ideário da vocação permite a manutenção do poder religioso em “poucas mãos”, por meio de justificativas religiosas, fundamentadas em princípios políticos como: a construção social do prestígio, o controle das posições institucionais chave e a reprodução institucional. Esses conceitos fazem parte do escopo teórico que analisa as posições das elites, como hierarquicamente organizadas e relacionais, tendo como referência a obra *A elite do Poder*, de Charles Wright Mills, na qual se aplica a teoria ao estudo das relações entre as elites econômica, política e militar nos Estados Unidos.

Por isso, fazemos nesta pesquisa a descrição dos postos eclesiais – do mais básico ao mais avançado –, em uma das instituições de modelo cristão pentecostal, a saber: as Assembleias de Deus no Brasil. Cabe salientar que, as formas de acesso para tais postos envolvem questões como: barganha institucional, capacidade de investimento de tempo e recursos e disposição de capitais (habilidades específicas). Quanto aos postos chave, dentro da questão das possibilidades de acesso, eles estão disponíveis para candidatos que, para além das relações institucionais internas, sabem lidar também com questões de outros campos – como o político e o econômico, em termos de representação.

Dessa forma, o cargo pastoral se alia às questões de representação política de foro institucional, por exemplo: cargos políticos em assessorias; conselhos; gabinetes governamentais; indo, além disso, para comissões políticas parlamentares e cargos eletivos. Acompanham, de igual modo, níveis de ascensão pelo nepotismo e alianças econômicas. Essas são características de formas de liderança eclesial que, conforme comentamos, extrapolaram os limites do trabalho clássico e se enveredaram em outras vertentes, principalmente a partir da década de 1980.

O destaque fica, então, para a forma como os agentes religiosos se colocam dentro da estrutura posicional citada. Aqui, as questões importantes, que serão elucidadas no decorrer do trabalho, são relativas ao trabalho religioso e ao campo religioso, elementos abordados com base na Sociologia Reflexiva de Pierre Bourdieu. Porém, um cuidado é necessário: sabemos que a análise de Bourdieu sobre a religião cristã ocidental repousa em uma base simbólica que liga produtores de simbologia religiosa a consumidores dessa simbologia; lembremos, portanto, que esta separação aparece como ilustrativa de uma alquimia simbólica. Na verdade, ela serve para colocar dentro da estrutura estruturante/estruturada a categoria dos produtores e consumidores, provando que este arranjo arbitrário promove relações sociais de poder. Ou seja, a condição de consumidor de simbologia religiosa só existe a partir da negação da ideia de que os membros são produtores e que sua produção, existindo, não pode ser legitimada.

De maneira concreta, essa separação arbitrária é entendida por Bourdieu (2009a, p. 39), como uma forma de gerar o monopólio da produção religiosa, resultando na formação de um corpo de especialistas religiosos; separação entre especialistas e demais membros da comunidade; execução de uma série de serviços de atendimento às demandas; disputas institucionais pelo atendimento e formas de autonomização das relações do campo.

A produção de sentido religioso é feita com base em pressupostos simbólicos, que, dentro de uma dada cosmologia, operam de maneira lógica, dando sentido à vida de homens e mulheres (DURKHEIM, 1996). Além disso, ressaltam, especialmente dentro do cristianismo, os pares de oposição: céu e terra; sagrado e profano; bem e mal; perdição e salvação, entre outros (BOURDIEU, 2009a, p. 30).

Esses pares de oposição, geradores de perigosas dualidades (ZELIZER, 2009), são capazes, dentro das práticas sociais, de exercerem um papel moral de dar sentido a vida, mas não de forma independente. Dependem, antes de tudo, da execução de comportamentos moralmente aceitos, levando à crença no acesso às recompensas futuras. Nesse sentido, a religião cristã opera, de maneira concreta, a oferta de bens de salvação. Esses têm, por si só,

um caráter transcendente e podem ser resumidos em: restauração e glorificação corpórea, vida eterna e ausência de necessidades. Isso atrelado à convivência e proteção de um ente divino, Deus. Por outro lado, em se tratando de materialidade, temos também os bens religiosos de forma geral. Esses assumem a condição imanente de amuletos protetivos, objetos mágicos ou artigos comerciais como: CD, camisetas, chaveiros, etc. Sua produção se dá em nível ampliado, sendo feita por lideranças eclesiais, mas também pela membresia que se insere neste nicho mais geral.

Cabe lembrar que, em se tratando de bens de salvação e toda a gama de rituais que estão atrelados a eles, sua oferta esta condicionada às operações feitas por um corpo de especialistas da religião. Dessa forma, há uma concentração do trabalho especializado, gerando uma divisão de trabalho interna no contexto religioso. Estamos falando do caso de pastores com dedicação exclusiva, remunerados pela instituição religiosa, que estão isentos de terem que conciliar trabalho secular com trabalho eclesial, sendo assim, funcionários incluídos em uma lista restrita de pessoas.

Estes são reconhecidos como o grupo seletivo dos habilitados a produzir, reproduzir e gerir os bens de salvação e, para além disso, selecionar os bens religiosos gerais que teriam validade moral de circulação. Sob a rubrica da manutenção da santidade e da moralidade religiosas, incluem ou vetam produtos e pessoas, possibilitando a formação de um mercado interno que ultrapassa a questão da filiação pessoal e abarca a questão da circulação. Portanto, o fato de se criar a posição dos especialistas do sagrado, gera “um corpus deliberadamente organizado de saberes secretos, acompanhado da desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos” (BOURDIEU, 2009a, p. 39).

Para que esta operação seja envolta em justificativas, o ideário cristão usa de maneira simbólica a interpretação literal da Bíblia, pontuando aspectos que interessam a sua constituição hierárquica. Um dos aspectos mais importantes é o da exclusividade da liderança religiosa, retirado do texto bíblico da Carta aos Efésios (4,11), que diz: “E Ele é que ‘concedeu’ a uns ser apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e mestres, para aperfeiçoar os santos em vista do ministério [...]” Intimamente ligada a esta chamada exclusiva aos homens, para o exercício da função de liderança cristã, temos o fato da exclusão feminina, comumente justificada por pressupostos pneumatológicos<sup>2</sup> e a quem da própria consideração que a igreja cristã primitiva deu às mulheres.

---

<sup>2</sup> Ligados a figura divina do Espírito Santo e a forma como o cristianismo interpreta sua atuação.

Segundo Bourdieu (2009a, p. 32), o exercício da dominação religiosa, bem como o fundamento da produção dos bens de salvação, vêm por meio de sanções santificantes, que convertem em limites aceitáveis, barreiras econômicas e políticas efetivas, e inculcam formas de representação, que se reproduzem de maneira transfigurada. Portanto, casamentos, batismos, santas ceias, funerais, pregações, tudo fica envolto em uma capacidade de tornar coisas, pessoas ou instituições, elementos sacralizados. Convém lembrar que, principalmente em torno do pentecostalismo, em que a operação dos dons espirituais não é exclusividade, a operação do efeito de consagração por parte de uma elite religiosa faz uma distinção necessária e ao mesmo tempo arbitrária, entre quem comanda e quem obedece religiosamente.

Nesse jogo de forças, há uma indicação de que a condição de membro – operário e consumidor da religião – é, ao mesmo tempo, arbitrária e controlada por mecanismos de poder e barganha. Assim, um dos grandes desafios das lideranças religiosas, lidas nesta pesquisa doutoral como sacerdotes – na visão weberiana, funcionários da religião –, é manter o controle carismático perante a rotina das funções cotidianas e promover formas de ampliação de seu poder eclesial. Para entender este “jogo de forças”, partimos, então, para a defesa de que existem formas de ação que ampliam o campo de expressão dos pastores, afirmando que estes se movimentam com relativa liberdade por entre as regras formais. É dessa forma que a elite pastoral pentecostal promove a formação de uma autocracia<sup>3</sup>.

Isso gera uma disposição durável nos agentes religiosos e nos membros das igrejas, formando aquilo que Bourdieu (1989, p. 59) chama de *habitus*, como forma já exteriorizada do conjunto de normas interiorizadas. Se olharmos estas relações como próprias do conjunto de instituições religiosas, que se relacionam umas com as outras, de forma a se coadunarem ou se distaciarem no espaço social, temos, então, um “mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas, propensas a certo grau de autonomia em relação ao espaço social em geral”, para Bourdieu (1997, p. 20) isso é denominado campo. Dentre os variados campos estudados por Bourdieu estão: o artístico, o político, o econômico, o religioso, o esportivo, entre outros. Em cada um desses campos, estão presentes forças objetivas que vivem a todo tempo em uma tensão entre autonomia e heteronomia.

Em cada um deles existe a dominação e a violência. No entanto: “Para Bourdieu, qualquer tipo de autoridade que tenha alcançado tal status sem o uso da força armada e da

---

<sup>3</sup> É um modelo de governo baseado nas convicções do líder, em nosso caso, o líder eclesiástico.

violência física, foi devidamente legitimada pelo grupo que se encontra na posição de dominação” (COSTA, 2015, p. 8). A sutileza dessa afirmação está no fato de que a reprodução das condições sociais, pode, dentro do que se julga normal, sublimar relações arbitrárias de dominação.

Estudar o campo religioso é entender que, dentro da dinâmica desse campo, o seu movimento terá como base a busca do domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes. Cabe lembrar que, para isso, é necessário estabelecer o combate à produção religiosa fora dos padrões institucionalizados e manter em equilíbrio as tensões internas entre os agentes especializados. O curioso é que tal tensão interna repousa no fato de que nem todos os agentes especializados no sagrado têm direito à remuneração. Isso acaba por mostrar que dentro do campo religioso existem elites e frações de elites, assim como classes e frações de classes.

Apesar de não desenvolver com mais detalhes esta abordagem, Bourdieu (2009a), deixa a hipótese de que uma das formas de fortalecimento da elite religiosa, frente aos serviços que prestam, é a operação da expropriação do trabalho leigo – legitimando-o ou não –, bem como a busca pelo atendimento das demandas religiosas. Aqui temos a ligação conceitual entre as categorias de agentes elaboradas por Weber (2009), trabalhadas novamente por Bourdieu (2009a, p. 65,66), que são as de sacerdote, profeta e mago – ou feiticeiro.

O campo religioso seria, então, o espaço de lutas entre estas três categorias de agentes, sendo os sacerdotes, os agentes institucionalizados da religião (funcionários religiosos), os profetas (reivindicadores de um retorno a ordem religiosa) e os magos (os que trabalhariam como *freelancers* do sagrado). Esta separação é, antes de tudo, um modelo que para nós aparece de forma didática, mas que tem suas sérias dificuldades de operação dentro das análises do cenário religioso no século XXI. Para a análise da gênese do mercado da religião no Brasil, no início no século XX, não há grandes dificuldades. Salientamos isso, pelo fato de que este mesmo mercado da religião começa especificando os seus agentes, assim como mostrou Bourdieu, estudando a situação francesa da segunda metade do século XX. No entanto, em uma perspectiva mais atual, partindo dos anos 1980, vemos amálgamas entre as categorias apresentadas por Weber e Bourdieu.

O que nos interessa é que, em termos de análise do campo religioso, ainda é possível a aplicação de tais categorias, dentro de certos ajustes, que têm mais relação com imbricações entre os mesmos, do que com a perda da validade explicativa. Tanto é que a questão da autonomia do campo religioso, tem relação direta com a forma como estes agentes se

relacionam com a membresia (no caso dos sacerdotes), os discípulos (no caso dos profetas) e os clientes (no caso dos magos).

Quanto maior for a separação entre quem produz e quem consome, maior é a autonomia relativa do campo religioso, estabelecendo para si regras e formas próprias de condução. Essa possibilidade é viável, na medida em que as relações de transação – que têm valores e formas não equivalentes –, visam atender grupos, classes ou pessoas, que têm, por sua vez, diferentes interesses. Esse atendimento tem como razão a produção de “justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2009a, p. 86).

Esta atenção às demandas leigas expõe as fontes de tensão deste campo religioso, que são: a oposição dos agentes especializados a autoprodução leiga e a disputa entre os próprios agentes especializados, pelo atendimento das demandas. Por isso, a tendência à disposição dos agentes em construir as instituições e seguir uma determinada trajetória – que em sentido religioso é interpretada como um chamado, uma vocação –, ligada à disputa por espaço e à busca pela legitimidade de suas interpretações. Disso advém o perigo de uma trajetória cheia de disputas, estratégias, ganhos e perdas se transformar em mito, melhor dizendo, em um mito fundador, permeado por uma lógica transcendental que transforma homens e mulheres comuns em heróis da fé que, “linearmente”, apesar das dificuldades, alcançaram, pela “permissão divina”, o sucesso em seus projetos.

No Brasil, o ideal de vocação está ligado à dominação carismática no meio pentecostal, que tem representantes como: Edir Macedo, Romildo Soares, Silas Malafaia e Valdemiro Santiago – para citar os mais conhecidos –, que se colocam como detentores de “armas necessárias” ao seu ofício, a saber: os dons de cura e libertação; o domínio profético da Bíblia; e, de forma não unânime, a glossolalia<sup>4</sup>, entre outras. Ressaltando, segundo Gomes Filho (2014, p. 241), um carisma próprio. No entanto, os princípios que regem suas formas de dominação, resguardadas as devidas proporções, podem ser aplicados à maioria das lideranças pentecostais e disso resulta a importância de um estudo como o que se apresenta.

## **1.2 Metodologia, fontes e inserção no campo de pesquisa**

Para o estudo de tais conceitos e formas de análise, reunimos material bibliográfico e de campo que pudesse esclarecer as questões que surgiram durante a pesquisa. Este

---

<sup>4</sup> Falar em línguas estranhas, que podem ser interpretadas como mensagem profética.



material será exposto neste tópico, numa sequência que vai da Sociologia Clássica, passando pela Contemporânea e terminando com as contribuições de autores brasileiros na área da religião. Convém salientar que foram elencadas as principais obras de cada autor que usamos. Isso não quer dizer que foram as únicas, mas, em termos conceituais, são as mais importantes.

Entre os itens que compõem o material bibliográfico, começaremos por elencar as obras dos autores clássicos da Sociologia, citando textos fundamentais de Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Em Marx, a referência para o nosso estudo foi a obra *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel*, na qual é apontada, de forma rápida e direta, a relação da teoria marxiana da ideologia e da alienação com a questão religiosa, estabelecendo mais adiante, em *A ideologia alemã*, as nuances da religião com as demandas de classe. Este último ponto, inclusive, é usado por Pierre Bourdieu em suas análises.

Seguimos, então, com os textos ligados a Émile Durkheim, em especial as obras *Formas elementares da vida religiosa* e *Da divisão do trabalho social*. Na primeira, foram trabalhadas as questões relativas à separação entre sagrado e profano e, também, entre magia e religião. Na segunda, foram usadas as relações de similitude no trabalho em conjunto nas igrejas, bem como as diferenciações operadas dentro da divisão do trabalho religioso, no que concerne às mesmas atividades eclesiais.

Em Max Weber, utilizamos as obras *Economia e sociedade* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, trabalhando as categorias de sacerdote, profeta e mago (feiticeiro), bem como as de ascese intra e extra mundanas. Respectivamente, estas categorias são referenciais às três formas de dominação trabalhadas por Weber, que são: a racional legal, a carismática e tradicional e também as mudanças provenientes da alteração de mentalidade do período medieval para o moderno, quanto as formas de contato entre a figura divina e as pessoas.

Além dos clássicos, temos as contribuições de Peter Berger, em especial, sua obra *O dossel sagrado*, mostrando as nuances do mercado religioso e a diversificação na oferta de serviços religiosos. Junto à formação do mercado, temos as configurações do campo religioso, expostas por Pierre Bourdieu e apresentadas dentro das obras: *Economia das trocas simbólicas*, *O poder simbólico*, *A produção da crença* e *A distinção*, que envolvem os conceitos de habitus, campo, capitais, alquimia simbólica, trabalho religioso, distinção e homologia, para citar alguns.

Dentre os autores e obras da teoria contemporânea da Sociologia, temos ainda Charles Wright Mills, com suas análises de *A elite do poder*, fazendo referência à conceitos

como: controle de postos-chaves e a questão posicional das elites. Além de Richard Swedberg, com sua conceituação sobre os bens de salvação na perspectiva weberiana, demonstrada na obra *A Sociologia Econômica em Marx Weber*.

Por outro lado, nossa pesquisa também contou com trabalhos feitos por pesquisadores brasileiros, em especial, aqueles que se debruçam nos estudos da religião. Cabe lembrar neste ponto, as contribuições de Ricardo Mariano, como o texto *Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos*, no qual ele descreve as mudanças efetuadas na formação de pastores, comparando protestantes históricos e pentecostais. Nesta linha temos, também, Antônio Gouveia de Mendonça, que aponta para a relação entre protestantes, direitos sociais e política no Brasil, com sua obra *O Celeste porvir*. Além de Gedeon Alencar, com a historiografia sobre as Assembleias de Deus no Brasil, em *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia 1911-2011* e Ronaldo de Almeida, com seu texto *A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo*, analisando a relação entre doutrina religiosa e sociedade.

Completando os autores que analisam a realidade brasileira em relação às questões religiosas temos Paul Freston, que em sua tese *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, trabalha a inserção dos protestantes no meio político a partir de 1980; André Ricardo de Souza, em *As dimensões do cristianismo*, texto que nos auxilia no entendimento sobre a ampliação do conceito de denominações cristãs, sob o rótulo do Neocristianismo; Celia Arribas, que, dentro de suas análises sobre o espiritismo como religião no Brasil, na obra *Afinal, Espiritismo é religião?*, indica pontos importantes sobre o trabalho religioso e como podemos pensar as relações de poder internas neste segmento; e, por fim, Cecília Loreto Mariz, que, em seu texto *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*, demonstra como a religião ganha forma no meio contemporâneo e como as relações de poder conseguem ser alternadas comparando as relações de base com a das cúpulas das igrejas.

Em termos de análise documental, cabe frisar que, em relação aos arquivos relacionados com a história das Assembleias de Deus no Brasil, temos no Centro de Estudos do Movimento Pentecostal - CEMP, pertencente às Assembleias de Deus no Brasil e localizado no Rio de Janeiro, a estrutura do Museu Assembleiano, que conta com uma biblioteca e com os exemplares de jornais e documentos mais restritos. Quanto ao museu, não tivemos acesso a ele, mas pudemos, por meio de *e-mails*, ter acesso aos materiais digitalizados que se encontram disponíveis.

Entre os arquivos mais acessíveis e importantes que foram analisados estão os diários dos pioneiros, Daniel Berg e Gunnar Vingren, bem como as cópias dos jornais *Boa Semente* e *Mensageiro da Paz*, que foram publicados a partir de 1919 e 1930 respectivamente. No que se refere aos primeiros, eles estão publicados como edições especiais, em dois livros intitulados *Diário do pioneiro: Gunnar Vingren e Daniel Berg: enviado por Deus*. Ambos os textos foram editados pelos filhos dos missionários, Ivar Vingren e David Berg, com o auxílio da Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD. Como o acesso aos diários originais é algo restrito, preferimos a aquisição desses exemplares com pontos selecionados, tomando o devido cuidado e fazendo as devidas críticas e análises.

Quanto aos exemplares dos jornais, fizemos uso do acervo já editado e disponibilizado pela Rede Latino Americana de Estudos Pentecostais – RELEP, que tem em seu acervo digital exemplares dos jornais: *Boa Semente* (de 1919), *A Seara* (de 1956 a 1990) e *Mensageiro da Paz* (de 1930 a 2014). Esses materiais são de fácil acesso devido às compilações, que estão disponibilizadas. Seu uso também se refere à análise de dados históricos complementares.

Outro conjunto de materiais que foram importantes, mas que se colocam dentro do rol de informações mais atuais, foram os estatutos e regimentos internos das igrejas Assembleias de Deus, bem como das Convenções Gerais. Esses documentos são de acesso público e estão nos sites das referidas instituições para consulta. Quando não disponibilizados digitalmente, também é possível adquirir suas versões físicas em livrarias ou mesmo na *internet*. Esses documentos nos atualizam quanto às normativas que regem as Convenções – que são os grupos maiores de pastores, que ligam, por sua vez, os grupos locais, chamados de Ministérios. Sua reunião e análise nos permitem inferir como andam as decisões ministeriais sobre os mais variados temas e são uma forma de analisar, igualmente, as mudanças ocorridas com o tempo, com relação às normatizações.

Por fim, em termos de documentação, temos também a análise dos documentos gerados pelas Convenções em suas reuniões deliberativas, conhecidas como Assembleias Gerais Ordinárias - AGO, que são determinações que podem valer em nível nacional, bem como pequenos apontamentos que indicam mudanças em nível regional ou mesmo local. Somam-se, ademais, as apostilas de formação de obreiros, como no caso da formação acadêmica ou mesmo de cursos rápidos e artigos publicados por pastores em sites mantidos pelas Convenções e jornais oficiais.

Outro fundamento metodológico que acompanha esta pesquisa tem relação com a pesquisa de campo. Sua preparação e execução esteve guiada por um processo baseado em:

pesquisa exploratória; participação e realização de entrevistas semiestruturadas, gravadas, em concomitância com as anotações de campo e novas participações. No início da pesquisa, optamos pela forma exploratória, frequentando os locais e conversando com as pessoas, estabelecendo, assim, o mínimo de convívio social. Todas as informações coletadas, tanto as de cunho mais geral como aquelas que pareciam remeter a informações mais específicas, eram anotadas após as abordagens, fora do campo de pesquisa e dentro de um relatório de campo, que mais se assemelhava a um caderno anotações.

Devidamente ambientado com as pessoas e ciente das questões da tese que deveriam ser abordadas em campo, continuei participando das atividades das igrejas – tanto a que frequento, como membro, como aquelas as quais visito. Dessa forma, participando de cultos, cerimônias de batismo, casamentos, reuniões, escolas bíblicas e festividades, fui me aproximando da rotina e das relações que vão sendo construídas em torno das questões eclesiais.

Completando a questão da participação, comecei a conversar de maneira aleatória com os membros mais próximos e, na medida do tempo e das possibilidades, pedia para conversar com pessoas ligadas à liderança e à cargos eclesiais mais importantes. Aqui residiu minha grande dificuldade com esta pesquisa. Não é fácil ter acesso às pessoas ligadas à cargos de liderança e, muitas vezes, o corporativismo fala mais alto. Consegui algumas conversas, mas não tive acesso á mandatários gerais. Em parte, essa situação foi compensada pela boa relação com pessoas que tinham conhecimento sobre o funcionamento institucional e, mesmo dentro de um protecionismo interno, permitiam-se falar sobre algumas nuances.

Cabe lembrar que a população estudada nesta pesquisa está relacionada à igreja evangélica Assembleia de Deus no Brasil, especialmente em Alagoas, considerando, também, suas relações com outros segmentos religiosos. De forma operacional, as cidades escolhidas para a pesquisa de campo são polos de referência das macro regiões do Estado de Alagoas, mais a capital, a saber: União dos Palmares (representando a Zona da Mata); Palmeira dos Índios (representando a região Agreste) e Maceió (como capital do Estado, representando o Litoral). Contudo, no planejamento, incluímos também uma cidade pertencente a macro região do Sertão (neste caso seria Delmiro Gouveia), fato que não foi possível em termos operacionais. Porém, dentro das possibilidades, tivemos contato com pessoas residentes em locais desta região, como o caso de Ouro Branco, o que de forma direta nos possibilitou termos uma visão do funcionamento eclesial neste local. Em cada uma dessas cidades buscamos fazer entrevistas ou mesmo conversas informais com líderes e com a membresia da igreja que ocupa ou não cargos de liderança.

Seguindo dentro da questão da pesquisa de campo, agora não em seus aspectos técnicos propriamente ditos, mas em seus aspectos informais, prossigo relatando como foi a inserção no assim chamado por nós de “mundo assembleiano” que, por sinal, se apresentou como “um mundo à parte”.

Sou membro das Assembleias de Deus desde novembro de 2008, portanto, vai completar onze anos que estou nesta instituição religiosa. Contudo, tenho família de maioria católica (meus pais, tias, tios, avós) e fui católico até os meus 23 anos de idade. Fui aluno do Seminário Diocesano e durante quase quatro anos passei pelos seminários de Maceió, Penedo e Palmeira dos Índios – todos em Alagoas. Nesses locais, estudei História e Filosofia Cristã, começando, assim, a me interessar pelos estudos das elites eclesiásticas.

Enquanto outros alunos gostavam de ler livros sobre a biografia dos santos católicos ou livros devocionais, minha maior dedicação era a ler livros sobre as Histórias dos Concílios e os documentos ligados à Doutrina Social da Igreja – como as Conferências de Medellín e Puebla. Quando eu pegava nesses livros, sentia certo olhar atravessado por parte de alguns superiores. Foi em um desses momentos que o bispo E. S. me pediu para substituir o livro em que eu estava concentrado, pela leitura da biografia de um santo, padroeiro de sua congregação religiosa.

O fato é que não deixei meus interesses de lado e, após sair do seminário, em meio a uma espécie de “interregno religioso”, acabei por aceitar o convite para ser evangélico, mantendo meu interesse pela história da igreja cristã e suas elites. O que acrescentou foi o olhar, agora voltado também para os pentecostais.

Voltando à questão do campo de pesquisa, com o passar dos anos, dentro das Assembleias de Deus em Maceió e Palmeira dos Índios, algo me chamou a atenção: a forma como as lideranças barganhavam posições de destaque com a cúpula, e como os demais membros barganhavam dentro dos cargos de menor expressão. Diante dessa situação, temos o questionamento sobre como se transfigura a dimensão da troca de serviços eclesiais por posições, dando uma sensação pura e simples de resposta ao chamado vocacional de cada pessoa.

Para uma melhor organização da pesquisa, visitei as cidades programadas, mas em outras situações aproveitei, principalmente nestes últimos dois anos, para ir a algumas cidades fora do programado e, na medida do possível, conversar com pessoas conhecidas, o que acabou por facilitar a entrada em assuntos ligados à pesquisa. Muitas dessas viagens que fiz aconteceram durante meus períodos de recesso da UNESP, em 2017 e 2018. Foram cerca de trinta pequenas viagens em um ano e oito meses.

Em casos mais formais, dentro do que estava programado, quando começavam as gravações das entrevistas, agi de modo que o entrevistado ficasse o mais tranquilo possível, introduzindo o assunto a partir de questões mais gerais, evitando temas polêmicos. As questões mais recorrentes, de início, eram geralmente sobre a carreira eclesial, os pastores que ajudaram e a relação entre os membros e o líder – questões ligadas a usos e costumes, trânsito religioso e múltiplas filiações. Interessante que, quando essas questões eram respondidas e eu encerrava a gravação, vinha o convite para o almoço ou para o jantar e, em meio à refeição, alguns dos assuntos da entrevista voltavam à tona por parte do entrevistado – com discursos que muitas vezes se tornavam mais interessantes do que aqueles que tinham sido gravados.

Para mim, durante a pesquisa, era comum a situação de enxergar que eu estava diante de “trabalhadores da religião”. Isso não é algo desmerecedor, se olhado de um ponto de vista puramente humano. Um agente institucionalizado ou membro, que não deixou de ser pai, mãe de família e alguém preocupado com o sustento material de sua casa. Nesses instantes eu começo a perceber o sentido sociológico da atividade pastoral e eclesial em geral, algo que está ligado ao gerenciamento de papéis sociais e à questão da condução da espiritualidade pessoal e alheia.

Também me deparei com situações em que vi o status pastoral e a defasagem deste em relação à realidade. Dou um exemplo: certa vez, retornando de uma das viagens, parei em um posto de gasolina para abastecer o carro e prosseguir. Estava com minha esposa e ela foi até a loja de conveniência para comprar algo para comer. Neste instante, observei que ao meu lado estava estacionado um carro, o que chamou minha atenção. Observei melhor e, para a minha surpresa, quem estava dentro dele, esperando o abastecimento, era um pastor que conhecia apenas por comentários, e que poderia me ajudar com a pesquisa. Acenei, cumprimentando, e ele respondeu. Isso foi o suficiente para eu me aproximar e me apresentar. Após as apresentações e o pedido para que me ajudasse na pesquisa, ele me responde: “veja com meu secretário para agendar, ele já está vindo”. Tentei argumentar que não era necessário e que poderia ter o contato dele para acertar um momento que fosse melhor. Tentativa vã, pois a agenda era de responsabilidade de um secretário que cuidava das questões burocráticas.

Fui, então, procurar o secretário. Identifiquei-me e passei o contato, mas nunca recebi resposta. Esse episódio me fez perceber que não se tratava de algo comum, que não se tratava de uma figura com acesso irrestrito. Além disso, me fez lembrar uma ideia, dita por um dos pastores que entrevistei (I. R.), e que me recomendou “procurar os líderes que tivessem

mais afinidade com o lado intelectual, que entendessem o que eu queria fazer”. Neste caso, esse evento provou que as situações não operam desse jeito, pois a rejeição veio justamente de um dos pastores intelectualizados.

Foi a partir desse momento que “abri os olhos” para o fato de que as pressões institucionais muitas vezes iam contra as minhas iniciativas. Isso nada mais é do que um senso de proteção. Estou trabalhando com uma denominação que tem um histórico de se sentir marginalizada, a chamada síndrome do perseguido (ALENCAR, 2012, p. 87), como veremos mais adiante, e que também procura gerenciar seus conflitos internos sob a forma de uma unidade em torno da fé comum.

Por uma questão de cautela, devido à dificuldade de se pesquisar uma temática que envolve considerar pastores como elite, como trabalhadores do simbólico, e ainda, de os inserir dentro do mercado religioso, acabei por aderir, durante a pesquisa de campo, à seguinte frase: “estou estudando a história do pentecostalismo e suas lideranças”. Essa era uma forma de tirar um “peso”, já que existe uma narrativa, potencializada pela própria política institucional, de que estes tipos de estudo buscam, em sua maioria, apenas denegrir a imagem da instituição e de seus agentes.

Isso explica, por exemplo, situações em que tive que insistir para obter entrevista, justificando, com detalhes, a finalidade para a qual estava pedindo. Isso definiu, por exemplo, a escolha de Alagoas como campo de estudo, deixando uma “outra cidade” para trás, cidade em que morei por dois anos. A ocasião que exemplifica bem isso, foi a de uma entrevista que marquei com o pastor R.O. para que pudéssemos conversar. Fui muito bem tratado e, cordialmente ele pediu que eu refizesse o convite após vinte dias, para que ele pudesse resolver uma série de eventos sob sua responsabilidade, só depois estaria livre. Como combinado, retomei o contato lembrando a ele sobre a conversa e, prontamente, ele me respondeu: “não posso conversar com você, porque acabei de passar no cardiologista e ele me recomendou que tomasse medicação e ficasse em repouso, por este motivo não poderei vê-lo e não posso dizer quando eu estaria disponível”.

Agradei a atenção e não questionei o fato ocorrido, apesar de imaginar que essa havia sido uma desculpa para não conceder entrevista. Resguardado o direito dele de não falar, um mês depois fui abordado por um jovem, informando que o referido pastor havia passado por uma situação, no mínimo, constrangedora. Ele fora transferido para esta cidade a pouco mais de um ano e na cidade anterior, sua esposa fora ouvida pela justiça numa acusação de ter sido funcionária fantasma da Câmara Legislativa Estadual. Segundo relato, ele havia recebido o cargo de pastor vitalício (nunca havia ouvido que isso era possível nas

AD's), mas teve que mudar de cidade em virtude da repercussão do caso – inclusive noticiado na TV. Para evitar qualquer transtorno futuro e já sabendo que teria mais espaço para a pesquisa em Alagoas, não sofrendo a pressão de fatos ligados a outras áreas, resolvi tratar “esta outra cidade” apenas como campo exploratório.

Gostaria de salientar que Alagoas como campo de pesquisa, atinge diretamente minha relação com a instituição e as pessoas que entrevisto – e que acabo por conhecer um pouco melhor. Este foi o caso do pastor S. O. que me contou, na mesa de jantar de sua casa, que passava por uma grave doença: a insuficiência renal. Diante disso, tinha uma necessidade de buscar tratamento, o que já durava quase seis meses de busca. Depois, em tom de riso ele me disse: “e ainda tenho que enfrentar a reprovação aqui da cidade por causa de um “Padre Cícero” que fica em minha porta”.

Sobre esta questão e sua relação com o povo do município em que mora, há um fato que chama a atenção. Em frente à igreja, está construída uma imagem do Padre Cícero, que nem a própria Assembleia de Deus pode tirar, pois foi construída com o aval da Prefeitura e a aprovação da Câmara de Vereadores. Quando lhe pergunto pela imagem, tenho a seguinte resposta: “o que havia aqui era um chafariz e este terreno não era da igreja. Quando fizeram a troca de um estabelecimento pequeno por este terreno, para construção de uma igreja maior, aconteceu a desativação do chafariz e a colocação da imagem”.

O fato é que os membros aceitaram a imagem ali, para não criar conflitos e estabelecerem um convívio com as autoridades locais e os católicos. Contudo, quando foi feita a reforma da calçada da igreja, esta foi vista de forma equivocada pela vizinhança como uma tentativa de derrubar a imagem do Padre Cícero. Isso gerou uma indisposição, fruto de uma notícia falsa, o que explica o fato de que, no dia da visita que fiz, várias pessoas terem ido até a porta da congregação, durante e após o culto, falar em alto e bom som: “viva Padre Cícero, viva a Igreja Católica”, mantendo o ar de provocação e concorrência. Há que se dizer que, nesse dia, estava-se comemorando o dia de Padre Cícero em todo o Nordeste do Brasil.

Desta forma, mesmo doente, este pastor procura trabalhar como um gestor e isso eu mesmo pude atestar, pois ele me levou aos locais onde desenvolve trabalhos de fundação e construção de novos templos. Outro fato a considerar é que, no início de suas atividades, ele tinha que conciliar o emprego de vendedor de sapatos, com a direção de igrejas. Após 15 anos de atividades eclesiais, ele me conta que conseguiu ir para o interior do Estado comandar uma igreja (Campo Eclesiástico).

Esses episódios mostram o quanto a pesquisa de campo nos coloca em situações interessantes, inusitadas e imponderadas diante do pesquisar e como fomos abrindo caminho



em meio a um “terreno acidentado”. Cabe salientar que, por causa da delicada relação entre pesquisador e campo de pesquisa, preferimos usar siglas para indicar pseudônimos de pessoas que conversamos, como forma de resguardar suas identidades. Reforçamos ainda que, além das entrevistas formais, o texto e a análise são compostos por informações diretas ou indiretas, oriundas da convivência nesse espaço estudado, assim como das intensas conversas com os entrevistados em momentos mais descontraídos.

### 1.3 Organização da tese

Partimos, nesta tese de doutoramento, da ideia de que a religião é produtora de sentido e elementos simbólicos, estando diretamente ligada à formação da consciência, sendo, portanto, usada como artifício eficiente à dominação política. Isso possibilitou a associação entre os conceitos de trabalho e religião dentro do pensamento sociológico. O que buscamos é mostrar que a ideia de trabalho pode também ser conectada ao ato de produzir símbolos religiosos, sendo estes elementos importantes socialmente, visto que, da mesma forma que as pessoas carecem dos produtos essenciais ligados à atividade laboral – gêneros alimentícios, vestuário e utensílios –, também carecem de sentido e motivação para a execução de suas atividades diárias por meio de elementos simbólicos.

Dessa forma, “a religião se constitui como produtora de elementos simbólicos que formam uma totalidade lógica e moral, capaz de dar explicações e sentido à vida” (OLIVEIRA, 2007, p. 179). Por isso, a tese de Bourdieu, na qual o trabalho religioso é definido por meio do chamado “poder de consagração<sup>5</sup>” (BOURDIEU, 2009a, p. 46), indica tanto a capacidade de produção de sentido quanto a ação da religião sobre as instituições sociais, algo importante nesta pesquisa. Essa força exercida pelos agentes religiosos é capaz de transfigurar as instituições e é isso que procuramos evidenciar, pois o que é considerado construção humana, deixa de ser assim, tornando-se sobrenatural. É dessa forma que a religião atua como elemento estruturante da sociedade, transformando o “assim é” em “assim deve ser”.

Acreditamos, então, que o contexto religioso assembleiano se coloca como um terreno fértil à manipulação simbólica das aspirações e ao uso do poder de consagração por parte dos agentes religiosos – agentes estes, envolvidos com essa produção de sentido, e que

---

<sup>5</sup> Cabe ressaltar que Bourdieu, quando formulou o seu pensamento, estava analisando o catolicismo europeu de sua época. Contudo, podemos ampliar este estudo em relação ao contexto brasileiro, adquirindo, dessa forma, subsídios para o entendimento do fenômeno religioso como estrutural e, ao mesmo tempo, estruturante da sociedade.

seguem em nosso trabalho uma categorização proposta por Weber (2009, p. 279), que os apresenta como sacerdotes<sup>6</sup>.

Dentro dessa perspectiva, construímos uma tese que tem, além da Introdução (primeira seção) e da Conclusão, as seguintes articulações em seções:

Na segunda, definimos os conceitos chave que serão utilizados na tese. Começamos por mostrar, dentro da perspectiva dos estudos clássicos da Sociologia, o conceito de Trabalho Religioso. São apresentadas aqui as formas como Marx, Durkheim e Weber estudam esta questão. O primeiro faz relação entre o trabalho religioso e a questão da ideologia e da alienação; o segundo estabelece os conceitos de sagrado e profano como elementos importantes para o entendimento das práticas religiosas; o terceiro liga a ideia de trabalho religioso à categorias fundamentais de sua teoria da dominação – em suas expressões Tradicional, Racional Legal e Carismática –, encarnados, respectivamente, na figura do Mago, do Sacerdote e do Profeta.

Depois disso, lançamos mão da abordagem contemporânea de Pierre Bourdieu, que nos traz a teoria do trabalho religioso, relacionando os agentes em Weber, bem como outras questões centrais para nossa tese. Entre as principais, estão a relação entre o efeito de consagração; a produção e consumo e de bens religiosos e de salvação; e a formação de um mercado religioso – ponto mais bem trabalhado por Peter Berger. Em meio a isso, problematiza a relação entre produção religiosa e demandas de classe, colocando em jogo os agentes que fazem parte deste campo específico.

Na terceira, analisamos as questões políticas, econômicas e sociais que envolvem a formação e consolidação da instituição religiosa que estudamos nesta tese, a saber: as Assembleias de Deus no Brasil. O desafio será relacionar o campo religioso com suas disputas internas e com outros campos, possibilitando ver as Assembleias de Deus como uma instituição não isolada de outros fenômenos que ocorrem em seu redor. Aqui entrarão questões importantes como a homologia entre os campos; as relações entre gênero e liderança; o perfil de homens e mulheres que trabalharam e trabalham nessa instituição; e os capitais (habilidades), dispensados ao exercício dos postos de comando. Este capítulo busca integrar uma série de fenômenos sociais à história da própria instituição.

---

<sup>6</sup> “O sacerdote, agente aqui apresentado, é por excelência o agente da religião estabelecida, aquele que reproduz e pereniza um sistema de crenças e ritos sagrados, inserindo-se na rotina social, de modo que a religião se incorpore em cada membro da sociedade e torne-se um hábito que ninguém questiona. Daí a sua tendência a atuar em igrejas, em instituições eclesiais, das quais ele é funcionário [...]” (OLIVEIRA, 2007, p. 179).

A quarta terá como foco a liderança pastoral das Assembleias de Deus. Primeiro no que concerne ao seu espaço virtual de comando, que são os Campos Eclesiásticos. Estes são guiados pela divisão entre os Estados da Federação, mas podem ser extrapolados por meio das invasões de campo e a consolidação de unidades eclesiais em outros Estados próximos, distantes ou mesmo fora do Brasil, sob a nomenclatura de Campos Missionários. Também abordaremos a questão da autocracia pastoral como fenômeno que possui gradações – inserindo aqui a questão da elite e das frações de elite.

Além disso, serão abordados os símbolos, a centralidade do templo e o pré-milenismo como principal fundamentação teológica e base para a oferta dos chamados bens de salvação. Seguindo também com a questão da hexis corporal, vestimentas e relações de mudança do perfil pastoral, a partir das novas formas de se fazer o trabalho religioso na década de 1980.

Na quinta e última teremos a exemplificação das questões abordadas, mais especificamente as que envolvem a formação de uma elite eclesial em seu contexto histórico, os esforços de manutenção convencional, doutrinária e financeira, além do avanço no esforço de atendimento das demandas das classes sociais. O exemplo disposto será o da Assembleia de Deus em Alagoas.

## **2 A NOÇÃO DE TRABALHO, CAMPO E MERCADO RELIGIOSOS: ESTREITANDO LAÇOS ENTRE SOCIOLOGIA ECONÔMICA E SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO**

### **2.1 O conceito de trabalho religioso**

O conceito de trabalho religioso já foi trabalhado por diversos autores, das Ciências da Religião e das Ciências Sociais, sobre várias perspectivas, que incluem desde o fazer puramente laboral e cotidiano das atividades religiosas, até a possibilidade de produção simbólica e de sentido.

Há que se dizer que este amplo leque de possibilidades do trabalho religioso em termos conceituais, abre caminho para uma discussão maior que envolve o dilema de colocarmos a religião entre o idealismo – como produção do pensamento sobre o divino e o sagrado, gerando uma série de concepções que permeiam o imaginário social – e o materialismo – ligando a religião às condições de produção material, às relações entre as classes sociais e às respostas às condições de classe postas. Esta dicotomia provoca uma divisão que vê a religião ou como produto do pensamento ou como subproduto das relações materialistas e de classe (OLIVEIRA, 2007, p. 182).

Procurando sair dessa relação conflituosa entre idealismo e materialismo, e relacionar a religião com o trabalho concreto e simbólico efetuado pelos agentes religiosos, é que escolhemos abordar o trabalho religioso sob a perspectiva de Pierre Bourdieu, como forma de conciliar dois eixos importantes de análise, o idealista e o materialista, possibilitando ver as manifestações religiosas como um campo de ações particular, em relação a outros campos, como a economia, a política, entre outros.

Porém, antes de colocarmos os pontos centrais e problemáticos da teoria de Pierre Bourdieu, gostaríamos de apontar para a contribuição de alguns autores que fizeram do conceito de trabalho religioso um conceito generalizante, capaz de pontuar o caráter idealista e materialista da religião. Esta é mais uma revisão sobre o conceito do que propriamente uma versão crítica, pois buscará unir elementos necessários para um registro sobre a importância dessa temática. É importante lembrar que, apesar de ser um comentário sobre uma teoria de cunho generalizante, ele guarda aproximações com realidades empíricas particulares, visto que os elementos do trabalho religioso estão presentes nas atividades concretas e cotidianas de uma gama de agentes. Nesse sentido, o desafio aumenta, pois estabelecer análises conceituais que ligam aspectos micro e macro sociais, sempre é uma

atividade que demanda um esforço extra, por abordar a força conceitual sem deixar de lado a figura da agência em sua realidade particularizada.

### 2.1.1 O trabalho religioso em Karl Marx

Começemos o panorama das contribuições sobre o trabalho religioso com os autores clássicos da Sociologia, iniciando por Karl Marx. Em Marx a religião é abordada sob dois aspectos: primeiro como ideologia e depois como alienação<sup>7</sup>. No primeiro aspecto, está colocado o papel da religião institucionalizada – e não da religiosidade na qualidade de expressão de uma crença particular –, como construtora de um ideal de comportamento que favorece as elites em um dado contexto social, a manter-se em suas posições de liderança, criando, para isso, cosmologias, com suas explicações do: “Por que estamos aqui? Qual o nosso papel no mundo? E para onde vamos, afinal?”.

Não basta dizer com isso, que Marx estava tecendo uma observação da religião de maneira geral, como produto de elementos ideológicos. Ele estava também criticando a forma como o seu estabelecimento operava em prol da sobrevivência de um organismo institucional, socializando pessoas em torno de crenças que as aprisionavam. Por isso, sua ambiguidade ao dizer:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo (MARX, 2010, p. 145).

Essa abordagem feita por Marx não era novidade em sua época e evidencia, segundo Löwy (2005), a visão de um neo-hegeliano que aborda a religião de uma maneira analítica<sup>8</sup>. Segundo ele, Marx só colocaria a religião efetivamente no quadro da história e das classes sociais a partir da obra *A Ideologia Alemã*, na qual a religião aparece como parte de um conjunto ideológico que inclui o Direito, a Moral, a Metafísica e as ideias políticas, gerando

---

<sup>7</sup> Essas perspectivas estão apontadas nas obras: *Crítica da Filosofia do Direito em Hegel* (1843) e a *A Ideologia Alemã* (1932), respectivamente.

<sup>8</sup> Essa opinião sobre a religião não é expressa a partir de Marx. Outros autores antes dele já evidenciavam as ambiguidades da religião. Entre eles estão: Heine (1940) ao afirmar que “bendita seja uma religião, que goteja sobre o amargo cálice da humanidade sofredora algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança” e Moeses Hess (1843), ao dizer que “a religião pode render suportável [...] consciência infeliz da servidão [...] da mesma forma que o ópio é uma grande ajuda nas doenças dolorosas (HEINE; HESS, apud. LÖWY, 2005).

toda uma produção de pensamento (superestrutural), reflexo das condições materiais colocadas.

O segundo aspecto abordado por Marx liga a religião à alienação, impondo uma interpretação que direciona para o mascaramento da realidade. É aqui que a relação entre sociedade e religião é apresentada, pois a religião daria, conforme a classe social, justificativas de existência, conformando sua posição na sociedade. À classe média e aos ricos, a possibilidade da salvação pela caridade; aos pobres, a salvação pela submissão. Assim se naturalizam as arbitrariedades. Essa concepção dará base para as teorias de vários sociólogos que analisaram o fenômeno religioso, inclusive Pierre Bourdieu. Nesse sentido, como ficaria a concepção de Marx sobre o trabalho religioso? Na análise do materialismo histórico, que muda conforme os modos de produção, apresentando-se por meio de agentes sociais específicos, que representam não apenas uma instituição, mas principalmente uma concepção de mundo (uma cosmologia)?<sup>9</sup> Sim, o esforço dos representantes da religião – que chamaremos analiticamente de sacerdotes – será manter as bases das concepções ideológicas da religião, oferecendo a possibilidade de justificativas sociais por intermédio da cosmologia religiosa.

### 2.1.2 O trabalho religioso em Max Weber

Outro autor importante para os fundamentos conceituais do trabalho religioso é Max Weber. Para Weber, a religião ocidental promoveu, durante seu desenvolvimento na Idade Moderna, um marco em termos de mudança de concepção acerca do trabalho. De modo geral, o trabalho era visto como atividade “neutra” até o período medieval. Ou seja, essencial para a reprodução de uma sociedade, mas delegada a grupos subalternos socialmente – os escravos e servos. Não havia dignificação social por meio do trabalho e suas jornadas eram desgastantes. Nesse sentido, trabalhar, apesar de essencial, era elemento exploratório e concentrado em grupos marginalizados.

O que Weber aponta no início do período histórico moderno é a “mudança ontológica” do conceito de trabalho. Isso só veio a ocorrer porque o conceito de “*sola fide*”, desenvolvido por Lutero, dentro dos seus cinco pontos de defesa fundamentais (só a fé, só Jesus, só a graça, só a escritura (Bíblia) e só a Deus a glória), mudou a forma de enxergar e

---

<sup>9</sup> Essa concepção tem como base a superação da crítica iluminista, que tinha como foco a ação dos agentes sacerdotais. Vendo a religião de uma forma macro, Marx relaciona a sua produção ideológica com as consequências diretas desta para o meio social, o que reforça o apelo simbólico.

exercer o trabalho físico (laboral), e também o religioso (sacerdotal). A dimensão humana do trabalho laboral, antes desprezada em detrimento do trabalho religioso, era apenas a expressão de uma necessidade “mundana”, portanto, afastada da contemplação de Deus e relegada a uma atividade para este mundo. Contudo, a Reforma Protestante iniciada com mais ênfase em 1517, abriu a possibilidade de um cristianismo mais amplo, com vertentes de interpretação distintas. A própria ideia de trabalho humano relegado, que havia convencido Lutero, foi então revista por meio de outros reformadores, principalmente João Calvino, na qual ganharia *status* de base produtiva da sociedade e meio de enaltecimento da figura divina.

O avanço da concepção calvinista de trabalho revela a importância dada à dimensão laboral na Reforma Protestante. Weber argumenta que, a partir do calvinismo, a *ascese* (contato com Deus), se dá através de um caminho não extramundano (da contemplação), mas intramundano, por meio das atividades feitas no cotidiano. Mesmo evocando em sua teoria um tipo ideal de calvinismo – que nunca foi encontrado na realidade histórica – Weber indica uma mudança de posicionamento frente à ideia de trabalho, que é de suma importância:

O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Esta era sua vocação. Lutero desenvolveu o conceito ao longo da primeira década como reformador. De início, em harmonia com a tradição predominante na Idade Média, como representada, por exemplo, por São Tomás de Aquino, ele concebeu a atividade no mundo como uma coisa da carne, embora desejada por Deus; era condição natural indispensável para uma vida de fé, mas eticamente neutra como comer e beber. Porém, com o desenvolvimento do conceito de *sola fide*, com todas as suas consequências e seus resultados lógicos, a importância da vocação se avultou. A vida monástica não era apenas desprovida de valor e de justificativa perante Deus, mas também encarava a renúncia aos deveres deste mundo como um produto do egoísmo, uma abstenção das obrigações temporais. Ao contrário, trabalhar dentro da vocação se lhe afigurou como a expressão eterna do amor fraternal (WEBER, 2009, p. 34,35).

Em Weber, trabalhar agora é uma das atividades em que se pode “glorificar a Deus”. Isso se reflete na forma como os pastores, na qualidade de sacerdotes, vão separar as atividades laborais – que passam a ser encaradas como vocação – de suas próprias atividades sacerdotais, como uma forma de vocação exclusiva e pessoal.

Dentro das análises feitas por Weber na obra *Economia e Sociedade*, está o apontamento da figura dos sacerdotes como os agentes institucionais responsáveis pela

manutenção da rotina religiosa. Os exemplos mais típicos são os padres e os pastores. Os horários, compromissos, ritos, regras e formas de comportamento estão regidos por elementos normativos escritos: regimentos internos; estatutos e códigos, que evidenciam as características de uma reprodução da rotina e eminente desgaste pessoal.

Para a análise de lideranças pentecostais<sup>10</sup>, isso fica ainda mais problemático. Os pastores pentecostais, por exemplo, têm como elementos centrais de sua posição religiosa, o exercício de um carisma próprio, proveniente do uso dos dons espirituais. Estes, pela crença religiosa, são fruto da presença do Espírito Santo na vida daquele agente e evidenciam a eficácia de suas ações. Na medida em que a rotina se intensifica, o desafio será o de manter o carisma e não se deixar suprimir pela rotina, reavivando qualidades próprias, que o fazem ser reconhecido como pentecostal: as orações de intercessão; o dom de cura; e a pregação bíblica de forma profética – símbolos efetivos de um “pentecostalismo tropical”, que se evidenciou no Brasil.

Weber vislumbra um protestantismo reformado, de cunho luterano e calvinista, mais ético, e centrado em formações comunitárias menores, com uma observância mais arrojada quanto a certos elementos doutrinários<sup>11</sup>. Se olharmos para a relação rotina/carisma no sentido pentecostal, as dificuldades de manutenção de uma posição eclesial se complexificam, forçando as instituições religiosas a deterem para si um carisma próprio, como forma de reforço, denominado de carisma institucional.

Também o bispo, o sacerdote, o pregador deixaram de ser, hoje em dia, o que eram nos tempos cristãos primitivos: o portador de um carisma puramente pessoal, cujos bens de salvação supramundanos dispensa [...]. Mas sim, ao contrário, apesar da subsistência parcial da antiga teoria, ele veio a ser um funcionário a serviço de uma finalidade objetiva, que na ‘igreja’ atual foi ao mesmo tempo objetivada e ideologicamente transfigurada (WEBER, 2009, p. 201).

Fica aqui a posição de Weber quanto aos sacerdotes, na qualidade de funcionários institucionais. Isso indica que, em sua teoria da ação, este agente pode evocar, em busca de credibilidade, tanto a ação de cunho racional legal, se apegando às diretrizes de sua

---

<sup>10</sup> Os pastores que no início do século XX reivindicaram a emergência contemporânea dos dons do Espírito Santo como meio carismático de liderança.

<sup>11</sup> O luteranismo surge da reivindicação de Lutero contra o uso da religião em favor do enriquecimento da igreja, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, abre espaço para o acúmulo de capital por meio da exploração do trabalho, fundamentado pelo calvinismo holandês, que vai fazer do trabalho laboral a ferramenta vocacional de desenvolvimento do capitalismo emergente da Idade Moderna (GONZÁLEZ, 2011, p. 46-70).



organização religiosa – apelando para o carisma institucional –, quanto a ação emotiva, suscitando nos fiéis o apego sentimental – apelando para o carisma pessoal.

Em relação ao trabalho religioso, Weber especifica também uma segunda categoria, que é a dos profetas. No sentido judaico, profeta foi o agente religioso que revelava de maneira direta ao povo os chamados “oráculos de Deus”<sup>12</sup>. Era, literalmente, um porta voz entre a figura divina e o povo, intermediando suas relações. Começou com a figura de Samuel e terminou com a de João Batista, segundo a interpretação pentecostal. Mesmo que não seja a mesma categoria, a figura do profeta em Weber guarda, em relação à figura dos profetas israelitas – citando outros nomes, como: Elias, Isaías e Jeremias –, uma questão comum que é o carisma pessoal, aliado à uma crítica contundente contra as ações dos chefes religiosos e políticos.

Há um trabalho contínuo para que se suscite nas ações dos profetas um efeito extracotidiano. Nesse sentido, suas posições de liderança não são dadas por uma condição formal, mas pela maneira como suas qualificações pessoais conseguem arrebatam a atenção de quem os vê.

O herói carismático não deriva sua autoridade de ordens e estatutos, como o faz a ‘competência’ burocrática, nem de costumes tradicionais ou promessas de fidelidade feudais, como o poder patrimonial, mas sim consegue e a conserva apenas por provas de seus poderes na vida. Deve fazer milagres, se pretende ser um profeta, e realizar atos heroicos, se pretende ser um líder guerreiro. Mas sobretudo deve ‘provar’ sua missão divina no bem-estar daqueles que a ele devotamente se entregam. Caso contrário, ele evidentemente não é o senhor enviado pelos deuses. (WEBER, 2009, p. 326).

Em relação à atualidade dessa elaboração e sua aplicação para o meio pentecostal, cabe comentar que há um “efeito perverso” nessa atividade. Ao comentar sobre os profetas, Weber mostra que há uma radicalidade no discurso, no sentido que suas falas e suas ações remetem à tentativa de buscar a “raiz pura” da prática religiosa. Esse ideal é sintetizado pela forma como usam de autoridade para acusar os sacerdotes (funcionários da religião) de negligência e até mesmo má fé, na realização de suas atividades. Este ar de denúncia, em um primeiro momento, mostra a radicalidade e a forma carismática como os profetas evocam a atenção e chamam para si a responsabilidade de “purificar” a prática religiosa, remontando uma origem sem desvios. Contudo, uma vez provocando a ruptura das práticas correntes e chamando a atenção das pessoas para si, acabam por arregimentar seguidores ao seu redor,

---

<sup>12</sup> Revelações da vontade do Deus judaico Iavé para o povo Judeu.

isso os torna, com o tempo, criadores de uma nova prática religiosa e como seus seguidores se mantêm, eles se tornam novos sacerdotes, ou seja, são cercados pela rotinização, com seus riscos e vícios que antes criticavam.

Por fim, Weber tece comentários sobre uma terceira categoria, que ele chama de magos ou feiticeiros, compondo, assim, a tríade relacional de agentes analisados. Para o mago, Weber aponta o caráter solitário de sua atividade, tendo como meta não arregimentar seguidores, mas fazer sua atividade aos seus “clientes”, prestando um serviço religioso. Com isso, tende a formar uma base de prestação de serviços mágicos, que serve de concorrência e, ao mesmo tempo, de alvo para os sacerdotes e profetas. Em todo caso, seu trabalho se relaciona a evocar espíritos, criar objetos mágicos, fórmulas e rituais considerados profanos, verdadeiros anátemas por parte dos outros agentes.

[...] o êxtase dos xamãs está ligado à epilepsia constitucional, cuja posse e prova constituem a qualificação carismática - não se tratando-se, portanto, em nosso ponto de vista, em nenhum dos casos, de nada ‘sublime’[...]. Em virtude deste dom (‘carisma’) e - quando já estava claramente concebida a ideia da existência de um deus - em virtude da missão divina que neste se expressava, exerciam eles sua arte e sua dominação. (WEBER, 2009, p. 324).

Ainda no que se refere aos magos, ele expõe o caráter espontâneo de suas receitas e fórmulas mágicas, baseadas na repetição e na crença de que estas podem surtir o efeito desejado. Essas crenças estão baseadas na empiria e evocam a imaginação social para suscitar espíritos auxiliares e entidades sobrenaturais, possibilitando rituais de cura e efeitos ditos maravilhosos. De maneira geral, trabalham como operadores da função mágica em uma dada comunidade, como também evidencia Levi Strauss (1975, p. 194).

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam às relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

Na perspectiva weberiana e dentro das possibilidades de correspondência entre os diferentes agentes, comenta com propriedade Raquel Weiss (2005, p. 5):

Certamente, essas características são válidas apenas com tipos ideais, pois, no plano real, encontram-se práticas mágicas no exercício do sacerdócio, ou magos que são intelectualmente bem instruídos, etc. Além do sacerdote e do mago, Weber caracteriza ainda uma terceira figura, que é o profeta. De modo geral, o profeta é definido como aquele que é portador de um carisma especial, sendo que carisma é entendido como um dom que a pessoa possui por natureza. O profeta é um líder carismático, na medida em que sua tarefa não se limita a reproduzir a tradição, como acontece com o mago ou o sacerdote, mas com seu carisma ele traz algo de novo, contribuindo, assim, para renovar ou para fundar uma nova religião.

Cabe a nós, fazermos uma ressalva: as categorias weberianas do sacerdote, profeta e mago não são categorias estanques, ou seja, simples produtos de suas formulações típicas ideais. Salientarmos que estas categorias se inspiram em fatores históricos, sendo tipos puros da realidade, porém, forjadas sob o prisma das questões culturais. Como elementos da cultura, essas mesmas categorias passaram por transformações, resultando em sacerdotes que fazem operações mágicas e exercitam, ao mesmo tempo, a dominação tradicional e a dominação racional legal. Ou mesmo profetas que se institucionalizam como sacerdotes e arregimentam seguidores, mantendo uma postura crítica como reforço à sua dominação que, por sinal, é retroalimentada pela posição que ocupa. Ainda teríamos a questão dos magos, que revestidos de uma importância comunitária em suas expressões religiosas, mantêm-se como sacerdotes, mesmo sem imprimir ao seu meio as instâncias burocráticas para o ordenamento funcional.

Weber, de maneira sutil e por meio da consideração das formas culturais, já apontava para isso, colocando em ação a sua teoria das esferas, relacionando a esfera religiosa com a esfera política, e estas, com a esfera da cultura. Esses domínios, em Weber, apesar de relativamente autônomos, mantêm aqui correlações importantes, pois é por meio da cultura com suas diferentes expressões, tanto ocidentais como orientais, que as categorias da esfera religiosa weberiana se relacionam. Assim, teremos sacerdotes domésticos no Hinduísmo, que serviram também como magos; escolas de profetas institucionalmente regradas pela fé judaica e submetidas ao controle de reis; sacerdotes dispensados de suas atividades e assumindo tarefas ritualísticas mágicas.

**Quadro 1** - Características típicas ideais do Sacerdote, do Mago e do Profeta em Weber.

Variáveis	Sacerdote	Mago	Profeta
<b>Função</b>	Honra as divindades.	Controla a natureza.	Reivindica autoridade.
<b>Status</b>	Funcionário de um grupo organizado.	Sujeito autônomo.	Sujeito autônomo.
<b>Saber</b>	Intelectualmente formado para o saber de uma doutrina conceitualmente elaborada.	Saber essencialmente empírico, sem doutrina racionalizada.	Intelectualmente formado e/ou empiricamente experiente, tenta impor acertos à conduta da doutrina racionalizada.

Fonte: Weiss (2005, p. 5).

Desta maneira, as categorias colocadas por Weber, em sua teoria da ação religiosa, resguardam particularidades que, em âmbito prático, podem promover imbricações. O importante é considerar o esforço teórico que será depois colocado dentro do jogo de forças interno ao campo religioso.

### 2.1.3 O trabalho religioso em Émile Durkheim

Continuando dentro da questão do trabalho religioso, passaremos a outro autor clássico da Sociologia, Émile Durkheim, com seu estudo sobre a relação entre religião e magia.

Durkheim em sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, analisando as questões do totemismo australiano, seus vínculos morais e ritos religiosos, coloca a questão de que não existiria igreja mágica, em suas palavras:

O que torna essa tese dificilmente sustentável (a da aproximação entre magia e religião) é a marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, a hostilidade da segunda pela primeira. Por sua vez, a religião, que nem sempre condenou e proibiu os ritos mágicos, os vê geralmente com desagrado. Como observam Hubert e Mauss, há nos procedimentos do mágico algo de intrinsecamente anti religioso [...] Não existe igreja mágica. [...] o mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento [...] Ele é sobretudo um isolado; em geral, longe de buscar a sociedade, a evita (DURKHEIM, 1996, p. 27-29).

Essa afirmação, dentro da temática do trabalho religioso têm dois sentidos: o primeiro remete ao fato de que o mago, como detentor de um espírito xamânico<sup>13</sup> ou capacidade

<sup>13</sup> As religiões de cunho xamânico se destacam por evidenciarem a aliança entre espíritos e seres humanos. O xamã seria o representante religioso responsável pela evocação de entidades sobrenaturais, que podem ser

mediúnic, não busca arregimentar seguidores. Suas práticas rituais visam, entre os outros pontos, o controle da natureza e de forças sobrenaturais, prestando, assim, um serviço mágico.

**Quadro 2** - Diferenças e relações entre religião e magia em Durkheim.

Variáveis	Religião	Magia
<b>Função</b>	Honra as divindades; Promove integração; Forma sistemas cosmologicos; Estabelece ritos.	Presta serviços; Tende ao controle da natureza e de forças sobrenaturais.
<b>Status</b>	É vista como expressão de um consenso lógico.	É vista como expressão do egoísmo dos agentes.

**Fonte:** o autor.

A tese durkheimiana da oposição entre religião e magia faz menção à ideia de que a religião cumpriria uma funcionalidade fundamental: a de servir como elemento integrador, socialmente falando. Isso não implicaria em uma ausência da magia, mas na recusa em vê-la como elemento fundante da religião, ou como um dos elementos constituintes desta, prevalecendo os elementos lógicos e cosmológicos como substratos construtores da crença religiosa. Essa visão, inclusive, será tomada como versão conservadora dos fenômenos religiosos.

Em conclusão, a religião não pode ser definida simplesmente de acordo com um modelo dominante. Ela sempre funciona em relação a determinado contexto social ou situação e, frequentemente, é uma mistura de expressões de feitiçaria, sacerdotais e proféticas. Por isso sempre estão intimamente relacionadas à religião, as necessidades humanas e o contexto histórico. Ela sempre é contextual e histórica [...]. Especificamente falando, hoje vemos a religião cristã moderna e a ação pastoral sofrendo a integração intencional de convicções e práticas mágicas. O entendimento da religião sacerdotal dominante na religião cristã está sendo desafiada e mudada por meio da religião feiticeira (FARRIS, 1999, p. 147).

Os exemplos de relação intrínseca entre religião e magia, desde a Idade Antiga até a sociedade brasileira no século XXI, residem no fato de que a prestação de cultos aos deuses se mesclou com a prestação de serviços aos homens e mulheres. Isso se intensificou ainda

---

espíritos de animais ou de ancestrais humanos de uma determinada tribo. Em suas análises, Dukheim não aponta para os xamãs, mas para os tótems, que são simbolos ligados à uma comunidade, que se fortalece em torno de elementos significantes e coletivos. Apesar das diferenças, podem haver xamãs em comunidades totêmicas que evoquem a força dos tótems para proteção e prosperidade do grupo social.

mais com a formação de um pentecostalismo polissêmico<sup>14</sup> que vemos se reproduzir, gerando conexões entre os fundamentos cosmológicos e as operações mágicas. As práticas mágicas entraram dentro do conjunto de fundamentos do trabalho religioso em terras brasileiras por meio do pentecostalismo, promovendo o exercício dos dons e a operação de fenômenos ditos “maravilhosos”, como sendo a própria operação do Espírito Santo.

Por meio dessa inserção pentecostal, o referencial mágico se potencializou, encontrando terreno fértil dentro das mais variadas correntes do cristianismo<sup>15</sup>, gerando, também, variadas formas de ritualística cristã que, mescladas às crenças em espíritos e forças sobrenaturais, reforçaram um maniqueísmo bem/mal, no qual objetos mágicos são usados como ferramenta. Nesse sentido, não só as figuras do sacerdote e do mago/feiticeiro são importantes, mas principalmente os objetos mágicos com os quais eles operam. Diríamos que a simbologia mágica, dada por meio de objetos sagrados e ainda mais, o efeito destes ditos objetos estarem unidos, provocou e provoca, em vários sentidos, uma ligação entre o mágico e o religioso, não sendo mais nem um e nem outro, mas o amálgama entre essas duas forças simbólicas. A primeira moral e reconhecida (religião) e a segunda renegada e questionada em sua legitimidade (magia).

**Quadro 3 - Relações entre religião e magia.**

<b>Variáveis</b>	<b>Religião e Magia</b>
<b>Função</b>	Inserir na magia o fundamento cosmológico da religião e dar à religião o empréstimo dos objetos mágicos; Dar aos objetos mágicos um grau de sacralidade.
<b>Status</b>	A religião é mágica, mas é mágica em termos instrumentais; A magia é religiosa, mas em termos institucionais. Mais que clientes, sugere ter seguidores.

**Fonte:** o autor.

Por essa mesma razão, as análises de Durkheim apontam não só para o trabalho religioso, mas para um elemento simbólico fundamental que é a questão do sagrado e do profano, salientando que a formação de elementos sagrados aponta para a convergência religiosa da sociedade em torno de elementos significantes, gerando um esforço de socialização produzido pelo coletivo.

<sup>14</sup> Por meio dessa expressão entendemos as diferentes correntes cristãs que se apropriaram da figura do Espírito Santo, como figura divinizada e atribuíram à mesma, a concessão de poderes espirituais aos seres humanos (seus dons). Por meio destes, é possível a realização de operações sobrenaturais sob o substrato da cosmologia cristã, na qual se misturam uma série de crenças místicas.

<sup>15</sup> Cabe lembrar que o pentecostalismo nasce nos Estados Unidos, dentro do Metodismo, como um movimento de santificação (holiness). A partir disso começa a ser aceito por membros da denominação Batista.

O sagrado em Durkheim é o elemento a ser protegido pela sociedade que o cerca. Isso coloca este elemento como sujeito ao consciente coletivo e como produto deste, possibilitando sua manutenção dentro desse *status*, mas também abrindo espaço para a destituição de tal posição.

Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. (DURKHEIM, 1996, p. 24).

Definir o sagrado como elemento socialmente reconhecido não é colocá-lo em uma posição meramente ideológica. Durkheim se preocupa em retirar as ideias de sobrenatural e divindade, como elementos constitutivos da crença religiosa e se concentra em trabalhar o sagrado em suas dimensões simbólica e material. O posicionamento relativo entre sagrado e profano, permite a Durkheim pensar o consciente coletivo em uma posição dinâmica, mesmo que esta não seja dada de qualquer modo. Isso confere à sua teoria um refinamento quanto aos ritos de sacralização, abrindo espaço para se pensar a figura dos agentes religiosos dentro desse processo.

Em se tratando dos agentes da religião, estes aparecem de forma clara e móvel na teoria durkheimiana, tanto como objeto de sacralização – mediante a vocação e a separação – quanto como detentores da capacidade de trabalharem com o sagrado, fato que coloca algumas questões interessantes para a teoria do trabalho religioso. Em primeiro lugar, a importância do sagrado em nível social faz com que a especialização das funções que operam com estas questões se solidifiquem (patriarcas de cultos ancestrais, sacerdotes de templos, profetas, escribas, padres, bispos e pastores). E em segundo lugar, quanto maior a integração entre os elementos sagrados e os agentes especializados, maior a possibilidade de a gestão desses elementos ser encarada como força simbólica, criando a necessidade constante de as instituições religiosas serem cuidadoras da manutenção desses importantes elementos sociais.

Além disso, a especialização de funções dentro do trabalho religioso reforça outra tese de Durkheim: a de que a mudança de níveis de solidariedade (da mecânica, baseada em similitudes e na força da tradição; para a orgânica, baseada na força das diferenças e das especializações), provocaria a variação ainda mais profunda de funções religiosas.

Trabalhar com o sagrado, figura-se hoje como uma das formas de manutenção de laços sociais, fortalecidos por formas de pensar o mundo físico e social via cosmologia, oferecendo consensos lógicos de caráter coletivo. Lembramos que, no que se refere ao contexto religioso brasileiro, desde a promulgação da Constituição de 1889, a própria diversidade de opções de gestão do sagrado fez com que não mais o catolicismo tivesse a primazia desse referido cuidado com o sagrado. Com a derrubada dos acordos tácitos entre igreja e Estado, a lei do padroado não mais vigora<sup>16</sup>, o que permitiu a expansão de um mercado religioso no Brasil. Isso ocorreu principalmente com a formação de comunidades protestantes de missão (para além das que já estavam no Brasil, por meio do protestantismo de invasão e imigração), acarretando em mais polos de trabalho religioso e diferentes formas de agência.

#### **2.1.4 O trabalho religioso em Pierre Bourdieu**

Depois de passarmos brevemente por um panorama do que representa o trabalho religioso, para a teoria sociológica clássica, vamos nos deter no que chamamos aqui de uma teoria síntese das contribuições já feitas. O desafio será, por meio das concepções de Pierre Bourdieu, remontarmos àquilo que já foi visto nos clássicos, especificar cada contribuição e permitir avançar do conceito de trabalho religioso para o de campo religioso. Não basta afirmar com isso, que Bourdieu se coloca, nas Ciências Sociais, em uma posição de um intelectual de vertente micro/macro sociológica. Nossa intenção é mostrar porque o seu conceito de trabalho religioso pode ser aplicado no cenário brasileiro do século XXI e como questões que envolvem rotina e carisma, sacerdotes, profetas e magos, além de disputas intensas por espaço social, podem gerar resultados analíticos promissores.

Bourdieu constrói seu conceito de trabalho religioso voltando o seu olhar para os clássicos da Sociologia. Em sua obra *Economia das trocas simbólicas*, dedica-se a explicitar a contribuição dos clássicos para as relações sociais colocadas nos contextos religiosos. Sua preocupação é montar uma análise objetiva de como o simbólico atua na religião sem perder de vista a realidade material; dialogando, simultaneamente, com as vertentes da ideologia e do materialismo. O propósito é tratar a religião como elemento relativamente autônomo, ou

---

<sup>16</sup> O regime de Padroado foi instituído por meio de um acordo entre a Santa Sé do Vaticano com os Reinados da Península Ibérica: Portugal e Espanha. Através de bulas e tratados papais, a Igreja Católica possibilitou aos monarcas a administração religiosa dos territórios por eles ocupados, sendo detentores dos recursos financeiros arrecadados e tendo a função de construir igrejas.



seja, tratá-la como um campo, compreendendo o seu movimento como próprio, porém, conectado com outros campos sociais (político e econômico, principalmente).

Não se trata, neste caso, de uma mera aplicação da teoria de Weber (das esferas sociais), dando-lhes um sentido relacional. As esferas, em Weber, tratam da separação de segmentos na modernidade, fruto da racionalização do saber e da dissolução do poderio da igreja, que antes ocupou-se de juntar em seus domínios as esferas da arte, da ética, da moral, da economia e do saber. Com o advento da modernidade, essas esferas se tornaram autônomas e agora estavam, por assim dizer, “secularizadas”, saindo do domínio da religião. Com especial atenção para a esfera da ética, que agora vagava e poderia ser reivindicada por outras esferas, como a da economia – que estava por se tornar cada vez mais colonizadora de outras esferas.

Em Bourdieu esse “jogo” muda, pois não se trata de esferas forjadas pela ação social. Para a ideia de campo, ele coloca pontos que seriam verdadeiros construtos analíticos, fruto de um esforço por analisar as estruturas sociais e como elas podem ser compreendidas como “construção de agentes interessados”.

Os que participam da luta contribuem para a reprodução do jogo, contribuindo para produzir a crença no valor do que está sendo disputado. Os recém-chegados devem pagar um direito de entrada que consiste no reconhecimento do valor do jogo [...] e no conhecimento (prática) dos princípios de funcionamento do jogo. Eles são levados a estratégias de subversão que, no entanto, sob pena de exclusão, permanecem dentro de certos limites (BOURDIEU, 1983, p. 91).

Por isso, sua teoria do trabalho religioso, apesar de colocar um foco especial nos agentes, não trabalha em sentido de mão única, simplesmente sobrepondo agentes produtores aos consumidores de simbologia religiosa. Nas relações de poder em questão, o fato de considerar uma parcela maior dos agrupamentos religiosos como consumidora é uma condição artificial, de quem teve sua produção de simbólica expropriada e devolvida como elemento novo.

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana ou profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado (BOURDIEU, 2009a, p. 43).

O conceito de trabalho religioso em Bourdieu, pode ser entendido se considerarmos as suas bases de produção. Uma delas é a base ideológica/simbólica, que compreende toda a formação de símbolos e referências que uma instituição religiosa dispõe, reforçando a crença nos elementos que já existem e também criando novos elementos a serem consolidados. No caso do cristianismo em solo brasileiro, padres e pastores, cada um dentro de suas referências religiosas, ora partilham símbolos – a cruz, a Bíblia, Jesus, o ideal do sofrimento e da abstinência –, ora disputam para ver que elemento simbólico é mais representativo, por exemplo, colocam em concorrência a fé e as obras; além de outros elementos que aparecem como concorrência, como: o contato direto com Deus ou a intersecção dos santos? Tudo isso se tornara um jogo de referências em que o simbólico estabelece formas lógicas de crença, criando aquilo que Durkheim (1996) com maestria apontara, que são os consensos lógicos, as cosmologias e a criação uma série de elementos sagrados. Trabalhar com estas referências é ato constituinte do trabalho religioso e gera:

Monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência” (BOURDIEU, 2009a, p. 88).

Estas referências ligam uma série de práticas religiosas que são vivenciadas. Além disso, neste meio de produção simbólica, novos elementos são correntemente anexados. Portanto, a questão para Bourdieu, não é negar esta produção autônoma leiga, mas entender que há uma correlação de forças entre os que são “reconhecidos” como gestores e produtores e os que são “colocados” na condição de consumidores.

**Figura 1** - Relações produção/consumo de simbologia religiosa.

<b>Produtores</b>	<p>“<u>Reconhecidos</u>” = <u>Sacerdotes</u> = <u>Produção e gestão oficial.</u></p> <p>“<u>Não reconhecidos</u>” = <u>Membros</u> = <u>Produção e gestão autônoma.</u></p>
<b>Consumidores</b>	<p>“<u>Não reconhecidos</u>” = <u>Sacerdotes</u> = <u>Reproduzem o internalizado.</u></p> <p>“<u>Reconhecidos</u>” = <u>Membros</u> = <u>Retrabalham o internalizado.</u></p>

**Fonte:** o autor.

Nesse sentido, no trabalho religioso existiriam duas espécies de produtores: os que são reconhecidos estrategicamente e institucionalmente e os que serão relegados à condição de consumidores, mesmo que na prática sejam produtores de elementos simbólicos. Em um outro ponto, teríamos também duas formas de consumidores: aqueles em que a religião já estaria estrategicamente internalizada e, que por isso, teriam condições de repassar o seu conhecimento; e aqueles em que a doutrina ainda necessitaria de uma série de dispositivos para poder se efetivar como novo conhecimento.

Portanto, estar na condição de produtor/consumidor de simbologia religiosa é, em Bourdieu (2005, p. 9), um “paradoxo da doxa”, que opera dentro do campo religioso. Não há como negar que uma leitura de Bourdieu em que se separam, radicalmente, produção e consumo, afasta a possibilidade de o construto teórico ser promissor, principalmente frente à realidade do espaço social brasileiro. O trabalho religioso em Bourdieu é, portanto, um trabalho eminentemente simbólico, que lida com duas condições intrínsecas: ao mesmo tempo em que se produz, também se consome e os consumidores também são produtores de simbologia.

Se ficarmos, por enquanto, apenas no caso da relação interna ao cristianismo, é prático pensarmos na força que as doutrinas sobre a trindade, o pecado original, as ofertas e os dízimos e a escatologia (com todas as suas variantes pré mileniais, pós mileniais<sup>17</sup>), têm sobre o imaginário social e as práticas sociais. Isso é resultado de um esforço de produção de elementos que vem desde o século I de nossa era, a tomar conta do tempo e do entusiasmo de uma série de apologistas e teólogos que, em várias épocas históricas, trabalharam nesse sentido<sup>18</sup>.

Podemos dizer que, mesmo que simbólica, esta forma de trabalho tem também um viés materialista. No sentido de que exerce sobre aquele que o faz, o exercício de faculdades mentais e físicas mas, sobretudo, se relaciona com as condições materiais de uma sociedade: sua relação com as classes sociais dispostas e os pontos de interesse de cada uma em relação à religião, além do uso dos objetos mágicos em sua dimensão material. A união entre os aspectos material e simbólico é uma das formas de síntese que a religião tem sobre si, mostrando o caráter particular de seu funcionamento.

---

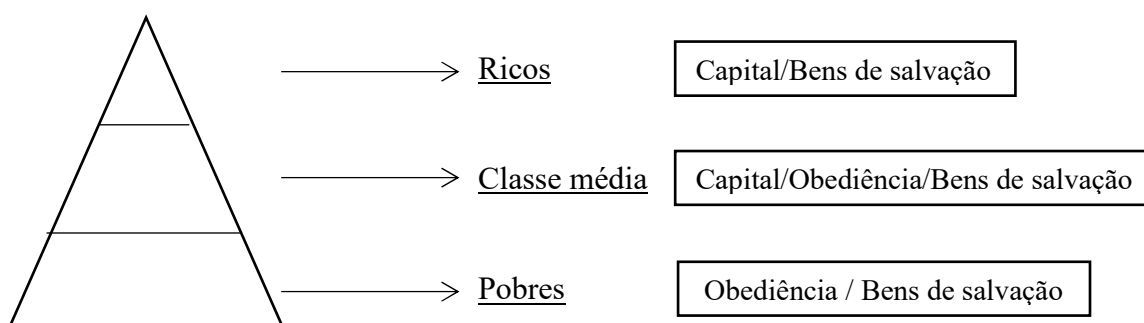
<sup>17</sup> Ambas as teorias têm relação com a segunda vinda de Jesus. Se esta é antecedente ou não ao que acreditam ser o governo de Jesus sobre a terra, que durará 1000 anos e que chamam de *Milênio*.

<sup>18</sup> Como exemplo de apologistas temos figuras históricas como Paulo, Tertuliano, João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo e Agostinho, proeminentes do século I ao século IV. No século XX, por sua vez, temos como exemplo: Billy Gharam, Justo Gonzáles e Augustus Nicodemus Lopes.

Um dos sentidos que é dado à religião e ao trabalho religioso – em sua vertente institucionalizada – é o de conformar a sociedade, em seus mais variados segmentos, à realidade de classe na qual vivem e coexistem, proporcionando a formação de cosmologias que justificam a estratificação. Nesse ponto, Bourdieu incorpora o marxismo, mas de maneira sutil, e explica a necessidade da religião em se colocar como elemento ideológico e alienante, pelo uso que a institucionalização do cristianismo proporcionou. Isso é parte da intencionalidade do trabalho religioso e seria mais uma questão de uso do que de forma, funcionando no sentido de “absolutizar o relativo e relativizar o arbitrário” (BOURDIEU, 2009a, p. 46).

Essa posição frente às classes sociais indica que, para os mais pobres, a possibilidade vigente é a obediência às regras religiosas e o alcance da recompensa futura, uma recompensa vindoura, celeste. Para as classes mais abastadas, a possibilidade é de uma vida na caridade como forma de efetivar a garantia de existência futura e a continuidade da bonança já vivida na terra. Por esse motivo, a relação de barganha com a religião alcança, no cristianismo, formas de recompensa, também chamadas em uma interpretação weberiana de “bens de salvação” (SWEDBERG, 2005, p. 202). A caridade é o seu principal meio de troca, haja vista as justificativas dadas pela religião aos seus membros, ou seja, na medida em que doam e servem, estabelecem para si uma moeda de troca em relação aos bens futuros a negociarem.

**Figura 2 - Trabalho Religioso e relações de classe.**



**Fonte:** o autor.

Para usar uma expressão weberiana, o sacerdote (padre ou pastor), se beneficia do fato de que suas atividades religiosas são feitas dentro de parâmetros vocacionais – portanto, dentro do entorno simbólico da sacralidade – e como exercício cotidiano exclusivo. Não precisariam, com isso, se ocupar de outros trabalhos de cunho secular, estando a serviço de

sua instituição religiosa. No caso dos pastores há exceções, mas uma vez inseridos no rol de dirigentes, uma parcela deles dedica uma parte considerável de seu tempo a atividades de gestão religiosa, conciliando-as com o trabalho secular. Assim, temos uma divisão do trabalho própria do campo religioso, em que parte considerável da atividade de gestão simbólica da religião e esforço de justificativa de manutenção da ordem social via estabilidade das classes é, na verdade, um esforço extra de trabalho que o agente executa em seu cotidiano.

Uma vez selecionado, o agente portador das credenciais de sacerdote (ou seja, um trabalhador religioso dispensado, em alguns casos, do trabalho secular), teria não apenas a possibilidade de estar à frente de uma comunidade religiosa, mas também a possibilidade de, por meio da cosmologia criada em sua instituição, exercer o poder simbólico de consagração. Nisso há um processo dinâmico que precisa ser mostrado.

Em termos concretos, o mesmo agente que, em dado momento, é sacralizado como pastor de uma comunidade, poderá perder o seu status eclesial por meio de escândalo no qual tenha se envolvido, se este for ao encontro direto das diretrizes religiosas estabelecidas (questão de corrupção, escândalo, adultério, ou mesmo o desvirtuamento de regras estatutárias). Nos referimos como exemplo prático ao caso do “chute na santa”, em 1995, no qual o pastor Sérgio Von Helder, então pastor da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD deu chutes em uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, sendo o caso mostrado em todo o Brasil em rede nacional. Após o ocorrido o pastor foi afastado e, posteriormente, banido da denominação religiosa, sendo repudiado e tendo colocada a sua conduta como uma ação maligna.

De maneira geral, são casos em que há uma conduta negligente ou corrupta no que se refere às diretrizes do grupo religioso. Nas Assembleias de Deus, igreja do ramo pentecostal, é comum vermos problemas por divórcio e por processos judiciais envolvendo o pagamento de dinheiro, além de a tomada e controle de igrejas e pontos de evangelismo gerar disputas por poder e controle econômico, o que leva ao afastamento ou descredenciamento de pastores. Partindo para o catolicismo, temos os casos de abusos sexuais e pedofilia, em que acusações de toda ordem também põem em xeque sacerdotes católicos, suas congregações religiosas e a integridade do Vaticano.

Por esse motivo, a punição via dessacralização indica a possibilidade dada ao trabalho religioso de manipular os elementos simbólicos dentro de uma ordem relativamente estável de justificativas. O pano de fundo aqui é a questão da moralidade religiosa e a

preservação do conjunto cosmológico e lógico de crença, que uma vez abalado pode oferecer prejuízo à manutenção das instituições.

Com relação ao efeito de consagração em si mesmo, é comum vermos ele sendo efetivado no dia a dia do agente religioso por meio do exercício dos sacramentos<sup>19</sup> (para os sacerdotes católicos) e das chamadas ordenanças divinas<sup>20</sup> e os carismas, no lado dos protestantes históricos e pentecostais. Essas nada mais são do que as liturgias que evidenciam este poder e são efetuadas por meio do que Durkheim (1996) chama de ritos (religiosos), que por sua vez são embasados por mitos (cosmológicos) e formam a base para as práticas religiosas.

Dentre os agentes que Bourdieu coloca como os principais responsáveis pelo trabalho religioso estão os que ele denomina como sacerdotes, como já comentado em tópico anterior. Essa elaboração teórica não é original de Bourdieu, Weber já havia em sua obra *Economia e Sociedade*, comentado acerca desse agente religioso, inclusive relacionando-o a outros dois agentes, a saber, o profeta e o mago/feiticeiro. Bourdieu (2009a) faz, então, uma releitura desses agentes, colocando-os em meio ao campo religioso, na tentativa de mostrar sua autonomia, evidenciando, entre outras coisas, a produção simbólica e as disputas.

Um dos elementos mais importantes do exercício sacerdotal é o efeito de consagração, que pode ser aplicado a objetos, pessoas e instituições, provocando nos agentes envolvidos a categorização de “especialistas do sagrado”. Esse exercício, contudo, vem atrelado à rotinização das atividades e, por isso, seu grau de inovação é sempre desafiado, ficando a pergunta: como conciliar o efetivo exercício de um carisma próprio, estando dentro de uma normatividade institucional? A pergunta é pertinente e sua resposta não é fácil. Neste caso, muitas das regras acabam sendo relativizadas, sob a justificativa de estar “dirigido” por Deus e de que as normativas institucionais não dariam cabo de julgar tais atitudes, uma vez que estas estão no nível da espiritualidade.

O fato é que, sem essas linhas de ação alternativas, não poderíamos falar em efetiva ação dos carismas, perdendo com isso a dinamicidade das formas de liderança no pentecostalismo Latino Americano. Estas formas de ação geram possibilidades de manifestação de autocracias, com suas intensidades e formas peculiares, andando na linha perigosa entre a dessacralização institucional e convivência de grupo.

---

<sup>19</sup> Os rituais sacramentais de tradição católica são: Batismo, Eucaristia, Crisma, Matrimônio, Sacerdócio, Confissão e Unção dos Enfermos.

<sup>20</sup> Os protestantes históricos e pentecostais apenas reconhecem a validade doutrinária dos sacramentos do Batismo e da Eucaristia. A este último dando o nome comum de Santa Ceia.

Existe também outra forma de carisma que não emana do agente religioso, este seria próprio da instituição, que por meio de sua tradição na gerência do sagrado, se coloca perante o social como um grupo potencial dentro do campo religioso. Sua construção e desenvolvimento estão atrelados às respostas que dá as demandas sociais e as formas como criou e potencializou seus símbolos, tratando, assim, de ampliar sua influência e atividades nos campos material e simbólico. Por essa mesma razão, não são poucos os casos em que, na falta de carisma pessoal no exercício do trabalho religioso, muitos agentes se valem do carisma institucional como reforço à sua posição eclesial, tentando apelar para as conveniências da rotina e para a obediência dos membros do grupo.

A teoria de Pierre Bourdieu tem ainda em seu escopo um desafio: demonstrar de maneira direta a sua atualidade no estudo das relações de campo, efetuadas entre os agentes exemplificados. Isso implica relacionar de maneira não estanque as categorias: sacerdote profeta e mago, de maneira que, dentro da dinâmica de campo, estes possam aparecer tanto de maneira interligada (por meio das disputas que efetuam) quanto de maneira amalgamada (tendo visibilidade dentro das ações de um único agente religioso), isso sem forçar ou comprometer as bases teóricas já formadas. Nesse sentido, faremos uso de ampliações em alguns aspectos que foram tratados por Bourdieu, simplesmente pelo fato de que o cenário de que tratara não era o pentecostalismo brasileiro, mas sim a realidade católica da França no séc. XX.

Começando a compor as análises, podemos dizer que, dentro da categoria sacerdotes, temos duas linhas de atuação que põem em movimento de disputa o campo religioso como espaço de agência, a saber:

1. Aquela que opõe os sacerdotes, como “produtores” de simbologia religiosa em relação aos ditos “consumidores” de simbologia religiosa;
2. Aquela que opõe os produtores, em relação ao usufruto das demandas sociais (OLIVEIRA, 2007a, p. 186).

Estas linhas de atuação (GOFFMAN, 2011) colocam os sacerdotes na mira de uma disputa que, apesar não ser admitida, parece colocar na conta a proliferação cultural de vertentes religiosas, o que revela a disputa por espaço social. Não se trata, com isso, de estabelecermos uma verdadeira guerra cultural de posicionamentos religiosos, mas colocar que, no Brasil e na América Latina, desde meados dos anos 1980, houve uma maior abertura do mercado capitalista e da circulação de ideias, o que possibilitou a expansão e um maior

investimento de tempo e pessoal para efetuar um trabalho religioso que hoje alcança 84,2% da população brasileira.

Dentro de uma perspectiva geral, os protestantes no Brasil (históricos e pentecostais) cresceram 10% nesta segunda década do século XXI, chegando a 46.502.484 de brasileiros ou 32,0% da população. O resultado apresentado, está abaixo da previsão feita pelos protestantes que era de 40%. Essa porcentagem de 32,0% foi atingida pelo acréscimo de cerca de 4,5 milhões de pessoas em pouco mais de sete anos. A Igreja Católica, dentro desse quadro, foi a que mais perdeu membros, caindo de 64,6% em 2010 para 52,2% em 2017. E o destaque em termos numéricos continua com as Assembleias de Deus, que subiram de 12,3 milhões em 2010 para 18,1 milhões em 2017. Foram 5,8 milhões a mais e 39% de crescimento (DATAFOLHA, 2017). Assim, desde a década de 1970, as Assembleias de Deus mantêm-se como a maior denominação protestante do país, com bons níveis de crescimento, porém, apontando para um maior equilíbrio nos últimos sete anos em relação às denominações concorrentes.

**Quadro 4** - Número de adeptos em cada segmento: censo demográfico de 1940 a 2010 e pesquisa Datafolha 2017.

Censos	Católicos	Evangélicos	Sem religião	Espíritas	Religiões Afro	Outras
1940	95,2	2,6	0,2	-	-	-
1988	89,0	6,6	1,6	0,7	0,57	-
1991	83,3	9,0	4,7	1,1	0,44	-
2000	73,9	15,6	7,4	1,3	0,34	-
2010	64,6	22,2	8,0	2,0	0,30	3,2
2017 *Pesquisa Datafolha	<u>52,2</u>	<u>32,0</u>	9,0	4,0	-	3,0

Fonte: IBGE, 2010, *apud* SOUZA, 2017.

Não há como negar que, as vertentes cristãs brasileiras (católica e protestante) possibilitam, em seu interior, uma produção de sentido religioso que neste século XXI emerge como força propulsora. Esse efeito é parte integrante da tentativa sempre corrente de produção religiosa, provocada pela liderança e também pela membresia.

A relação entre aceitação e negação de produção religiosa tem como principal fator a assimilação do que é permitido pela cúpula das instituições, negociando, a todo momento, aquilo que é possível ser ou não aceito como expressão religiosa legítima. Nos casos em que a produção de símbolos é efetuada e, conseqüentemente, negada a sua importância e validade, isso se dá pela força negativa dessa produção quando comparada à norma



institucionalmente em vigor. No entanto, há casos em que, apesar da negação oficial de uma prática religiosa, sua interrupção não se efetiva. Esses casos se tornam cada vez mais recorrentes dentro das vertentes pentecostais brasileiras, nas quais a doutrinação cristã, que sempre negou oficialmente as práticas mágicas e sincréticas, se vê cada vez mais rodeada de objetos mágicos; ligações a espíritos como manutenção de uma “guerra santa” contra os mesmos; modismos das giras e das mudanças de voz dos pregadores para dar mais ênfase à sua performance; além da exploração midiática dos fenômenos de cura e libertação que cada vez mais apelam para as alegorias, como misturar barro com saliva e passar no rosto da pessoa cega, refazendo atos que estão descritos nos evangelhos.

Várias dessas práticas, apesar de criticadas por determinados pastores e denominações pentecostais, ganharam ares de notoriedade, porque desafiariam a própria forma como se pensa os carismas e os dons espirituais. Nesse sentido, os chamados templos shopping, descritos por Alencar (2012, p. 207-211), estão dentro destas possibilidades de afirmação de um carisma sempre renovado e não na busca de uma “pureza” ritual.

Por outro lado, quando práticas religiosas são percebidas como oportunidades de crescimento e fortalecimento institucional, estas são absorvidas. Foi assim que as Assembleias de Deus se tornaram extremamente polissêmicas. Com congregações mais rígidas nos costumes e outras mais liberais; algumas mais afeitas ao ecumenismo, outras nem tanto; umas prontamente arminianas, outras, pelo menos no discurso, mais calvinistas do que poderiam ser<sup>21</sup>. Todas elas foram inseridas em um grande “guarda-chuva” e colocadas dentro de um imaginário religioso de uma matriz doutrinária forte, que não se rompe. Esta é a doce ilusão de um movimento que nasceu partindo denominações e se reproduz a partir de suas próprias fissuras. Caso semelhante ocorre com as protestantes históricas, que aos poucos se tornaram adeptas também do exercício dos dons espirituais (se “pentecostalizando”). Nesse caso, para marcarem sua mudança de postura, se colocam como igrejas “renovadas”, sendo este título muito usado pelas igrejas batista e presbiteriana que se modificaram.

Partindo para o exemplo católico, em seu meio, particularmente, surgiram dois movimentos nas décadas de 1960 e 1970, que contribuiriam para a produção simbólica dos membros. O primeiro deles é a chamada Teologia da Libertação – TL<sup>22</sup>. Este movimento, a

---

<sup>21</sup> Isso remonta a oposição entre a defesa do livre arbítrio (teoria arminiana) e a defesa da soberania divina na escolha dos que seriam salvos (teoria calvinista).

<sup>22</sup> A Teologia da Libertação é um modelo de interpretação bíblica que toma por base a missão da igreja em cuidar dos menos favorecidos socialmente. Sua inserção se deu no campo religioso e também no campo político, tomando partido em assuntos como: direito à terra, alimentação, moradia e melhores condições de trabalho.

princípio, foi visto por parte da elite episcopal como uma ameaça; e por outra parte como meio de inserção de métodos e formas de acolhimento aos mais pobres. O segundo, chamado de Renovação Carismática Católica – RCC<sup>23</sup>, foi fruto de uma reação dentro do catolicismo, que abraçou com entusiasmo o conservadorismo religioso e o pentecostalismo. O resultado disso foi a colocação do primeiro movimento como produção de teólogos desviados que queriam “avermelhar” os contornos santos do catolicismo, não apenas por escolherem a Teologia da Libertação, como ponto base da II Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, mas por afirmarem na presença do próprio papa João Paulo II, que a igreja deveria ter uma opção preferencial pelos pobres, ato acordado na III Conferência Episcopal de Puebla, em 1979. Além do posicionamento radical de bispos que lutaram em causas sociais, grupos de assentados e auxiliavam em greves de trabalhadores. Por este motivo, a TL teve seus teólogos e bispos cassados, em alguns casos assassinados e colocados em situação de clandestinidade perante o catolicismo (BRITO, 2010, p. 86).

Como forma de amenização dos conflitos, foi dada passagem para o segundo movimento, que é o da RCC. Segue aqui a pentecostalização do catolicismo, que no início causou estranheza em muitos bispos, mas que era apoiado pelo papa João Paulo II e seguia as indicações do Vaticano, como um movimento guiado para uma espécie de despolitização da igreja (SOUZA; PRANDI, 1996). Sua aceitação se deu como forma de incorporação de novas formas de ser católico, apreendendo e, ao mesmo tempo, concorrendo com o pentecostalismo emergente.

Essas exemplificações são para que possamos ter uma medida do jogo que é feito entre os agentes dentro da lógica do trabalho religioso e, como dito, entender como a produção de simbologia religiosa pode ou não ser aceita (incorporada). Neste caso, a demanda leiga é um foco importante da atuação do trabalho religioso, não bastando descrever este cenário, mas analisar que ele é baseado, principalmente, em uma aliança entre as demandas de classe já comentadas e as possibilidades que as instituições religiosas têm em atendê-las.

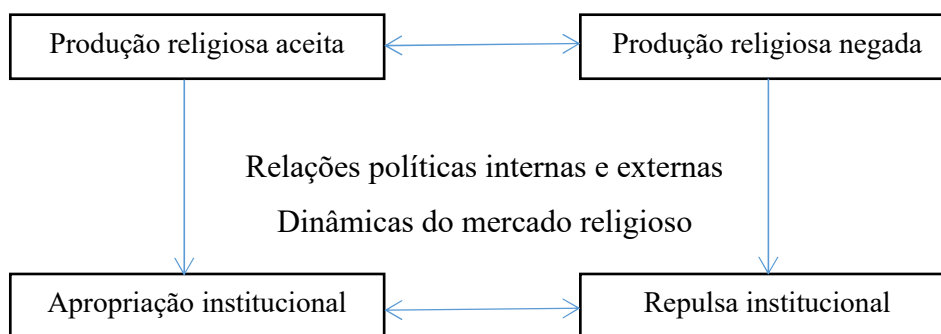
Por isso, o referido atendimento tem como foco a produção dos mais variados produtos, bem como os já comentados bens de salvação. Adiantamos que os primeiros são materiais – como roupas, Bíblias, chaveiros, CD, discos, etc. –, já os outros estão em nível simbólico e referenciados em situações ligadas à vida eterna, ausência de necessidades,

---

<sup>23</sup> Movimento iniciado nos chamados Cursilhos de Crisandade, onde jovens universitários se reuniam para fazer orações e tomavam de empréstimo dos pentecostais a crença nos dons do Espírito Santo (VALLE, 2004, p. 99, 100).

convívio com Deus e um corpo imortal e glorificado. Esses produtos são gerados dentro de um contexto teológico e manipulados dentro de uma perícia própria aos agentes religiosos especializados.

**Figura 3** - Aceitação e repulsa de produção religiosa.



**Fonte:** o autor.

Segundo Bourdieu (2009a, p. 38,39), a produção de simbologia envolve os sacerdotes, na qualidade de funcionários institucionais da religião e a membresia, que também efetua produção simbólica. Como resultado disso, outros agentes entram em cena, como é o caso do profeta, que age, na maioria dos casos, como defensor de uma pureza religiosa e o mago, como um *freelancer* do sagrado. Portanto, dependendo da posição no campo religioso, os agentes se colocam em torno de interesses, podendo variar as suas posturas, amalgamando comportamentos e formando uma série de estratégias.

## 2.2 O conceito de campo religioso e sua ligação à ideia de mercado

Mostrar o desenvolvimento do campo religioso e, ainda, conectá-lo às questões referentes ao mercado só é possível na medida em que o trabalho religioso já alcançou, dentro da perspectiva teórica, a elaboração das categorias fundamentais, colocando-as na condição de categorias não estanques. Além disso, faz-se necessária agora a correlação entre os agentes para que se possa ver o movimento do campo religioso e suas tendências.

Por campo religioso entende-se a elaboração teórica que visa relacionar os agentes religiosos (sacerdotes, profetas e magos) com seus respectivos seguidores (membresia, discípulos e clientes), mantendo entre si relações simbólicas (produção e consumo), de poder (mando e obediência) e concorrência (perícia no atendimento às demandas). Esses pontos

são, inclusive, entrelaçados por questões materialistas e simbólicas que dão um contorno de autonomia a esse campo.

### **2.2.1 Formação de um corpo de especialistas do sagrado**

A primeira questão que nos propomos a debater, no que concerne ao campo religioso, é a existência dos chamados especialistas do sagrado. Bourdieu (2009a, p. 39) usa essa expressão para falar especificamente da categoria dos sacerdotes, como aqueles que teriam o treinamento necessário para a gestão do sagrado em ambientes religiosos institucionalizados. Mas tanto a questão dos especialistas, quanto sua formação, podem aqui ser exemplificadas dentro das formas de expressão religiosas no contexto brasileiro. A formação sacerdotal católica divide a sua hierarquia eclesiástica em diáconos, presbíteros (padres) e bispos. O celibato é obrigatório entre presbíteros e bispos no Ocidente, mas para o diaconato há uma exceção. Homens casados podem ser diáconos, tendo que passar pela formação teológica obrigatória e a aprovação da família. Essa forma de ampliação da especialização religiosa vem no sentido de aumento das demandas católicas e declínio das vocações para o presbitério (GONZÁLEZ, 2012, p. 5).

Até a segunda metade do séc. XX, os sacramentos eram administrados prioritariamente por presbíteros e, na medida em que a membresia foi colocada nesses serviços, houve a necessidade de aparatos simbólicos para justificar e potencializar a posição dos sacerdotes. Rituais como a consagração eucarística<sup>24</sup> e a confissão foram jogados para a esfera da mística e da sacralidade.

Da mesma forma, as denominações evangélicas pentecostais traçaram uma linha de demarcação na qual a escolha dos especialistas se daria não pela formação acadêmica, mas pela apresentação de “ferramentas” necessárias ao exercício pastoral. A primeira delas é o chamado batismo com o Espírito Santo. Sem esse “revestimento”, não há carisma pastoral e não pode haver exercício dos dons de que um pastor necessita. Outro fator importante seria o domínio da Bíblia como código de conduta e normativa de vida. Esse aspecto não só responde fortemente ao pentecostalismo, mas também ao protestantismo histórico de cunho ético.

---

<sup>24</sup> Ritual em que há a transubstanciação, que consiste na crença de que os elementos do pão e do vinho são considerados como o corpo e sangue de Jesus. Isso faz parte do simbolismo católico e aparece como um dos sinais do efeito de consagração.

Nos casos que envolvem agentes de outras expressões religiosas, outros especialistas tomaram a cena durante o século XX no Brasil. Falamos de pais e mães de santo (do candomblé); chefes de terreiro de umbanda; médiuns espíritas; rabinos e tantos outros que, dentro de suas especialidades, fizeram aparecer de forma dinâmica as categorias de sacerdote, profeta e feiticeiro, provocando um movimento religioso de disputas que percorre todo o século XX e XXI e ganha contornos ainda mais incisivos.

Ser um especialista no sagrado é demonstrar para a sua comunidade qualidades que vão desde um bom gestor a um líder carismático e produtivo, passando por um ofertante de serviços eficazes, até um reivindicador sincero de um retorno às raízes de pureza espirituais. Isso amplia igualmente o leque de novos ambientes culturais neste processo, como terreiros, casas, sinagogas e centros, como também outras atividades para além das missas e dos cultos, como: festas de santo, sessões de passe, cirurgias espirituais e festividades alusivas aos respectivos calendários religiosos.

As atividades religiosas foram se diversificando em meio a um clima de resistência, por parte de uma maioria (cristã), em relação ao trabalho desenvolvido por uma minoria de crença afro-brasileira e espírita. Trabalhar com o sagrado, neste contexto, é enfrentar a resistente ideia de que só o cristianismo trabalharia com o sagrado, enquanto a minoria religiosa trabalha com elementos profanos. Mas se o sagrado abarca os elementos de agregação de grupo, formando, assim, uma cosmologia própria e uma lógica de existência (DURKHEIM, 1996), por que a resistência em entender que existem vários conjuntos culturais trabalhando com legitimidade a noção de sagrado? E por que a necessidade de um proselitismo cristão, sempre disposto a assumir o papel de evangelista da verdade? Para além dos assuntos que mexem com a ética e o comportamento, as expressões religiosas, fruto de um trabalho religioso diversificado, vivem no Brasil e, em especial, na América Latina, um clima de concorrência desde o início do século XX, tendo especial atenção ao advento do pentecostalismo.

### **2.2.2 Gestão e monopólio dos Bens de Salvação**

A concorrência religiosa gera um problema de legitimidade para algumas expressões religiosas devido a dois fatores: pela migração do conjunto de elementos profanos direcionados a qualificar as minorias e a retirada da possibilidade de ofertarem os chamados bens de salvação. No primeiro fator, a nomenclatura “profano” funcionaria como negação moral, afirmando sua nocividade por meio da tese de que estas expressões religiosas

provocam desagregação. Observamos que muitas das comunidades vistas dessa forma trabalham com os mesmos elementos agregadores das religiões majoritárias: caridade, fé, perseverança, só não concordam com as formas teológicas e hierárquicas, tendo seu próprio *modus operandi* em termos cosmológicos. O que dificulta as relações com a maioria cristã é a forma maniqueísta de gestão dos bens de salvação, tendo em conta uma questão fundamental: as recompensas.

Essas recompensas funcionam como verdadeiros prêmios para os “justos” e “fiéis”, provocando uma série de elaborações simbólicas, que visam ser alvo da conduta religiosa. Conversão, obediência e eleição são pontos que estão presentes, monopolizando a gestão dos bens de salvação (o rol simbólico das recompensas vindouras, pós morte), e visando também a gestão da religião em sua forma concreta (nos templos). É um controle que começa no monopólio do céu para vir ao monopólio da terra.

Nesse sentido, o monopólio dos bens de salvação vem como monopólio do sagrado, uma vez que estão intrinsecamente relacionados, acompanhando a formação de uma *doxa*, no sentido aplicado por Bourdieu (1983, p. 91), que se relaciona à verdade culturalmente aceita por meio de um processo de interiorização dos elementos culturais. Funcionando como elemento que cria a ideia sobre a melhor forma cultural a gerir os bens sagrados (neste caso, o cristianismo). A salvação prometida pelas denominações cristãs assegura como algo não definitivo, mas condicional, a permanência dos membros até que o bem prometido venha. Abriria aqui uma exceção para as vertentes batistas mais ortodoxas (no protestantismo histórico), para quem a salvação, uma vez adquirida, na qualidade de “ato de fé” e “obra consumada por Jesus Cristo”, é algo incondicional. Mas essa não é a regra básica do cristianismo brasileiro. Podemos inferir que a salvação é algo extremamente relativo como bem, o que permite às instituições religiosas frisarem sempre a atualidade da prontidão de se estar dentro dos parâmetros exigidos. Por sua vez, religiões de cunho mais comunitário e fora deste escopo, se esforçam por manterem uma linha de que, pelas obras de caridade e pela boa vontade com os “irmãos na fé”, sempre haveria espaço para recompensas futuras, por meio da reencarnação e da iluminação espiritual.

**Figura 4** - Amplitude da questão dos bens de salvação.



**Fonte:** o autor.

A operação objetiva das formas de monopólio dos bens de salvação possibilita o controle de uma série de serviços. Por essa razão a desqualificação aberta ou velada de expressões religiosas diferentes, não expressa apenas problemas doutrinários, morais ou teológicos, expressa um posicionamento de campo, dentro de uma disputa em detrimento a outras formas.

### 2.2.3 A desqualificação cultural dos opositores

O campo religioso se move em um sentido qualitativo (da demarcação das posições sagrado/profano) e em sentido quantitativo (de número de adeptos que entram ou migram para cada segmento). Aqui há variações, devido aos movimentos de múltipla pertença (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001) e de um ecumenismo de base (MARIZ; SOUZA, 2015, p. 392), possibilitando que haja casos em que a membresia de uma igreja ou membros de uma comunidade de fé, compartilhem e vivenciem experiências de bens de salvação provenientes de duas, três ou mais correntes religiosas distintas. Ao mesmo tempo em que essas experiências vão se processando no dia a dia, os contatos também se estreitam e ocorrem mais na base das instituições religiosas do que em meio às suas lideranças, o que ocasiona diálogos que não são percebidos ou mesmo deliberadamente ocultados.

A desqualificação de expressões religiosas é um processo que visa colocar no rol de práticas profanas e desprovidas de bens de salvação, grupos religiosos aos quais se quer minar, como oposição. A desclassificação opera no campo religioso elementos contraditórios, como a negação da magia, ao mesmo tempo em que seu uso transfigurado na forma de ação do Espírito Santo e dos carismas ditos “sagrados”, operam uma alquimia simbólica, capaz de dar, principalmente aos sacerdotes, a vantagem de poderem sacralizar as operações sobrenaturais alheias, antes profanas, para seu próprio uso. Dessa forma, seções

de exorcismo contam com o uso de objetos mágicos, que tanto são usados para evocação quanto para a própria expulsão; vestimentas simples como ternos, camisas, gravatas e lenços tornam-se instrumentos de poder, sendo usados para afastar espíritos malignos, uma vez impostos sobre pessoas possessoras. Portanto, há uma necessidade da manutenção do contraditório.

Em meio às disputas religiosas, a pesquisa DataFolha (2017), mostra o retrocesso das expressões religiosas de matriz afrodescendente de 0,34% para 0,30% da população brasileira e, mesmo com o aumento do segmento espírita, de 2,0% para 4,0%, elas ainda não superam o número de pessoas consideradas sem religião, que foi de 8,0% para 9,0%. Contudo, há uma probabilidade de que os números expressem não a realidade concreta do número de membros de cada segmento, mas os efeitos da concorrência dentro do campo religioso.

As pesquisas, por mais esforço que façam no tratamento dos dados, não conseguem indicar as conexões existentes entre as diferentes expressões religiosas e as múltiplas filiações que uma pessoa possa ter. No intuito de terem uma quantificação objetiva anotam aquilo que o entrevistado vê como “expressão oficial” de sua crença. Há quem diga que é exclusivamente católico, quando tem ligações ao meio espírita, não revelando isso por fatores de aceitação social. Neste ponto, a desqualificação das expressões religiosas ditas profanas, gera um efeito teoria (BOUDIEU, 2003, p. 161), de que o crescimento cristão, principalmente do segmento pentecostal, provoca um constrangimento moral às expressões religiosas de menor projeção.

Somado a isso, temos, ainda, o problema da relação entre maioria e minoria religiosas. Dizer que o Brasil é um país de pluralismo religioso é verdadeiro, mas sua diversidade se reduz a pouco mais de 4,3%. Por outro lado, dizer que existe majoritariamente no Brasil um pluralismo cristão é tão verdadeiro quanto. Em meio aos 84,2% de cristãos, estão católicos e o “mundo evangélico”, dividido em protestantes históricos e pentecostais, com ramificações diversas em cada segmento.

#### **2.2.4 A construção do mercado religioso no Brasil**

As informações sobre as vertentes religiosas no Brasil reforçam a ideia defendida por Almeida (2017 p. 24,25), de que o campo religioso brasileiro é majoritariamente cristão, no que se refere a agentes e membresia. Isso se atesta por meio dos censos, mas também pela forma como o campo religioso vem se movimentando.



Falar desse movimento como um movimento de mercado é, para alguns, exagerar nas implicações, principalmente no cenário da América Latina. Contudo, a construção social de um mercado deve ser acompanhada da análise do contexto histórico, juntamente com o movimento dos agentes, tentando perceber essas conjunções de forças para conseguirmos ter uma explicação razoável sobre sua gênese e consolidação.

Desde a colonização do Brasil, a religião predominante foi o catolicismo (indicando que Portugal expandiu não só seus domínios políticos, mas também sua religião oficial), salvo fato de que em algumas ocasiões específicas as invasões francesa e holandesa (no Rio de Janeiro e em Recife, respectivamente) trouxeram a estas terras o pensamento protestante. A este tipo de inserção, inclusive, é dado o nome de Protestantismo de Invasão (MENDONÇA, 2004, p. 52).

Pelas formas de resistência que foram empregadas, resultando na expulsão de franceses e holandeses do Brasil, suas comunidades religiosas não puderam contar o protecionismo português e não conseguiram romper com o forte monopólio católico do período, garantindo a sobrevivência política de padres e bispos católicos, que fizeram alianças com os governos locais, trabalhando para retroalimentar o sistema colonial. Neste período, os trabalhos religiosos ligados à educação, assistência social e saúde eram a tônica e fizeram com que a Igreja Católica fosse um importante polo de apoio do funcionamento social.

Isso gerou um sistema de proteção institucional e aumentou seu grau de impacto e influência por meio da chamada da Lei do Padroado. Essa lei estabelecia uma aliança entre Estado e Igreja Católica, permitindo que o catolicismo não só tivesse o status de instituição religiosa oficial, como também o privilégio de poder ter seus bens atrelados ao governo, com concessões diversas e vantagens econômicas e políticas.

O Padroado teve, portanto, consequências bastante perniciosas para a estruturação da Igreja na colônia e para as relações entre o clero e sua população. O controle sobre a concessão das cômguas atrelava a expansão da estrutura paroquial aos interesses do Estado e cindia o clero em dois grupos distintos. Um, predominantemente urbano, ocupava as paróquias coladas, submetendo-se à autoridade dos bispos e à hierarquia eclesiástica. Outro, mais numeroso, espalhava-se pelo sertão e desenvolvia estreita dependência das autoridades locais, a quem servia nas capelas; dedicava-se a negócios, às vezes rendosos, mas impróprios para o sacerdócio; ou se via obrigado a extorquir pés-de-altar de uma população já suficientemente onerada pela exploração colonial, que, por sua vez, não poupava veementes e reiteradas acusações de simonia à Igreja (LIMA, 2014, p. 12).

Este regime ainda mantém sua força na Constituição de 1824 que, por sua vez, abriu espaço para a entrada de correntes protestantes históricas, que vieram por meio das imigrações e missões europeias, principalmente de alemães luteranos. Este movimento ficou dentro do que conhecemos como Protestantismo de imigração e missão (MENDONÇA, 2004, p. 53,54). A segunda e terceira grandes correntes protestantes a virem para o Brasil, no entanto, ficaram sob uma política de tolerância, juntamente com os judeus que aqui residiam.

Um rápido exame dos dois enunciados do art. 5º é capaz de revelar o tênue e frágil compromisso assumido pelo Estado Brasileiro em face da liberdade religiosa no decorrer de quase todo o século XIX. Primeiramente, deve-se pôr em relevo, de um lado, o tratamento dispensado pelo constituinte à religião Católica, e, de outro, às demais religiões. Como já referido, o primeiro enunciado versa sobre um reconhecimento, ao afirmar que a ‘Igreja Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império’, ao passo que o segundo dispõe sobre uma permissão, quando estabelece que ‘todas as outras religiões serão permitidas’. O emprego de verbos distintos no cerne de cada um dos enunciados do art. 5º obedecerá a uma lógica: o verbo continuar será a senha para o reconhecimento de um autêntico direito; o verbo permitir corresponderá, antes, a uma autêntica concessão do poder estatal, e não propriamente ao reconhecimento de um pleno direito. Sopesada a distinção, não constitui exagero afirmar que, no tocante à liberdade religiosa, a Carta de 1824 oscila entre a constitucionalização de um direito – destinado à Igreja Católica – e a constitucionalização de um regime de tolerância – dirigido às demais religiões. A desigualdade de tratamento, neste caso, salta aos olhos. Assim, como é que se poderá constatar a existência de uma legítima liberdade religiosa perante tão flagrante desigualdade? (CASAMASSO, 2010).

Cabe lembrar que, na Constituição de 1824, as atividades religiosas eram permitidas às comunidades protestantes, desde que feitas em residências e guardado o devido sigilo, tratando-se de uma atividade particular e de direito privado. Só após a aprovação da Constituição de 1889, com a revogação definitiva da Lei do Padroado e a separação entre Igreja e Estado, é que as atividades religiosas protestantes puderam, efetivamente, ser abertas para o público e serem feitas em locais em que as pessoas poderiam frequentar. O curioso é que justamente a primeira igreja pentecostal a ser implantada no Brasil, a Congregação Cristã do Brasil – CCB, carregava consigo a experiência da imigração italiana no século XX como uma de suas bases, por meio de Luigi Francescon (1866-1964). Foi desta forma que o movimento pentecostal veio a aparecer oficialmente, em 1910 (SYNAN, 2011, p. 21).

Para um melhor entendimento das formas de ampliação do mercado religioso no Brasil, segue um quadro com informações sobre as principais instituições religiosas que

foram fundadas após 1889, considerando as ondas pentecostais classificadas por Freston (1993, p. 64-112), acrescentando na lista algumas igrejas reformadas que tiveram importância dentro do cenário brasileiro.

**Quadro 5 - Principais instituições fundadas após 1889.**

<b>1º ONDA PENTECOSTAL – 1910-1940</b>			
<b>1910</b>	20 de Abril	<b>Congregação Cristã no Brasil (CCB)</b>	Fundador: Luigi Francescon (italiano). Fundada na cidade de Santo Antônio da Platina, PR.
<b>1911</b>	19 de Novembro	<b>Assembleias de Deus (AD)</b>	Chegam ao porto de Belém, PA, os missionários suecos batistas Gunnar Vingren e Daniel Berg vindos dos EUA, onde são acolhidos pela Igreja Batista local.
<b>1930</b>	2 de Setembro	<b>Igreja Metodista do Brasil</b>	Na Igreja Metodista Central em São Paulo, SP, foi organizada a Igreja Metodista do Brasil. O primeiro bispo eleito foi o missionário John Willian Tarboux.
<b>1942</b>	11 de Janeiro	<b>Igreja Evangélica Congregacional do Brasil (IECB)</b>	Fundador: Pastor Karl Spittler dentre outros. Fundada na cidade de Panambi, RS. Sede: Panambi, RS. Origem: A IECB foi apoiada pela Igreja Evangélica Congregacional da Argentina e dos EUA.
<b>2º ONDA PENTECOSTAL – 1950-1960</b>			
<b>1951</b>	15 de Novembro	<b>Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)</b>	Fundador: Missionário Harold Edwin Willians (americano) e Pr. Emílio Vasquez. Fundada na cidade de São João da Boa Vista, SP. Sede: São Paulo, SP. Origem: Igreja do Evangelho Quadrangular - EUA.
<b>1955</b>	ND	<b>Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo (OBPC)</b>	Fundador: Missionário Manoel de Mello e Silva. Fundada na cidade de São Paulo, SP. Sede: São Paulo, SP. Dissidência: Igreja do Evangelho Quadrangular.
<b>1962</b>	3 de Junho	<b>Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA)</b>	Fundador: Missionário David M. Miranda. Fundada na cidade de São Paulo, SP. Sede: "Templo da Glória de Deus" em São Paulo, SP. Dissidência: Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo.
<b>1965</b>	Outubro	<b>Igreja Cristã Maranata (ICM)</b>	Fundada na cidade de Vila Velha, ES. Sede: Vila Velha, ES. Dissidência: Igreja Presbiteriana do Brasil.
<b>1968</b>	ND	<b>Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)</b>	Surge a partir da união do Sínodo Rio-Grandense da Igreja Evangélica Alemã (1886); Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul (1905); Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina e Paraná (1911) e do Sínodo Evangélico do Brasil Central.
<b>3º ONDA PENTECOSTAL – 1970-2000</b>			

1977	9 de Julho	<b>Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)</b>	Fundadores: Bispo Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares (R.R. Soares). Fundada na cidade do Rio de Janeiro, RJ. Sede: Templo de Salomão, em São Paulo, SP. Dissidência: Igreja Cristã de Nova Vida.
1980	ND	<b>Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD)</b>	Fundador: Romildo Ribeiro Soares mais conhecido como Missionário R.R. Soares. Fundada na cidade de Duque de Caxias, RJ. Sede: São Paulo, SP. Dissidência: Igreja Universal do Reino de Deus.

Fonte: Freston, 1993.

É importante fazermos a descrição das denominações que foram fundadas e sua gênese social e histórica, pois esse procedimento nos permite realizar uma contextualização, no sentido de dar ao mercado uma característica de construto, ou seja, de construção feita por agentes interessados e posta em funcionamento, não como um sistema autômato. Este procedimento nos ajuda a pensarmos como elementos sociais, políticos e econômicos estão envolvidos na sociedade – em nosso caso, na forma como o mercado religioso teria se formado no Brasil.

Mais concretamente, esse mercado foi dado por meio de um movimento de afirmação de um leque de opções que se consolidou até meados de 1980. Nossa colocação é de que existe um processo dinâmico do mercado religioso, que entrelaça a dinâmica do trabalho religioso, e está no fato de que foi preciso estabelecer uma diversidade de ofertas de bens religiosos e de salvação, por intermédio de uma série de instituições religiosas, para que houvesse uma potencialização desse mercado, aproximando-o cada vez mais da área simbólica, criando uma verdadeira especulação sobre qual denominação seria a portadora de bens mais seguros. Isso, em parte, explica o declínio do catolicismo, das protestantes históricas e das religiões afro e, por outro lado, o avanço do pentecostalismo e do espiritismo, segmentos que souberam trabalhar bem com essas ofertas, mesmo que de maneiras distintas.

Explicando melhor a questão da diversidade de ofertas do campo religioso, podemos começar pela questão da abertura oficial (jurídica). Não bastava a igreja católica perder o seu monopólio por meio da derrubada da Lei do Padroado, era preciso uma justificativa mais que plausível, para a abertura sempre crescente de novas ofertas religiosas. Isso ocorreu graças ao declínio da atividade sacerdotal católica, via rotinização e engessamento litúrgico e a proliferação de uma série de profetas, que reivindicavam serem escolhidos por Deus para restaurar a fé cristã. O surgimento desses profetas – Luigi Francescon, Gunnar Vingren,

Daniel Berg, entre outros – foi suficiente para a eclosão de uma série de outros, que a partir de então se diziam herdeiros de um chamado legítimo: a restauração cristã.

De maneira informal e explícita, esses profetas tiveram que demonstrar um esforço diretamente voltado para o exercício de um carisma próprio, formando grupos religiosos que, ainda na primeira década do século XX, enfrentavam a resistência católica que os considerava profanadores da fé – chamados de bodes, figura antagônica a da ovelha, separando, simbolicamente, os obedientes dos rebeldes.

Podemos afirmar que as rupturas: calvinistas em presbiterianos; presbiterianos em batistas e congregacionais; batistas em assembleianos, mostram uma guinada que vai do protestantismo histórico para o pentecostal, e agora vemos do pentecostal para o neopentecostal, o que não evita o movimento de uma neopentecostalização de vertentes tradicionais, por exemplo<sup>25</sup>. Cada uma dessas rupturas, evidenciou a disputa entre sacerdotes e profetas enquanto categorias culturais e teóricas e, mais que isso, possibilitou a aquisição de membros para comunidades religiosas a partir da conquista do catolicismo, muitos desses advindos de regiões mais citadinas e aderentes a um catolicismo tradicional (CAMARGO, 1973, p. 48,49).

Em meio a essas disputas dentro do cristianismo, há quem optou pelo discurso de que não oferece em suas atividades nenhum tipo de bem de salvação e não busca formar discípulos, trabalhando, em muitos casos, com os aspectos da gratuidade e da caridade. Neste caso, chamamos a atenção para os grupos espíritas e afro-religiosos, estudados por (CAMARGO, 1961, p. XII), que formariam uma espécie de *continuum mediúnico*, por acreditarem na emergência das capacidades mediúnicas atrelada à crença do contato entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos.

Junto a essa tese do *continuum mediúnico*, vem uma tentativa de inserção, não por meio da disputa explícita – pois este termo é ignorado –, mas por meio da assimilação, de uma conformação ao ideário cristão brasileiro, reivindicando para o Espiritismo e a Umbanda, o status de expressões religiosas NeoCristãs (SOUZA, 2017, p. 2).

A elaboração de censos sobre religião, muitas vezes, envolve controvérsias, sendo objeto de análises e discussões de cientistas sociais dedicados a esse tema. Como dito, em 2000, o IBGE classificou algumas tradições religiosas como neocristianismo. Este novo segmento abrangia tradições próximas do protestantismo, mas com referências doutrinárias próprias e distintas da Bíblia, o que os fez serem classificados como ‘outras

---

<sup>25</sup> Por Neopentecostalismo entende-se o direcionamento para as questões de cura, a ideia de uma batalha espiritual constante, o uso de elementos mágicos e a financeirização da fé.

religiões’, relembrando: Testemunhas de Jeová, LBV e Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons). Os espíritas foram incluídos nessa categoria por alguns cientistas sociais da religião, não só devido ao trabalho de assistência social por eles feito, mas também pela centralidade do culto a Jesus Cristo, expressa sobretudo no livro de Allan Kardec: *O evangelho segundo o espiritismo*, de 1864 (Camurça 2001 e 2010; Lewgoy 2010; Teixeira 2010; Souza 2012). Vale dizer que outros cientistas sociais que também pesquisaram essa tradição religiosa chamaram a atenção para sua identidade cristã, sem usar o termo ‘neocristianismo’ (Aubrée e Laplantine 2009, pp. 212-215; Arribas 2010). [...] Juntamente com candomblé e catolicismo, o espiritismo gerou outra tradição religiosa: a umbanda. O politeísmo da umbanda é menos pronunciado do que o do candomblé, havendo certo culto a Jesus Cristo, sincretizado com Oxalá, considerado a principal divindade dessa religião. Além disso, a herança espírita faz a umbanda recorrer à prática da caridade na forma de atendimento religioso às pessoas, sem pagamento em troca (Negrão, 1996). Por tais motivos, a umbanda pode ser considerada também uma parte do cristianismo brasileiro.

Para Souza (2017), a designação neocristianismo, colocaria em pauta tanto uma teoria geral sobre o cristianismo – incluindo denominações como os Testemunhas de Jeová e os Mórmons – quanto religiões de matriz africana, como a umbanda e também o espiritismo. Todas elas em similitude não doutrinária, mas em torno de dois elementos: a centralidade no culto à figura de Jesus e a importância da caridade, como elementos centrais. Dessas colocações, podemos tirar o argumento de que o neocristianismo pode ser considerado como uma tentativa dentro do mercado religioso brasileiro, de alargar as dimensões qualitativas e quantitativas do cristianismo, colocando, implicitamente, a mediunidade em seu escopo.

Colocar-se como neocristãs, seria uma forma de diminuir dois impactos profundos em suas atuações: o fato de serem consideradas como profanas pelo imaginário coletivo majoritário e de serem excluídas do rol de expressões cristãs, tendo deslegitimados os seus bens de religiosos e de salvação. Isso também poderia revelar um maior conforto em seus adeptos quanto à exposição de suas crenças, bem como as possibilidades ainda escondidas sobre a questão das múltiplas filiações.

Nesse caso, a assimilação é usada tanto para evitar o conflito, como também um meio de aproximação da vertente majoritária. Este movimento provoca ampliações tensas dentro do mercado religioso, do espaço social e do campo religioso simultaneamente. De um lado, mexendo com as formas de trabalho religioso que, cada vez mais tendem a uma mistura de aspectos, além de alterarem as formas como são concebidos e inseridos os bens de salvação.

### 2.2.5 O mercado religioso enquanto envolvimento interessado

Berger (2018, p. 24,25) afirma em sua obra, *Rumores de Anjos*, que a efetiva proliferação de vertentes religiosas como opções dadas às pessoas, possibilitou a derrocada da força da secularização, na qualidade de movimento de implantação de uma lógica científicista e racional à religião. O que ocorreu foi uma assimilação de aspectos secularizantes, fato que mudou a forma de conceber as crenças, agora não mais como elemento puramente ético, mas também como elemento estético, econômico, político, medicinal, entre outras vertentes fora do escopo propriamente religioso. Com isso, a religião tornou-se interessante não apenas como crença, mas como um mercado aberto a possibilidades.

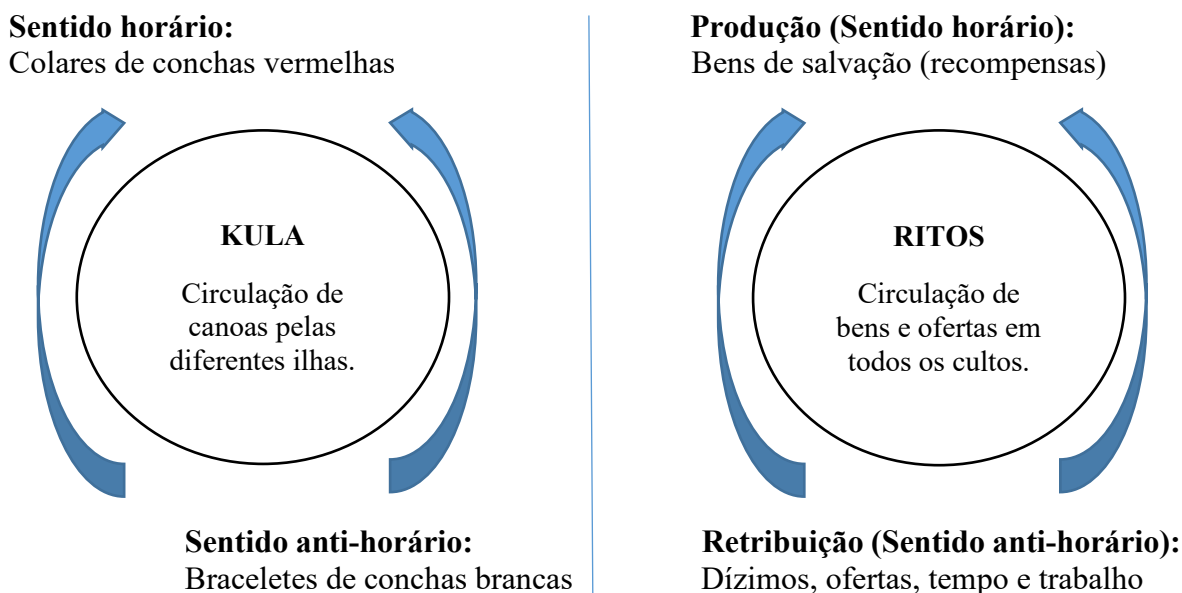
Acompanhando esse movimento, tivemos a formação em todo o decorrer do século XX de pequenos templos. Acompanham essa lógica os protestantes históricos: luteranos, calvinistas, presbiterianos, batistas e também os pentecostais, em particular, os assembleianos, que foram um dos pioneiros em abrir templos nos locais mais adversos, desde garagens, pequenos salões, galpões, até as suas atuais catedrais, que esteticamente têm um “selo” de formato cúbico e cunho industrial, isto é, têm um perfil de uma “fábrica”.

No caso dos pentecostais, tais templos, se espalham em uma velocidade bem mais rápida, ficando submetidos no Brasil a um CNPJ geral, em nome de uma igreja central, mais conhecida como “igreja mãe” ou simplesmente “igreja sede”. A intenção é de fazer o jogo do “mais por menos”. Mais locais de culto, mesmo que se tenham poucas pessoas participando. Muitos desses locais são cedidos por membros da igreja ou mesmo alugados a um preço módico. Como não há pagamento de imposto de prédios alugados pelas igrejas no Brasil, nem imposto sobre veículos que são usados para serviços eclesiais, portanto, essas isenções facilitam, em termos financeiros, a abertura de novos pequenos templos. Por fim, como em um ciclo vicioso, quanto mais templos, temos mais agentes dispostos a estar na direção destes.

Esta ampliação do número de templos e outros locais de culto está em consonância com as articulações de interesse, mesmo que o discurso seja o de circulação daquilo que Marcel Mauss (1974, p. 187,188) chamava de dádivas. Dentro da lógica não financeira, a circulação das dádivas e contradádivas permite a troca de bens, simultaneamente, no âmbito material e simbólico, de maneira a fortalecer os vínculos sociais. Contudo, nos templos cristãos, a lógica religiosa ampliou e ressignificou em seus ritos o que era feito no circuito

do Potlach e do Kula<sup>26</sup>. Os membros das instituições religiosas participam hoje de rituais de entrega de bens – como a fogueira santa –, além de alguns deixarem carros na média dos R\$ 80.000,00 aos R\$ 160.000,00 na garagem das igrejas como doação, fazendo o que para eles é um sinal de fé e, para muitos, um sinal de desperdício. Em retorno, esperam que suas provas de fidelidade a Deus, resultem em recompensas materiais e para o pós-vida, como desejo de ter recompensas terrenas e celestes simultaneamente. Dessa forma, a entrega de bens pessoais e ofertas voluntárias se reveste de petição ou retribuição às bênçãos divinas e riquezas concedidas, criando uma forma ritualística de troca: da dádiva (espiritual, que se materializa ou não), por contradádivas (materiais ou financeiras), como em um movimento em que a troca é não declarada, contudo, nem por isso deixa de ter os seus potenciais reafirmados.

**Figura 5** - Formas de funcionamento das trocas no Kula e nos templos pentecostais.



**Fonte:** o autor.

Quando se expandem os templos, se expandem também as dádivas e contradádivas, principalmente entre bens religiosos e de salvação e ofertas (incluo aqui os dízimos, ofertas, tempo e trabalho disponibilizado de serviço dos membros), formando uma disposição dos corpos não diferente de outras instituições, que impõe aos adeptos sacrifícios específicos – mas tudo deve estar coberto por uma simbologia.

<sup>26</sup> O Kula foi descrito por Bronislaw Malinowski (1984, p. 17,18), como um ritual que invoca formas de integração, que se dá neste caso por meio de um circuito de trocas.



A argumentação é de que não há relação de troca, mas apenas a lógica da dádiva que requer como meio de efetivação a gratuidade e o serviço. Isso se repete como fórmula da negação em relação de troca religiosa, colocando a emissão de contradádivas em uma dimensão espiritual, e não material.

É notório que, se formos analisar outras práticas e como elas estão dispostas, teremos também terreiros onde se fazem cultos afro e a entrada é livre, mas a participação efetiva requer o mínimo de retribuição ao funcionamento do local, “como filho de santo, filha de santo, membro da comunidade de fé”, isso implica mais do que doações esporádicas. A troca, nesse caso, está em torno da incorporação das figuras de Orixás, Exus, Caboclos e Espíritos diversos, que permeiam toda uma trama de recompensas e possíveis dons mediúnicos.

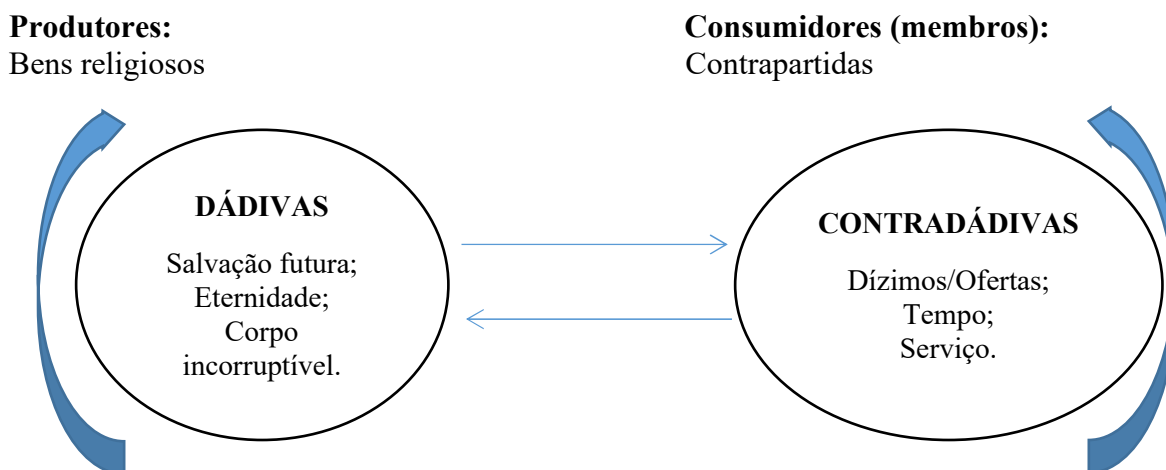
Do lado espírita podemos falar nas trocas de passes, consulta aos espíritos e habilidades dadas a quem executa as chamadas cirurgias espirituais. Alguns, sem cobrar pelos serviços diretamente, fazem toda uma produção (psicográfica ou psicofônica), de materiais bibliográficos (em sua maioria livros), transformando estes objetos em dádiva e, por meio de sua compra, relacionam a lógica da ajuda e da simples colaboração.

Isso se baseia no fato de que, apesar na negação e da postura antimercado, tanto os cristãos (católicos e protestantes), quanto os adeptos de religiões afrodescendentes, espíritas, entre outros tantos grupos, escondem as suas lógicas de trocas materiais e simbólicas, sob o crivo do voluntarismo, da caridade e da doação.

Há uma lógica religiosa que criou um conjunto de dualidades perigosas (ZELIZER, 2009) e pares de oposição comuns à religião: dádiva/mercado; sagrado/profano; e dons/bens, levando a consideração de que as trocas não podem ser feitas em relação a bens de naturezas diferentes (espiritual e material, com valor não equivalente), o que esconde a existência de doações interessadas e retribuições coercivas aos favores divinos concedidos – desde o salário e os bens duráveis, até a própria vida e saúde. Apesar disso, o discurso da negação se apoia na defesa de que os deuses não necessitam de dinheiro, nem bens, mas os agentes que trabalham em nome deles e as próprias instituições que representam, sim.

A relação das dádivas e contradádivas, com a ideia de divindade dá ao rito religioso um fortalecimento sem igual. Os mitos, símbolos e bens são produzidos e trabalhados para terem uma validade sempre renovada por meio dos ritos, gerando uma necessidade dos mesmos. Contudo, as instituições e grupos religiosos se abstêm eles mesmos de serem os portadores, por excelência, dos bens de salvação – ou das recompensas religiosas, como queriam chamar –, para exercerem o papel formal de mediadores ou intermediários da entrega.

**Figura 6** - Relação produção, consumo, dádivas e contradádivas na religião.



**Fonte:** o autor.

Por isso os serviços religiosos ofertados pelos agentes aparecem de forma regular e performática ao uso de bênçãos, orações de poder, rezas de toda ordem, curas, libertações de maus espíritos, alcance de desejos e empregos. Isso tudo, visto sob a responsabilidade de deuses que tudo podem e que, para isso, precisam ser procurados e invocados.

Do outro lado, quem é submetido a estas benesses precisa, de maneira ritualística, dar a contradádiva. Em alguns casos, há o incentivo para que se dê antes mesmo da dádiva ser realidade. Isso ocorre quando um membro dá um culto de ação de graças<sup>27</sup> por uma bênção divina que ainda não ocorreu, ou quando o dízimo é dado na forma de uma projeção de quanto se quer ganhar e não de quanto se ganha efetivamente.

Nesse movimento, entre recebimento de bênçãos como dádiva e retribuição na forma de contradádiva, não temos a observância de um tempo cronológico, podendo haver antecipações de contradádivas, mesmo sem as dádivas terem acontecido, bem como a impossibilidade de prever a data do recebimento de uma promessa colocada na conta da “providência divina”.

Entre as contradádivas, a que mais simboliza a questão da financeirização e do próprio mercado religioso é o dinheiro. Contraditoriamente, em muitos sentidos, o veículo promissor da oferta de contradádivas é o mais impessoal dos artifícios, e também aquele a quem é dado um caráter profano, caracterizado, inclusive, como um deus chamado Mámon<sup>28</sup>. Como a religião torna o que é considerado profano em um atributo possível de ser usado

<sup>27</sup> Ritual geralmente feito em agradecimento a uma coisa recebida, onde se testemunha sobre o ocorrido e se promove uma pequena festa após o culto.

<sup>28</sup> O termo “Mámon” é usado no texto bíblico de Lucas (16, 13) e Mateus (6, 24). Representa a cobiça e o anseio pelas riquezas e foi personificado na forma de uma divindade.

como contradádiva religiosa eficaz? O uso do dinheiro, nesse caso, é colocado como meio de fazer os trabalhos religiosos funcionarem e não como finalidade dos mesmos. Levando em conta a manutenção dos locais de culto, pagamento de serviços externos básicos ao seu funcionamento e, principalmente, das pessoas e serviços que estão à disposição dos frequentadores. Por isso, a impessoalidade do dinheiro também é transfigurada e torna-se elemento de cuidado e zelo. Sem o dinheiro, não há trabalho religioso organizado, institucional ou comunitário? Sim, devido à necessidade básica de manutenção material, é aplicado o feito de consagração em relação ao dinheiro, que se dá por meio das formas de uso e de sua consideração como meio de manutenção das igrejas.

É possível que esta ambiguidade da relação religião/dinheiro seja resolvida pela inserção da ideia de cuidado e zelo religioso, que podem se converter em ofertas alçadas, doações, entrega de dízimos, compras de artigos religiosos, livros, amuletos, rifas, formação de bazares comunitários, etc., de forma a contribuir financeiramente para a manutenção de um grupo religioso.

### **2.3 A relação entre o campo religioso e político e as elites**

Estabelecidas as relações entre o campo religioso e o mercado transfigurado da religião, saímos em busca das ligações entre o campo religioso e o campo da política, bem como as ligações entre suas respectivas elites. Porém, existe ainda uma diferença conceitual que será preciso estabelecer logo de antemão. Quando falamos de campo político não estamos falando da política em sentido partidário e institucional – a maquinaria político-partidária –, mas nos colocando em uma posição que considera a política como relações de poder (BOURDIEU, 2005; MOUFFE, 1996; PERISSINOTTO, 2007) e práticas de agentes interessados, assim como no campo religioso. Nesse sentido, o poder e a política se fazem presentes não apenas nas esferas macroestruturais, mas principalmente nas relações cotidianas fora dos partidos, nas comunidades religiosas diversas, nas casas e nas vidas das pessoas. Entender o campo político dessa forma é colocar a dimensão da política em frentes que são propositalmente complementares.

### 2.3.1 A dimensão política micro/macro e os agentes institucionais da religião

Na dinâmica do desenvolvimento do mercado religioso brasileiro, tivemos diferentes focos de influência política dependendo do momento histórico e de como o jogo de forças se moveu.

Com o advento da República em 1889, a frente democrática que fez ruir os últimos símbolos da monarquia – a figura do imperador Dom Pedro II, a escravatura e o regime propriamente agrícola – e fez emergir em seu lugar uma possibilidade democrática via cidadania. Os direitos civis, base para uma política liberal de inspiração francesa, já davam o ar da República, sendo, a liberdade, a igualdade e o direito a propriedade seus pilares principais. Esses mesmos princípios fizeram cair a aliança de exclusividade entre Estado e Igreja Católica e criaram um clima de liberalismo e pluralismo que possibilitou, dentro de um amplo rol de resistências e conflitos, a abertura do mercado religioso no Brasil. O pluralismo, ainda incipiente fazia crescer aos poucos o número de instituições que aumenta com as migrações das duas primeiras décadas do século XX.

No período que compreende a chamada República Velha, de 1889 a 1930, as alianças políticas brasileiras fortemente ligadas ao domínio de terras – uma espécie de fisiocracia nos trópicos –, não pouparam esforços para a manutenção de privilégios e controle político de populações menos favorecidas – pobres, assalariados camponeses e trabalhadores urbanos. As instituições religiosas e suas possibilidades de filiação foram muito usadas como chamariz político e como meio de degradação de adversários. Por outro lado, também haviam esforços por parte dos bispos católicos, em promover uma reestruturação da carreira, no intuito de criar e ampliar suas fontes de prestígio e poder (SEIDL, 2017, p. 41).

Isso resultou, no âmbito do campo religioso, em perseguições religiosas que terminavam em confrontos violentos, nos quais os agentes católicos eram acusados de incitação ao uso da violência física contra protestantes, espíritas e membros de religiões afro, considerando todos eles dentro da nomenclatura de pagãos. Tais conflitos não demoraram para ganhar ares político-partidários envolvendo disputas por cargos políticos. Em especial, falamos do caso da família Malta em Alagoas. Essa família de políticos alagoanos chega, em 1910, a marca de 12 anos no poder da administração do Estado. De forma revezada, ela havia ganhado as eleições para o governo de forma contínua e, Euclides Malta era o então representante do poder executivo alagoano. Seus adversários, políticos ligados aos militares, começaram a espalhar nos jornais da época que Malta assumira uma postura, no mínimo,

enigmática para um governador: fazia ele práticas de feitiçaria para se livrar de seus adversários políticos (TENÓRIO, 2009, p. 121,122).

Somado a isso, também vieram acusações de que o “branco”, frequentava os terreiros de candomblé para se blindar contra as investidas de seus opositores, tendo como orixá protetor a figura de Xangô (TENÓRIO, 2009, p. 121). Dessa forma, a pressão que recaía sobre o governo, resultava em uma disposição de guerra contra a religião de matriz africana em Alagoas. O resultado político disso foi um verdadeiro arrastão promovido pelo Estado em casas de candomblé, provocando a invasão e depredação dos terreiros em vários cantos do Estado, inclusive com casos de agressão e morte a membros destas comunidades.

É possível perceber, nesse caso, e em tantos outros que ocorreram, que as disputas partidárias não existem fora das disputas de legitimidade, que colocam as questões: qual trabalho religioso deve, efetivamente, ser reconhecido? Quais bens de salvação são moralmente válidos? A definição desses pontos serviu e serve, como usufruto político de partidos e agentes. Por isso que o caso alagoano possibilita abrimos o olhar para as relações entre os agentes políticos e religiosos.

Na mesma medida, religião e política como campos movidos pelas ações históricas de seus agentes, funcionaram em estreita ligação, seja para o fomento dos embates, seja para o aprimoramento das concessões da política para a religião. Podemos argumentar que, no meio das muitas ideologias que permeiam esses dois campos, suas ligações se baseiam em nível macro, em conveniências implícitas e em nível micro, em disseminação de apoio a correntes políticas defensoras das causas religiosas do momento, mesmo que estas sejam propensas a uma modelagem dos corpos em torno de perfis que só interessem a alguns segmentos religiosos e políticos (FOUCAULT, 1979).

Dessa forma, padres e pastores representam, por meio de seus discursos, os interesses de uma dada instituição, seja ela a igreja católica ou as inúmeras igrejas protestantes espalhadas pelo Brasil. É possível que cada um destes agentes, represente teoricamente a figura de um “funcionário” institucionalizado da religião, em outras palavras, um sacerdote funcionário. A lógica de poder que permeia o grupo dos sacerdotes, segue uma linha de defesa institucional, e mesmo aqueles que porventura não concordam totalmente com tais diretrizes, acabam por acomodar sua opinião às vantagens e prerrogativas que o cargo lhes confere, o que já define um esforço nas relações de poder por manter uma unidade na diversidade, contendo possíveis rebeliões.

Quando, por acaso, tais rebeliões ocorrem, são compostos conselhos de ética e deliberativos, para o julgamento da contuta do infrator, que na maioria dos casos é enviado

para outra paróquia ou campo eclesiástico, de forma a minimizar os efeitos de sua conduta, permitindo que ele refaça o seu trabalho simbólico em outro lugar, admitindo, nesse caso, a força maior do carisma institucional a quem dificilmente se encara de modo direto.

E por que o carisma institucional não é enfrentado? Porque por trás do agente, existe a legitimidade de seus pares que compõem a cúpula, garantindo força e deslocando as desidências em posição delicada de conflito. Nisso reside uma aliança de cúpula, em que a preservação do carisma institucional viria em primeiro lugar, já que este é um recurso sempre bem-vindo no momento em que o carisma individual já não funciona mais. Por isso, um esforço hercúleo por definir a vocação sacerdotal como um chamado e não como um emprego, isto é, como algo que imprime trabalho e não como uma ocupação que os mais espertos e eloquentes resolveram ocupar.

Disso resulta, ainda, um apelo sempre constante aos mitos de fundação que sustentam a figura da vocação: o chamado de Pedro e a ideia de que os sacerdotes são pescadores de almas – tanto que o anel papal se denomina “anel do pescador” – e a trajetória do apóstolo Paulo, como aquele que se colocou como um guerreiro e um atleta de Cristo, percorrendo uma carreira de fé e virtude. Isso inspirou a história de tantas pessoas que fundaram igrejas reivindicando um carisma pessoal, dizendo-se portadoras da legítima mensagem – naquele momento como profetas – e, posteriormente, erguiam os fundamentos de suas respectivas denominações, transpondo o carisma para o nível institucional – transformando-se em sacerdotes, gerando, assim, seguidores que dessem continuidade a tal empreendimento.

Completando o movimento político da base sacerdotal, temos a inibição cada vez mais profunda dos contatos ecumênicos, dando a sensação de um isolamento institucional ritualístico e doutrinário, que na verdade se manifesta como posicionamento político frente ao campo religioso. A proibição de contatos ecumênicos por parte de integrantes de religiões acontece, inclusive, como proibição direta de casamentos entre pessoas de diferentes denominações, sob o pressuposto de julgo desigual.<sup>29</sup> O que não impede que os membros das mais variadas denominações coloquem em ação uma série de contatos ecumênicos de base (MARIZ, 2001, p. 392).

O controle dos corpos, por meio de uma instrumentação cada vez mais severa, vai enrijecendo a dinâmica do mercado religioso a uma disputa por espaço social, que visa

---

<sup>29</sup> Tem por base o texto bíblico da segunda Carta aos Coríntios (6, 14), na qual Paulo faz considerações sobre o comportamento de casais formados por um cristão e um não cristão. A interpretação desse texto gerou uma série de precauções quanto à união de pessoas com fundamentos religiosos diferentes, inclusive dentro do próprio cristianismo.

sempre adquirir novos adeptos sem deixá-los migrar ou estabelecer relações duradouras com outras referências, funcionando mais como algo idealizado do que como algo praticável.

Contudo, os bens de salvação adquirem aqui um papel relevante na questão das dinâmicas de poder utilizadas por sacerdotes e membros de denominações religiosas. Do lado dos sacerdotes, haverá a ênfase em reconhecer os bens de salvação – o céu, o corpo incorruptível, a ausência de necessidades –, como algo só alcançável por meio da obediência às escrituras – a Bíblia – e aos regimentos e catecismos das instituições. Isso equivale a estabelecer por meio de Bíblia, dos catecismos, dos regimentos e estatutos internos as normas de regulamentação das práticas religiosas.

No que se refere às outras formas de expressão religiosas, incluindo as religiões afrodescendentes e o espiritismo – dentro do já citado *continuum mediúnico* –, teríamos membros de uma comunidade de fé, formada por um sentimento de cunho familiar ou grupo caritativo. Mães, pais e filhos de santo, médiuns e participantes de ritos espíritas, convergem em lugares de culto onde o serviço à casa e aos Orixás, Exus, Caboclos e Espíritos é a regra central. Entre cânticos, giras, possessões e passes, temos a emanação de um culto às divindades, a ancestralidade e aos espíritos, baseado em aptidões mediúnicas e a formação de um conjunto moral de regras não sectário.

Essas expressões religiosas também formam relações de poder em seu meio, desenhando os papéis em um núcleo familiar/caritativo. Um dos mais contundentes processos é justamente o de subida de graduação e de sucessão de novos pais, mães de santo e médiuns. Qual seria a medida exata de mérito que um determinado agente deveria ter, para ter acesso a este tipo de posição? Nas instituições religiosas burocráticas, isso se dá por meio de cargos instituídos em uma hierarquia posicional (MILLS, 1981, p. 335), no meio afrodescendente e espírita, isso se dá pela posição de honra (carisma) em que se encontra o referido agente em seu núcleo<sup>30</sup>.

Mas essas questões passam ao largo do senso comum, gerando uma posição de comedimento da religiosidade afrodescendente e espírita perante uma sociedade de maioria

---

<sup>30</sup> Iyalorixá / Babalorixá: mãe e pai de Santo. É o posto mais elevado na tradição afro-brasileira; Ogan: tocadores de atabaques (não entram em transe), são responsáveis pelos toques rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados; Ebômi ou Egbomi: são pessoas que já cumpriram o período de sete anos da iniciação (significado: meu irmão mais velho); Ajoie ou ekedi: camareira do Orixá (não entram em transe); Ialô: filho de santo (que já foi iniciado e entra em transe com o Orixá dono de sua cabeça), nem todo Ialô será um pai ou mãe de santo quando terminar a obrigação de sete anos. Ifá ou o jogo de búzios é que vai dizer se a pessoa tem cargo de abrir casa ou não. Caso não tenha que abrir casa, o mesmo jogo poderá dizer se terá cargo na casa do pai ou mãe de santo, além de ser um egbomi. Abiã ou abian: Novato. É considerada abiã toda pessoa que entra para a religião após ter passado pelo ritual de lavagem de contas e o bori. Poderá ser iniciada ou não, vai depender do Orixá pedir a iniciação (BASTIDE, 1978).

cristã, que enxerga estas religiões como “macumbaria” e “operações de espíritos opressores”, ou seja, coloca-as em uma posição de profanas, não apenas como meio de se consolidar, mas como forma de manutenção de um conflito que é vantajoso a ela. Esse confronto traz à tona uma concepção de guerra necessária entre os lados “do bem” e “do mal”, de maneira que se reconheça, mesmo que de forma arbitrária, as referências pertencentes aos respectivos lados.

A espiritualização das relações humanas, na forma de conflitos bem/mal, tornam esses contornos cada vez mais definidos, por meio da propagação dos relatos de pessoas possesas, libertas por oração e pela concepção de um mal exterior capaz de envolvê-las e provocar as mais horrendas atrocidades.

No Espiritismo, sua concepção de mediunidade, como encontro do mundo dos vivos com o mundo dos mortos, foi e é ferozmente atacada, junto ao pressuposto do processo de reencarnação, que permite às pessoas acessarem benesses por meio da caridade. A partir do princípio do *sola fide*, preconizado pelos protestantes, foi possível uma verdadeira guerra entre fé e obras, sendo essa disputa ainda reivindicada.

Em termos de funcionamento, o espiritismo também opera a mediunidade de forma variada e progressiva, estabelecendo hierarquias não formais, mas operacionais, entre médiuns de cura e de passe, além de se adaptar às religiões em geral, inclusive, acolhendo pessoas de diferentes credos em seu meio e oferecendo o acesso a seus serviços religiosos.

Em diferentes frentes, a hierarquização de funções atinge as mais variadas formas de vivência religiosas para além do cristianismo, provocando em seu meio relações tanto de parceria como de conflito nessas comunidades. A referência que deve ficar aqui é de que no campo micro, há uma série de relações estabelecendo vínculos com o fazer político, pois os espaços são de disputas, de pequenos a médios focos de poder e prestígio. Nesse sentido, não se pode reduzir dimensão do político, à dimensão da política meramente partidária, sinônimo de política oficial (MOUFFE, 1996). A questão é entendermos que entre as mais variadas formas de crença, existem pontos de poder que mantêm as agências nas mãos de alguns em detrimento de outros, mesmo que em frações.

Por essa razão, no movimento que relaciona as posições de liderança com as dos membros de cada expressão religiosa, cristã ou não, temos como referência a formação de um grupo de pessoas que ao se denominarem pastores, pastoras, padres, mães e pais de santo, médiuns ou outra nomenclatura própria, se investem da posição de elites religiosas. Isso implica dizer que não existe uma elite religiosa, mas sim elites religiosas em diferentes sentidos religiosos. Ora com caracterização mais formal e institucional ora com



caracterização mais familiar e comunitária. Nesse caso, as formas diferenciadas convergem no sentido de um grupo que se articula no sentido de manter a estrutura religiosa sob a forma de dominação, por meio de uma habilidade extracotidiana que vem com o aspecto de consagração pessoal, mediunidade, exercício de dons espirituais específicos, curas e operações de maravilhas.

### **2.3.2 As elites religiosas e o monopólio de gestão**

Cada elite, em sentido religioso, luta para exercer o monopólio sobre uma gama específica de bens religiosos e de salvação e, conseqüentemente, dominar uma parcela da produção do trabalho religioso. O resultado disso é uma luta para que esse monopólio também seja reflexo de condições ideológicas e materiais que dão ainda mais força aos segmentos religiosos (BOURDIEU, 2009a, p. 39). É evidente que o monopólio completo da produção nunca é elemento real, apenas a expectativa disso é que move a ação dos agentes.

Cabe lembrar que nem todos estão amplamente comprometidos com a formação de um monopólio, mas estão igualmente preocupados com suas condições de existência, visto que os segmentos mais proselitistas buscam a todo custo dominar sua concorrência sob a ótica de estarem diante de uma missão evangelizadora e divina.

A questão fundamental é que as elites do sagrado, ou seja, as elites que trabalham dentro do campo religioso, trabalham no sentido de formarem dentro de diferentes frentes, verdadeiros especialistas na gestão de bens religiosos e de salvação. Dentro dos modelos que podemos evidenciar estão os sacerdotes funcionários (diplomados ou não); os profetas itinerantes; e os operadores mediúnicos.

Na categoria dos sacerdotes funcionários, estão incluídos: homens que se investem dos cargos de pastor e evangelista, bem como mulheres que são investidas dos cargos de pastora e avangelista; padres e bispos que atuam em paróquias e dioceses; e líderes que se investem das mais variadas significações, por exemplo, apóstolos, missionários, bispos evangélicos, etc. Alguns destes, inclusive, já se colocaram na posição de reivindicação como profetas e hoje estão na condição de sacerdotes, liderando um corpo de funcionários que agem ao seu comando, ainda que eles mesmos sejam funcionários de suas próprias denominações<sup>31</sup>. Outro fato que os orienta é a formação burocrática em dois sentidos: de

---

<sup>31</sup> Temos os casos dos pastores Silas Malafaia e Marco Feliciano – líderes da Assembleia de Deus Vitória em Cristo – ADVEC e da Catedral do Avivamento, respectivamente –; o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD; o Missionário Romildo Soares da Igreja Internacional da Graça – IIG; o

formatação de um regimento interno e normas exigidas pela legislação brasileira e a conformação à ideia de formação vocacional, que vai dando os contornos gerais do modelo que se quer implantar.

Em um primeiro sentido, os sacerdotes funcionários necessitam de um regimento interno que os habilite como “associação sem fins lucrativos” e oriente seu corpo burocrático à missão da oferta de serviços religiosos, dentro do que a lei permite e dentro do mínimo de organização de como fazer o seu trabalho. Assim, a burocratização e formação de uma rotina mínima é algo obrigatório, no que tange ao planejamento institucional.

Juridicamente, pode-se entender associação, segundo o artigo 53 do Código Civil, de 2002, como: união de pessoas que se organizem para fins não econômicos. Segundo o parágrafo único. Não há, entre os associados, direitos e obrigações recíprocos. Em relação à associação, o objetivo econômico não é um fim em si mesmo, mas, apesar de sua ausência, é possível que ela tenha certas atividades lucrativas. Os resultados financeiros dessas atividades devem ser reinvestidos na própria instituição e nunca distribuídos entre seus associados. Portanto, é fundamental a distinção entre finalidade e atividade econômica na associação, mesmo que não haja proibição alguma, pelo Código Civil, quanto à associação ter alguma atividade econômica, como, por exemplo, cobrar mensalidade de seus associados (CORRÊA, 2011, p. 150).

Em relação à composição do que deve ter nos Regimentos Internos, o Art. 54 do Código Civil – CC, determina os seguintes pontos:

- 1º. A denominação, os fins e a sede da associação;
- 2º. Os requisitos para a admissão, demissão e exclusão dos associados;
- 3º. Os direitos e deveres dos associados;
- 4º. As fontes de recursos para sua manutenção;
- 5º. O modo de constituição e de funcionamento dos órgãos deliberativos; (Inciso com redação/ dada pela Lei nº 11.127, de 28.06.2005 - DOU 29.06.2005);
- 6º. As condições para a alteração das disposições estatutárias e para a dissolução;
- 7º. A forma de gestão administrativa e de aprovação das respectivas contas. (Inciso acrescentado pela Lei nº 11.127, de 28.06.2005 - DOU 29.06.2005). (CORRÊA, 2011, p. 151).

Outro ponto de formalização da elite religiosa recai sobre a sua formação, em âmbito teológico e administrativo, para a composição do quadro de sacerdotes funcionários. Aqui existe uma ambiguidade: muitos dos agentes de linhagem pentecostal, questionam a

---

Apóstolo Valdemiro Santiago da Igreja Mundial do Poder de Deus – IMPD; o Apóstolo Agenor Duque, da Igreja Plenitude do Trono de Deus – IPTD e o Apóstolo Rina, da Igreja Bola de Neve – IBN.

exigência de formação teológica, por parte das Convenções – nome dado ao conjunto de pastores de uma dada região ou Estado –, para a escolha de novos postulantes a pastores. Essa é uma maneira de resolver um antigo problema que afeta os pentecostais – a rejeição a formação teológica, visto que as igrejas protestantes históricas já concebem a formação teológica como algo bem-vindo. Para os pentecostais e, mais propriamente, os assembleianos no Brasil, os capitais de cunho social credenciam parte da moralidade exigida, que se completa com as questões de cunho espiritual, falando estritamente do batismo no Espírito Santo e o exercício dos dons.

A rejeição à formação teológica neste caso parece estar em consonância com a competição com o catolicismo no Brasil. A formação em Filosofia e Teologia aparece no catolicismo como uma forma de correção quanto ao alinhamento em torno de uma ritualística e o fechamento da formação em um seminário. Esse “engessamento” não era bem-vindo na visão da elite pentecostal, que se formara no início do século XX no Brasil, tendo como opção uma atuação mais direta diante das comunidades e uma resposta mais rápida às suas demandas, ampliando um leque de ações que os sacerdotes católicos tinham mais dificuldade em aplicar, indo, assim, às comunidades mais pobres e conseguindo delas um nível considerável de aceitação.

A prática assistencial e a pregação dos dons fazem com que vertentes como o pentecostalismo avancem formando sua elite mediante “lições práticas”, passando por cima de uma formação mais teórica. A doutrinação nesses casos é feita ao obreiro por meio de escolas dominicais e formações anuais mais específicas, além do próprio aprendizado prático. Isso abriu oportunidades para o conhecimento de campo, tornando-se, também, conhecimento e prática de cada obreiro. Disso vieram as dissensões e os conflitos, que proporcionaram, por sua vez, acordos políticos em que o esfacelamento institucional era possível, dentro de um acordo tácito de manterem aos membros um mínimo de costumes padrão, ponderando, assim, as interpretações doutrinárias dissonantes.

A polísemia institucionalizada tomou conta do protestantismo pentecostal e, no âmbito da formação pastoral, ainda são precoces as tentativas de atrelar a formação teológica à exigência de consagração de novos obreiros. Alagoas, por exemplo, por meio de sua Convenção Estadual - COMADAL, possibilita, facultativamente, a formação de dois anos em Teologia, em nível básico; mas oferece, em caráter obrigatório para postulantes ao Ministério, um Curso de Preparação de Obreiros - CPO, que dura no máximo um semestre. Mariano (2008, p 80-81), cita os dilemas institucionais que rodeiam essa questão:

O baixo grau de exigência de conhecimento teológico para o ingresso no pastorado deriva, em parte, da forte tradição leiga do Pentecostalismo. Por mais que venha sendo clericalizado, o aprendizado prático para o exercício do pastorado permanece forte, ainda que tenha deixado de ser a regra. Com efeito, isto lhe provê extraordinária vantagem competitiva sobre o Protestantismo Histórico e a Igreja Católica. [...] Até os anos 1970, a hierarquia eclesiástica das Assembleias de Deus se opunha radicalmente à formalização do ensino teológico. Apesar da oposição interna, a opção pelo ensino teológico formal acabou por superar a ideia de que, para exercer o pastorado, bastava ao candidato a pastor ter fé e estar cheio do Espírito Santo. O surgimento de novas gerações de fiéis mais escolarizadas, o conseqüente desejo das lideranças eclesiásticas de obter respeitabilidade social e confessional e o crescente intercâmbio entre pastores assembleianos brasileiros e norte-americanos contribuíram para modificar essa situação.

A exigência mínima de formação se altera conforme as situações institucionais. É também uma forma de gerar um capital cultural que estava, até então, mais concentrado com os católicos e os protestantes históricos, dando o mínimo de conhecimento necessário sobre as normas, os ritos e a doutrina.

O funcionamento do sistema eclesiástico nesses moldes cria também a ilusão de uma hierarquia acessível a todos, mesmo que esta esteja simbolicamente envolta em um entorno de sacralidade e chamada vocacional. É possível que os sacrifícios necessários da voluntariedade, do serviço, da prondição e da gratuidade sejam, em um primeiro momento, uma “moeda de troca” por meio da qual os sacerdotes funcionários já reconhecidos recrutam novos funcionários dispostos a conseguirem confiança a ponto de também atingirem determinados cargos.

Nesse sentido, o trabalho eclesial é forjado dentro de um gama de atividades feitas por obreiros e obreiras que não só trabalham secularmente, fora dos limites da igreja, mas trabalham ainda mais dentro de seus muros. Alguns desses sacerdotes funcionários também não detêm recursos próprios e, quando escalados para funções de comando mais específicos – pastores de bairro, de cidades e até de Estados, como pastores presidentes –, acumulam além de funções mais especializadas, recursos para se manterem. É difícil quantificar quanto os sacerdotes funcionários remunerados ganham, pois os regimentos das igrejas não estipulam tal valor. Ficamos apenas com a estimativa via relato que coletamos por meio do pastor A. N.:

A maioria dos pastores são assalariados, por sua Convenção, com salários que vão do mínimo (R\$ 998,00) para os já aposentados, variando até dez salários para os que estão em atividade dependendo do lugar em que estejam, se a renda é melhor ou pior. Mas o limite de cada situação, em

cada contexto, pode fugir ao controle da instituição, podendo haver casos em que esses valores são maiores. Há casos também de salários exorbitantes, na casa dos R\$ 23.000,00 aos 80.000,00, mas sobre estes valores não há regulação, visto que são dados a líderes maiores, conforme os noticiários no país mostram. Há também situações em que os próprios pastores divulgam os salários pagos, como foi feito pelo pastor Silas Malafaia, que falou que paga a seus pastores salários que vão de R\$ 3.000,00 a 22.000,00.

Essas retribuições geram em determinados sacerdotes funcionários um sentimento de “barco à deriva”, dando margem para o nascimento de autocracias. Por causa destas formas de gestão, alguns membros do próprio grupo sacerdotal vão ganhando um carisma próprio e se colocando como profetas itinerantes. Há que se dizer que a teoria de Bourdieu propunha o caminho do profeta se institucionalizando como sacerdote, mas o contrário também é verdadeiro. Com isso, o efeito da transfiguração de um em outro, dependendo das situações, é algo existente.

Muitos sacerdotes funcionários, esgotados na luta entre rotina e carisma, aproveitam de momentos específicos como congressos internacionais e nacionais, formações de obreiros e eventos acadêmicos não apenas para fazer a defesa de sua denominação, mas para fazerem um “*mea-culpa* institucional”, apontando os elementos que deveriam ser melhorados. Muitos deles, mesmo com credenciais de pastores ou de padres, desistiram de conduzir templos e paróquias e se dedicam de uma forma mais itinerante a desenvolverem atividades de *coaching*, formação de grupos e pregações, quase em um tom profissional, lembrando de vez em quando que ainda são sacerdotes funcionários.

A postura de um profeta itinerante adquire aqui a flexibilidade de atingir, em momentos oportunos, sacerdotes descontentes, bem como aqueles que nunca foram sacerdotes e se lançam como profetas itinerantes, criticando o que existe e formado eles mesmos um substrato para as suas futuras denominações. No Brasil, o mercado dos profetas itinerantes, principalmente os que se colocam como pregadores e trabalham sua performatividade para isso, nunca esteve tão aquecido. São milhares, com agendas abertas para todo o tipo de pregação religiosa, permitindo não apenas que os mais experientes manifestem as suas opiniões, mas também novos pregadores, muitos ainda prosélitos na fé, se coloquem diante da oportunidade de terem voz no meio pentecostal<sup>32</sup>.

Isso movimenta, para os pastores mais experientes, oportunidades de negócios, pois os cachês vão crescendo à medida que a figura carismática consegue, por meio de sua força,

---

<sup>32</sup> Entre os mais experientes podemos citar os pastores Marco Feliciano, Angelo Galvão e Abílio Santana. Entre os mais jovens temos Jeziel Gomes e Junior Trovão, todos os citados tem linhagem pentecostal.

arrebatam a maior platéia, com a possibilidade de verem o “fervor espiritual” em ação. São várias as promessas de sucesso de uma pregação profética que estão em jogo aqui. Em inúmeros casos trata-se de contratos implícitos de colaboração mútua entre quem convida e quem é convidado. Acreditamos que uma das maiores formas de lançamento de profetas itinerantes seja o Congresso dos Gideões Missionários da Última Hora, promovido pela Assembleia de Deus em Balneário Camboriú – SC. Muitos dos que passaram por esse congresso obtiveram notoriedade não apenas no mercado religioso, mas também no meio político-partidário, sendo lançados e eleitos em cargos do legislativo em níveis Estadual e Federal.

O ritmo e as formas como estas relações se processam são um medidor de como as conexões entre sacerdotes e profetas parecem hoje mais relacionais do que no escopo teórico de Bourdieu. Contudo, o “problema” da rotina/carisma já mencionado neste trabalho tem justamente nessas relações aparentemente ambíguas, uma lógica de funcionamento, tanto para sacerdotes quanto para profetas.

Do lado do espiritismo Kardercista e das religiões afrodescendentes – candomblé e umbanda – temos a formação de lideranças em outro sentido. No espiritismo brasileiro, de cunho mais religioso e terapêutico do que filosófico e doutrinário, temos a emergência de agentes letrados (ARRIBAS, 2014). No caso das religiões afro-brasileiras, temos uma formatação religiosa que segue a tradição oral e ritualística no âmbito da ancestralidade, sem negar a necessidade de acúmulo de capital cultural. Contudo, não é regra e a gama de conhecimentos práticos exerce um papel fundamental.

Não por coincidência, as frações de classe e os serviços religiosos mediúnicos que são ofertados, aqui se identificam. Enquanto o espiritismo absorve os grupos da classe média branca, afeita à leitura de textos e à incorporação de espíritos de seus parentes mortos ou figuras socialmente importantes; o candomblé e, principalmente, a umbanda serão desenvolvidos por grupos negros, que dentro de uma lógica própria, permitem a incorporação de espíritos de Exus e Caboclos, algo que não havia sido aceito nas mesas dos espíritas kardercistas ortodoxos.

Por outro lado, as lideranças afro se colocaram como segmentos mais retraídos e submetidos à eficácia simbólica dos protestantes pentecostais, que os evocam a todo tempo como expoente negativo de uma guerra espiritual. Como não possuem perfil sectário, se posicionaram como uma cultura de resistência, perseguida pela maioria religiosa, fato que acontece e não é invisível socialmente. Isso vem reforçar a tese de que o mercado religioso no Brasil é multifacetado e repleto de nuances que envolvem as referências cristãs – católica

e protestante –, o meio espírita e afro-brasileiro, em torno da oferta de serviços religiosos dentro de um contexto plural e desigual.

### 3 AS “ENGRENAGENS” SOCIAIS, POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO TRABALHO RELIGIOSO ASSEMBLEIANO NO BRASIL

#### 3.1 Como as AD’s se implantaram no Brasil e as homologias à realidade social

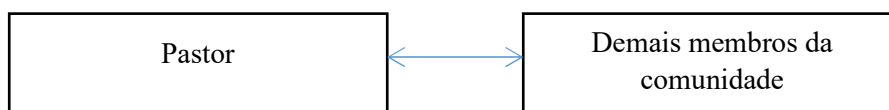
Uma vez estabelecidas as correlações entre os campos religioso e político, bem como os agentes que neles atuam, cabe a nós agora, estabelecermos aquilo que Bourdieu (2009b, p. 25-27) chama de homologias entre os campos, usando, para isso, o recurso histórico, possibilitando às estruturas sociais serem entendidas como algo dinâmico. Essas não são meras formalidades teóricas e têm em comum, elementos como a dominação, a subordinação e a violência simbólica.

É o conjunto desses aspectos e de muitos outros, aliado a linhas comuns, que conectam o funcionamento de campos distintos e fazem com que, observando o cenário social, possamos evidenciar a correlação de forças de forma concreta e empírica. Por isso, faremos uso do recurso das homologias, mais propriamente dentro das décadas de 1910 a 1980, dando especial ênfase às mudanças sociais ocorridas.

##### 3.1.1 Da implantação das Convenções: revendo alguns aspectos essenciais

Após a implantação de igrejas nas regiões Norte, Nordeste e Sudeste a partir de 1911, as igrejas da Missão da Fé Apóstolica em 1917, passaram a adotar o nome de Assembleias de Deus – AD’s, fazendo uso do modelo de gestão congregacional.

**Figura 7** - Funcionamento do modelo Congregacional.



Trabalham administrativamente em parceria e em comum acordo, sendo responsáveis pelo andamento da igreja como unidade autônoma.

**Fonte:** o autor.

Esse modelo de governo, alinhado com a participação dos membros, junto ao rumo das congregações, não se coadunava com o exemplo da conjuntura política nacional brasileira, em que a tônica era, desde 1889, a adaptação da República aos contornos coronelistas e patriarcais que dominavam o cenário brasileiro, tendo como base a formação das oligarquias.



Com a abolição houve um deslocamento do poder político. Acelerou-se a decadência da oligarquia tradicional que detivera o poder durante o Império e se identificara com a Monarquia. Abalaram-se os fundamentos sociais do sistema monárquico no Brasil. No ano seguinte, era proclamada a República. O poder econômico concentrou-se nas áreas mais dinâmicas. No Oeste Paulista o café cultivado nas terras roxas produzia safras nunca vistas. Tinham-se aperfeiçoado os métodos de beneficiamento de café, construído ferrovias que revolucionaram o sistema de transportes e experimentara-se o trabalho livre. Formara-se um novo grupo social, uma nova oligarquia que irá controlar o poder político durante a Primeira República (COSTA, 1999, p. 340).

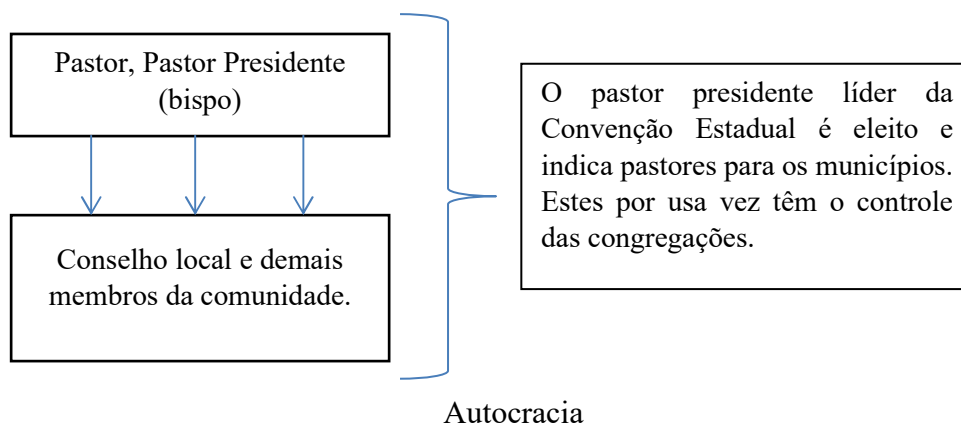
O ideal de poder, evidenciado pelo controle do corpo da mulher e dos filhos, era parte de uma cultura social que, em termos genealógicos, afirmava o poder do gênero masculino em detrimento ao feminino, atuando como uma biopolítica que se concentrava na pureza e manutenção da família em seu modelo nuclear e tradicional (FOUCAULT, 2019, p. 31-33). A produção de sentido religioso que afirmava a degradação do ser humano envolto pelo pecado original de Adão e Eva, colocava neste modelo de família, a solução do ordenamento moral e espiritual, pondo em ordem um caos que só a sacralização do casamento poderia restaurar.

Como uma parte retirada da costela do homem, a mulher ficava em condição de adjunta ao marido, muitas vezes submetida às mais absurdas vontades, dando relevância ao espaço privado da casa, como seu espaço primordial (MATTA, 2003). O curioso é que em meio a essa formatação cultural, os missionários fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, os suecos Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963), pareciam propagar de maneira direta uma possibilidade de agência feminina no espaço público, por meio das ações evangelísticas e assistenciais em que algumas mulheres estavam ativamente envolvidas. O teor progressista das AD's, em seu princípio de formação no Brasil, incomodava até mesmo alguns dos missionários que tinham posicionamentos terminantemente contrários.

O que preponderava era o encobrimento das diferenças sob o crivo de que todos eram pentecostais e trabalhavam para o reino de Deus, enquanto o substrato da crença na liderança masculina, com os seus contornos possíveis, nunca havia sido deixado de lado. A questão era que, dentro deste sistema patriarcal, gestar a consolidação deste modelo de liderança mais compartilhado e com forte presença feminina, era, ao mesmo tempo, transpor a força eclesial dos obreiros locais e estrangeiros que não concordavam com tal posicionamento, o que possibilitou um jogo de forças interno a favor dos conservadores.

Na medida em que o esforço de ampliação do número de templos aumentava, foi preciso usar do apoio de missionários estrangeiros por meio da Missão Sueca Livre<sup>33</sup>, o que permitiu o envio de homens e mulheres para o trabalho religioso em terras brasileiras. Parte desses missionários já tinham, inclusive, passado pelos EUA e experimentavam ali o modelo de governo episcopal, de cunho centralizado e, na medida em que eram colocados em cargos de liderança no Brasil, exercitavam esse modo de liderança<sup>34</sup>. Não diríamos que esta afeição ao episcopado no país seja apenas uma herança de correntes americanas, mas também uma cópia da forma de liderança dos bispos católicos locais, agindo como reação do sistema religioso assembleiano, aos padrões de concorrência. Portanto, o modelo episcopal católico, com evidências à centralização, nos parece o modelo em que os assembleianos também se inspiraram no Brasil, como forma de ultrapassar o modelo missionário, indo para o modelo do sacerdote funcionário.

**Figura 8 - Funcionamento do modelo Episcopal.**

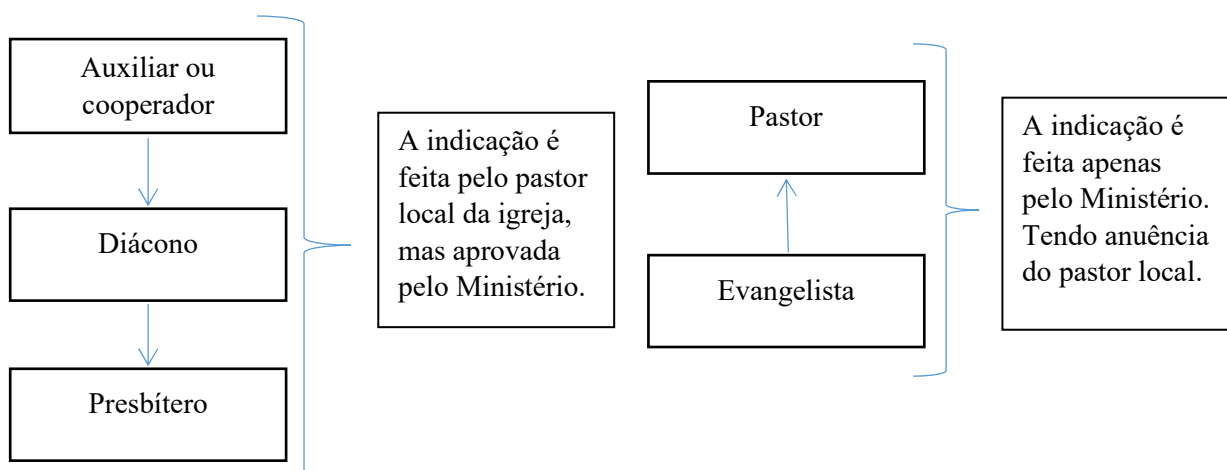


**Fonte:** o autor.

<sup>33</sup> Era um empreendimento missionário promovido pelas igrejas pentecostais da Escandinávia, com o pastor Thomas B. Barratt (1862-1940) na Noruega e com o pastor Lewi Petrus (1884-1974) na Suécia. Oficialmente os primeiros missionários a virem ao Brasil foram: Samuel Nystrom e Lina Nystrom em 1916.

<sup>34</sup> O modelo congregacional é oriundo da tradição dos Batistas que dispõem de um modelo mais aberto e participativo; já o modelo episcopal é oriundo da tradição calvinista e presbiteriana, que centraliza a direção dos templos na figura pastoral. Contudo, ambos os modelos são de inspiração protestante histórica.

**Figura 9** - Divisão de cargos eclesiais do modelo episcopal<sup>35</sup>.



**Fonte:** o autor.

Assim, a estratégia de mudança se dá internamente nas próprias AD's, como resultado do esforço de líderes locais em imprimir uma forma de liderança que mesclasse a forte base doutrinária, com o modelo de interpretação escatológico dado pelos suecos pentecostais. A postura anticongregacional e patriarcal da maioria emanava a sua força, principalmente nas duas regiões onde as denominações assembleianas eclodiram: o Norte e o Nordeste do Brasil.

O enrijecimento da luta interna acontece quando os líderes natos brasileiros começam a reivindicar, por meio das reuniões convencionais, uma maior participação política frente às decisões coletivas da instituição. Em 1930 houve uma reunião da Convenção Nacional em Natal - RN, na qual fora convocado o pastor Lewi Petrus – líder da Missão Sueca Livre –, na tentativa de acalantar o desejo de maior participação demandado pelos brasileiros. Estavam presentes 11 missionários suecos e 23 pastores brasileiros e, na medida em que a reunião se estendia ficava cada vez mais notória a indisposição entre os grupos – o que fez com que Gunnar Vingren se preocupasse com os rumos que as Assembleias de Deus tomariam caso ocorresse uma cisão (PETHRUS, 2004, p. 221). Essa convenção de 1930 culminaria na retirada gradativa da missão sueca do Brasil e a passagem dos bens relativos

<sup>35</sup> Os referidos cargos têm a seguinte divisão por funções: diáconos – responsáveis pelo serviço geral dos rituais, como portaria e organização interna e externa dos ambientes; presbíteros – responsáveis pelo ensino na igreja, o atendimento aos doentes e a organização ritualística da Santa Ceia, compõem também o corpo ministerial local; Evangelistas – atuam com funções pastorais, mas para os mais aptos, pode significar uma oportunidade de atuação como pregadores e evangelizadores; Pastor – liderança religiosa e administrativa de uma congregação (igreja).

a essa missão para as lideranças brasileiras, que a partir desse momento, seguiriam conforme suas próprias diretrizes (DANIEL, 2004, p. 28-32).

Os fundadores já se encontravam sem forças para a reivindicação de seus postos, inclusive, a partir de 1930, são colocados no ostracismo institucional gerado pelas novas forças que agora eram majoritárias. Com isso, Vingren, que pastoreava a igreja no Rio de Janeiro, volta para a Suécia em 1932. Posteriormente, o missionário é acometido por uma doença e morre aos 53 anos, sem voltar ao Brasil para ver o desenvolvimento das AD's. Como voto vencido, vê seu projeto de uma igreja congregacional, com uma direção partilhada entre homens e mulheres – como ele mesmo fazia em relação às participações de sua esposa Frida Vingren –, desenvolver-se como um igreja de cunho episcopal, formada por um princípio de divisão do trabalho religioso conforme o gênero, e as funções eclesiais sendo pré-estabelecidas, inclusive, com a emergência de um novo cargo: o de pastor presidente.

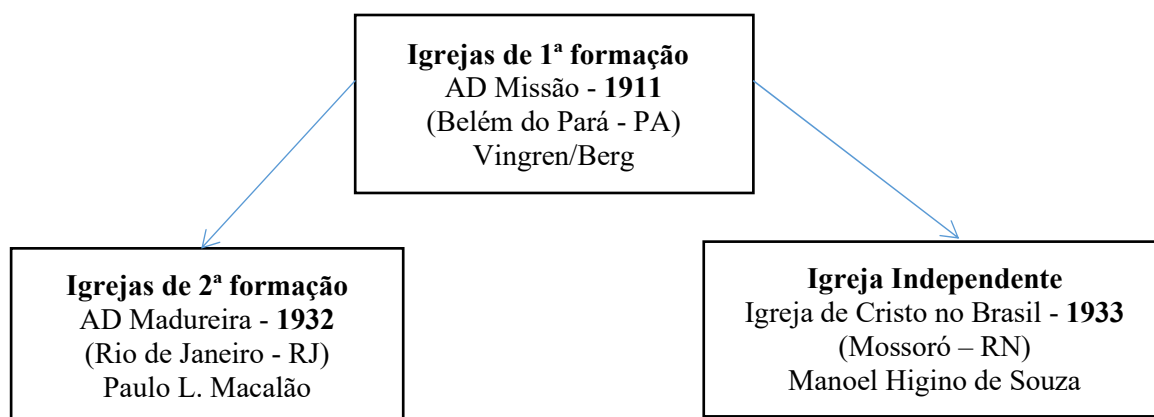
Já Daniel Berg, que nunca obteve reconhecimento como pastor pelas lideranças suecas e brasileiras, encarnava, efetivamente, o modelo de obreiro trabalhador. Dentro das circunstâncias institucionais ele será excluído da liderança, como um membro operário que foi e nunca deixaria de ser, o que evidencia uma decisão política e não religiosa.

Em analogia à década de 1930, no cenário político brasileiro, quando Vargas propõe o que os militares queriam desde 1889, que era uma política dos militares e não para os militares, os assembleianos brasileiros resolveram suas disputas internas impondo um modelo episcopal, na medida em que já se consideravam os verdadeiros agentes propulsores da denominação. O “golpe religioso” em sentido direto, provocou a derrocada de um projeto inicial que, apesar das divergências, dava a possibilidade de exercício do trabalho religioso mais ampliado. Com uma lógica de concorrência, a maioria dos agentes religiosos preferiu, de maneira contundente, optar pela versão mais centralizada de gestão, protegendo as suas posições e sacrificando quem quer que fosse para a manutenção de uma estrutura eclesial politicamente forte.

O resultado iminente da concentração do poder veio na forma de duas grandes cisões dentro dos quadros Assembleianos. Essas rupturas são, justamente, resultado do fortalecimento do episcopado de cunho pentecostal, com todas as nuances em relação ao carisma pessoal e às possibilidades de busca de autonomia<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> A primeira cisão se deu com a criação da Assembleia de Deus Madureira, em Madureira-RJ em 1932. Inicialmente fundada em Bangu em 1929, foi migrada para Madureira pelo pastor Paulo Leivas Macalão (1903-1982), homem de comportamento sectário, filho de militar e pastor ordenado por Lewi Petrus, líder da Missão

**Figura 10** - As primeiras cisões internas.

**Fonte:** o autor.

Deste modo, a acomodação não só atingiria o cenário político, com a manutenção de postos de poder para as oligarquias por meio de concessões, mas também a acomodação das chefias eclesiais no formato de Convenções Estaduais, Regionais e Nacionais, funcionando no sentido de dar um ar apaziguador e posicional.

Neste momento, os agentes religiosos começaram a se consolidar como sacerdotes-funcionários no sentido mais estrito da palavra, pois não só tinham o monopólio de seu território de trabalho, como também um chefe superior chamado “pastor presidente”. Internamente, o círculo de poder começou a funcionar de modo diretamente proporcional, pois conforme se afasta em termos geográficos do centro de comando (Convenções Nacionais e Estaduais), maior é a influência do agente naquele determinado local, possibilitando a perpetuação de mecanismos de reprodução.

Nesse caso, os centros de poder nas Assembleias de Deus atuam como “doadores” do carisma institucional, como é o caso da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB, fundada em 1930 e da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – CONAMAD, oficiosa desde 1932 e oficializada em 1958<sup>37</sup>.

---

Sueca Livre. A segunda cisão se deu um ano depois, com a Assembleia de Cristo, futura Igreja de Cristo no Brasil - ICB, em Mossoró-RN, por Manoel Higino de Souza (1903-1975). Este foi pioneiro, junto com Gunnar Vingren e Daniel Berg e também aluno da Escola Bíblia em Belém do Pará (ARAÚJO, 2007, p. 823).

<sup>37</sup> Recentemente tivemos a criação de uma nova Convenção Nacional. Trata-se da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil – CADB. Essa convenção foi criada em 31 de outubro de 2017, dia comemorativo dos 500 anos da Reforma Protestante. Nesse dia foi divulgado, pelo pastor Samuel Câmara, o documento que comprova a criação da nova Convenção. Ela nasce do desentendimento político em torno do monopólio da família Costa frente à liderança da CGADB e conta com o apoio das igrejas e pastores da região Norte do país, que por sua vez, são liderados pela família Câmara.

Isso explica duas questões importantes: a primeira diz respeito à sobrevivência das Convenções Nacionais, fato que até então era explicado pela conveniência burocrática, mas nunca em termos de funcionalidade instrumental, como portadora de um carisma institucional. O segundo ponto é que, observando as Convenções Nacionais como meros fatores burocráticos, colocavam-se as mesmas como “centros fracos”, dando apenas um ar de integração institucional (FREESTON, 1993, p. 72). Em outras palavras, as Convenções Nacionais se resumiriam a um mero sistema organizativo, sendo elas órgãos que se esforçam continuamente para a reprodução do carisma instucional das Assembleias de Deus no Brasil, trabalhando os fatores simbólicos. Tanto é que, sua divisão interna continua com o modelo instituído em 1930, trabalhando com comissões temáticas que servem de base para o posicionamento assembleiano e para reparticipação da representação pelas Convenções Estaduais. Dessa forma, segue abaixo um exemplo de representação e como esta se distribui pelos Estados brasileiros.

**Quadro 6** - Comissões temáticas da CGADB em 2018 e sua representação pelos Estados.

<b>Comissões e representação por regiões</b>	<b>Centro Oeste</b>	<b>Norte</b>	<b>Nordeste</b>	<b>Sudeste</b>	<b>Sul</b>
Apologética	GO	AC e ROM	PB e RN	SP	RS e PR
Jurídica	-----	PA	BA e PB	MG e SP	-----
Planos e Estratégias	GO, MT, DF e MS	AC, PA, AP, AM, TO, ROM e RR	AL, BA, CE, MA, PE, PB, PI, SE e RN	ES, MG, SP e RJ	PR, SC e RS
Relações Públicas	GO, DF, MS e MT	AP, AM, ROM e TO	AL, CE, MA e PE	SP, ES e RJ	GS, PR e SC
Temário	MT e MS	ROM, AP	PE, MA	SP, RJ e MG	PR e RS
Eleitoral	MT e DF	PA e AP	RN e CE	ES	PR e RS

**Fonte:** [www.cgadb.org.br](http://www.cgadb.org.br).

Essa estruturação convencional trabalha no âmbito do simbólico e da manutenção de um carisma próprio à instituição, e também exerce a tarefa de designar os seus “ministros” para o trabalho de representação e contato direto com a política em nível representativo – disso advém o trabalho e a importância das comissões mostradas acima. Portanto, constituem, nesse sentido, um corpo diretivo que funciona como uma elite convencional dentro da elite pastoral. Com cargos rotativos, essa elite convencional trabalha tanto pela representatividade cada vez mais contundente de seu segmento, como também estabelece vínculos e oportunidades de atuação frente à política partidária.

As Assembleias de Deus no Brasil, na década de 1930, tomam de empréstimo pressupostos da própria gestão política, a saber: formação de um corpo centralizado de gestores; promoção de meios que reforçam a figura simbólica da instituição e de seus líderes; além da consolidação e manutenção de espaços de poder próprios, escalonando as forças e diminuindo os conflitos internos. Assim, o que Getúlio Vargas fez pelas oligarquias, as lideranças da CGADB e da CONAMAD fizeram pelos líderes locais, promovendo o protecionismo de elite e o atendimento das demandas populacionais por meio de seus serviços.

Por meio de alianças dentro das divergências, são dadas às convenções do Norte, Nordeste, Sudeste, Centro-Oeste e Sul, cargos proporcionais à influência de cada Convenção Estadual dentro da CGADB. Assim, os apoios vão sendo negociados e garantidos, o que dá margem a uma organização política interna na instituição. A consonância entre as elites políticas e religiosas, no caso do pentecostalismo assembleiano, se apresenta como homologia, na forma como se comportam os agentes de ambos os campos em questão.

### **3.1.2 As homologias com o campo político**

A fase em que se engendrou o governo Vargas em 1930, até meados de 1945, forjara um preparativo para a mudança da estrutura produtiva nacional. Do sistema de produção rural, voltado para a exportação de *commodities*, se prefigurava a produção em larga escala das indústrias de base (COSTA, 1999, p. 237). Essa mudança nos setores produtivos permitia que as camadas médias urbanas tivessem acesso não só a produtos, mas também à possibilidade de renda pelo emprego na indústria, fato que proporcionou um fortalecimento econômico das igrejas e Convenções, além de uma mudança de mentalidade do lado pastoral: agora não apenas o trabalho de missão e consolidação de igrejas era importante, mas a afirmação de uma postura doutrinária que fortalecesse a estrutura convencional, somada à arredação contínua proporcionada por dízimos e ofertas, o que garantia a sobrevivência estrutural das instituições.

As nuances de cunho moral/doutrinário e econômico precisaram ser realçadas a título de fortalecimento. Partia-se, então, para um populismo religioso que buscava atrair as pessoas não pelas benesses da terra, mas pelos bens de salvação oriundos dos “céus”. A dinâmica urbana necessitava de um “produto religioso” que abarcasse a sua urgência de conformação à posição social e, ao mesmo tempo, lançasse mão de possibilidades de projeção e ascensão futuras.

De olho nas camadas emergentes e nas ofertas de serviços, bens religiosos e de salvação, que se transformavam em reforço financeiro a cada membro que se convertia, as AD's perceberam que, na qualidade de comunidade sectária e de evangelismo pessoal, não teriam como concorrer com variantes pentecostais que se lançavam ao “evangelismo de massa”. Por isso, se permitiram sair às ruas para propagar a sua teologia, ao mesmo tempo em que defendiam o repúdio à cultura brasileira em geral, sendo ortodoxas em seus usos e costumes (FRESTON, 1999, p. 69).

Cabe lembrar que, em 1945, seu alinhamento já a colocara em condições de consolidar sua postura dentro do campo político. Os assembleianos, por uma questão religiosa, comumente atrelam sua postura política a aspectos de defesa doutrinária e escatológica. A frase, “vem Senhor Jesus”, com variantes do tipo “Jesus breve vem”, dão um tom de esperança e ao mesmo tempo de apreensão. A interpretação neotestamentária das cartas do Apóstolo Paulo – principalmente a segunda carta aos Coríntios e a de Efésios –, colocam a realidade futura daquilo que ficou conhecido como arrebatamento da igreja, mediante a expectativa de que em algum momento as pessoas “fiéis” aos princípios bíblicos, serão agraciadas com o simples e notório sumiço da terra, alcançando, assim, a maior de todas as ofertas de bens de salvação feitas pelo cristianismo, a salvação eterna<sup>38</sup>.

A Guerra Fria acabou por potencializar esta expectativa escatológica e, em termos políticos, colocara a URSS em oposição direta aos EUA, como os símbolos do Comunismo e do Capitalismo. Por isso, a importância da defesa dos pressupostos liberais de liberdade e de propriedade, que seriam os primeiros direitos atacados, caso o comunismo vencesse esta “queda de braço” com o capitalismo, se tornando matriz de fundamento econômico e social predominante. A oposição ao comunismo ganharia ares de uma guerra espiritual do bem contra o mal, como também, da construção de uma moralidade justa e uma confrontação à derrubada da moral e dos bons costumes.

Como em uma onda religiosa e moralista, os próprios pentecostais deram trégua às disputas religiosas e se puseram a fazer alianças com os segmentos católicos mais conservadores, no intuito de “barrar” o comunismo no Brasil. Como sua força naquele

---

<sup>38</sup> Foi nesse sentido que a segunda onda pentecostal, como denominada por Freston (1993), teve os seus efeitos já na década de 1950. O apelo pentecostal pela doutrina e pela emergência da ação dos dons do Espírito Santo se mescla agora com a necessidade de demonstração de tal poder pentecostal. Com a vinda da Igreja do Evangelho Quadrangular – IEQ em 1951, com suas tendas montadas em parques e praças, cultos ao ar livre e demonstração de dons de cura, as outras denominações não puderam ficar para trás. Neste momento, se evidenciam uma profusão de cruzadas evangelísticas, transformando os cenários urbanos em espaços de disputa do pentecostalismo (SYNAN, 2011).



momento não era político-partidária, a solução foi apoiar políticos e regimes que se compusessem primeiro contra o comunismo como inimigo letal à liberdade religiosa e à crença cristã, e depois que dessem respaldo à manutenção do mercado religioso já existente.

Assim, o campo político, com seus agentes, servia para a igreja como elemento de instrumentalização, mantendo o apoio a quem, da melhor maneira, se propusesse a preservar a formatação deste mercado simbólico, sem alterar demasiadamente o jogo de forças que ali operava. Para o Catolicismo, esse jogo de forças operou no mesmo sentido, tendo como agravante a emergência de movimentos que, posteriormente, viriam a fazer oposição internamente, como a tão falada e repudiada Teologia da Libertação, fruto de momentos de reflexão pastoral, como o Concílio Vaticano II (1964-1967) e as reuniões episcopais Latino Americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), já no contexto das décadas de 1960 e 1970.

A união de católicos e protestantes em meados de 1962, na Marcha em favor da Família, do Estado e da Propriedade, prova que, em dados momentos, a dinâmica do campo religioso promove articulações que visam reforçar a sua própria sobrevivência, diante de possíveis ameaças comuns, agindo de forma direta com os veículos de comunicação e intelectuais de sua própria base. É uma verdadeira guerra de posição que revela, aos poucos, os problemas internos provenientes das próprias contradições do cristianismo (GRAMSCI, 1988, p. 68,69).

Em meio a isso, havia a crítica à liberdade de gênero, que atinge a forma como homens e mulheres são moldados em termos doutrinários. A ameaça de modernização dos costumes, operada por meio de segmentos progressistas, ameaçava a base de poder dentro das denominações cristãs, bem como a imposição da dominação masculina frente aos cargos de liderança. Com isso, foram forjadas justificativas que colocaram as mulheres em duas posições antagônicas: como a personificação do pecado (Eva) e como a personificação da piedade (Maria), que aceita os desígnios que lhe são impostos. Além disso, as mulheres formam uma articulação laboral dentro do cristianismo, que possibilita a manutenção dos homens na liderança. Dou como exemplo, a formação dentro das Assembleias de Deus dos chamados círculos de oração.

Sua fundação data de 1942, no bairro de Casa Amarela em Recife - PE, iniciado por Albertina Bezerra. A função desses círculos femininos é de funcionarem como grupos que intercedem em causas de difícil solução. Nesses grupos, há um elemento importante: até hoje poucos homens participam e este foi transformado em um espaço de oração e de ação feminina por excelência. Contudo, se a oração, em sentido religioso pentecostal é a base para a boa administração do poder religioso, por que as mulheres ficam fora deste espaço? E por

que relembram à questão da Pneumatologia a tarefa de negar, dentro dos pressupostos bíblicos, a emergência de um poder pastoral feminino? Foram justamente essas questões que, implicitamente foram postas para “debaixo do tapete”, quando o pentecostalismo assembleiano afirmou ser contra o sacerdócio feminino.

Construiu-se, dessa maneira, nas décadas de 1960 e 1970, uma negação à possibilidade de uso do corpo como forma de expressão da liberdade, bem como de movimentos de reivindicação de liderança, sobre a força da memória da cofundadora Frida Vingren. Sem isso, como explicariam o fato de uma mulher ficar na direção de uma igreja a qual o marido pastoreava, em sua ausência? Com que autoridade lhe foi concedida tal prerrogativa? Por esse motivo, é possível que as bases daquilo que chamavam de comunismo, relativismo cultural, feminismo e liberdade, sejam pressupostos de uma guerra contra a legitimação de um jogo não consolidado no campo religioso. E qual seria? O de manter a estabilidade do religioso em mãos masculinas e de forma centralizada.

As articulações entre os campos econômico, político e religioso fomentaram uma postura ativa dos agentes em prol da defesa daquilo que prezam como “garantias de estabilidade” ao funcionamento das instituições religiosas. Dessa forma, colocam as escolhas políticas como “preço” para o protecionismo, criando a atmosfera de desvirtuamento moral e degradação, culminando em consequências econômicas desastrosas, justificando, assim, a tomada de posição. Tudo muito parecido com o que vimos no Brasil em 2018, salvo por um detalhe: no contexto das eleições de 2018, tivemos a ascensão política de pentecostais atuando em partidos e seguindo uma forma de protecionismo que vai de dentro para fora – como forma de instrumentalização da política pela religião. O sentido, nas décadas de 1930 e 1980, era de uma atuação de fora para dentro, permitindo que as ações de agentes políticos e seus partidos, fossem respaldados pela força simbólica das instituições religiosas.

A resultante disso, para o campo da economia, foi a prevalência pelo desenvolvimento do mercado em amplos sentidos – financeiro, comercial e religioso – e o fomento à manutenção do monopólio masculino na oferta de serviços religiosos dentro do cristianismo, imprimindo uma divisão sexual do trabalho religioso, dentro das conveniências institucionais, usando, para isso, do pressuposto teológico como justificativa simbólica.

### 3.2 O mistério da definição do Ministério: relações entre gênero e liderança

Para entendermos melhor o estabelecimento dos pressupostos que demarcam as posições conservadoras, nas décadas de 1930 a 1980, no Brasil, vamos apresentar um panorama simples das formas como a noção de liderança cristã atravessou, de maneira contundente, as questões de gênero e como o seu modelo foi construído e consolidado.

Como maneira de marcar a definição das elites em Bourdieu, como formação de grupos que detêm o monopólio simbólico e material das instituições, vamos trabalhar agora com a questão do “mistério” da formação do perfil masculino de liderança na religião cristã. Esse mesmo mistério não é só envolto de significantes materialistas e ideológicos, é principalmente forjado em cima de pressupostos simbólicos que acabam por transfigurar aspectos reais e humanos, em condições e capacidades extracotidianas (BOURDIEU, 2009a, p. 33).

Seguindo essa linha de raciocínio, no estudo das condições de formação de uma elite religiosa cristã – não só pentecostal, mas eminentemente cristã –, podemos traçar evidências da construção de um caminho para a formação de uma elite masculina, que de maneira transfigurada, consolidou-os como seres privilegiados do trabalho religioso, em detrimento das mulheres, paulatinamente colocadas como portadoras da revelação.

#### 3.2.1 A Pneumatologia e o Ministério masculino

Começemos por pautar este “mistério”, usando como exemplo o ministério<sup>39</sup> da figura simbólica de Jesus e a forma como a igreja interpreta as suas ações de cunho pastoral. O primeiro aspecto a ser tratado aqui é que sua história, como narrada pelos quatro evangelhos – Lucas, Matheus, Marcos e João –, mostra uma escrita que apresenta aspectos da cultura judaica em relação à posição de superioridade social masculina, contudo, também evidencia a presença e a importância feminina em momentos de sua vida.

Dentre os eventos particulares está o chamado dos 12 apóstolos (BÍBLIA, Marcos, 3, 16-19), fato que não encerra o número de convocados, sendo então uma parcela mais próxima da figura de Jesus. Sabemos pelos relatos que outros 70 discípulos são escolhidos (BÍBLIA, Lucas, 10, 2), mas não temos os seus nomes. Eles expandiram os ensinamentos, que eram passados para além do território da Galiléia, indo ao lado norte, para a Judéia.

---

<sup>39</sup> O termo *ministério* aqui é usado do sentido de uso dos dons característicos de uma pessoa. Cantar, pregar entre outras habilidades estão dentro desse contexto. Contudo, há outra acepção para o termo, neste caso usamos *Ministério*, para designar o conjunto de ministros de uma igreja (sacerdotes funcionários).

Diante disso, em nenhum momento é possível excluir a possibilidade do chamado de mulheres em meio aos 70, pelo fato de que, em termos de trabalho e apostolado – lendo-o não apenas como a proximidade da figura de Jesus, mas como cooperação direta junto a ele em suas atividades –, temos relatos de mulheres que se enquadravam nesses pressupostos (BÍBLIA, Lucas, 8, 1-3). Lançamos mão aqui, dos exemplos de Maria Madalena, Joana e Susana, que são colocadas como aquelas que serviam a Jesus com os seus recursos. Claro que dentro das narrativas, sobressai a atividade do trabalho religioso masculino, mas a presença feminina estava atuante, em termos de ajuda à propagação da mensagem proferida por Jesus.

Assim, a justificativa da formação e consolidação do núcleo masculino precisa de elementos plausíveis, não necessariamente na época apostólica, mas principalmente após ela, para colocar em seus devidos lugares as posições de gênero dentro de uma estrutura artificial de poder. Evidenciou-se, dessa forma, o papel dirigente dos homens – na figura daqueles que estavam diretamente ligados às atividades de pregação e milagres – e das mulheres – que são enquadradas como aquelas que receberam da parte de Jesus as questões relativas às revelações e novas notícias.

Maria, sua mãe, é então colocada na condição de serva incorruptível, aquela que mediante o fato de estar grávida, solteira, ainda com seus prováveis catorze anos de vida, coloca-se na condição de meio para a salvação da humanidade (BÍBLIA, Lucas, 1, 26). Maria irmã de Marta, ouvira de Jesus que a contemplação das revelações dadas por ele, seria a melhor parte (BÍBLIA, Lucas, 10, 38-42). Já Maria Madalena aparece de forma episódica, como aquela que atesta o fato da ressurreição, vendo aberto o sepulcro em que Jesus havia sido sepultado, sem a presença de seu corpo (BÍBLIA, João, 20, 19-23).

Dentro do desígnio da revelação e da providência, temos a interpretação católica que se concentra desde o Concílio de Calcedônia (451 d.C.) na figura de Nossa Senhora, abrigando, de maneira cultural, as mais variadas formas (Nossa Senhora de Guadalupe - México; de Aparecida - Brasil; de Fátima - Portugal). Já os protestantes se concentram nas mulheres como personagens importantes no Antigo Testamento, salvando Israel por meio de esforços, acordos e conveniências junto a figuras masculinas (Débora, Rute, Ester<sup>40</sup>). Esta divisão entre a liderança religiosa para o masculino e a revelação religiosa para o feminino,

---

<sup>40</sup> Débora enquanto juíza se junta a Baraque para derrotar os Filisteus, sendo os dois surpreendidos pela astúcia de Jael em matar Síscera, o chefe inimigo. Rute, em sua situação de pobreza e abandono, encontra, por meio dos favores de Boaz, possibilidade de remissão (reintegração junto a comunidade israelita); Ester, por sua vez, é escolhida como princesa da Pérsia e, em meio a acordos políticos, consegue livrar o povo israelita de um massacre pelas mãos de Naamã.

é uma operação arbitrária que possibilitou colocar no anonimato mulheres que contribuíram para a consolidação do cristianismo em termos práticos e oficiosos.

A prova disso é que mais adiante, ainda dentro da era apostólica – não mais no período de Jesus em suas atividades –, mas de Paulo, em seu esforço de disseminação do cristianismo em ambiente estrangeiro, é possível ver os desafios diante do contexto xenofóbico e exclusivista promovido pelos chamados judaizantes<sup>41</sup>. Nesse terreno, Paulo começaria a abrir o cristianismo para a presença maciça de não judeus, uma vez que os judeus mais ortodoxos, ligados às sanções mosaicas, viviam cercados de uma série de preceitos de pureza, inclusive separando as mulheres nos locais de culto, sendo permitida apenas a entrada de homens na sinagoga. O Sinédrio era, nessa época, o órgão centralizador do comando político religioso judaico, e era definido por linhagem familiar – da tribo de Arão.

Possibilitando a abertura do cristianismo em novas frentes, Paulo via a simples e objetiva aceitação às doutrinas emanadas por Jesus como meio de formar prosélitos, e promover de maneira direta uma mudança na forma como o trabalho religioso vinha sendo executado. Como a diferença quantitativa entre os membros do cristianismo e do paganismo estatal romano era grande, fora a pressão exercida pelos judaizantes para a manutenção das tradições, Paulo se percebia envolto em uma luta para abrir possibilidades ao cristianismo, concorrendo com a objeção de farizeus, saduceus, zelotes, sacerdotes de templos gregos e romanos e filósofos de todo o tipo. Sua estratégia foi contar com o apoio de vários colaboradores e colaboradoras, aos quais eram dadas as prerrogativas de liderança das comunidades que ele ajudava a fundar.

O mais interessante é que a interpretação que o próprio Paulo dá aos cargos de liderança, trará consigo a evidência de sua visão mais plural. No texto bíblico da Carta aos Efésios (4,11), ele cita os cargos de: apóstolos, evangelistas, pastores e doutores. Na prática, ele próprio se considerava um apóstolo, visto que as narrativas de fundação do cristianismo, citadas por Lucas, em Atos dos apóstolos (9, 3-5), mostram o próprio Paulo tendo um contato sobrenatural com Jesus, por meio de uma revelação. A questão é que Paulo contava tanto com homens como com mulheres, que partilhavam suas experiências e ações, como é o caso contundente de Priscilla e Áquila (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 18, 18-28). Contudo, a

---

<sup>41</sup> O grupo dos judaizantes era composto por Farizeus: que assumiam a tradição religiosa como forma de resistência ao Império Romano; Saduceus: que tinham o controle do Sinédrio e agiam em conformação com os interesses de Roma; e os Zelotes: que se colocavam numa postura política de subversão aos interesses de Roma e apoiavam a rebelião judaica (GONZÁLEZ, 2011, p. 19,20).

interpretação cristã dava pouca importância a esses episódios, focando mais em Paulo do que em seus colaboradores. Sem eles, incluo aqui a importância da personagem Febe (BÍBLIA, Carta aos Romanos, 16, 1,2)<sup>42</sup>, Paulo não teria conseguido estabelecer o projeto de fundação de igrejas pela Ásia Menor.

Febe, como citamos, é figura que encarna a aceitação de Paulo quanto a presença feminina nos quadros de cooperadores. Isso demonstra a eficácia que foi impetrada ao se deslocar a presença feminina para os fenômenos de revelação ou como coadjuvantes, em vez de promover a possibilidade de construção da gestão feminina do trabalho religioso e dos bens de salvação. Nega-se, dentro de uma interpretação católica e protestante, que Febe tenha sido ordenada oficialmente por Paulo. Porém, isso não é o mais importante, dentro de um contexto no qual os cristãos eram reconhecidos em cargos de liderança de modo simbólico e pessoal, mas sem formalidades. Assim, todos os apóstolos, como também os missionários (evangelistas), pastores e doutores cristãos, desta época anterior à formalização do cristianismo por Roma, passarão por tal situação.

O que ocorreu, no entanto, foi que os nomes das mulheres que foram oficiosas na construção do trabalho religioso primitivo, foi colocado em segundo plano. De forma “misteriosa”, o fundamento do trabalho religioso aparece reapropriado por figuras masculinas que auxiliavam Paulo, como João Marcos, Barnabé, Filemom e Timóteo.

Guardadas às devidas proporções, a interpretação da escolha de homens para a liderança do trabalho religioso provocou uma guinada teológica. Era preciso mais que uma justificativa baseada em nomes masculinos, era preciso uma fundamentação de cunho teológico. Como era conflitante usar a figura de Jesus ou de Paulo, os fundamentos da Cristologia não pareciam suficientes. Foi aí que a explicação Pneumatológica resolveu este “nocivo” problema. E é necessário dizer que toda a base pentecostal está inserida nessa Teologia.

A doutrina ligada à figura do Espírito Santo, negligenciada em parte pelos católicos, que já haviam colocado a mulher junto à Maria, no lugar de intercessora e veículo da revelação, fez com que o episódio do chamado Batismo com o Espírito Santo, realizado no Cenáculo em Jerusalém (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 2, 1-13), propiciasse uma visão de revestimento que apontou para a figura masculina como o seu foco, não único, mas

---

<sup>42</sup> No mesmo capítulo 16 da Carta aos Romanos, Paulo cita ainda o nome de outras mulheres, a saber: Maria (16, 6); Priscila (16, 3); Trifena e Trifosa (16, 12); Pérside (16, 12); a mãe de Rufo (16, 13); Júlia e a Irmã de Nereu (16, 15).

primordial. Nesse sentido, homens e mulheres poderiam ser revestidos de tal poder, mas a preeminência da figura masculina sobreleva-se, usando, para isso, o famoso discurso de Pedro (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 2, 14-41).

Pedro, porém, pondo-se em pé com os onze, levantou a voz e disse-lhes: varões judeus e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório, e escutai as minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo esta a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: nos últimos dias acontecerá, diz Deus, que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos jovens terão visões, e os vossos velhos sonharão sonhos; e também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e minhas servas, naqueles dias, e profetizarão; e farei aparecer prodígios em cima no céu e sinais em baixo na terra: sangue, fogo e vapor de fumaça. O sol se converterá em trevas, e a lua, em sangue, antes de chegar o grande e glorioso Dia do Senhor; e acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo [...] Que faremos, varões irmãos? E disse-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos e a todos os que estão longe: a tantos quantos Deus, nosso Senhor, chamar. E com muitas outras palavras isto testificava e os exortava, dizendo: Salvai-vos desta geração perversa. De sorte que foram batizados os que de bom grado receberam a sua palavra; e, naquele dia, agregaram-se quase três mil almas.

A transposição da centralidade na figura de Jesus, para a centralidade na figura do Espírito Santo, fez com o pentecostalismo, reavivado no século XX, não só possibilitasse o retorno à sua figura, como também a interpretação arbitrária de que o batismo com o Espírito Santo habilitaria, em especial, os homens ungidos, para o exercício do trabalho religioso com o seu efeito de consagração. No próprio cenáculo havia Maria, mãe de Jesus, nunca vista como uma líder, mas revestida do mesmo poder e fluência dos homens que ali também estavam.

Misteriosamente, mas nem tanto, a voz e o trabalho de inúmeras mulheres some diante da formação da liderança masculina, restando a vida de fé de santas mulheres colocadas em um pedestal místico<sup>43</sup>. Apesar do próprio pentecostalismo dar voz à figuras femininas como pregadoras, evangelizadoras, ministradoras de rituais de cura, resistiu na colocação de uma mulher em um posto eclesial de liderança, no qual ela mesma comandasse outros homens e mulheres. Sobre isso nos fala o membro D. A.:

---

<sup>43</sup> O catolicismo havia feito isto anteriormente com figuras como Santa Catarina de Sena, Santa Teresa d'Ávila, Santa Joana, etc. Mulheres alçadas à condição de símbolo místico das revelações divinas.

Pela tradição das Assembleias de Deus, só homens são ordenados pastores. Más estas coisas da história, de que algumas mulheres exerceram cargos Ministéris, acredito que são coisas que ocorreram pela carência que a igreja tinha, de homens que pudessem cumprir todas as atividades que estão colocadas para o Ministério, principalmente quanto ao serviço nos cultos (Entrevista realizada no dia 21/02/2017).

A formação do que chamaremos aqui de Ministérios, no sentido de formação de um corpo burocrático de sacerdotes funcionários, especialistas da religião, obedece ao estabelecimento de uma liderança masculina, que forjou principalmente a reprodução de uma elite no cristianismo, monopolizadora do trabalho religioso. Bispos, padres e, posteriormente, pastores, se colocaram como herdeiros de um direito dado por Deus para se colocarem na posição legítima de liderança.

Levando-se em conta o sentido da palavra Ministério, que reforça o perfil corporativo do conjunto de líderes, o domínio masculino começou a se romper com mais efetividade por meio do próprio pentecostalismo no século XX<sup>44</sup>. A revisão e atualização da presença do poder do Espírito Santo na contemporaneidade permitiu, em alguma medida, acompanhar o avanço das questões ligadas à presença feminina em vários campos, inclusive o religioso. A agência masculina foi posta em cheque, justamente pelo fator que, no passado lhe havia favorecido: a interpretação pneumatólogica. Em sentido estrito, a unção e o poder do Espírito Santo, nesta interpretação pentecostal, não enxergaria diferença de gênero, agindo com autoridade sobre as pessoas que desejassem trabalhar em prol do cristianismo.

### **3.2.2 Frida Vingren e as contradições do Ministério pastoral pentecostal**

Apesar da resistência quanto à presença e ação de mulheres líderes no pentecostalismo, este é um fato historicamente real e revelador dos conflitos internos. O exemplo mais claro disso foi o de Frida Vingren (1891-1940) esposa do missionário fundador das Assembleias de Deus no Brasil, Gunnar Vingren. Frida, antes mesmo de se casar, já era missionária do grupo da Missão Sueca Livre<sup>45</sup>. Quando veio a casar-se com

---

<sup>44</sup> Apesar dos avanços, as nomenclaturas de missionária, pastora e bispa, que são comumente usadas no contexto brasileiro, são elementos simbólicos para designar as funções de evangelizadora, ajudadora e assistente do trabalho eclesial. Não significa, em um contexto mais amplo do protestantismo, que sua gestão se faça plena ou mesmo sem o apoio da figura do marido, muitas vezes também missionário, pastor ou bispo.

<sup>45</sup> Pela habilidade que tinha como escritora, acabou por destacar-se como colaboradora dos principais jornais publicados pelas Assembleias de Deus, a saber: Boa Semente, O Som Alegre e Mensageiro da Paz. Este último, desde 1930 é a publicação oficial das Assembleias de Deus no Brasil. Seu trabalho também se estendia às atividades de tradução, comentários bíblicos e como compositora. É dela a autoria de 23 hinos da chamada “Arpa Cristã”, hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil.



Gunnar Vingren, em 1917, ambos eram missionários em terras brasileiras e a união entre os dois era diretamente ligada à expansão da denominação assembleiana em território nacional (ALENCAR, 2012, p. 95). Em meados de 1922, quando as Assembleias de Deus estavam em processo de formação e consolidação, Vingren teve que se ausentar para buscar recursos na sede da Missão Sueca em Estocolmo, a convite do pastor Lewi Petrus. Na sua ausência, não deixou em seu lugar para pastorear a igreja em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, o pastor e missionário Samuel Nystron, mas a sua esposa, Frida Vingren.

A partir dessa decisão, Vingren instaura nas Assembleias de Deus uma possibilidade: a de gestão direta de uma mulher em uma igreja, o que parece, nesse momento, lançar bases progressistas no mercado religioso nacional. O fato é que sua decisão é vista como uma verdadeira afronta para Samuel Nystron, como afirma o próprio Gunnar Vingren (1892, p. 56):

Durante a minha enfermidade e as viagens, a minha esposa, junto com os obreiros da Igreja, tem assumido a responsabilidade pela obra e Samuel Nystrom chegou do Pará. Não se humilhou. Sustenta que a mulher não pode pregar nem ensinar, só testificar. Disse mais, que provavelmente vai embora do Brasil. [...] Separamo-nos em paz, mas para não trabalhar mais juntos, nem com jornal ou nas escolas bíblicas, até o Senhor nos unir.

E reitera a importância do ministério feminino ao afirmar:

Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que me veio visitar e realizar cultos na povoação de Borcka, Smaland, Suécia, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã dos Estados Unidos e me instruiu sobre o batismo no Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa foram as irmãs. Eu creio que Deus vai fazer uma obra maravilhosa neste país. Porém, com o nosso modo de agir, podemos impedi-la. Para não impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como ele quiser. (VINGREN, 1982, p. 56).

A situação não abala o casal Vingren e Gunnar minimiza o episódio, salientando que os dois trabalham para o desenvolvimento das atividades missionárias, deixando claro que não cederia às pressões de Nystron. Neste momento os pastores brasileiros, afeitos ao sistema de mando patriarcal, partilhavam a crença em um Ministério eminentemente masculino. Por esse mesmo motivo, as discussões sobre a liberdade feminina dentro das AD's tornaram-se ponto inevitável, visto que o próprio Gunnar Vingren havia colocado Frida Vingren para trabalhar como editora-chefe e articulista do principal órgão de notícias e artigos sobre as AD's no Brasil, o jornal Mensageiro da Paz, criado em 1930.

Em setembro de 1930, aconteceu na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte, a primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus. Um dos principais motivos para a convocação dessa reunião de pastores era para tratar exatamente do Ministério feminino na igreja. No final das discussões, entre os convencionais ficou decidido que a mulher não poderia exercer Ministério pastoral. Portanto, Frida foi proibida de pregar e ensinar na igreja, no entanto, ela continuou sua atuação como redatora do jornal Mensageiro da Paz e usou esse espaço para manifestar-se contra as decisões que restringiam o Ministério feminino. Cinco meses depois da primeira Convenção Geral, Frida escreveu um texto chamado de ‘Deus mobilizando suas tropas’ (DANIEL, 2004, p. 75).

Segue o texto publicado por Frida Vingren:

Despertemo-nos, para atender o chamado do Rei, alistando-nos nas suas fileiras. As irmãs das ‘Assembleias de Deus’, que igualmente, como os irmãos têm recebido o Espírito Santo, e portanto, possuem a mesma responsabilidade de levar a mensagem aos pecadores, precisam convencer-se que precisam fazer mais do que tratar dos deveres domésticos. Sim, podem também, quando chamadas pelo Espírito Santo, sair e anunciar o Evangelho. Em todas as partes do mundo, e especialmente no trabalho pentecostal, as irmãs tomam grande parte na evangelização. Na Suécia, país pequeno com cerca de 7 milhões de habitantes, existem um grande número de irmãs evangelistas, que saem por toda parte anunciando o Evangelho, entrando em lugares novos e trabalhando exclusivamente no Evangelho. Dirigem cultos, testificam e falam da palavra do Senhor, aonde há uma porta aberta. (Os que estiveram na convenção em Natal e ouviram o pastor Lewi Pethrus falar desse assunto, sabem que é verdade). Por qual razão, as irmãs brasileiras hão de ficar atrasadas? Será, que o campo não chega, ou que Deus não quer? Creio que não. Será falta de coragem? Na ‘parada das tropas’ a qual teve lugar aqui no Rio, depois da revolução, tomou também parte, um batalhão de moças do Estado de Minas Gerais, as quais tinham se alistado para a luta (MENSAGEIRO DA PAZ, 1º vol. 2º ano. 1931, p. 6).”

E em outro artigo comenta:

Muitos pensam que é a consagração que faz o pastor. É um erro – esta é apenas uma confirmação de Deus, e um auxílio, diante da lei social, poder exercer as funções de um ministro do Evangelho. É preferível, então, ter a realidade sem os títulos. O verdadeiro pastor nunca é ‘dirigente’ em absoluto. Ele tem o Espírito Santo como dirigente, e não como ‘auxiliar’. (MENSAGEIRO DA PAZ, 2º vol. 2º ano. 1931, p. 3).

Na Convenção realizada em 1930, em Natal - RN, Nystron se coloca abertamente contra a pregação pública de mulheres, tentando conter o ímpeto do casal Vingren em promover não só Frida, mas abrir um precedente para a participação feminina no âmbito ministerial. Em semelhança às operações efetivas dentro do catolicismo, frente à condição

feminina, o pentecostalismo também delegou ao feminino tarefas específicas como os serviços de limpeza dos templos; a oração e intercessão pelo membros; a possibilidade de leitura da Bíblia e de entoarem os cânticos do tradicional hinário que se formava – tendo o nome de Harpa Cristã. Inclusive, “pesa” sobre o pentecotalismo os seus próprios relatos, pois a decisão política quanto à suspensão do trabalho religioso feminino na liderança, parece não se coadunar com fato das narrativas apontarem para as mulheres como precursoras no batismo no Espírito Santo, tanto nos EUA como no Brasil (ALENCAR, 2009, p. 78).

Foi seguindo a linha de pensamento colocada por Nystron que se vetou a coordenação de igrejas por parte de mulheres, permitindo que elas participassem dos ritos litúrgicos como leitoras, cantoras e ouvintes, mas não como líderes gerais. Isso frustrou as intenções do casal Vingren e, ao mesmo tempo, promoveu uma “manobra” que resultou na defesa da artificialidade dos critérios para o Ministério. Aqui, as conveniências às situações oportunas parecem ser o ponto de inflexão entre as tentativas de composição de um modelo ministerial e as possibilidades de manutenção do poder. O caso de Nystron escancara um processo lento e gradual de afirmações doutrinárias.

Muito se fala em relação ao século XX (ALENCAR, 2009; CORRÊA, 2018), sobre a emergência da liderança pastoral feminina em termos de Assembleias de Deus no Brasil. Como no exemplo citado anteriormente, há duas questões a serem consideradas: primeiro que a abertura de espaço no Ministério nunca foi efetivada plenamente, fora o caso de Frida Vingren, quando as AD's ainda estavam em consolidação. Em segundo lugar, as consagrações de mulheres que hoje são feitas, tem um efeito eminentemente simbólico e não institucional. Na ausência da afirmação do cargo via prática, seu efeito oficioso se esvazia. O ponto delicado da presença feminina no meio pastoral é a diferença entre ter a prerrogativa de líder e ter um título simbólico para apresentação social.

Foi justamente o que ocorreu em 2005, quando a cantora Cassiane que, dentro dos limites institucionais das Assembleias de Deus Madureira, no Rio de Janeiro, foi, junto com seu marido, o pastor Jairo, consagrada pastora, não tendo prerrogativas de voto e nem de mando perante a Convenção. Outro caso emblemático foi o da ex-senadora Marina Silva, que ainda em seu mandato, em 2009, foi ordenada evangelista, pela Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Distrito Federal - CEADDIF, mas sem exercer atividades de liderança em igrejas (congregações). Na eleição de 2018, inclusive, foi rechaçada no meio político pentecostal, por ser considerada uma mulher liberal nos costumes e a favor do aborto.

Nesse sentido, representantes de Convenções dentro das Assembleias de Deus, usam da estratégia de consagrar pastoras simbolicamente, pelo fato de serem esposas de pastores e mulheres inseridas no status social, mantendo uma base simbólica de liderança e compartilhamento, quando formalmente, nos estatutos dessas igrejas, nada foi alterado e não há nenhum ponto que fala abertamente da permissão para as mesmas atuarem em tais cargos e nem as prerrogativas que teriam uma vez ordenadas. Este é o caso da Convenção Evangélica das Assembleias de Deus do Distrito Federal – CEADDIF, e da Convenção de Igrejas Evangélicas e Pastores das Assembleias de Deus no Rio Grande do Sul – CIEPADERGS.

Quanto à primeira, seu Estatuto diz:

#### **CAPÍTULO IX DA ORDENAÇÃO DE MINISTROS**

Art. 75. A ordenação de obreiros ao Santo Ministério obedecerá à seguinte ordem:

I - a Igreja, juntamente com o seu Ministério local, ao reconhecer **irmãos** vocacionados para o Santo Ministério, depois de constatada a necessidade de novos obreiros, recomendá-los-á a CEADDIF, que os examinará por meio dos seus órgãos competentes e, se aprovados, serão ordenados em sessão solene a ser realizada na Igreja que hospedar a reunião convencional, lavrando-se a respectiva ata de ordenação;

II - a CEADDIF fornecerá Certificado de Ordenação aos Ministros por ela aprovados e ordenados, bem como Credencial de Ministro a todos os seus membros;

III - as credenciais dos Ministros da CEADDIF terão a validade de 2 (dois) anos, vedada sua renovação aos inadimplentes e aos que faltarem, sem justificativa, a duas Assembleias Gerais consecutivas.

§ 1º. Os documentos de que tratam os incisos II e III do caput deste artigo são intransferíveis e só terão validade quando assinados pelo Presidente e pelo Secretário, e enquanto o portador andar de acordo com o que recomenda a Palavra de Deus.

§ 2º. Excepcionalmente, poder-se-á autorizar a ordenação de obreiro em data e local diferente do que trata o inciso I.

(ESTATUTO – CEADDIF, 22 de setembro de 2012. Negrito nosso).

Quanto à segunda, temos:

#### **SECÇÃO – I DA CONSAGRAÇÃO DE PASTORES**

Art. 16 – A habilitação do pastor-presidente para apresentação de candidatos à consagração pastoral se dá nos seguintes casos:

I – Após assinatura de documento de responsabilidade junto a Mesa Diretora da CIEPADERGS, com relação aos **candidatos** apresentados, e, enquanto estes permanecerem vinculados a sua Igreja membro, no qual

conste o compromisso de contribuição convencional individual, mensalmente, no valor equivalente a (3%) três por cento do salário mínimo nacional, por pastor auxiliar vinculado a Igreja membro.

II – Somente a candidatos filiados a Igreja membro da qual preside, onde deverão desenvolver seu ministério;

III – Após cinco anos à frente da Igreja membro;

IV – Nos casos de permuta ou pedido de transferência de campo eclesiástico, é vedada qualquer possibilidade de apresentação de candidato a pastor e de consagração de obreiros na Igreja membro;

V – Que sua Igreja membro não esteja sob supervisão de outra coirmã e/ou esteja na condição de Campo Missionário;

VI – A candidatos com mais de dez anos de conversão;

VII – O parâmetro para apresentação de cada candidato a pastor é de trezentos (300) membros, levando em consideração a quantidade de pastores já existentes no campo.

Art. 25 – O candidato deverá fornecer os seguintes documentos:

I – Atestado de sanidade física e mental por médico do trabalho.

II – Certidão negativa do SPC.

III – Certidão Negativa de Títulos protestados da cidade onde reside.

IV – Certidão Negativa de antecedentes criminais e processos.

V – Certidão Negativa da Receita Federal.

VI – Certidão Negativa da Polícia Federal.

VII – Comprovante de não inclusão no cadastro de emitentes de cheques sem fundos no Banco Central.

VIII – Declaração feita pelo Tesoureiro da Igreja membro das contribuições de dízimos dos últimos trinta e seis (36) meses. (ESTATUTO – CIEPADERGS, 23 de outubro de 2008. Negrito nosso).

Outra “margem de manobra” na abertura das possibilidades ao Ministério feminino, foi lançar as bases de uma nova Convenção Nacional, que abrange toda a região Norte do país. As famílias Câmara e Costa travaram, por meio de disputas políticas acirradas, uma batalha baseada em concessões e intrigas pelo comando da CGADB, que tem como tarefa unir, doutrinariamente, as AD’s no Brasil e dar o reforço simbólico ao carisma institucional de que tanto precisam, em épocas de concorrência. Nesse sentido, a cada quatro anos, desde 2004, as tentativas de ascensão ao poder da família Câmara eram frustradas pela permanência da família Costa, fato que desencadeou, em 2017, a saída do Pastor Samuel Câmara dos quadros da CGADB e a instalação de uma crise que culminou com a formação de uma terceira grande Convenção Nacional de Pastores, a Convenção das Assembleias de Deus no Brasil - CADB.

Nessa nova Convenção, ficou acordada a possibilidade de nomeação de mulheres ao cargo pastoral, podendo ter inscrição na Convenção e possibilidades de gestão do trabalho religioso, mas o final de 2018 estas mudanças ainda não haviam sido transcritas de forma oficial e nem feitas de maneira oficiosa.

Contudo, as iniciativas de consagração de mulheres dentro das Assembleias de Deus no Brasil também abrem espaço para o exercício do trabalho religioso fora da gestão de igrejas, dentro das áreas de assistência social, saúde e educação, que são as mais tradicionais, bem como nas áreas da música, produção artística, missões e estética, lançando, inclusive, produtos para o mercado gospel, além de participações esporádicas dentro de congressos.

Isso pode parecer novo nas Assembleias de Deus, mas no pentecostalismo não poderíamos dizer que é. Em 1950, nos EUA, já era possível de ouvir falar em uma figura chamada Aime McPherson (1890-1944), fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular - IEQ. Esta americana, divorciada e envolta em uma série de polêmicas, que para os conservadores religiosos eram verdadeiros escândalos, promoveu, como já relatamos em seção anterior, uma verdadeira mudança no mercado religioso, não só nos EUA, mas também no Brasil, com as ramificações de sua igreja se utilizando de tendas para grandes eventos ao público e buscando concessões em programas de rádio para fazer evangelização de massa (SINAN, 2011, p. 339-342).

McPherson é um dos exemplos de pioneirismo feminino no meio pentecostal, apesar de hoje a liderança da Igreja do Evangelho Quadrangular nos EUA e no Brasil ser prioritariamente masculina. Seguindo esse caminho, hoje vemos a ascensão de mulheres que, por meio de ministérios de louvor, atuam em suas próprias igrejas como lideranças eclesiais, como o caso da banda Diante do Trono, com Ana Paula Valadão, em Minas Gerais; ou mesmo em parceria direta com os maridos pastores – ou apóstolos –, como no caso de Ângela Duque, com o Ministério Plenitude do Trono de Deus.

### **3.2.3 O resgate do mito de fundação como defesa do masculino**

A necessidade cada vez mais gritante de instrumentalizar figuras masculinas de liderança fez com que, apesar dos percalços históricos e das disputas internas, as figuras de Gunnar Vingren e Daniel Berg fossem reavivadas junto com a construção de todo um mito fundador, ganhando uma sobrevida. A consolidação de um modelo episcopal de liderança, aliado à centralização do poder local, regional e nacional, afastou as pretensões de Gunnar Vingren e Daniel Berg de colocarem adiante um modelo de denominação congregacional, com unidades autônomas, e tendo como marcante o trabalho religioso tanto masculino quanto feminino na gestão. Apesar desse projeto não ter conseguido prosperar, estes dois missionários ainda guardavam em seu histórico uma capacidade útil às Assembleias de Deus na década de 1960: a instrumentalização como personagens principais de um mito fundador,

da instituição a qual eles mesmos foram posteriormente excluídos. Observamos que a conotação mística dos acontecimentos da fundação aparelha de forma fantástica o carisma institucional.

Dada as circunstâncias da comemoração dos 50 anos das Assembleias de Deus no Brasil em 1961, houve a rememoração de um projeto missionário que agora era interpretado de maneira adversa do que realmente havia sido. O que era gestão do trabalho religioso partilhado entre homens e mulheres, foi lido, naquela ocasião, como chamado eminentemente masculino; o projeto de formação de pequenas comunidades que tinham suas formas de gestão autônomas, foi lido como unidades centralizadas em igrejas-mãe, comandadas por pastores presidentes; o projeto que era de formação de uma vocação pastoral calcada pela relação horizontal, em que os cargos seriam mais funcionais do que políticos, foi trocado por um relação eminentemente verticalizada, em que o pastor exerce política e, simbolicamente, um patamar acima dos outros membros – senão pela formação acadêmica e intelectual, pela forma como a força institucional o coloca, como alguém agraciado pelos dons e pela força do Espírito Santo.

A solução diante da ameaça comunista dos anos 1960, potencializada por quase vinte anos de Guerra Fria, era dar cada vez mais ênfase na construção de justificativas eficazes à forma de gerência do sagrado, baseada no poder masculino. Além disso, era preciso dotar de um caráter cada vez mais organizado nas bases políticas dentro das Assembleias de Deus. Por isso que as reuniões convencionais reuniram milhares de pastores nas décadas de 1950 e 1960, possibilitando, dentro dos quadros dirigentes, uma série de mudanças que “blindaram” os membros e, principalmente, as elites pentecostais, contra duas questões importantes:

1. A subalternidade política, por isso apoiaram os militares na dita “revolução” operada pelos mesmos. Esse apoio garantia uma “promessa” de proteção política;
2. A reivindicação dos membros, o que acarretou em um recrudescimento da doutrina, por meio da figura simbólica dos fundadores e a emergência de uma doutrinação cada vez mais ostensiva.

Quanto ao segundo ponto, temos que dizer que o recrudescimento da doutrina possibilitou a formação de um conjunto de normas que visavam controlar aquilo que os membros poderiam ver e ler sobre as notícias locais. Sobre isso, temos as diretrizes

colocadas pela Convenção ocorrida em 1968, em Fortaleza - CE, na qual se determinou as seguintes questões:

Considerando os efeitos maléficos que os programas de televisão têm causado à comunidade evangélica, principalmente à família, a Convenção Geral resolveu aprovar a seguinte proposta:

1. Os pastores e evangelistas das Assembleias de Deus no Brasil não devem usar televisores;
2. Os que já possuem, devem desfazer-se deles até a próxima Convenção;
3. Os obreiros devem recomendar às igrejas que se abstenham do uso de televisores;
4. Que os que possuem, desfaçam-se dos mesmos a fim de evitar a suspensão (DANIEL, 2004, p. 344).

Para além das diretrizes morais, estava posta, de maneira implícita, a migração cada vez mais consolidada do pentecostalismo assembleiano às correntes políticas que pudessem manter os elementos tradicionais de sua composição doutrinária, a saber:

1. Proteção ao conceito de família nuclear;
2. Proteção às formas de liderança masculina, impostas artificialmente;
3. Proteção ao direito de culto e à liberdade religiosa.

Com isso, o conservadorismo que operava e opera na esfera das questões morais e religiosas acabou por atingir o campo da política interna e externa. Em termos de política interna, a estratégia foi de imposição dos usos e costumes, feita pela CGADB, em reunião convencional na cidade de Santo André - SP, também conhecida como Resolução de Santo André, em 1975<sup>46</sup>:

E ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo, e separai-vos dos povos, para serdes meus (Lv. 20.26).

A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma o seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus - a Bíblia Sagrada - e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

---

<sup>46</sup> “A proposta dessa resolução foi apresentada por Geziel Nunes Gomes a pedido do pastor presidente da CGADB, Túlio de Barros Almeida, no encontro realizado na cidade de Santo André, entre os dias 20 e 24 de janeiro de 1975” (ROIZ; FONSECA, 2012).



1. Uso de cabelos crescidos, pelos membros do sexo masculino;
  2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados, do sexo feminino;
  3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face;
  4. Corte de cabelos, por parte das irmãs (membros ou congregados);
  5. Sobrancelhas alteradas;
  6. Uso de minissaias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã;
  7. Uso de aparelho de televisão – convindo abster-se, tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas; abstenção essa que justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde;
  8. Uso de bebidas alcoólicas.
- (DANIEL, 2004. p. 438-439).

Com a acomodação doutrinária às questões de modernização comportamental dos membros, temos uma nova resolução no 5º Encontro de Líderes das Assembleias de Deus - ELAD, realizado entre os dias 23 e 26 de agosto de 1999, ratificada na Assembleia Geral Ordinária - AGO de 13 de abril de 2011, pela CGADB, que compreende uma sutil mudança: em vez de ser um documento de teor doutrinário, acaba por ser um documento de listagem de princípios cristãos:

Convém, portanto, atualizar a redação da resolução de Santo André, omitindo a expressão ‘**como doutrina**’, ficando assim: ‘**sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus**’ – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta Obra no Brasil. Quanto aos 8 princípios da Resolução [de Santo André], uma maneira de colocar numa linguagem atualizada é:

1. Recomenda-se aos homens não ter os cabelos crescidos (1 Co. 11.14), bem como fazer cortes extravagantes;
2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias (1 Tm. 2.9, 10);
3. Uso exagerado de pintura e maquiagem - unhas, tatuagens e cabelos (Lv. 19.28; 2 Rs. 9.30);
4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica (1 Co. 11.6, 15);
5. Mau uso dos meios de comunicação: televisão, internet, rádio, telefone (1 Co. 6.12; Fp. 4.8);
6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes (Pv. 20.1; 26.31; 1 Co. 6.10; Ef. 5.18). (grifo nosso).

As formas de dominação que as Assembleias de Deus fomentaram em seus 108 anos de existência no Brasil, passam pela consolidação de um regime de gestão masculina que, nesta segunda década do século XXI, se encontram diante de uma série de lapsos próprios, que emanam justamente de uma mudança no significado do trabalho religioso feminino, apropriado simbolicamente de sua importância gestora.

A emergência da demanda das mulheres, dentro dos postos de direção pentecostais, advém da possibilidade deste movimento ser polissêmico e, conforme acontece a abertura de novas formas de expressão, ou seja, de implantação de novas variantes de gestão dos bens religiosos e de salvação, a presença feminina invade os nichos de mercado que antes não eram explorados. Por esse motivo, a inflexões da dominação masculina ocorrem por meio de dois movimentos simultâneos:

1. Um que move as mulheres dentro das denominações mais conservadoras a questionarem sua posição institucional;
2. Outro que possibilita às mulheres tomarem a posse da gestão de igrejas mais progressistas, quebrando o monopólio e fomentando o questionamento às regras estabelecidas.

Uma vez modificadas essas bases, o único meio de justificar a postura conservadora é apelar para a crítica dos anos 1960 em diante, colocando as mudanças no mercado religioso na conta de movimentos feministas e culturais. Inclusive, a emergência desses movimentos abalou uma das bases de dominação político-religiosa – a noção de família nuclear –, que acabou por sofrer concorrências de outros modelos de família, nada agradáveis para a elite religiosa brasileira. Diante desta realidade é possível ver o ataque ao que denominam de relativismo cultural e cultura pós moderna (o que lemos pelo nome de secularização). Segundo o pastor B. E.:

Desde a década de 1960 as músicas, os filmes e a própria mudança cultural no mundo ocidental levaram a uma realidade em que se relativizou a noção de verdade e principalmente de verdade bíblica. Isso promoveu o surgimento de várias ‘verdades’ que concorrem até hoje com a verdade religiosa (bíblica). O resultado disso é a dissolução da moral social por meio da liberdade desenfreada e as mais variadas noções daquela que é a base de toda a sociedade, a noção de família (Entrevista realizada no dia 10/07/2018).

Essa concorrência não é apenas externa, no sentido de diferentes modos de ser e de família – monoparental, recomposta ou homoafetiva –, é também no fato de que novos pastores e pastoras, membros desses novos modelos, abrem possibilidades de mudanças culturais, bem como a ampliação das bases do mercado religioso e sua conformação à liberdade de gênero.

### 3.3 Qual o perfil dos “pescadores/pescadoras de almas”, ontem e hoje?

Traçando o perfil de quais agentes possibilitaram a formação e a consolidação das Assembleias de Deus no Brasil, podemos afirmar, como já o fizera Alencar (2012), que além de serem muitas as mãos que ajudaram neste empreendimento, a maioria delas são de pessoas humildes socialmente, e que acreditam no discurso pentecostal como uma alternativa, tendo uma esperança não apenas terrena, de melhoria social, mas eminentemente futura, dentro dos bens de salvação oferecidos.

O discurso de um céu oferecido a quem fosse servo de Jesus, somado ao fato de que esta seleção seria feita “como em um piscar de olhos” por meio do arrebatamento, foi o modelo de oferta de bem de salvação que os missionários suecos, Gunnar Vingren, Frida Vingren, Daniel Berg, Samuel Nystron e Nina Nystron, entre outros, ofereceram. Esses missionários eram pobres, e membros da igreja batista sueca, convertendo-se, posteriormente, às vertentes pentecostais que eclodiam nos EUA, tendo a oportunidade de se lançarem em outros campos de missão na tentativa de expandirem suas mensagens e atividades pentecostais.

Os recursos financeiros eram poucos e eles mantinham a missão por meio de doações que vinham dos EUA e dos países escandinavos na Europa. Com isso, a vida simples e sem mordomia que tinham no Brasil os identificavam com as camadas sociais mais pobres. Alguns deles já vinham como casais, compondo, assim, um núcleo familiar. Além disso, alguns também já haviam passado por formação em seminário, que dividia: as tarefas de formação para o pastorado aos homens; e a formação para assistência social e evangelismo às mulheres (ALENCAR, 2000, p. 49-53).

Contudo, nem todos tinham formação de cunho teológico. Daniel Berg, por exemplo, se propusera a vir contando com sua experiência junto aos operários de fundição do Estado de Chicago, nos EUA. Por isso, a forma como ele se posicionava se relacionava com o evangelismo pessoal – característica importante das Assembleias de Deus no Brasil, e que se apoia em um forte apelo aos dons espirituais (ALENCAR, 2000, p. 50,51). Portanto, o perfil dos missionários suecos era o seguinte:

1. Membros solteiros ou casados, oriundos das igrejas batistas da Suécia;
2. Alguns tinham formação teológica em seminário batista;
3. Outros tinham apenas a experiência do evangelismo pessoal.

Contudo, a formação em seminário permitia a alguns homens e mulheres, bem como aos casais que já vinham formados, um perfil evangelístico de trabalho religioso, posteriormente substituído pela proposta de predomínio do masculino na gestão das igrejas, em nível episcopal.

### 3.3.1 As mãos que apoiaram a missão sueca no Brasil

Ao lado desses missionários estavam, no entanto, os primeiros membros locais. Homens e mulheres iletrados que tinham um marca registrada em suas formas de recepção dos ensinamentos bíblicos e pentecostais: a tradição oral (VINGREN, 1982, p. 52). Seringueiros, pedreiros, funcionários de serviços gerais, lavadeiras e empregadas domésticas foram o público inicial dos missionários. Muitos deles não sabiam ler e escrever – como muitos dos assembleianos no Brasil, ainda hoje<sup>47</sup> – e, por isso, ouviam atentos às pregações bíblicas ofertadas pelos missionários. Como diferencial daquilo que já era prática comum entre as igrejas protestantes históricas – a leitura e a pregação expositiva –, eram convidados a entoarem cânticos e a se colocarem em oração. Nesse contexto, a exposição pessoal entra em segundo plano. A ideia é propiciar àquele que congrega em uma das comunidades das Assembleias de Deus a possibilidade de anunciar, de forma espontânea, aquilo que ouviram por meio dos pregadores, além de ser uma forma de expor aquilo que foi assimilado.

Por meio da oralidade foram sendo formados os líderes de pequenas congregações que, com muito esforço, se propuseram a fundar pequenos locais de culto, muitas vezes como extensão da própria casa – ambiente mais acolhedor para a formação de vínculos sociais, que logo se transformariam em vínculos religiosos, sob o famoso pronome de tratamento “irmão e irmã.”.

Entre esses homens e mulheres simples, estavam muitos nordestinos que foram trabalhar na região Norte na ocorrência do Ciclo da Borracha (FAUSTO, 1995, p. 291).<sup>48</sup> Após a crise em 1912, e com o retorno dos mesmos para as suas regiões de origem, muitos

---

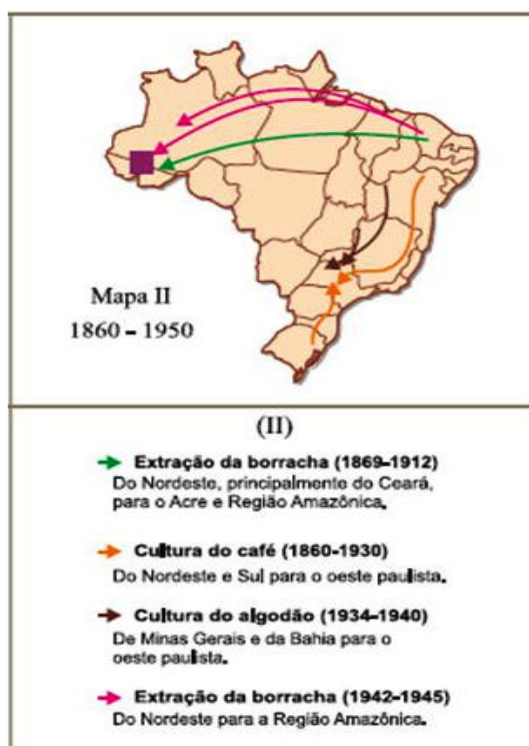
<sup>47</sup> Falamos, especificamente, de pessoas das camadas pobres da sociedade e, no caso desta pesquisa, pudemos atestar o fato na comunidade de Palmeira dos Índios, região Nordeste do Brasil e agreste alagoano.

<sup>48</sup> “A mão-de-obra nos seringais era basicamente composta por trabalhadores da região Nordeste, que fugiam da seca no sertão e buscavam melhores condições de vida. Os seringueiros adotavam técnicas de extração ensinadas por índios para realizar a retirada do látex. A borracha era extraída em condições penosas pelos trabalhadores e os negócios se concentravam nas mãos de um pequeno grupo de intermediários portugueses e de algumas casas exportadoras estrangeiras” (CARVALHO, 2014).

migraram de volta ao Nordeste com a intenção de refazerem as suas vidas e, de alguma forma, ajudaram na disseminação do pentecostalismo nascente.

A mensagem simples e direta no perfil do “Jesus está voltando”, somada à oralidade e à capacidade de alfabetização por meio da leitura da Bíblia, possibilitou, aos poucos, a aquisição de conhecimentos desses textos (CARTAXO, 1985, p. 162,163). Agora, esse povo humilde socialmente podia fazer uso de um pouco de leitura para desapropriar a já forjada autoridade dos padres em dizer o que era certo e o que era errado em termos religiosos. A quebra do monopólio da leitura e, em especial, da leitura bíblica, tem um papel especial e simbólico, sendo apropriado à ótica protestante e pentecostal por aqueles homens e mulheres simples que começavam a ler.

**Figura 11** - Movimentos migratórios no Brasil: 1860-1950.



**Fonte:** Atlas Nacional do Brasil, IBGE, 2000.

As frentes de evangelização não provocaram a corrida aos cargos de liderança de imediato, pelo fato de que primeiro era preciso o enfrentamento de uma série de percalços, tanto no âmbito político como econômico, o que tornava a função de pastor nada interessante para aqueles que queriam melhorar suas condições financeiras (FREESTON, 1993, p. 69,70). Os avanços da frente de evangelização eram comumente abastecidos por entidades criadas no intuito de disseminar a leitura bíblica. Tanto que, em 1930, quando a Assembleia de Deus

estava em vias de institucionalização, a Sociedade Bíblica do Brasil - SBB, começara a ser a promotora da produção e disseminação de Bíblias e literaturas protestantes pelo Brasil.

Junto a isso, o trabalho feminino era também uma das bases que alavancou a evangelização pentecostal. As mulheres, mesmo sendo afastadas das lideranças eclesiais, puderam exercer uma frente de trabalho de evangelização por meio de reuniões de oração e intercessão; visita aos lares; prática da assistência social com entrega de alimentos; e ministração de dons de cura e libertação. Isso diferia do trabalho masculino apenas no que se refere à gestão formal e oficial dos ditos bens de salvação e das igrejas. Na prática, entre os pouco letrados e os iletrados, o trabalho feminino era imprescindível tanto em termos quantitativos – pelo número de mulheres que se convertiam – quanto em termos qualitativos – em relação ao alcance e eficácia do trabalho que prestavam.

**Quadro 7** - Lista de mulheres que contribuíram para o pioneirismo do pentecostalismo no Brasil.<sup>49</sup>

<b>(Pará)</b>	Lily Johnson
Anna Carlsson	Linnea Leontina Lundgren
Anna Viktoria Jansson	Malphara Bezerra da Silva
Beatriz Alves do Nascimento	Raimunda Nonato Diniz (Irmã Dica)
Celina Martins Albuquerque	Rosa Domingos de Oliveira (Irmã Rosinha)
Eloísa Melo da Silva	Rosa Flora dos Santos
Ester Andersson	Ruth Maj Ingelsrud Johansson
Frida Maria Strandberg Vingren	Signe Charlotta Hedlund Carlson
Ingrid Andersson-Fransson	Tora Larsson Hedlund
Izabel Leonísia da Silva Athaydes	<b>(Rio Grande do Sul)</b>
Lavina Bernardina Bezerra de Moraes	Anna Carlsson
Lina Nyström	Cecília Järnevad Johansson
Lydia Rodrigues Nelson	Elsa Henrietta Karlsson
Maria Benvinda Saraiva da Silva	Gerd Maria Nyman
Maria de Jesus Nazaré Araújo	Hedwig Elisabeth Nordlund
Maria Madalena Amador Reis	Inga-Britta Kraftling
Matilde Brusaca	Lorenzhe Thorkildsen
Otília Maria da Rocha	Mary Taranger
Sara Berg	Otília Maria da Rocha
Tereza Silva de Jesus (Pará)	Stina Elisabeth Kraftling
<b>(Ceará)</b>	<b>(Espírito Santo)</b>
Eloísa Melo da Silva	Elisabeth Johansson

<sup>49</sup> Dentre as mulheres citadas, temos como exemplo de integrantes ordenadas: Emília Costa, ordenada diaconisa em 1925 por Gunnar Vingren; Deolinda Evangelista, ordenada evangelista em 1929 por Gunnar Vingren; Matilde Brusaca, fundadora e dirigente da Assembleia de Deus de Tucuruí (PA) por 10 anos; Maria de Jesus Nazaré Araújo, fundadora das Assembleias de Deus no Ceará e Frida Vingren, esposa do fundador das Assembleias de Deus, enfermeira, redatora, jornalista, escritora, poetisa, musicista, professora, evangelista, pregadora e líder da Assembleia de Deus em São Cristóvão – RJ (ARAÚJO, 2016).

Ester Lindfors Bergstén	Gerda Pettersson
Ethel Beebe Boyer	Maria Madalena Amador Reis
Francisca de Assis Freire (Irmã Francisquinha)	Sara Berg
Ingrid Andersson-Fransson	<b>(São Paulo)</b>
Maria de Jesus Nazaré Araújo	Alice Margaret Davidson Bergstrom
Raimunda Nonato Diniz (Irmã Dica)	Anna Lovisa Sörheim
<b>(Alagoas)</b>	Antonette Olivia Johnson
Adina Petterson Nelson	Benedita Ricardo Siqueira
Agnes Sjögren	Berta Gobel Olson
Anna Carlsson	Catarina Towkaniuk Towkan
Ethel Beebe Boyer	Doris Höglander
Linnea Leontina Lundgren	Doris Pearl Johnson
Rosali (Rosa) Svensson	Dozinha Dias da Silva Munhoz
Ruth Maj Ingelsrud Johansson	Ella Turesson
<b>(Rio de Janeiro)</b>	Elly Josefsson
Adina Petterson Nelson	Elsie Luella Strahl
Alice Olson	Ester Andersson
Anna Lovisa Sörheim	Ester Lindfors Bergstén
Beatriz Alves do Nascimento	Ester Ölander
Berta Gobel Olson	Ethel Beebe Boyer
Cacilda de Souza Brito	Francisca de Assis Freire (Irmã Francisquinha)
Delfina Tedeschi Santos	Gerd Maria Nyman
Deolinda Ramos	Gerda Pettersson
Eloísa Melo da Silva	Gudrun (Guida) Maria Ling
Elsie Luella Strahl	Gunhild Andrea Magnusson
Emília Costa	Helena Maria Vera
Ester Lindfors Bergstén	Inga-Britta Kraftling
Ethel Beebe Boyer	Ingrid Andersson-Fransson
Eufrosyne Kastberg	Kertu Piirainen
Felisbela Barbosa de Freitas (Irmã Belinha)	Linnea Leontina Lundgren
Florinda Brito	Louise Wilson Stalter
Frida Maria Strandberg Vingren	Maria Elisabeth Carlsson Goodband
Helena Maria Vera	Maria Simonetti Pereira
Julia Galvão de Lima Bueno Aza	Mary Hoover
Lina Nyström	Pautilla Maierhofer Bielecky
Linnea Leontina Lundgren	Regina Haleplian Antunes
Lydia Rodrigues Nelson	Ruth Dorris Flifet Lemos
Maria Elisabeth Carlsson Goodband	Ruth Maj Ingelsrud Johansson
Marieta Alves de Azevedo Melo	Sara Berg
Nair Barata Soares	Thereza Skolimosvki Reikdal
Otília Maria da Rocha	Tima Adams Sthor
Ruth Dorris Flifet Lemos	Tora Larsson Hedlund
Stanislava Budkowski (Irmã Estacília)	<b>(Bahia)</b>
Tora Larsson Hedlund	Caroline Mathilda Paulsen
Zélia Brito Macalão	Doris Höglander
<b>(Amazonas)</b>	Elly Josefsson

Lina Nyström	Erma L. Miller
Maria Madalena Amador Reis	Ester Ölander
<b>(Minas Gerais)</b>	Florência Silva Pereira
Alice Margaret Davidson Bergstrom	Gerda Pettersson
Alice Olson	Gudrun (Guida) Maria Ling
Ana Maria da Conceição	Guilhermina Brito Santos
Antonette Olivia Johnson	Joaquina de Souza Carvalho
Bernarda Silvestre	Rosa Domingos de Oliveira (Irmã Rosinha)
Berta Gobel Olson	Ruth Maj Ingelsrud Johansson
Doris Höglander	Vicentina Garrido Fogos (Irmã Lili)
Doris Pearl Johnson	<b>(Rondônia)</b>
Eloísa Melo da Silva	Edna Aenis
Eufrosyne Kastberg	Maria Madalena Amador Reis
Gerda Pettersson	Raimunda Nonato Diniz (Irmã Dica)
Julia Galvão de Lima Bueno Aza	<b>(Paraíba)</b>
Rosali (Rosa) Svensson	Agnes Sjögren
<b>(Rio Grande do Norte)</b>	Anna Viktoria Jansson
Beda Palm	Izabel Lins do Nascimento
Izabel Lins do Nascimento	Raimunda Nonato Diniz (Irmã Dica)
Julia Galvão de Lima Bueno Aza	<b>(Goiás)</b>
Otília Maria da Rocha	Caroline Mathilda Paulsen
<b>(Paraná)</b>	Erma L. Miller
Inga-Britta Kraftling	Gerda Pettersson
Julia Galvão de Lima Bueno Aza	<b>(Sergipe)</b>
Linnea Leontina Lundgren	Britt Marianne Carlsson-Holmbom
Ruth Maj Ingelsrud Johansson	Erma L. Miller
<b>(Pernambuco)</b>	Florência Silva Pereira
Albertina Bezerra Barreto	Gudrun (Guida) Maria Ling
Anna Carlsson	Ingrid Settervik
Augusta Andersson	<b>(Piauí)</b>
Beda Palm	Alice de Lima Oliveira
Britt Marianne Carlsson-Holmbom	Ruth Maj Ingelsrud Johansson
Elisabeth Johansson	<b>(Santa Catarina)</b>
Ester Andersson	Ethel Beebe Boyer
Eufrosyne Kastberg	Marguerite Westmark Kolenda
Ingrid Andersson-Fransson	<b>(Mato Grosso)</b>
Izabel Lins do Nascimento	Gunhild Andrea Magnusson
	<b>(Mato Grosso do Sul)</b>
	Raimunda Nonato Diniz (Irmã Dica)

Fonte: Araújo, 2016.

### 3.3.2 O desenvolvimento do trabalho eclesial

Diante da questão das necessidades materiais e também de desenvolvimento dos trabalhos de evangelização, as lideranças assembleianas tiveram e têm, que conciliar o



trabalho religioso com o trabalho laboral. No caso mais específico das lideranças masculinas, atinge diretamente aqueles que exercem trabalhos pastorais subalternos ou seja, são presbíteros ou mesmo evangelistas e pastores que trabalham em congregações, mas não são excluídos do trabalho secular, tendo que exercer suas ocupações regulares na sociedade durante o dia e, no período noturno, na semana e finais de semana, exercem a função pastoral em suas comunidades. Isso é parte de uma divisão do trabalho interna característica da própria função pastoral, ou seja, entre aqueles sacerdotes funcionários que trabalham com exclusividade e os que não se incluem nessa categoria.

Além disso, uma das discussões que faz frente às demandas de várias Convenções no Brasil é a questão da formação dessas duas categorias de pastores. Não há consenso sobre a maneira como se deve formar os pastores assembleianos e quais as ferramentas necessárias ao exercício pastoral, contudo, duas características se acentuam:

1. O domínio da glossolalia e dos dons espirituais;
2. O domínio da pregação da Bíblia, considerada como meio e instrumento da revelação de Deus para as pessoas.

Ademais, a expectativa de “rendimento” dos pastores aumentou muito em virtude da concorrência externa o que acarretou numa necessidade de formação, feita no modelo “intramuros” da própria instituição. Além disso, a formação interna não é um fato isolado, trabalhando desta forma ao lado de questões que mesclam relações pessoais e critérios institucionais, políticos e instrumentais, possibilitando que as relações entre pastor e membros façam parte da composição “não declarada” da formação e da escolha de obreiros. Entre as questões não formais, temos:

1. O nível social (em diversos estratos);
2. As formas de contribuição financeira e a disposição em financiar;
3. A disponibilidade presencial nas atividades eclesiais;
4. O apoio nas decisões e projetos.

Esse é um conjunto de fatores que, apesar de não serem declarados como influenciadores, são, em larga vantagem, usados para a escolha de membros da igreja para cargos eclesiásticos, em sua maioria de menor escalão – diáconos e presbíteros. Somados a essas características, muitos dos que chegam a esses postos da hierarquia assembleiana,

dependendo das relações interpessoais, podem ficar estagnados nos mesmos, o que dá a entender que as possibilidades de barganha da parte institucional são limitadas. Contudo, o status de estar no Ministério como presbítero, por exemplo, possibilita o recrutamento de muitos homens que, pela posição, mesmo subalterna do cargo, buscam de forma servil e negociada o apoio e reconhecimento de líderes maiores.

Esse reconhecimento vem, por sua vez, da capacidade desses obreiros em se disporem à execução dos trabalhos. O perfil não foi e nem é o de intelectual dirigente, contudo, mais se parece com o de intelectual orgânico, na acepção de Gramsci (1978, p. 4). Considerando a ideia do curso superior, muitos dos obreiros assembleianos entendem que na “seara” respectiva à evangelização e o trabalho religioso, a diplomação em curso superior não se faz importante, e é algo que, em seus efeitos, é mais apazível à esfera secular, do que à religião.

Assim, os assembleianos compõem as suas diretrizes informais de adaptação e escolha de agentes religiosos. Assumindo a direção desse processo, está uma parcela das lideranças, com fortes ligações à classe popular brasileira. As ocupações mais frequentes são de trabalhadores autônomos, funcionários públicos, pequenos empresários e agricultores, que mesclam os aspectos urbanos e rurais na composição das lideranças assembleianas.

Mas não são só homens que têm vez nessa composição, as lideranças femininas se lançaram aos poucos, para fora dos próprios redutos eclesiais e ganham espaço em campanhas de missão e no desenvolvimento da chamada música gospel. Nesse sentido, o trabalho religioso que vinha sendo desenvolvido nas esferas do evangelismo, educação, assistência social e saúde, começa a se ampliar para outros segmentos como os da indústria fonográfica, estética e vestuário.

O modo de se vestir e a clara negação à musicalidade brasileira lançam a alternativa da roupa e da música gospel e faz com que o perfil dessas “missionárias” se torne cada vez mais versátil. Como gestoras comerciais de seus próprios produtos, aos poucos elas começam a tomar conta do cenário assembleiano das classes subalternas e médias.

Ligados às empresárias do meio gospel, estão os pastores que também se lançam como empresários em pequenos comércios – lojas as mais variadas –, mantendo suas atividades eclesiais e fomentando outro nicho de mercado interno à religião, que são o dos pregadores itinerantes – caracterizados, neste trabalho, como profetas itinerantes. Cresce a necessidade de cultos mais “avivados” e a crescente demanda por pregadores e cantores(as) em projeção – principalmente após a década de 1980.

Em um outro segmento estão os pastores das Assembleias de Deus do meio rural. Devido às possibilidades de ganho de recursos, eles começaram a se estabelecer em pequenas propriedades ou mesmo casas simples e, com o passar do tempo ganham respeitabilidade perante a população local. Seu papel é o fomento da religião em redutos mais distantes, onde a manutenção da tradição é considerada conservadora demais para a forma como os assembleianos de cidades maiores e grandes metrópoles brasileiras se comportam. O enrijecimento da doutrina, contudo, faz com que o monopólio do poder nas cidades interioranas abasteça não apenas a força doutrinária, mas os níveis financeiros da instituição. É como se operassem, ao mesmo tempo, duas Assembleias de Deus diferentes em termos culturais. Na cidade, uma mais versátil e moderna, que se apropria de inovações e de contextos culturais mais abertos, tendo à sua disposição pastores defendem a manutenção da doutrina, mas fazem “vista grossa” para o aparelhamento de novos costumes por parte dos membros, como forma de manter o discurso no passado e prática eclesial no futuro. Do outro lado, nos ambientes rurais está o apelo às tradições, que abastece a manutenção de uma arrecadação financeira que precisa ser mais incisiva para funcionar, dadas às dificuldades de muitos municípios no Brasil, o que faz da entrega mensal do dízimo, uma obrigação ética e moral, mesmo que seja um verdadeiro suplício, dada às condições materiais mais difíceis. Assim, é feito um discurso no futuro – escatológico e de benesses – , como uma prática eclesial que olha para o passado da tradição como forma de coação a conduta dos membros.

Por essa razão, ao falarmos em modernidade em termos de conduta assembleiana no Brasil, é preciso vermos os movimentos internos que são feitos. Claro que não estamos falando diretamente de regimes internos, com suas diretrizes oficiais. Estamos falando de prática eclesial e das relações que se fazem presentes entre lideranças e liderados, naquela mesma acepção de Bourdieu (2009a, p. 65,66), quando este fala da necessidade de justificativas dadas pela religião para a manutenção de determinadas estruturas entre as classes, mostrando justificativas simbólicas de ser e de estar em um determinado estrato social.

Já aqueles que, como funcionários públicos e membros das Assembleias de Deus, foram recrutados e colocados na condição de dirigentes, o são em virtude de uma estratégia: serem colocados como um grupo de financiadores em potencial das obras que precisam ser feitas em várias congregações religiosas. Diferentemente de outros obreiros que se colocam nas situações anteriormente descritas, esse grupo opera principalmente em comunidades eclesiais que não têm condições de se estruturarem sozinhas, e o seu trabalho e sustento são

parte do sacrifício necessário para a articulação e desenvolvimento das igrejas nesses lugares economicamente mais pobres. Importante lembrar que isso não é regra geral, e que muitos obreiros foram para lugares desse tipo com suas famílias e poucos recursos. O fato é que, em termos estratégicos, isso funciona como um elemento de barganha entre a disponibilidade do cargo eclesial e a disponibilidade em se promover ajuda financeira ao estabelecimento da igreja.

De modo geral podemos ver que:

1. Empresários(as) trabalham para a expansão do trabalho religioso e o aumento dos chamados bens religiosos e de salvação;
2. Os pastores agricultores ou com raízes mais interioranas, trabalham na manutenção de aspectos tradicionais, fomentando uma ruptura proposital e necessária com os costumes citadinos;
3. Os pastores funcionários públicos ou privados, se colocam como funcionários da própria instituição religiosa, terceirizando os seus recursos dentro de um equilíbrio necessário entre oferta e barganha institucional.

Deste modo, a difícil equação entre a manutenção: da doutrina; de pastores em cargos de liderança recebendo dinheiro; de pastores em cargos de liderança investindo dinheiro; de empresários(as) que ampliam o mercado religioso e sua oferta, possibilita termos uma situação de medidas diversas e de resultados variados.

### **3.3.3 Os intelectuais e a emergência dos profetas**

A partir de 1990, o Brasil teve maior aproximação com o mercado internacional e o fomento da lógica de mercado influenciou a demanda por produtos e serviços, incluindo os serviços religiosos. Agora a aplicação do trabalho religioso amplia-se ainda mais para searas como a política, o entretenimento, o turismo, a estética, a arte, a produção fonográfica e as publicações literárias. Isso possibilitou, entre outras coisas, uma resposta ao sentimento de atraso em relação à intelectualidade e, para lidar com a forte concorrência secularista e religiosa, foi dado respaldo à formação dos pastores com um novo perfil, mais atualizado e intelectualizado (MARIANO, 2008, p. 81).

Isso foi resolvido por meio da possibilidade de formação, sem precisar se ater ao ambiente acadêmico secular. A primeira forma de incremento do conteúdo intelectual dos obreiros foi a ascensão de centros de formação, com cursos livres de Teologia. O curso livre permite à instituição religiosa fazer o seu próprio currículo de formação, deixando clara que a intenção do curso não é a diplomação para o reconhecimento junto aos órgãos de controle educacional do Estado, em nosso caso, o Ministério da Educação e Cultura - MEC.

A FAETAD existe para aperfeiçoar obreiros e leigos para a Seara do Mestre! É a nossa vocação! Por esse motivo, somos contrários à profissionalização da atividade teológica, e fazemos questão de que todos os nossos cursos sejam livres e de caráter sacerdotal. [...] A EETAD e a FAETAD oferecem juntas o **Programa de Formação em Teologia**. O 1º e o 2º Ciclos do Programa são cursados na EETAD, e o 3º na FAETAD. Logo, para ingressar no 3º Ciclo, você precisa comprovar formação teológica mínima equivalente ao que é oferecido pela EETAD. (ESCOLA DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS – EETAD. (grifo nosso).

Nesse sentido, a prioridade é de formação de um conjunto de elementos doutrinários que, em conformidade com as diretrizes aprovadas por uma Convenção Nacional - CGADB, permite aos membros terem uma visão geral sobre os conteúdos básicos e a postura eclesial que devem tomar. Cabe informar que a Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus - EETAD, foi fundada em janeiro de 1979, pelo Pastor Bernhard Johnson Jr. (1931-1995) e tem o reconhecimento da maioria das igrejas no Brasil quanto à sua importância, mesmo que as próprias Convenções estaduais desenvolvam também as suas escolas de formação.

Outro aspecto da formação se relaciona com a disseminação de profetas itinerantes, que, por meio de pregações feitas por todo o Brasil, colocam de maneira direta e incisiva o fomento de um trabalho religioso de cunho intelectual dentro da lógica assembleiana. Sobre esse ponto, temos uma dualidade institucional: são, ao mesmo tempo, críticos e porta-vozes da instituição que representam, fazendo apontamentos ferozes sobre aspectos da sociedade e proclamam ao povo que, mesmo diante dos problemas, “procurem a Jesus por meio de uma igreja”, pois, ela ainda se encontra como intermediária entre Deus e os bens de salvação.

Estes, ao contrário do que salientou Weber (2009, p. 294), sobre os magos ou feiticeiros, são os verdadeiros *freelancers* do sagrado no tempo presente. Com um discurso escatológico, mostram uma realidade econômica e social que alavancou a eles desde pequenos ganhos com ofertas alçadas até cachês pré-estabelecidos para apresentações em grandes congressos e cruzadas evangelísticas.

Na pesquisa de campo feita, foi possível ter contato com vários homens e mulheres, tanto os mais experientes quanto os ainda novos na fé, que se lançam a pregar nos eventos internos ou externos (evangelísticos), exercitando de maneira contínua, um carisma ministerial próprio. Inclusive um destes pregadores me relata que ele se inspira em vídeos de pregadores considerados famosos no meio gospel e que sua apresentação pessoal (tanto na estética, quanto nos trejeitos corporais, influencia em sua pregação). Em meio ao entusiasmo de sua fala ele argumenta que existe uma separação entre os modelos de pregação e ensino, me dizendo que o modelo de leitura mais expositiva para o povo, é na verdade o “ensino da palavra”. Para os “crentes pentecostais”, que estão sob o fogo do Espírito Santo, a pregação deve ser colocada como algo profético, que tenha eficácia diante da vida difícil que a maioria das pessoas leva, e que por isso, a pregação deve ter um ar restaurador e motivacional.

Esse perfil de pastores e membros é um dos mais requisitados em termos de proporcionar algo para além da rotina do pregador local ou do pastor local. Esse modelo também é encontrado na forma de profetisas itinerantes, em que mulheres pregadoras atuam sob a prerrogativa de “missionárias”.

### **3.4 Os capitais enquanto habilidades, o que é preciso para ser pastor?**

Dentro ainda das questões concernentes ao perfil das lideranças pentecostais assembleianas no Brasil, colocaremos agora o rol de capitais necessários tanto à escolha quanto ao exercício dessa atividade. Por capital, não entendemos o conjunto da riqueza, que é apropriada por meio do trabalho humano como manipulação da natureza, transformando-a em objetos com valores de uso ou troca, como defendeu Marx (2013, p. 113-126). Nossa acepção de capital tem relação com as teorias Bourdieu (1989, p. 193), que percebia nos capitais, meios valorativos que ligavam as exigências sociais e históricas de cada cultura ao rol de recursos que os agentes sociais dispõem em um dado momento. Assim, não falamos em capital no sentido riqueza e sistema econômico, mas em capitais no sentido de elementos sociais valorativos, relativos à cada cultura e os agentes que os dispõem.

Dentre os capitais trabalhados por Bourdieu estão: o simbólico, o cultural, o social e o econômico<sup>50</sup>. Para Bourdieu (1997, p. 27), cada campo tem formas peculiares de

---

<sup>50</sup> No conceito dos “capitais” em Bourdieu, entram no jogos de forças sociais e políticas elementos como: a força dos símbolos construídos socialmente; a aquisição da gama cultural disposta em uma dada sociedade; a importância dada ao reconhecimento social e as possibilidades abertas pela aquisição de riquezas.

determinar a demanda de capitais para os seus agentes. Isso ocorre sem ressalvas no campo religioso, no qual os critérios mudam por razões doutrinárias, mas também por causa das variações do próprio mercado religioso, como forma de adequação. Por isso que a escolha pela teoria dos capitais não pode ser encarada como uma forma de engessamento da dinâmica própria da religião. As religiões, que se lançaram a uma miscelânea de oportunidades de mercado, integram o grupo daquelas que vão de acordo com as mudanças culturais na sociedade, adequando a formação e a expressão de suas elites, visando como os recursos devem se manifestar em cada tempo e ocasião.

### **3.4.1 A importância dos capitais no contexto religioso**

Iniciando a análise sobre a importância dos capitais que circulam dentro das instituições e expressões religiosas, começamos pelo capital cultural. Cabe lembrar que, quando falamos em cristianismo, estamos falando da religião dos livros – a Bíblia –, da mesma forma quando falamos de espiritismo, principalmente do Brasil, falamos de uma religião dos livros – as codificações de Kardec e a volumosa produção psicográfica atuante até hoje. Isso requer dos adeptos dessas religiões o mínimo de manejo quanto à leitura dos textos. No entanto, para o espiritismo, que alcançou de maneira mais direta a classe média brasileira, a possibilidade de reconhecimento como uma religião de vertente filosófica, que também se notabiliza por sua capacidade terapêutica, provocou a sua inserção e crescimento, mesmo em menor medida (ARRIBAS, 2010; GUIUMBELI, 1997).

No entanto, o capital cultural acabou por ser um atrativo de distinção entre as igrejas protestantes, evidenciando a ruptura entre as protestantes históricas e pentecostais. Nas primeiras, o primado é pela formação de uma comunidade ética que entendesse em primeiro lugar a Bíblia, e estivesse disposta a estudá-la e a se colocar como ouvinte atenta de pregações de cunho mais expositivo. Sua formação bíblica requeria a leitura da base doutrinária, que era feita mediante estudos – isso também dificultava às classes mais pobres a ascensão de seus membros aos postos de liderança dessas igrejas.

O pentecostalismo, por sua vez, formou-se em torno de uma concepção geral de que a leitura bíblica deveria ser para a observância de preceitos religiosos fundamentais, como a rejeição a outras religiões; a manutenção de uma pureza institucional; e o domínio dos dons espirituais – este último, fundamento verdadeiro de uma prática cristã ativa. Por isso, o seu maior engajamento em uma parcela mais pobre e iletrada. Para a sua elite, em semelhança ao que já vinha sendo feito pelas protestantes históricas e com a sua devida resistência, aos

poucos se tentou implantar uma necessidade maior de engajamento em cursos de formação próprios. Contudo, a exigência de altos níveis de formação só aparece para aqueles que dentro dos segmentos de elite das Assembleias de Deus, almejam postos de comando dentro das Convenções e suas secretarias, postos que hoje em dia se tornaram veículos intencionais e pontos estratégicos que necessitam de agentes cada vez mais especializados.

Outro capital importante para o entendimento das relações religiosas é o capital econômico. Assim como o simbólico, ele se relaciona muito com os aspectos institucionais, revelando algumas nuances importantes. O Brasil vem presenciando uma série de transformações sociais, fazendo um caminho que vai da iminência da produção rural aos primeiros focos de industrialização; da produção e exportação de *commodities*<sup>51</sup> para as indústrias de base e formação de um incipiente parque industrial; da abertura ao mercado estrangeiro para a explosão da oferta de serviços e as tentativas de flexibilização do trabalho. Tudo isso emerge, como um meio que possibilitou uma mudança: a melhoria gradativa, principalmente a partir do Plano Real – na década de 1990 –, de uma população que começou a ter acesso à produtos e à renda, vinculando a sua prosperidade material à sua fidelidade religiosa, proporcionando à religião fomentar com mais força a relação entre fé e economia. Ou seja, acompanhou as mudanças econômicas e o acúmulo de capital, projetando pessoas e barganhando cargos, gerando um fracionamento de classes dentro de seu espectro religioso pentecostal, o que resultou em afastamento dos mais pobres dos cargos de alta liderança, aproximando seus estratos de poder e influência das camadas sociais mais abastadas.

Dentro de um mercado religioso transfigurado, que transforma as barganhas em processos de contradádivas altamente legitimados, os maiores dízimos e ofertas não seriam vistos como possibilidades de ascensão a cargos, mas como retribuições pelo favor imerecido que Deus deu, de possibilitar bons salários a alguns de seus filhos. Por isso que este mercado tem como principal propriedade a transfiguração de suas relações, aquilo que Bourdieu chamou de alquimia simbólica (BOURDIEU, 2009a, p. 33).

A circulação de dinheiro, provocada pela forma como a economia se intensificou a partir dos anos 1990, permitiu, de maneira direta, a mudança de nível social a milhões de brasileiros. A oferta de empregos no âmbito público e privado, o poder de compra dos salários e a abertura de crédito no mercado, possibilitaram uma sensação de otimismo na primeira década do século XXI. As possibilidades de ascensão ao conjunto da liderança assembleiana também aumentaram, isso somado ao fato que, entre pastores com dedicação

---

<sup>51</sup> Produtos considerados como matérias-primas e que são a força comercial de exportação do Brasil. Por exemplo, temos: o petróleo – que é refinado no exterior –, a soja e a cana-de-açúcar, como os mais comuns.



exclusiva, se acrescentam aqueles que trabalham para a denominações e ainda a financiam com seus próprios recursos.

Quanto à ligação entre o capital econômico e as oportunidades de barganha, podemos descrever com mais exatidão dois processos complementares. O primeiro tem relação com a inserção dentro do rol de membros de pessoas detedoras de recursos econômicos. Apesar disso não aparecer explicitado nos critérios de consagração de novos pastores, desde os mais simples cargos e funções na igreja, o critério econômico atua como elemento de distinção.

Dessa forma se evidencia um controle do modo como os membros contribuem e dos valores que esses membros dispõem mensalmente. Não estamos nos referindo aos envelopes de contribuição avulsas – também chamados de ofertas alçadas –, esses se enquadram dentro das circunstâncias em que não necessita vir com a identificação do doador. Assim o anonimato pode ser uma escolha. Estamos, contudo, nos referindo aqui às contribuições que são reguladas mensalmente e que, por costume das Assembleias de Deus no Brasil, são colocadas em envelope próprio, com o nome da pessoa que contribui todo o mês e é entregue, sendo posteriormente devolvido com a assinatura do responsável pela secretaria da igreja ou tesouraria. Trata-se, portanto, do controle dos dízimos.

A explicação dada é que a regulação do controle sobre os dízimos atende à uma lógica estatal de controle das finanças da igreja, haja vista que a receitas devem ser declaradas trimestralmente, mesmo que não tenham que pagar impostos sobre as quantias que recebem, pelo motivo de se enquadrarem normativamente na categoria de Associações sem fins lucrativos.

O controle das quantias é feito como forma de saber as informações concernentes aos recursos financeiros nas instituições assembleianas e pentecostais. Contudo, as informações pessoais dos doadores – com a identificação do nome do doador no envelope – não são requeridas pelo órgão de fiscalização, isto é, a Receita Federal. A única coisa que serve de referência para a declaração dos montantes recebidos é o CNPJ das igrejas, que por meio de um número único – da igreja sede, por exemplo –, vincula todas as igrejas a ela filiadas. Nesse sentido, o envelope serve mais para controle interno do capital econômico dos membros, do que para fins de fiscalização estatal. A verificação da assiduidade acaba por se tornar, formalmente, um dos critérios na hora das separações para a consagração de obreiros.

Além disso, as estratégias de arrecadação e a forma como o capital econômico pode ser visto como prova de fidelização e desprendimento do membro, acabam por evidenciar artifícios mais variados:

1. Envelopes especiais para membros dos Ministérios;
2. Identificação de listas dos membros que dizimaram ao fim de cada culto dominical;
3. Retirada de membros de posições de lideranças caso deixem de dizimar;
4. Qualificação de rol de igrejas que contribuem mais para as igrejas centrais, gerando *ranking*;
5. Endividamento gradativo dos fiéis, por meio de campanhas sobrepostas.

Em relação ao último item, as campanhas para a construção de templos; a reforma de templos já construídos; a compra de materiais de uso comum, como cadeiras e sistemas de som; acabam por se tornar prerrogativas da própria comunidade, que levanta entre os membros ofertas adicionais para gastos nesses itens. Soma-se, também, as campanhas comuns para as igrejas sede, nesses mesmos itens, podendo gerar a formação de carnês de contribuição que, em média, podem durar de seis a oito meses. Essa situação demanda endividamento gradativo de cunho moral, pois a recusa em ajudar causa constrangimento, visto que todos que têm alguma ligação mais direta com a comunidade religiosa da qual fazem parte, acabam ajudando, mesmo que não estejam financeiramente em condições plenas para isso.


Durante a pesquisa de campo, tivemos a oportunidade de ouvir o jovem O. A. , que mediante a distribuição de carnês de contribuição para o compra do foro e do sistema acústico da igreja, expunha o seu dilema: “estou atualmente sem emprego, mas como tenho muito desejo em ajudar, vou me cadastrar para pegar um carne de contribuição. Espero com isso que Deus me ajude a conseguir um emprego”.

Esta esperança se justifica, por ser uma questão que envolve, fé declarada e barganha não declarada, quando o mesmo afirma: “estou a procura de emprego e ultimamente o que ganho é com as pregações de faço em alguns cultos, como ajuda dos pastores. Quero que Deus me abra uma porta de emprego, para que possa dizimar e contribuir nas campanhas”.

**Figura 12 - Controle de dízimos.**

### ENVELOPE DE CONTRIBUIÇÃO

**“Trazel todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa e depois fazei prova de mim nisto, diz o SENHOR dos Exércitos.” (Mai 3.10)**



DÍZIMO R\$ \_\_\_\_\_

OFERTA R\$ \_\_\_\_\_

TOTAL R\$ \_\_\_\_\_

Data \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Nome \_\_\_\_\_

**“Deus ama ao que dá com alegria.” (11 Co. 9.7b)**

**Fonte:** [www.produto.mercadolivre.com.br](http://www.produto.mercadolivre.com.br)

Seguimos agora com o capital social, dentro da questão dos fatores para a ascensão a cargos de liderança masculina. Nesse quesito, uma questão importante é a do casamento. Cabe salientar que, para as mulheres que atuam como líderes de departamentos da igreja e missionárias, essa condição, na maioria das vezes, também é fator indispensável.

As indicações sociais, nesse caso, são de cunho moral e comportamental, sendo o capital social atrelado à forma como os outros segmentos da sociedade veem os líderes religiosos. O casamento atua nesse aspecto, sendo uma espécie de fachada social (GOFFMAN, 2011, p. 13,14) que, simbolicamente, tem o poder de comunicar o fato de que o homem, chefe de família, que dá bom exemplo e tem sob sujeição mulher e filhos, estaria dentro dos parâmetros eclesiais, justificado a comandar uma igreja (congregação). Da mesma forma, a mulher, colocada como cuidadora do lar, teria, com isso, condições de zelar pelas questões ligadas à igreja. Essas prerrogativas se apresentam como extensão de um comportamento familiar padrão. O status de homem casado o coloca em uma condição de chefia dupla, que aparece como um capital social e simbólico. No caso da mulher, como uma condição de serviço duplo, o que acarreta, dos dois lados, acúmulo de prerrogativas e linhas de comportamento a serem tomadas.

O fato de estar casado, dentro da lógica assembleiana, é pré-requisito para os cargos de presbítero, evangelista e pastor, sendo a candidatura aceita mediante não apenas à vontade e disponibilidade do candidato, mas, em muitos casos, à aceitação expressa da esposa em apoiá-lo em seu cargo eclesial. Assim, o polo de apoio do pastor é o modelo familiar nuclear, monogâmico e heterossexual, ligado à figura da esposa e da prole.

Há circunstâncias em que as uniões matrimoniais sofrem, pela fragilidade dos vínculos, bem como circunstâncias de traição conjugal e abandono de um dos cônjuges. Esses casos suscitaram o debate, principalmente no que concerne à manutenção dos pastores em seus cargos. Em virtude desse tipo de situação, em 2016 foi feita uma Assembleia Geral Ordinária - AGO, na cidade de Maceió - AL, com os pastores ligados à Convenção Alagoana (COMADAL) e os pastores filiados a CGADB. Na ocasião, após acalorados debates, foi aceita a permanência de pastores divorciados em cargos de liderança, tanto de congregações, quanto de cargos burocráticos, ficando condicionada as seguintes normas:

Art. 1º. A CGADB só reconhece o Divórcio no âmbito ministerial de seus membros, nos casos de infidelidade conjugal, previstos na Bíblia sagrada e expressos em Mt. 5:31-32; 19:9, devidamente comprovados.

Art. 2º. As Convenções Estaduais deverão esgotar todos os esforços possíveis no sentido de promover a reconciliação do Ministro e sua esposa, antes de serem ajuizadas Ações de Divórcio.

Art. 3º. Esta CGADB não reconhece, no âmbito da vida ministerial de seus membros, a situação de União Estável.

Art. 4º. O Ministro, membro desta CGADB, divorciado nos termos do disposto no art. 1º. desta Resolução ou no caso, onde a iniciativa do divórcio partir da sua esposa (1 Co 7: 15), poderá permanecer ou não, na função ministerial, decisão essa, que ficará a cargo da Convenção Estadual da qual é filiado, facultando-se-lhe o direito de recurso para Mesa Diretora e para o Plenário desta Convenção Geral.

Parágrafo 1º. O Ministro, vítima de infidelidade conjugal por parte de sua esposa, poderá contrair novas núpcias, respeitados os princípios bíblicos que norteiam a união conjugal, nos termos da permissibilidade concedida por Cristo, em Mateus 5. 31 e 32; 19. 9, ficando cada caso a ser examinado e decidido pelas Convenções Estaduais.

Parágrafo 2º. Quando o Ministro der causa ao divórcio, a sua permanência ou retorno ao Ministério dependerá de exame e decisão da Convenção Estadual, facultando-se-lhe ampla defesa, sendo-lhe também assegurado recurso para a Mesa Diretora e para o plenário da Convenção Geral.

Art. 5º. O Ministro, membro desta CGADB que acolher Ministro divorciado sem a observância do disposto na presente Resolução, será responsabilizado disciplinarmente, no âmbito desta Convenção Geral.

Art. 6º. Ficam os Presidentes de Convenções e demais membros desta CGADB autorizados a divulgar entre a membresia das Igrejas Evangélicas Assembléias de Deus em todo o território nacional, o inteiro teor desta Resolução.

Art. 7º. Esta Resolução entrará em vigor na data da sua publicação no 'Mensagem da Paz', órgão oficial de publicação dos atos desta Convenção Geral.

Art. 8º. Revogam-se a resolução 001/95, de 29 de Janeiro de 1995 e demais disposição em contrário.

Plenário da 46ª Assembléia Geral Ordinária da CGADB em Maceió(AL), 15 de maio de 2016.

O resultado foi a deliberação pela permanência de pastores divorciados em seus cargos, mediante a comprovação de que não haviam cometido adultério, abrindo o precedente da manutenção dos cargos para os casos de abandono e infidelidade da esposa. O fato é que há casos de afastamento nesse quesito, quando a situação é causada pelo pastor. Apesar disso, há um esforço dentro da seara pastoral, para que os vínculos e os poderes elitizados eclesialmente se tornem cada vez mais firmes, criando a visão pública de normatização do que se encontra em franco processo de questionamento: a validade moral da união heteronormativa, com a manutenção de regras rígidas, servindo de fundamento à conduta pastoral.

Sobre esta questão, o pastor A. O., comenta que:

Nas Assembleias de Deus, o modelo de separação de obreiros segue o padrão de respeito ao casamento. Não admitimos a união estável e agora, mais do que antes, precisamos verificar com cautela, o perfil familiar dos candidatos ao pastorado. Muitos dos que são admitidos em cargos de liderança e confiança, são observados a todo tempo pelos membros e pela sociedade. Mais do que representantes religiosos, somos alvo de quem nos observa (Entrevista realizada no dia 20/07/2018).

O tipo ideal de pastor assembleiano, portanto, é um homem portador de características que são vistas como positivas no meio conservador da sociedade. É marido devotado à sua esposa e mantém os filhos em sujeição; uma pessoa não dada à embriaguez; que trata os seus negócios com clareza e não trapaceia. Por isso mesmo, os critérios de caráter moral e social estão dentro das prerrogativas de escolha de novos pastores.

### **3.4.2 O capital social e as habilidades da atividade pastoral**

No que se refere aos capitais, defendemos a emergência do cultural, do econômico e do social, dando ênfase às conjunturas religiosas, relacionando os agentes em suas determinadas funções – em nosso caso, os pastores – e a instituição a qual respondem, dentro de um escopo que envolve, implicitamente, a formação de um *habitus pastoral*. Dentro dessa perspectiva, temos a consciência de que o *habitus* impõe a existência de disposições duráveis, o que empiricamente não entra em discordância com as possibilidades de margem de manobra dos agentes – como a capacidade de indução a determinados projetos e a cooperação voluntária –, principalmente em momentos de abertura e crise institucional, como afirmara Fligstein (2007, p. 63).

Ligado a isso, temos a teoria do capital social (apoiado em outros capitais), que nos auxilia na hora de apontarmos para habilidades de cunho empírico que serão expostas logo mais, como: habilidades de conselho e orientação doutrinária; promoção de empreendimentos eclesiais e pregação; e disseminação da doutrina. Isso dentro de um conjunto de disputas internas por cooperação e pela busca de poder simbólico e social.

Expomos, desta forma, uma análise que tem como foco as ideias de campos e que não se prendem às dimensões institucionais formais e nem à manipulação racional de agentes que calculam cada passo de suas ações, conforme já salientara Fligstein (2007, p. 62), ao afirmar que “o interesse aqui é demonstrar o que atores estratégicos hábeis farão em diferentes condições de poder e incerteza. Os atores sociais são sempre importantes para a reprodução dos campos.

Dentro da questão do desenvolvimento do capital social (enquanto uma habilidade social), que é uma ferramenta importante para o exercício pastoral dentro do pentecostalismo, cabe ressaltar que existe uma série de atividades que complementam seu rol de mecanismos e se movimentam para questões específicas.

Em muitos casos, o trabalho religioso demanda de maneira direta as atividades de aconselhamento, que estão atreladas ao serviço de doutrinação religiosa. Nesse quesito, a habilidade que é requerida tem relação com a realidade prática de um líder religioso, que aproveita de sua experiência de vida para determinar, conforme sua religião, a melhor decisão a ser tomada. A habilidade de conselheiro se atrela à função de “ouvidor-geral” da igreja e o assemelha a uma padre no confessionário, em virtude da equivalência de que aqueles que o procuram para um aconselhamento, ou mesmo para uma confissão, já se preparam para o ritual expiatório. Mas em que sentido isso ocorre? Não é por meio de rezas e penitências formais, pois as Assembleias de Deus têm uma forma particular de promover os seus rituais expiatórios. Os mais comuns deles são: a disciplina e a expulsão.

Cada um desses modos expiatórios têm sobre si a capacidade de gerar um constrangimento, que não é apenas pessoal, mas coletivo, um estado já disposto dentro do regimento interno das igrejas e que muitas vezes é aplicado conforme a personalidade de cada sacerdote funcionário.

No caso da disciplina, o membro da denominação deve confessar abertamente para o seu pastor o ato de infração das regras da igreja, que pode ser desde uma ação desrespeitosa para com outro membro, passando por situações como calúnia, mentira, roubo, sexo antes do casamento, etc. No período mais tradicional, leia-se antes da década de 1990, as AD's puniam com disciplina quem de maneira direta infligisse também seu código de usos e

costumes, como cortar o cabelo, no caso das mulheres; ter os cabelos crescidos, no caso dos homens; mulheres que andassem de calça, com blusas de mangas curtas ou que pintassem as unhas e usassem batom, por mais singelo e discreto que fosse. Para os homens que usassem bermudas, colares, ou brincos, a aplicação da disciplina também era algo certo.

Para isso, tinham que, de bom grado, conversar com o pastor em seu gabinete e esperar que ele assim determinasse a forma expiatória que o membro deveria executar. Essa forma expiatória poderia ser apenas uma conversa conciliatória, a fim de resolver a questão sem a aplicação de nenhum tipo de disciplina. Nos casos de pastores mais rígidos, aplicava-se uma disciplina – que corresponde à perda dos direitos como membro, de participar de departamentos na igreja e de participar do ritual da Ceia, tendo agora, lugar comum na “nave” do templo. Isso ocorria muitas vezes por tempo indeterminado, cabendo à liderança indicar o momento em que achasse que o membro deveria ser realocado às suas funções.

De modo mais extremado, pode ser aplicada também a expulsão de um membro que tenha impetrado ação judicial contra a denominação, no intuito de reivindicar alguma questão ou ofensa grave à instituição sem a intenção de retratação. Nesses casos, a saída do membro é feita via Comitê de Ética da instituição, que delibera sobre a decisão, informando ao membro sobre sua condição, ou seja, se este será retirado ou não do rol da igreja.

Para os casos em que a retratação por meio de ritual expiatório é condição para o retorno normal das atividades eclesiais, os membros podem ser submetidos, após passado o tempo prescrito, por um ritual que tem como finalidade a reconciliação com a comunidade a qual o pecado cometido ofendeu. A transgressão as normas tem aqui um caráter de ofensa não apenas a Deus, mas à instituição religiosa, portanto, o pedido de perdão perante a comunidade se faz necessário. Neste caso, o membro é convidado a levantar-se durante um momento específico do culto, e pronunciar de maneira direta para toda a comunidade eclesial que se arrepende dos pecados que cometeu e que deseja se reconciliar com Deus e com a igreja mediante o arrependimento. Em meio a orações, choro e expressões de línguas estranhas, os membros da igreja comumente aceitam o pedido do membro em questão e o pastor faz a pergunta para a congregação, no intuito de formalizar coletivamente o ato. Uma vez aceito este membro, ele tem de volta as prerrogativas que perdeu.

Em muitos casos, a forma autocrática de decisão, ressalvada pela inexistência de critérios diretos e práticos sobre o tempo e as condições do tempo de disciplina, fazem com que a atividade de aconselhamento e doutrinação dos membros seja uma das atividades que demandam um maior capital social e carisma do líder religioso.

São também comuns os casos em que líderes deveriam passar pelos mesmos processos de aconselhamento pelos quais passam os membros “comuns” e, por meio do corporativismo e blindagem, nenhum desses processos que citamos é aplicado. Ressalvas são feitas em casos de escândalos que envolvem, principalmente, atos de adultério ou corrupção com os bens e verbas eclesiais. Nesses casos, este é efetivamente afastado de suas funções sem tempo determinado para que o Ministério o realoque em outro lugar.

Outra atividade que merece destaque dentro da habilidade para o trabalho religioso é a questão empreendedora dos pastores. Neste ponto, o fato curioso é que, em semelhança ao campo político, as lideranças pastorais têm forte apreço por mudanças estruturais nas congregações as quais lideram, mas não apenas dos templos sede que administram, também de pequenos lugares em que implantam as congregações, como forma efetiva de mostrar a expansão eclesial. Aqui temos a capacidade de reunião de homens e mulheres para uma série de serviços que demandam tempo, esforço físico e paciência dos membros. Falamos especificamente dos multirões para a construção de novos templos. É comum, dentro do espectro da solidariedade mecânica, já mencionada por Durkheim (2010, p. 83), que os membros aceitem trabalhar nos fins de semana para a construção ou reparação de templos, de forma a não onerar a instituição e assim contribuírem para a expansão institucional. Claro que, dentro de um sistema de contradádivas, muitos esperam que seu esforço seja reconhecido por meio de cargos eclesiais, mesmo que no baixo escalão, ou homenagens públicas diante de outros membros da comunidade, tendo assim os seus nomes citados de maneira direta.

O pastor é o responsável pela organização e pelo direcionamento dos projetos que devem ser executados. Muitas vezes ele mesmo faz jus à função de colaborador e, literalmente, “põe a mão na massa” junto com os membros. Nesse caso, as recompensas podem ou não vir na forma monetária. Na dimensão dos fenômenos de solidariedade mecânica, trata-se de um acordo tácito, dos membros para com a instituição religiosa.

Quanto mais a infraestrutura das igrejas fica incrementada com os recursos e o trabalho dos membros, mais prestígio como bom construtor e empreendedor o pastor tem, podendo, dessa forma, alcançar novos campos de trabalho. Isso também é acompanhado pela marca das Assembleias de Deus, que é a tentativa de alcançar as pessoas, tendo um cálculo direto entre os templos que são feitos e as possibilidades de alcance da comunidade que o rodeia.



**Figura 13** - Colaboração por meio de mutirões.



**Fonte:** o autor.

Contudo, os templos próprios são os que menos têm volume em todo este cálculo. Entre doações e compras, sempre se torna mais fácil o aluguel de pequenos salões, que são chamados de ponto de pregação. Nesses locais se “atestam” as potencialidades: se esta comunidade conseguir se expandir pode chegar ao status de subcongregação e, posteriormente, de congregação, a depender do número de membros e de sua autosustentabilidade.

Junto aos templos, temos também outras formas de empreendimentos como salões para eventos; ginásios; construção de escolas de formação de obreiros ou mesmo para educação formal infantil; construção de abrigos e casas de atendimento para dependentes químicos. Isso tudo feito dentro dos limites institucionais que salvagardam, na medida do possível, os dízimos e se abastecem de doações e ofertas voluntárias. Com isso, não são poucos os projetos internos e não é pouca a concorrência por municípios que tenham um nível de renda melhor. Dentro das condições econômicas de cada lugar, pode ser mais cômodo ou não, o exercício desse tipo de habilidade que, além de necessitar de projetos e ideias, necessita ainda mais de dinheiro e de quem esteja disposto a fazer o trabalho.

Outra habilidade que merece destaque é a oratória. Aqui temos algo que parece ter um cunho pessoal inalienável e em alguma medida, um tipo de carisma. Muitos dos pastores que estão em exercício, dispõem de recursos pessoais de oratória, que são indispensáveis à sua função. O papel da pregação bíblica pode arregimentar uma série de seguidores que, diante dos cultos públicos, aparecem para formar uma verdadeira platéia em torno do

sercerdote. Por isso, a necessidade de uma gama de livros projetados pelas editoras e que fazem sucesso no Brasil: Editora Cultura Cristã, Editora CPAD, Editora Vida Nova, entre outras. Sua produção, em larga escala, principalmente de autores americanos, ajuda a abastecer não apenas às demandas das Escolas de Teologia, mas, principalmente, os pastores que são consumidores assíduos desse tipo de ferramenta, que serve para a formulação de novas pregações.

Por isso é comum vermos, além dos livros de Teologia, uma série de Bíblias de diferentes versões: Bíblia do Pescador, Bíblia do Pregador Pentecostal, etc. Muitas delas se diferem umas das outras em virtude dos comentários dos textos. Aliás, mudam também quanto ao estilo de tradução, que varia no meio protestante entre as versões NVI, Almeida Revista e Corrigida, Almeida Revista e Atualizada, Almeida versão Séc. XXI, King James e Genebra, para citar as mais usadas. Em nível geral, essas Bíblias já trazem prontas uma série de sermões que vêm previamente explicados para serem lidos e detalhados aos membros. Isso decorre também de uma exploração de nicho de mercado, porque não apenas os que chamamos aqui de sacerdotes funcionários precisam deste serviço, mas muito mais os profetas itinerantes, que trabalham dentro de um lógica *freelancer* em pregações e palestras. Trata-se de um outro mercado que está enraizado nas questões da fé, no sentido utilizado por Polanyi (1980, p. 334).

O consumo da produção de literatura religiosa pentecostal aumentou muito desde os anos 1990, juntamente com a massa de pastores e profetas ordenados e a massa de membros que foram convertidos – a sua grande maioria advindos do catolicismo, em que a liturgia e as práticas de pregação já vem dispostas em livros ritualísticos como o Missal e o Lecionário, e as literaturas de cunho eminentemente bíblico são mais comuns para professores e alunos de cursos de Teologia, em seminários e em formações para leigos<sup>53</sup>.

Seguindo na linha das habilidades, a última que julganos importante para a atividade pastoral é a capacidade de promoção de eventos, mesclando unidade organizacional com particularidade departamental. Com isso, ao mesmo tempo em que uma referida festividade de departamento da igreja – seja de jovens, senhoras, senhores ou crianças –, acontece, toda a comunidade religiosa é convidada a trabalhar em serviços auxiliares ao evento, enquanto o departamento da vez se coloca como promotor direto das ações que geralmente incluem:

---

<sup>53</sup> Durante a pesquisa, foi possível observar que, no caso católico, as literaturas e artigos mais comprados são: cartas papais, documentos da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB e livros que contam a história de homens e mulheres canonizados (biografia dos santos), além de artigos religiosos.

cultos festivos em um, dois ou três dias; evangelização pelas ruas; e cruzadas evangelísticas, quando o caso.

Assim, é possível arregimentar e dinamizar o papel dos integrantes da igreja ao mesmo tempo em que se tenta angariar novos adeptos. Neste mecanismo, os calendários litúrgicos não obedecem as ritualidades inseridas dentro do Calendário Civil brasileiro, pelo contrário, essas datas são vistas como datas comuns, e o calendário litúrgico das igrejas protestantes funciona como um calendário diferente, não em paralelo, mas dissonante desse calendário oficial, que é predominantemente influenciado pelo catolicismo. Apesar disso, há uma constante tentativa de influência, de políticos ligados às denominações protestantes, que trabalham para a promoção de datas festivas oficiais para o seu público, alegando o direito de isonomia perante o Estado.

Funcionalmente, as atividades promovidas por departamentos devem ter o aval do pastor, que tem por função sancionar, desde as pessoas que organizarão o evento até as pessoas que serão convidadas a cantar e pregar, tendo poder de veto em relação à alguma pessoa que não seja bem-vista em seu meio eclesial, inclusive de igrejas consideradas até pouco tempo “irmãs” e aliadas políticas. Por isso, não é comum e nem permitido, em termos mais expressos do que formais, que uma igreja das Assembleias de Deus convide departamentos ou pessoas provenientes da IURD, da Assembleia de Deus Madureira e muito menos de igrejas protestantes históricas da qual é fruto, como a Igreja Batista, para se apresentarem em suas festividades. No entanto, o inverso também é verídico, sendo o sectarismo interno dentro do protestantismo algo operacional, protecionista e real.

O que acaba por tentar limitar cenários em que profetas itinerantes podem atuar – apesar de alguns ultrapassarem estes limites virtuais, guardando para si tanto o prestígio quanto as críticas. Esse mesmo protecionismo fomenta ainda um monopólio de cantores e pregadores dentro de Ministérios que têm mais amplitude, podendo, assim, criar um fluxo para que as pessoas fomentem seus laços de parceria e compadrio.

Diante desses fatos, a habilidade pastoral dentro dessa seara específica das festividades, visa a conciliação nada fácil entre o mercado religioso de profetas itinerantes, cantores e membros, com suas eventuais credenciais denominacionais, tendo assim que mediar ou mesmo arrefecer conflitos e concorrências, geradas na corrida pelas vagas nas agendas de homens e mulheres mais aclamados pelo público protestante. Salientamos também que, quanto mais a ampliação das participações externas as congregações é possível, mais se corre o perigo de “terceirização” em demasia dos serviços religiosos ofertados, o que torna inviável a promoção de um carisma pessoal da liderança local. Por isso, dentro das

normativas litúrgicas é comum a reserva de um tempo de atuação para o pastor e para os membros locais, sendo assim:

1. Cultos de participação dos membros locais são feitos às terças ou quartas feiras nas congregações de cada bairro;
2. Cultos de doutrina, nos quais o pastor local ou seus membros de confiança pregam, têm como costume ficarem nas quartas ou sextas feiras;
3. Cultos de cunho evangelístico, nos quais há presença de pessoal de outras denominações ou visitantes, ficam para os domingos e feriados, em que também se realizam ações externas aos templos, em praças e ginásios.

Desta forma são equacionados os meios de participação dos membros tanto em nível interno quanto externo, dando a fórmula de um circuito de atuações litúrgicas, que visam a proteção de um nicho de mercado conquistado e de uma forma própria de oferta de bens de salvação e serviços religiosos, em franca expansão e concorrência.

## 4 COMO GOVERNAM OS “BISPOS” DE TERNO E GRAVATA NO BRASIL?

### 4.1 Os espaços virtuais de governo: os campos eclesiais e as convenções gerais

Uma vez delimitado o modelo masculino a ser consagrado para os cargos de direção – eclesiais e administrativos – das Assembleias de Deus no Brasil, vamos agora nos deter em aspectos mais operacionais, relativos às formas de governança dos pastores. Começaremos por uma questão fundante em termos de disposição do poder pastoral, que é o espaço social de dominação no qual se impõe este poder religioso, estamos falando do campo eclesial.

O campo eclesial é a delimitação geográfica da atuação de uma determinada Convenção de pastores. É importante frisar que essa delimitação geográfica não acompanha necessariamente a divisão feita entre os Estados brasileiros, visto que, se o número de Convenções fosse equivalente ao de Estados, teríamos 26 Convenções Estaduais, mais a do Distrito Federal, totalizando 27 Convenções. Contudo, esta conta não fecharia corretamente, considerando que existem Estados com mais de uma Convenção, em que o território não é apenas dividido, como também disputado, ocorrendo situações em que um bairro, uma cidade ou um Estado, podem estar sendo ocupados por mais de um grupo assembleiano simultaneamente.

**Quadro 8** - Convenções Estaduais associadas a CGADB em 2018, por região no Brasil e internacionais.<sup>54</sup>

<b>CONVENÇÕES DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM 2018</b>	
<b>Região Norte</b>	
Acre	1 – CEIMADAD (02)*
Amapá	1 – CEMEADAP (17) *
Amazonas	1 – CEADTAM (63) *
Pará	2 – COMIEADEPA (01)/CIADSETA (58)
Rondônia	1 – CEMADERON (08) *
Roraima	2 – CEDADER (28)/COMADER (70)
Tocantins	2 – CIADSETA-TO (29)/COIMADETINS (68)
<b>Região Nordeste</b>	
Alagoas	1 – COMADAL (16) *
Bahia	2 – CEADEB (21)/CONFRAMADEB(64)
Ceará	4 – CONADEC (05)/CEMADEC (24)/ CONFRADECE (51)/COMADECE (65)

<sup>54</sup> As siglas marcadas com (\*) são as de Convenções que detêm de forma única o monopólio sobre as igrejas a ela filiadas dentro dos Estados correspondentes. Os números, ao final de cada sigla, significam a ordem de fundação das Convenções.

Maranhão	2 – CEADEMA (19)/ COMADESMA (57)
Paraíba	2 – COMEAD-CGPB (07)/COMADEP (20)
Piauí	1 – CEADep (12) *
Rio Grande do Norte	1 – CEMADERN (27) *
Sergipe	1 – CMIADese (09) *
<b>Região Centro-Oeste</b>	
Distrito Federal	3 – CEADIF (15)/COMADERG (35)/ COMADEPLAN (47)
Mato Grosso	1 – COMADEMAT (14) *
Mato Grosso do Sul	1 – COMADEMS (33) *
Goiás	2 – CADESGO (45)/ CONFRAMADEGO (48)
<b>Região Sudeste</b>	
Espírito Santo	4 – CADEESO (22)/ CEMADES (34)/ COMADEESO (69)/ CONFRADEESO (72)
Minas Gerais	5 – COMADENG (03)/ COMADETRIM (49)/ COMADUARDO (52)/ CIMADEMIGO (62)/ COMADELESTE (66)
Rio de Janeiro	4 – CEADER (04)/ CONFRADERJ (31)/ CEADERJ (59)/ CPEADERJ (71)
São Paulo	4 – CONFRADESP (13)/ COMADESPE (26)/ CIADESPEL (39)/ COMOESPO (53)
<b>Região Sul</b>	
Paraná	1 – CIEADEP (18) *
Rio Grande do Sul	1 – CIEPADERGS (30) *
Santa Catarina	1 – CIADESC (23) *
<b>Internacionais</b>	
Argentina	1 – COMADAR (67) *
Estados Unidos	1 – COMFRADEB (54) *
Japão	1 – COMADEJA (55) *

**Fonte:** [www.cgadb.com.br](http://www.cgadb.com.br)

Podemos afirmar que o acirramento da polissemia Assembleiana, possibilitou um processo de fragmentação contínuo de grupos religiosos internos, tendo como efeito a formação de novos agrupamentos pastorais, com seus órgãos burocráticos e de gestão, bem como um espaço de atuação que é compartilhado e disputado por grupos concorrentes. Mas o discurso oficial dá a ótica do trabalho compartilhado ou da união em meio à diversidade, todos trabalhando para o “reino de Deus”. Essa forma de posicionamento, só reforça a ideia

de encobrimento da concorrência interna. O que está em jogo são as oportunidades de atendimento às demandas em meio à disputas religiosas, gerando rupturas.

O campo eclesiástico é, então, uma forma contextualizada de se enxergar a dinâmica interna das Assembleias de Deus, tanto quanto as táticas para se exercer um trabalho religioso cada vez mais ampliado. Isso tem relação com o processo de modernização das denominações e o desenvolvimento de um mercado religioso, tornando-se meio de ação de agentes interessados em explorá-lo.

Por isso a divisão feita com base no espaço geográfico não acompanha, devido à sua condição estática, o avanço dos campos eclesiásticos, que seguem as dinâmicas de ruptura das Convenções, expandindo, assim, o raio de congregações, dentro e para além de um único Estado.

Convém salientar que existem polos de acirramento mais evidentes e nesse sentido, os Estados que mais tiveram divisões Convencionais foram São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, considerados polos de produção fabril e de desenvolvimento econômico, todos pertencentes à região Sudeste do país. Por outro lado, Estados que também tiveram bom desempenho em termos de desenvolvimento econômico e social, como Paraná e Rio Grande do Sul, não sofreram rupturas em suas Convenções. Somam-se a estas últimas, as Convenções dos Estados de Alagoas, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba e Rio Grande do Norte. Tendo uma única Convenção e como polo de liderança os seus respectivos pastores presidentes.

Uma das razões para a estabilidade de alguns campos eclesiásticos em detrimento de outros, está na habilidade social de seus pastores presidentes em colocar em torno de si uma cúpula eclesial que detenha força carismática pessoal, apelando, também, para o fortalecimento da unidade convencional, como reforço ao carisma institucional, e promovendo o equilíbrio da estabilidade funcional dos sacerdotes funcionários, com novas oportunidades para aspirantes aos cargos de liderança. Este é o jogo interno pode ainda ser incrementado por um forte senso de protecionismo, o que tende a reforçar o pouco contato dos assembleianos com as denominações históricas e pentecostais brasileiras.

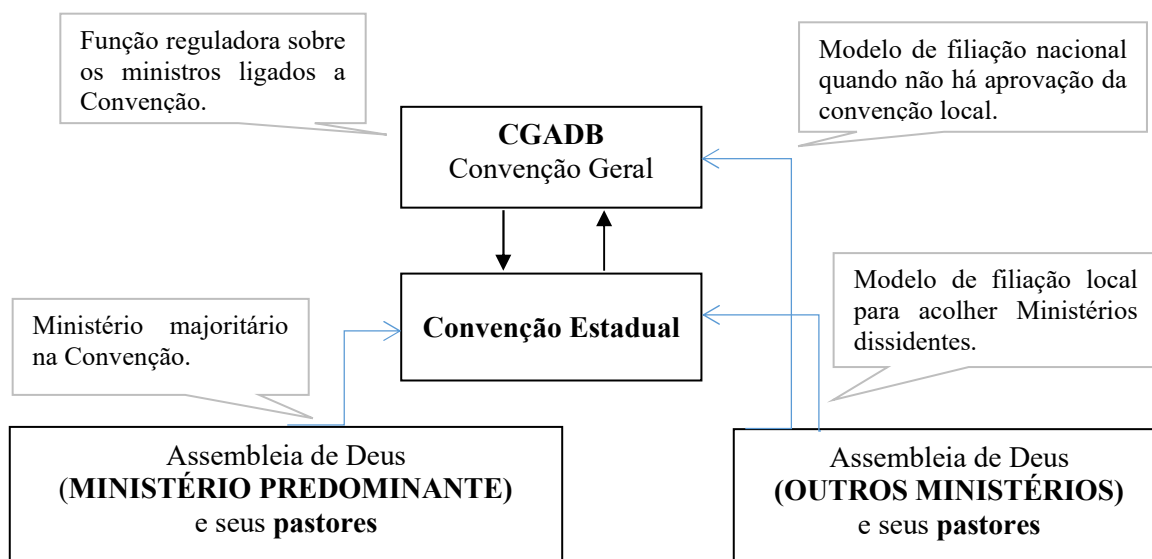
#### **4.1.1 Campos Eclesiásticos estáveis**

Os campos eclesiásticos que colocamos aqui sob a rubrica de estáveis são aqueles em que os apoios internos são negociados a partir de habilidades do pastor que preside o campo, bem como a cúpula administrativa que o acompanha. Em todo caso, se trata da

manutenção não apenas de uma denominação, sob determinado nome e construção doutrinária, mas, principalmente, da manutenção de um projeto denominacional, de crescimento institucional, planejado em determinada área geográfica. O que implica em um esforço coletivo de gestão de bens de salvação, produção de bens religiosos em geral e gestão do trabalho religioso.

Esse modelo estável encontra uma maior conformidade em se adequar ao campo de poder e ao espaço geográfico de um Estado constituído. Em Alagoas, por exemplo, a Convenção denominada COMADAL (Convenção de Ministros das Assembleias de Deus em Alagoas) detém o monopólio sobre as igrejas que compõem o subgrupo ministerial chamado Missão, mas também incorpora em seus meios, potenciais dissidências, que são acolhidas de forma estratégica, diminuindo o impacto das pequenas “fissuras” sobre a estrutura eclesiástica desse Estado. Em semelhança, as Convenções que se mantêm estáveis também promovem essa mesma estratégia.

**Figura 14** - Estrutura de filiação das Convenções no Brasil.



**Fonte:** Santos, 2011, p. 93.

Para ser mais claro com relação às divisões e subdivisões de grupo nas Convenções, os elementos aqui narrados são similares aos que Bourdieu (2008, p. 101,102), chamava de classes e frações de classe. Nesse sentido, o Ministério – nome dado a um grupo de pastores –, pode ser filiado a uma Convenção, que é um grupo maior de representação estadual, regional ou nacional. Há casos em que a filiação de um Ministério independente pode ser



feita diretamente à Convenção nacional, podendo, além disso, agregar Ministérios dissidentes para se fortalecer.

Formalmente, se diz quanto às Convenções Estaduais, Regionais e Nacionais, que os pastores estão credenciados às mesmas como agentes, sem colocar na conta as igrejas que lideram. Para além das formalidades burocráticas e credenciais, as Convenções funcionam como órgãos reguladores da atividade dos pastores e detedoras de carisma institucional. São instâncias que operam dentro de um conjunto simbólico, mantendo a “marca” da igreja, com uma gama de valores que mais remete a um passado do que ao seu próprio futuro. Sendo verdadeira essa colocação, também é o fato de que o trabalho feito pelas Convenções ajuda a manter a sensação de unidade administrativa e doutrinária por meio de:

1. Promoção de regulamentos e formas de controle institucionais;
2. Controle das opiniões dissonantes e ratificação de disciplinas e afastamentos de membros;
3. Gestão de gastos e aplicação de investimentos mais gerais;
4. Controle de congregações das capitais e no interior dos Estados;
5. Credenciamento de novos pastores e descredenciamento de pastores por motivos disciplinares;
6. Decisões sobre jubramento e organização do sistema de aposentadorias dos ministros que deixaram o exercício contínuo ministerial.

Os Campos Eclesiásticos são territórios onde o poder convencional é real. Isso só é possível em vista de um cargo que foi designado como de papel fundamental nessa composição, que é o cargo de pastor presidente. Em termos estaduais, esse é o cargo de referência ao controle das decisões Convencionais e sua assessoria administrativa pode ser considerada como a elite que está em linha de frente com as decisões e enfrentamentos institucionais em cada Estado. Portanto, cada Convenção presente nos Estados, mesmo nos casos em que se tenham mais de uma, terá um pastor presidente responsável pela mesma. Em outras palavras, trata-se do epicentro político em que emanam de forma mais emergencial, as diretrizes de funcionamento das congregações, nas quais as frações de elite, compostas pelos pastores de congregações locais, devem obediência.

O pastor presidente é também o gestor geral que designa e, ao mesmo tempo, ratifica a posição e controle de cada pastor em seu domínio eclesiástico. Geograficamente, ele tem a responsabilidade de nomear cada pastor para administrar congregações da capital e de

idades do interior de sua Convenção. Sobre as congregações na capital, onde se tem mais controle, pode existir uma “taxa da igreja central” que corresponde em média a 90% dos dízimos e ofertas das igrejas satélites (podendo este valor variar). Isso é uma estratégia de centralização das arrecadações possibilitando o incremento a projetos.

Nesse sentido, fica mais explícito o fato de nas capitais, as congregações apelarem mais as ofertas voluntárias e as campanhas para arrecadação de fundos, pois boa parte de seus recursos são centralizados para as igrejas sede que, na medida das disponibilidades, dão um retorno institucional. Quanto aos fundos que permanecem, este valor pode ser administrado pelo representante local para o pagamento de contas básicas, como de água e energia elétrica, além de gastos com materiais de limpeza e pequenos reparos.

Para o controle eclesiástico de congregações que ficam no interior dos Estados, as regras são diferentes. Na grande maioria dos casos, o modo inverso é aplicado: em média 90% dos recursos ficam na congregação para serem administrados e 10% devem ir para a igreja sede na capital ou na cidade em que esteja localizada a igreja central (podendo este valor também variar). Nesse caso, o pastor local é chamado de pastor de campo, ou mesmo pastor presidente de um campo eclesiástico. Cabe lembrar que, em nenhum desses casos o limite geográfico é arbitrário para as atuações, podendo haver extrapolação, o que geralmente é chamado de “invasão de campo” (CORRÊA, 2011, p. 131).

#### **4.1.2 Campos Eclesiásticos instáveis**

O que chamamos aqui de campos eclesiásticos instáveis são os territórios que, dentro das articulações do mercado religioso, são alvo de disputas internas mais agressivas no meio assembleiano. As razões para tal instabilidade são a presença de vários mandatários interessados no controle de cidades mais desenvolvidas – alegando serem lugares em que a evangelização pode surtir um efeito potencial considerável – e as disputas sobre o domínio de imóveis já construídos ou doados, em que o controle desses bens interesse a mais de um líder eclesiástico. Soma-se a isso, a insatisfação interna por meio de membros que buscam representatividade e espaço, bem como a alegação de que a presença de seu Ministério naquela localidade é anterior aos demais, o que lhe daria a primazia ao direito de ação naquela localidade.

Diante dessas informações, podemos dizer que os casos que envolvem disputas por campos eclesiásticos não são raridade no contexto brasileiro, e nós nos apoiaremos em uma exemplificação atual sobre o tema em questão, principalmente em relação ao controle de

idades mais desenvolvidas. Em 2010, um dos casos que mais chamou a atenção da imprensa foram os problemas envolvendo a Assembléia de Deus em Salvador – ADESAL e a Convenção Estadual das Assembleias de Deus do Estado da Bahia – CEADEB. A motivação foi a denúncia de improbidade administrativa na ADESAL, frente ao repasse de recursos no montante de 5% mensais, para o fundo convencional – de pagamento da previdência do pastores jubilados, auxílio saúde e ajuda à familiares de pastores falecidos.

Diante da situação, a presidência da CEADEB, na pessoa do pastor Arilson Pereira dos Santos, determinou a transferência do pastor Israel Ferreira, líder da ADESAL, para a cidade de Feira de Santana - BA. Contudo, a liderança da igreja em Salvador, composta por 81 pastores – de um total de 149 –, desobedeceu as ordens convencionais e provocou a desfiliação da ADESAL da Convenção estadual, buscando, assim, filiação em outra Convenção e a consequente migração de todos os bens da igreja em Salvador para outro órgão credenciado. Contudo, liminares judiciais foram decisivas para que as igrejas e bens vinculados a ADESAL permanecessem junto a CEADEB. Entre brigas judiciais, fechamento de congregações e impedimento de membros de acessarem algumas igrejas, chegou-se ao consenso político de reunificação dos grupos em 2018 (A TARDE, 05/05/2019).

Esse é o exemplo em que as disputas, que já ocorriam de maneira velada dentro dos dispositivos institucionais, eclodiram de forma que o único elemento arbitrário do conflito foi a jurisprudência. Nesse caso, detém o monopólio dos bens o grupo de pastores que tenha reivindicado juridicamente os mesmos, por meio de notas, documentos institucionais e registros. Assim, as formas de controle jurídico sobre as Convenções não vêm apenas como mais uma modernização do trabalho religioso, mas como salvaguarda patrimonial de todo um trabalho eclesialístico, na medida em que podem haver situações em que sua comprovação seja necessária.

A instabilidade faz parte da composição das Convenções, por isso trabalham recorrentemente a questão da estabilidade organizacional. Entretanto, quanto mais detentora de carisma institucional uma Convenção for, maior a possibilidade de abrir mão de carismas personalizados para se manter firme diante de eventuais crises. Por isso, o apelo à doutrinação é tão forte, como se tentasse imprimir ao escopo doutrinário um valor simbólico de grau incalculável, mediante a salvaguarda de princípios cristão vistos como imutáveis, ratificando uma posição cada vez mais conservadora em assuntos ditos morais e a exigência de uma forma sectária de vida, além de uma rejeição à cultura geral. Não se trata apenas de negação da vida secular, por meio da valorização de uma interpretação do cristianismo; trata-

se, sobretudo, da valorização de um modelo cultural e de um modo de vida credenciado por uma instituição.

Isso dá margem para que qualquer agente que tente, de maneira mais direta, promover alterações ao quadro geral de poder formado por uma Convenção, seja alvo de avaliação por meio de seus pares. Nesse sentido, a proteção de um dado costume provoca a necessidade de avaliação da situação em questão, gerando ou não a possibilidade de recomposição do infrator, dentro do rol de dispositivos disponíveis. Essa incorporação dos pastores infratores e as formas de amenizar situações críticas servem para dirimir as potenciais destabilizações na forma de acordos implícitos, no intuito de manutenção de uma estabilidade sempre em risco.

#### **4.1.3 A volatilidade dos Campos Eclesiásticos**

Dentro da análise dos campos eclesiais, fica clara a sua volatilidade no que se refere às possibilidades que as lideranças têm de ampliação ou de encolhimento de suas congregações em um determinado espaço geográfico. No sentido da ampliação, verificam-se cada vez mais estratégias de multiplicação de grandes templos, pequenas congregações e pontos de pregação em casa de conhecidos e em locais alugados. Considerando essa lógica, “ocupar é crescer”, por isso é comum ver a reprodução de locais de culto. Quanto mais locais forem fundados, mais a presença de determinado grupo eclesial se amplia. Isso não tem relação direta com um único Estado, podendo também ser uma ocupação em Estado vizinho, ou mesmo em outro país onde se estabelece um campo missionário.

Essa medida é feita conforme as possibilidades de investimento, podendo ser lançadas campanhas para a ampliação mais rápida da instituição nos espaços. As invasões e ampliações de campo não são lidas como ampliações de mercado, são lidas como fortalecimento à pregação do evangelho. Contudo, o aumento numérico dos templos gera também o aumento das possibilidades de troca de filiação, pois são vários templos não apenas assembleianos, mas de outras denominações religiosas, que se aglomeram aos montes nos conjuntos habitacionais e bairros brasileiros.

Os fluxos e os refluxos intencionais são dados cada vez que uma nova congregação é aberta, ou quando uma se fecha, sempre com o discurso de que o evangelho precisa ser pregado onde as pessoas ainda não o ouviram de forma legítima. Por isso, as ações são comumente iniciadas por meio de visitas aos lares ou de cultos públicos nas ruas.

Essa é apenas a visão micro de uma ampliação ainda maior. As Assembleias de Deus começam em um salão, cedido por um membro da recente denominação em 1911. Desse momento em diante, cresce de tal forma a ter no Brasil, templos espalhados em 26 Estados, mais o Distrito Federal (IBGE, 2010), tendo como governo eclesiástico um modelo centralizador episcopal que, como afirma Prandi (2008, p. 157), almeja ter alcance mundial.

Não há como negar que esse modelo deu certo, dentro da perspectiva de uma oferta de bens de salvação e religiosos que se atualiza junto com a modernidade, mas que se apresenta como detentora de princípios cristãos imutáveis, sendo em si mesma polissêmica e multifacetada, se ramificando por diversos estratos sociais e colocando perto deles uma congregação que atua como uma filial.

Para dar conta de toda esta “máquina religiosa” – falo em relação às Assembleias de Deus –, hoje a maior entre as pentecostais no mundo, mobiliza um esforço grandioso em número de ministros ordenados como pastores e evangelistas, ainda tendo presbíteros e diáconos formando os escalões mais elementares da hierarquia assembleiana o Brasil.

Entre os pastores e evangelistas (sacerdotes funcionários), está posto pelo menos dois dilemas em que esta elite pentecostal se debruça em resolver. O primeiro diz respeito à negação constante do envolvimento religioso com as questões de mercado. Fato que, em parte, tem ligação estreita com o avanço das congregações e à problemática dos campos eclesiásticos. O segundo diz respeito à forma de reprodução que o pentecostalismo instituiu, ou seja, na forma carismática de dominação que se fortalece na medida em que o sacerdote funcionário exerce, de maneira constante, o uso de dons espirituais perante a comunidade, como uma forma de oferta de serviços religiosos.

Nesse segundo ponto teríamos uma evidência para o envolvimento dos assembleianos no mercado religioso. O que significa dizer que diante da expansão e da diversidade de ofertas, os assembleianos tiveram que manter uma produção constante de simbologias e bens de salvação - que estão presentes na vida de milhões de membros que se aglomeram nos cultos das Assembleias de Deus no Brasil, haja vista, o surgimento de uma série outras igrejas que se rotularam, desde a década de 1980, como igrejas pentecostais e que avançaram nos limites de um mercado que se tornou cada vez mais performático e exibicionista (Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, Igreja Internacional da Graça de Deus - IIGD, Igreja Mundial do Poder de Deus - IMPD). Expandindo a influência pentecostal por meio dos programas televisivos, com a evidência de um ministério pastoral cada vez mais mágico. Isso leva à uma prática cada vez mais pessoal dos agentes pastorais

em torno da formação de um perfil carismático, mágico e, ao mesmo tempo, centralizador. Três elementos que combinados estarão formando um novo perfil de pastores.

#### **4.2 O problema da autocracia: a sutil relação entre rotina e carisma**

Ter a responsabilidade sobre um determinado Campo Eclesiástico e suas diversas obrigações burocráticas, poderia, em um primeiro momento dar a entender que estes mesmos agentes estariam dentro de uma “jaula de ferro burocrática” da qual não poderiam se desvencilhar (WEBER, 2018, p. 164,165).

Contudo, há muitos casos em que a ação dos agentes religiosos faz com que a estrutura eclesiástica seja mutável. Por esta razão, daremos ênfase agora a como os agentes nos cargos de pastor e evangelista imprimem, dentro de suas igrejas, formas particulares de ação que fazem com que, para além das burocracias rotineiras, possam exercer um carisma pessoal e ações relativamente autocráticas.

Por governo autocrático, entendemos a forma como os pastores desenvolvem o seu trabalho religioso, levando em conta a concentração de poder e as nuances quanto às formas de gestão religiosa, financeira e administrativa. Nesse sentido, quanto mais afastado estiverem dos polos institucionais mais burocratizados – como os centros de governança eclesiais nas capitais dos Estados – e também mais afastados dos corpos de gestão – as mesas diretorias e comissões –, mais prático será exercer esse tipo de poder.

Isso pode ser evidenciado por meio da gestão do Pastor A. M. Este, liderou um campo eclesiástico por cerca de doze anos. Sua gestão foi marcada por conflitos entre pastor e membresia e, apesar disso, tinha ao seu lado um conjunto de obreiros – diácono e presbíteros – que lhes eram obedientes. No entanto, apesar da emergência dos conflitos, que envolviam abaixo assinados, provocações e insatisfação, as práticas pastorais pareciam não levar em conta esses problemas. A ausência de intervenção e o corporativismo eram elementos presentes, haja vista a decadência estrutural nesse campo eclesiástico e a saída de vários membros para outras denominações.

Nesse sentido, a autocracia funcionaria dentro de parâmetros pessoais, tendo gradações conforme a posição hierárquica dos agentes, além de ir variando conforme as estratégias de ação e poder. Assim, pastores presidentes tem um nível mais avançado de domínio autocrático. Para eles, existe ainda a vantagem de politicamente não terem tantos impedimentos, visto que o centro de controle político mais arrojado acaba por ser as

Convenções de que eles próprios muitas das vezes são líderes. Os pastores presidentes (de Convenções) teriam, então, autonomia autocrática para:

1. Decidir de maneira pessoal a deslocação e arranjo dos pastores em cada campo eclesiástico;
2. Nomeação e retirada de cada pastor de campo em momento que achar oportuno sem tempo mínimo no regimento;
3. Promover divisões do próprio campo de atuação em privilégio de outro pastor de quem tenha apoio ou queira apoiar;
4. Poder de nomeação sobre os cargos de pastores e evangelistas;
5. Direito de escalar recursos para novos empreendimentos gerais;
6. Liderança política da Convenção e liderança política das igrejas sede;
7. Autopromoção dos próprios salários e relativo controle sobre salários para cargos administrativos burocráticos.

Em um nível abaixo estão os pastores de campo, em que a autocracia é exercida de maneira mais vigilante. Ou seja, existe a possibilidade de mando e autoridade, mas esta estará alerta a algumas diretrizes de sua manutenção, a saber:

1. Destinação de porcentagens dos dízimos e ofertas para o templo sede;
2. Nomeação de membros para cargos do baixo escalão: presbíteros e diáconos;
3. Autopromoção de salário, mantendo a continuidade das atividades e obras com recursos da própria congregação que lidera;
4. Manutenção ou mudança de rumos nos empreendimentos já consolidados e construção de novos, mantendo a ideia de desenvolvimento eclesial.

Devido a essas variações, a autocracia, como já comentamos anteriormente, se sustenta por uma fonte direta: a crença na ação direta do Espírito Santo, gerando uma forma de carisma que se apoia em elementos simbólicos e sobrenaturais, nos quais repousam todas as ações, justificando de forma cada vez mais complacente, formas de autoridade.

#### 4.2.1 Os pontos cruciais da autocracia

A autocracia é operada, dentre outras formas, por aquela que Rubem César Fernandes (1994, p. 200) chama de Carismática com Autonomia Pastoral.

[...] a qualidade carismática das lideranças nas igrejas locais é uma marca distintiva para a Assembleia de Deus. Com efeito, na carreira eclesial que vai de auxiliar de trabalho a diácono, presbítero, evangelista, pastor, pastor presidente, a pessoa não tem chance de passar do primeiro nível (auxiliar de trabalho) se não for dotado do dom espiritual da glossolalia, a língua estranha e sagrada despertada no fiel pela presença do Espírito Santo.

Essa autonomia pastoral, quando considerada em termos culturais, passa pelo crivo das formas simbólicas que foram criadas em torno do cargo pastoral. Dentro das narrativas que falam do mito fundador das Assembleias de Deus, formou-se uma crença de que a autoridade pastoral está forjada em torno de uma “proteção divina”, ou seja, que há uma proteção no exercício desse cargo. Ainda na descrição do processo de fundação, as narrativas colocadas pelos pioneiros acabaram por gerar uma crença de que todos os opositores às ações pastorais sofreriam as consequências de seus atos via castigo divino. Isso é evidenciado no relato dos pioneiros<sup>55</sup>.

Num outro lugar chamado Tauari, quando os crentes estavam voltando para suas casas após o culto, foram atacados por uma multidão que os esbofeteou e os feriu até correr sangue. Mas em cada pancada que recebiam diziam somente: ‘Gloria a Jesus!’. Sobre esse episódio, Vingren conta que Deus puniu os malfeitores... Pois, ‘O Senhor tudo vê’. A mão de Deus caiu pesadamente e de modo especial sobre os líderes daquela multidão. (VINGREN, 1982, p. 77).

E complementa com uma lista de atos punitivos:

[...] Outra, que nos havia feito muito mal e estava prometendo mais perseguições, morreu de repente;  
 [...] Um terceiro, que jurou perseguir o povo de Deus até o fim de sua vida, contraiu repentinamente três enfermidades terríveis;  
 [...] Outro disse: ‘Eu gostaria de cortar a perna de algum desses protestantes’. Pouco tempo depois, esse mesmo homem foi encontrado morto à beira de um rio. Os animais selvagens haviam comido uma de suas pernas (VINGREN, 1982, p. 78).

<sup>55</sup> Segundo Cassirer (1999, p. 46): “Este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa se expressa, sobretudo, no fato de que todas as formações verbais aparecem, igualmente, como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, da palavra que se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo acontecer”.



Essas narrativas ajudaram a formar uma espécie de “blindagem pastoral”, hoje tão comumente usada como defesa direta às formas autocráticas de ação. Não haveria, nesse caso, espaço para movimentos dissonantes dentro das pequenas congregações ou grandes templos, sob a ameaça de disciplina ou expulsão de membros que são enquadrados dentro de movimentos contestatórios. Cabe salientar que as medidas disciplinares e as formas de coação são particularmente aplicadas em cada caso, isto é, estas têm como parâmetro a medida pessoal do agente pastoral.

Outro ponto a ser frisado dentro da dominação autocrática é que esta não pode ser vista como afastada da necessidade de manutenção material e financeira dos agentes, que se investem de cargos de direção. Essas formas de manutenção pessoal advém dos dízimos e ofertas, e o limite da estipulação de valores que são pagos para os agentes religiosos, sofrem, neste quesito, a influência de duas questões básicas:

1. Valores possíveis de serem arrecadados pela comunidade;
2. Acréscimos de doações diretas aos pastores na forma de dinheiro ou objetos;

Junto às formas de arrecadação, há uma representação da figura do pastor que criou, de maneira simbólica, um *ethos* próprio, de como ele deve se apresentar. Em termos simples, se trata da assertiva que julga que o pastor, como representante de Deus, não pode andar desassistido, de forma pobre, mas deve ser apresentar como alguém que tem “vida digna”. Em termos financeiros significa ter boa casa, bom carro, boa alimentação, ter condições de dar boa educação aos filhos, o que equivaleria a ter uma renda que suprisse além das necessidades, seus desejos pessoais. Segundo relato do pastor E. G.:

O pastor pode ter uma vida mais simples, se sua igreja não puder ajudá-lo com um pouco mais de recurso. Mas se esta igreja pode, e sem descuidar das coisas que deve fazer, o pastor deve ter como se sustentar e também seus bens. As vezes falam sobre carro, casa. Acredito que devem ser bons porque o trabalhador é digno de seu salário (Entrevista realizada no dia 18/07/2017).

Dessa forma, é feita uma construção de um estilo de vida, que mexe com as instâncias: familiar, econômica, psicológica, social e formas de status, tendo como justificativa a assertiva de Paulo no texto bíblico da primeira Carta a Timóteo (5,18), quando este fala: “porque diz a escritura: não ligará a boca ao boi que debulha. Digno é o obreiro do seu salário”. Contudo, deixam de frisar que, se os agentes religiosos seguissem a assertiva

de Paulo até suas últimas consequências, também deveriam, quando preciso, trabalhar para a manutenção da comunidade onde vivem:

Depois disto Paulo partiu de Atenas e chegou a Corinto. E encontrando um judeu por nome Áqüila, natural do Ponto, que pouco antes viera da Itália, e Priscila, sua mulher (porque Cláudio tinha decretado que todos os judeus saíssem de Roma), foi ter com eles, e, por ser do mesmo ofício, com eles morava, e juntos trabalhavam; pois eram, por ofício, fabricantes de tendas. Ele discutia todos os sábados na sinagoga, e persuadia a judeus e gregos (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 18, 1-4).

Nesse quesito as variações de como os agentes religiosos assembleianos se comportam em suas comunidades pode variar muito. Desde aqueles que não acumulam bens ou rendas e trabalham de forma a se consumirem em seu trabalho pastoral, até os casos em que a atividade pastoral mais parece se assemelhar a uma atividade administrativa com altos ganhos. Em alguns casos, esses mesmos agentes podem ficar mais de dez anos nessas comunidades, apenas fazendo o papel de administrador de recursos, esvaziando a sua ação dos ditames carismáticos tão caros ao exercício da função pastoral.

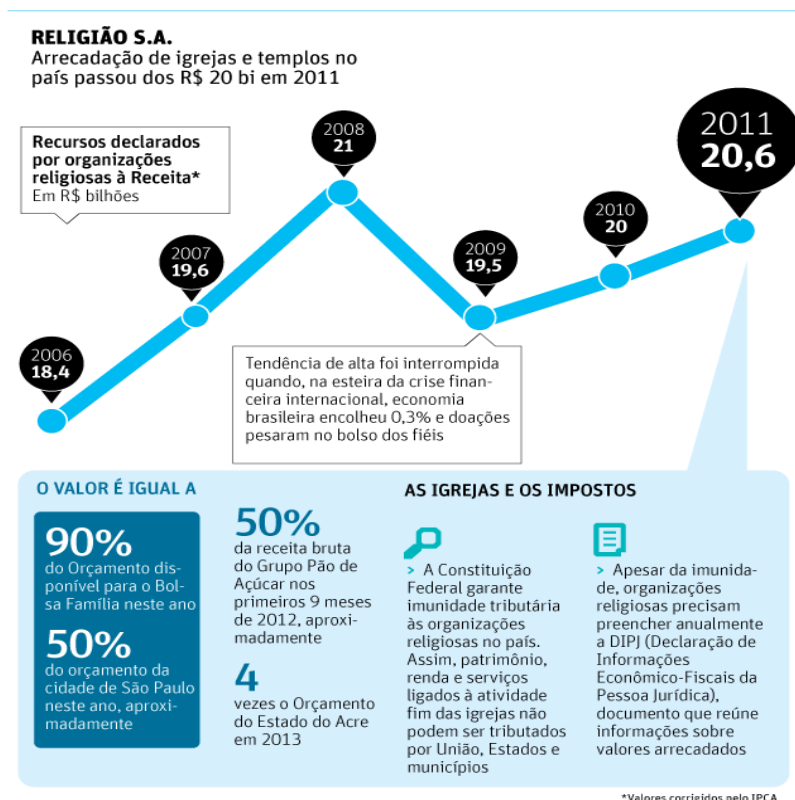
Quanto aos recursos disponíveis aos pastores (para sua manutenção pessoal e dos locais de culto), esses têm relação direta com o que os membros podem capitalizar para o fundo financeiro das denominações, não apenas assembleianas, mais de todo o conjunto de igrejas protestantes. Contudo, casos mais complexos são aqueles em que o dízimo não é obrigatório – cito o caso da Congregação Cristã do Brasil –, onde não há coerção para a contribuição mensal, apenas as ofertas voluntárias. Nos casos em que o dízimo é obrigatório, a coerção tem como fundamento a questão da dádiva: “retribuirei a Deus pelo seu favor, com 10% de minha renda mensal”, quando na verdade, alguns pensam fazer uma transferência de riqueza do ponto de vista da banganha: “darei a Deus 10% de meu salário e minhas rendas mensais, tendo consciência de que Deus me retribuirá em dobro ou mais”.

Esse é o discurso que vem como chamariz no intuito de incentivar os dízimos e as doações. Diante da prestação do efeito de consagração e da oferta dos chamados bens de salvação e bens religiosos em geral, as arrecadações ultrapassam os limites normais da simples prestação de constas dos serviços ofertados.

Apenas em 2011, as igrejas arrecadaram R\$ 20,6 bilhões. [...] valor superior ao orçamento de 15 dos 24 Ministérios da Esplanada ou 90% do disponível neste ano para o Bolsa Família. A soma (que inclui igrejas católicas, evangélicas e demais) foi obtida pela Folha junto à Receita Federal por meio da Lei de Acesso à Informação. Ela equivale a metade do Orçamento da cidade de São Paulo e fica próxima da receita líquida de uma empresa como a TIM. A maior parte da arrecadação tem como origem a fé dos brasileiros: R\$ 39,1 bilhões foram entregues diariamente às igrejas, totalizando R\$ 14,2 bilhões no ano. Além do dinheiro recebido diretamente dos fiéis (dos quais R\$ 3,47 bilhões por dízimo e R\$ 10,8 bilhões por doações aleatórias), também estão entre as fontes de receita, por exemplo, a venda de bens e serviços (R\$ 3 bilhões) e os rendimentos com ações e aplicações (R\$ 460 milhões). (FOLHA DE SÃO PAULO, 2013).

Especificamente com as Assembleias de Deus, isso se torna ainda mais evidente pelo montante de recursos que são canalizados até mesmo nos templos mais simples:

**Figura 15 - Arrecadação das igrejas no Brasil.**



Fonte: Folha 2013.

A prestação de contas dos recursos recebidos é feita por meio do que é declarado para a Receita Federal brasileira, conferindo aquilo que passa oficialmente pelas igrejas. Nosso intuito não é questionar se o que é declarado é verificado ou não, nossa função é delimitar o montante concernente à aquisição de recursos financeiros por parte dos agentes religiosos, como mecanismo pelo qual eles podem reforçar sua autocracia. Isso também advém da formação, como já dissemos, de um perfil social de consumo que se adequa a toda uma exigência e que tem como base a ideia de que estes agentes, uma vez representando o sagrado e sendo exemplo de uma vida virtuosa e das próprias benesses divinas, não podem aparecer como símbolos sociais do fracasso. Pelo contrário, o desenvolvimento social de suas vidas e de suas carreiras, serve como exemplo de um *modus operandi* a ser copiado, ou mesmo de inspiração, para que as pessoas doem seus recursos e seu tempo para o desenvolvimento das instituições, esperando que o feito de tal prosperidade se replique em suas vidas.

O argumento que construímos nessa tese é de que, na religião se articulam uma série de relações sociais e formas de produção simbólica, que operam dentro de um conjunto de valores e regras eufemizadas sobre a sombra da espiritualidade, dos dons e das dádivas, revelando, justamente, uma faceta transfigurada de um mercado em ascensão no Brasil. Segundo o presbítero J. M., isso funcionaria da seguinte forma:

Os recursos dados da igreja, funcionam para manutenção da casa do Senhor. Eu tenho a obrigação de devolver parte do que Deus me deu. O que é feito depois disso, não é alvo de questionamento! Isso é questão de quem decide as coisas na igreja. Se eu tivesse esta possibilidade, como pastor, colocaria os recursos onde Deus e a igreja me orientasse (Entrevista realizada no dia 15/12/2017).

Esse mesmo mercado não funcionaria sem a determinação de um poder episcopal que, desde a década de 1930, por meio das Assembleias de Deus, se tornou um modelo eficaz de reprodução da lógica religiosa e uma ferramenta útil no jogo denominacional.

#### **4.2.2 A carreira de pastor presidente**

Sendo a autocracia intimamente ligada à construção do modelo episcopal, ela se retroalimenta da questão do carisma e dos dons espirituais e se reproduz dentro da ideia de ação eficaz da figura do Espírito Santo, e não sobrevive materialmente sem a arrecadação de recursos provenientes de dízimos e ofertas, se blindando das críticas, por meio da defesa de que, quem se encarrega da proteção de toda estrutura de oferecimento de serviços, é Deus.

Em parte, a aplicação desse modelo também se deve a uma estratégia de controle mais centralizado, tornando a reação mais organizada, dentro de uma denominação que se diz alvo de políticas nocivas e acordos espúrios entre os seus concorrentes diretos no meio religioso, e lideranças do meio político, o que vem a ser uma constante ameaça à manutenção das igrejas e das obras que estão sendo realizadas. Por isso, essa forma de discurso acompanha, como veremos posteriormente, uma mudança de rumo no sentido dos pentecostais – não apenas assembleianos –, em não serem mais “alvo” das políticas, mas, eles mesmos, os próprios agentes políticos, lançando-se nessa seara e, com mais ênfase, no poder legislativo.<sup>56</sup>

Essa é uma das estratégias que provocou a consonância entre os campos da política e da religião em cenários mais recentes, a partir da década de 1980. Porém, bem antes disso, ainda em 1930, a mudança do modelo congregacional para o modelo episcopal, efetuou dentro das Assembleias de Deus uma mudança com potência e profundidade alarmantes. O fortalecimento da centralidade do governo eclesiástico provocou uma assimilação de recursos e características que nos faz lembrar, em muitos casos, a forma de organização católica.

No caso católico, além de um controle mais geral que Roma exerce sobre suas “filiais” no mundo inteiro, os católicos têm em seu poder episcopal a “vantagem” de terem – pelo menos em termos escritos – uma unidade formal doutrinária a qual chamam de “catecismo”. Para o catolicismo formal, ele serve como elemento guia, contudo, dentro do catolicismo mais pluralizado, das romarias e das práticas mais espontâneas, principalmente em meio rural, mais vale a autoridade carismática do padre ou de antigos integrantes das comunidades do que os documentos formais (CAMARGO, 1973, p. 56,57).

No caso assembleiano, nem o escrito formal estava disponível. Para além dos Estatutos e Regimentos Internos, foi pensado um documento que funcionaria como uma espécie de “catecismo geral” para as instituições assembleianas, oficialmente chamado de “Declaração de Fé das Assembleias de Deus no Brasil”.

A obra Declaração de Fé é um documento eclesiástico que organiza, de forma escrita e sistemática, as crenças e práticas das Assembleias de Deus no Brasil que já são ensinadas nas igrejas desde a chegada ao país dos missionários fundadores, Daniel Berg (1884–1963) e Gunnar Vingren (1879–1933). O contexto social e político por si só exige uma definição daquilo em que a Igreja crê e daquilo que professa desde as suas origens. A Bíblia é a nossa única fonte de autoridade, a inerrante, infalível,

---

<sup>56</sup> “Os evangélicos ganharam visibilidade durante a Assembleia Constituinte de 1988, quando a maioria de seus representantes se posicionou de forma alinhada nas discussões parlamentares, atuando como uma bancada religiosa”. (MACHADO, 2006, p. 17).

completa e inspirada Palavra de Deus. As Escrituras Sagradas, no entanto, precisam ser interpretadas para que todos conheçam a sua mensagem. Assim sendo, o conteúdo dos 24 capítulos da Declaração de Fé são as interpretações autorizadas das Escrituras e os ensinamentos oficiais das Assembleias de Deus no Brasil. (DECLARAÇÃO DE FÉ DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS, 2016, p. 11).

Além disso, o poder episcopal se consolida nas Assembleias de Deus, como uma forma de legitimidade que resgata algumas ferramentas católicas, adaptadas à questão do carisma que eles mesmo desenvolveram.

Outro ponto importante a comentar é que, ao final da carreira eclesiástica Assembleiana, que conta com os cargos de diácono, presbítero, evangelista, pastor e pastor presidente, o último destes cargos remete à uma posição hierárquica que só é relegada à sucessão, mediante o jubramento (aposentadoria), invalidez ou morte, assim como no caso dos bispos católicos.

A única ressalva é em casos de má conduta. Mas isso pode vir a acarretar uma série de disputas internas e até mesmo à presunção de tentativa de “golpe religioso”, supostamente na eminência de se querer tomar o cargo de um eleito pela Convenção. Nesse sentido, um pastor presidente pode ser julgado pela própria Comissão de Ética de sua Convenção e, em casos mais extremos, pode se pedir que membros de outras Convenções possam vir auxiliar nos trabalhos. Fato é que são poucos os casos analisados, em que foi feito uso processual para que fossem apurados os fatos até que se chegasse à consequência mais elevada de destituição. Portanto, esse modelo centralizado tem uma tendência em se prolongar durante vários anos, mantendo a característica de um modelo de governo durável.

**Quadro 9** - Relação dos pastores no Nordeste e o tempo de liderança.

<b>Estado</b>	<b>Nome do pastor</b>	<b>Tempo de permanência</b>
<b>Alagoas</b>	José Orisvaldo Nunes	Presidência da COMADAL desde 2015. Pastor de Delmiro Gouveia-AL por 10 anos, pastor em São Miguel dos Campos-AL por 17 anos.
<b>Bahia</b>	Valdomiro Perreira	Presidente da CEADDEB desde 2012.
<b>Ceará</b>	João Bezerra da Silva	Presidente da CONADEC desde 2010.
<b>Maranhão</b>	Aldi Damasceno	Presidente da CEADDEMA desde 2003, pastor na cidade de Viana-MA por 34 anos.
<b>Pernambuco</b>	Ailton José Alves	Presidente da CEADPE desde 1998.
<b>Paraíba</b>	José Carlos Lima	Presidente da COMADEP desde 2002.
<b>Piauí</b>	Nestor Henrique Mesquita	Presidente da CEADDEPI desde 2011.

<b>Rio Grande do Norte</b>	Martin Alves	Presidente de IEADERN desde 2012. Foi pastor na cidade de Mossoró-RN por 19 anos.
<b>Sergipe</b>	Virgínio de Carvalho	Presidente da CONEADESE desde 1994.

**Fonte:** o autor.

O tempo de liderança, seja no Nordeste ou em outras regiões, tanto em unidades maiores, como as Convenções estaduais; seja em unidades menores, como as cidades interioranas, evidenciam a durabilidade do cargo de pastor presidente. Esses pastores se apoiam em pressupostos de aliança com agentes convencionais de expressão e formam um capital pessoal (cultural e social), por meio de uma série de elementos que são criados. Nesse caso, as alianças entre os pares e as estratégias, aumentam os significantes sociais de liderança, reforçando o perfil. Temos que lembrar também da importância das Convenções Nacionais (Gerais), que visam dar legitimidade aos pastores presidentes, na medida em que concorrendo, elas também, pela notoriedade do apoio ministerial, lançam bases de legitimidade com focos diferenciados:

**Quadro 10 - Relação Convenções Gerais/Capital Simbólico.**

<b>Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB</b>
Seu capital simbólico esta atrelado a figura dos pioneiros das Assembleias de Deus, em especial os missionários Gunnar Vingren (que pastoreou a Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, no bairro de São Cristóvão ); e Daniel Berg (que trabalhou como missionário na Assembleia de Deus em São Paulo, no bairro do Belém, hoje considerado o maior polo de poder das Assembleias de Deus no Brasil).
<b>Convenção Geral da Assembleia de Madureira – CONAMAD</b>
Atual Assembleia de Deus do Brás: seu capital simbólico está atrelado a figura do pastor Paulo Leivas Macação que em 1932, provocou a primeira grande ruptura dentro das AD's ao fundar esta que foi a segunda grande Convenção Nacional, trazendo consigo o polo de igrejas do Rio de Janeiro e formando a concorrência entre os campos eclesiais do Rio de Janeiro e São Paulo.
<b>Convenção das Assembleias de Deus no Brasil – CADB</b>
Com sede em Belém do Pará, é a mais nova das Convenções Gerais, formada em 2017, no dia de comemoração dos 500 anos da Reforma Protestante. Simbolizou a ruptura da região Norte do país e de suas principais Convenções em relação a Convenção Geral na qual faziam parte (CGADB). Seu capital simbólico é alicerçado na ideia de que esta é a igreja mãe de todas as Assembleias de Deus, portanto, a principal delas, já que foi a primeira a ser fundada pelos missionários suecos. Sua principal bandeira seria a tentativa de formar uma gestão participativa entre lideranças e membros, tendo a participação das mulheres como pastoras ordenadas, integrando efetivamente o Ministério eclesial.

**Fonte:** o autor.

Essa busca por fontes de capital simbólico está atrelada à busca por reforço as figuras pessoais. É por meio dessas referências que, em nível mais particular, os pastores dos campos eclesiais e Convenções vão procurar vivenciar formas de prestígio pessoal com um caráter mais personalizado. Por isso, frisamos que as ligações dos aspectos institucionais com os aspectos mais pessoais dos agentes, visam a acumulação de capital simbólico pelo “empréstimo” de fontes internas às Assembleias de Deus. Contudo, há também a referência quanto a fontes que já se consolidaram em outras instituições, inclusive no catolicismo, que aparece como a denominação cristã diretamente concorrente ao protestantismo e principalmente ao pentecostalismo assembleiano.

Nesse sentido, há uma assimilação de referências mútuas, que se dá por meio de um uso eficaz, na medida em que o catolicismo se torna carismático e despolitizado em seus segmentos internos, ao passo que os símbolos do episcopado católico se inserem nas Assembleias de Deus, provocando em seu meio uma politização interna, crescente e protecionista.

### **4.3 Os símbolos, a centralidade no templo e o pré milenismo**

Dentro da forma de governo episcopal, principalmente se olharmos do ponto de vista do catolicismo, veremos que cada bispo quando assume uma diocese, tem como forma de simbologia de seu episcopado, a confecção de um brasão, que acompanha toda a sua trajetória naquele comando, geralmente marcado por uma frase de cunho bíblico em latim, que exalta situações ou exemplos que se fazem importantes lembrar.

O curioso é que essa forma simbólica, ao contrário do que se pode imaginar, também entrou como elemento da gestão de vários pastores presidentes que, ao seu modo, usam as figuras ou brasões como forma de simbolizarem o seu pastorado. Desde a década de 1980 é possível notar o aumento do uso dessa forma de significação, evidenciando elementos como a cruz, o pássaro, o peixe, entre os mais usuais e também usados pelo catolicismo. Em conjunto, vemos também o uso de figuras como a chama, a espada, a Bíblia e o globo terrestre, exemplos ligados ao Espírito Santo, à luta do bem contra o mal e à evangelização mundial – elementos que permeiam o imaginário pentecostal.

#### **4.3.1 Os brasões**



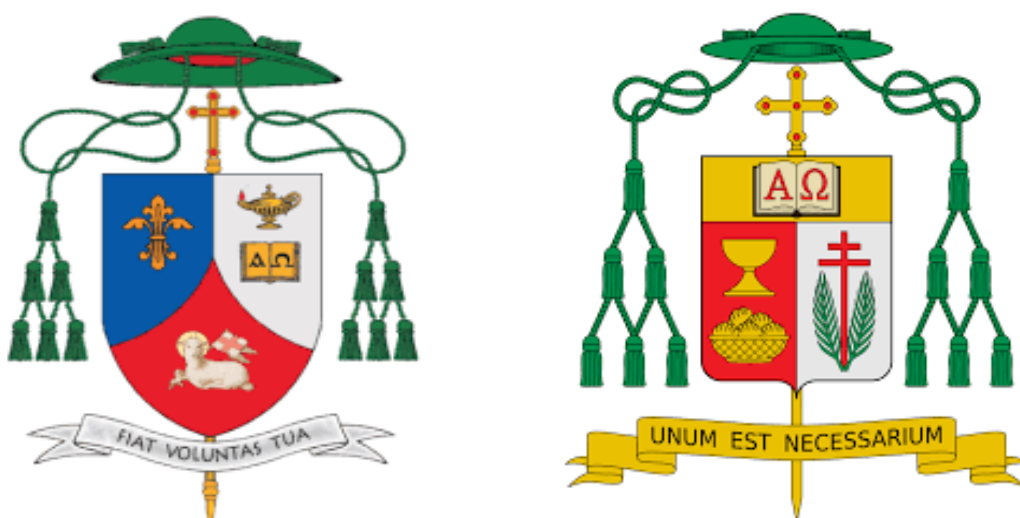
**Figura 16** - Brasões eclesiais das Assembleias de Deus.



**Fonte:** [www.google.com](http://www.google.com)

Como é possível notar, o uso dos brasões, como forma de demarcação de uma identidade, admite sentidos próprios e ligados à fé de cunho pentecostal. Há, também, um esforço por imprimir uma marca em torno de questões como o expansionismo, o uso da figura do Espírito Santo e a ortodoxia da inspiração bíblica, como única revelação divina plausível de obediência, defendida por protestantes como um todo.

**Figura 17** - Brasões episcopais católicos.



**Fonte:** [www.google.com](http://www.google.com)

No que se refere ao lado católico, os brasões também contam com as representações das figuras de espadas e da Bíblia, mas sua conotação recai com mais ênfase sobre a figura de Jesus, como no caso da ilustração do cordeiro, das letras gregas alfa e ômega, do cálice e do trigo, sempre acompanhados da cruz em forma de estandarte.

Em meio às ressalvas entre as significações que os símbolos possam ter dentro das referências católica e pentecostal, qual seria então o uso que os pentecostais dão aos seus símbolos, de forma a tornarem os mesmos mais próximos da referência episcopal católica? Fazendo uma análise comparativa dentro dessa questão, temos que observar dois brasões que foram usados em tempos diferentes dentro de uma única Convenção. Trata-se do caso da Convenção das Assembleias de Deus em Alagoas.

De 1984 a 2015, o brasão usado pela Convenção alagoana representou a gestão do pastor José Antônio dos Santos como presidente, que durou cerca de 31 anos. Ele apresenta de forma simplificada e compreensível a ilustração da figura do Espírito Santo (na forma de um pássaro) e sua ação em meio às Assembleias de Deus.

**Figura 18** - Brasão assembleiano em Alagoas de 1984 a 2015.



**Fonte:** [www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

Esse símbolo guardava de maneira singela, um elemento do imaginário contestado pelo pentecostalismo, de forma que, nesse período em que passou sendo o referencial, foi a figura estampada na fachada de todos os templos deste Estado, dos maiores aos menores. A partir de 2015, já com a gestão do novo presidente, José Orisvaldo dos Santos, o símbolo que representa as Assembleias de Deus em Alagoas foi modificado. Sua formatação, datada de 2015, conseguiu unir de modo criativo diversos símbolos que são comuns ao imaginário

cristão católico, protestante e pentecostal, causando espanto nos mais conservadores que, de forma acentuada, questionaram a validade do brasão para as Assembleias de Deus.

**Figura 19** - Novo brasão das Assembleias de Deus em Alagoas, a partir de 2015.



**Fonte:** [www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

O novo brasão, causador de uma série de comentários polêmicos, suscita, para nós, uma forma de empréstimo simbólico, que ressalta a figura do peixe, comum entre os cristãos do século I, usado como figura representativa do cristianismo, formado por linhas que se assemelham a chamas, dando a conotação do fogo – fogo este relacionado com os dons espirituais e símbolo que visa ressaltar a ação do Espírito Santo. Complementando a simbologia, são apresentadas as letras Alfa e Ômega, como representativas da ideia de início e fim, bem como as iniciais do nome Cristo em grego, representadas pelas letras P e X. Este conjunto simbólico evidencia a assimilação de figuras mais usadas no catolicismo e reivindica para o meio pentecostal o seu uso, considerando que os reaplica em causa própria. A questão é que a maioria dos assembleianos, foram ensinados a ver os símbolos católicos como formas distorcidas de representação da fé.

Este é um problema corrente, dentro da formação de um legalismo pentecostal, fruto de um modelo sectário de formação, em que boa parte do que se têm fora do meio assembleiano é encarado como pecado ou erro. Desta forma, pode testemunhar críticas direcionadas, não apenas aos símbolos que são usados, mais também a fotos de pastores estampados em pafletos e bíblias, algo encarado como sinal de idolatria a pessoa em questão e em relação a comemorações festivas, como o Natal, que tem conotação secular e também

cristã. Neste ultimo caso é possível ver que tal comemoração gera situações em que os membros se recusam a ir ao culto em alusão a esta festa, indicando que o misticismo das figuras do papai noel, da arvoré de natal e das luzes, contribue para a degradação da fé desviando as intenções. Isso mesmo sob o argumento de que o sentido cristão da festa, tem seu substrato em algo eminentemente religioso. Contudo, uma vez trazendo para si tais símbolos, é possível gerar uma empatia entre aqueles que veem o pentecostalismo como vertente intransigente, proporcionando, assim, uma abertura de visão e apropriação do poder simbólico alheio, como fortalecimento de sua própria categorização simbólica.

### 4.3.2 O cajado

Um segundo elemento simbólico que merece destaque é o cajado pastoral. Suas origens remontam aos próprios pastores de ovelhas, desde a época de Abrão e Ló (Bíblia, Gênesis, 13), passando pelos relatos dos primeiros reis de Israel, como foi no caso de Davi (Bíblia, Primeiro livro de Samuel, 16, 11,12), que a princípio era pastor de ovelhas e, posteriormente, foi escolhido como governante.

O cajado pastoral era um artigo de uso católico e nem de longe parecia ser um elemento que poderia ser usado efetivamente por um pastor protestante ou pentecostal. Contudo, em 2012, tivemos uma demonstração pública de uso desse tipo de símbolo entre pastores das Assembleias de Deus.

**Figura 20** - Entrega do cajado como símbolo de comando eclesial.



Fonte: [www.adalagoas.com](http://www.adalagoas.com)

A foto acima mostra a cerimônia de posse do cargo de pastor presidente das Assembleias de Deus no Rio Grande do Norte – Estado com maior crescimento das Assembleias de Deus em todo o território Nacional –, na qual o pastor José Antônio dos Santos, de Alagoas – representando a CGADB –, entrega o cajado ao pastor Martim Alves, em 11 de março de 2012. Esse ato marca uma das evidências que se pode ter, de que um dos símbolos de poder episcopal católico, a saber, o cajado pastoral, pode ser elemento compartilhado, contendo as indicações de comando.

É evidente que, junto a esse símbolo, estarão significações que são importantes para ligar os pastores aos membros. Estamos falando do ideal de cuidado que o pastor deve ter, ilustrado pela citação bíblica do evangelho de João (10, 1-10), que mostra Jesus exemplificando que o bom pastor conhece as suas ovelhas e por elas é conhecido, bem como o ideal de obediência das ovelhas perante o pastor e seus comandos.

O apelo aos elementos simbólicos reforça a necessidade das denominações se fortalecerem, em um momento em que as opções de filiação religiosa se ampliam e as ofertas de bens de salvação e serviços religiosos se diversificam. O ideal de autoridade e de legitimidade pastoral vem tentar preencher um espaço que foi quase todo ocupado por uma lógica de barganha. Este episódio de 2012 não foi o primeiro a evidenciar o uso do cajado como símbolo pastoral. Em 2011, o pastor José Antonio dos Santos já havia recebido, em comemoração dos seus 25 anos de pastorado, um cajado simbolizando sua atuação diante da igreja assembleiana em Alagoas.

**Figura 21** - Entrega da homenagem ao pastor José Antônio dos Santos.



**Fonte:** [www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

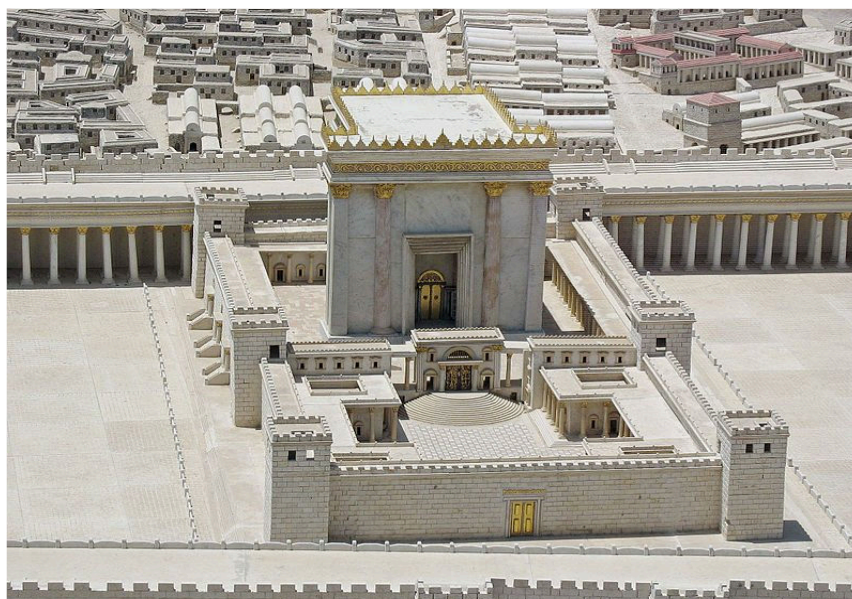


A entrega do símbolo foi feita pelo atual pastor presidente Jose Orisvaldo Nunes. Em 2018, em uma transmissão feita para os obreiros de todo o Estado, mediante as eleições que se aproximavam e pedindo à denominação em Alagoas que orasse pelo país, José Orisvaldo coloca em exposição um cajado, aparecendo de forma clara em seu vídeo. Essa é uma forma de afirmar o princípio de legitimidade de sua gestão. Essa sucessão não alude a Pedro apóstolo, como no caso do catolicismo, mas ao seu antecessor direto, José Antônio dos Santos, assumindo, assim, a ideia de que ele foi, efetivamente, chamado por Deus para ser o seu sucessor e o mesmo poder está ainda presente, agora em sua gestão.

### 4.3.3 A centralidade no templo

A autoridade pastoral só é completada por meio do lugar onde ela é exercida, nesse sentido, temos a questão do templo e a formação de seus mecanismos internos que se assemelham ao funcionamento de uma empresa e, em alguns casos, uma empresa familiar. Não é novidade para o meio judaico-cristão, a centralização gradativa das questões religiosas no templo, começando no Antigo Israel e percorrendo a gradativa institucionalização do cristianismo ao longo de XXI séculos. Assim, se formaram os condicionantes que transformaram o templo em local central de culto e atividades eclesiais. A primeira formação de um templo no meio judaico/cristão vem do reinado de Salomão (966-926 A.C.).

**Figura 22** - Templo de Jerusalém.



**Fonte:** [www.gospelprime.com.br](http://www.gospelprime.com.br)

A interpretação judaizante desse símbolo (o templo), fez prosperar os serviços dos sacerdotes quanto à cúpula mantida pelo antigo sinédrio judaico<sup>57</sup>, que trabalhou na formação de uma série de costumes advindos da lei de Moisés.

Seguindo uma linha judaizante, o pentecostalismo no Brasil se alinhou a toda uma ótica de centralidade nos rituais, que de início eram feitos na casa dos membros, e posteriormente no templo, como maneira eficaz de sedimentar uma membresia em torno dos rituais semanais. Disso surge a ideia, já trabalhada por Clara Mafra (2007, p. 149,150), de associar nas primeiras formações comunitárias pentecostais, as noções de templo e de casa. Estes foram substituídos gradativamente pelo modelo de templos exclusivamente voltados aos cultos.

**Figura 23** - Exemplo de templo tradicional das Assembleias de Deus.



**Fonte:** [www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

Essa ideia de “templo casa” se alinhou à questão da formação de uma comunidade formada por pessoas que necessitavam de todo o apoio social possível, por sua vez, suprido pelos serviços caritativos que as denominações religiosas prestavam e prestam até os dias de hoje. Na medida em que estes templos casa foram se tornando cada vez mais promotores da expansão e da oferta de serviços religiosos, sua rotina se tornou consolidada, tomando a forma de congregação de membros. Nesta segunda década do século XXI, as congregações operam, com uma aceleração ainda mais contundente na formação dos prosélitos, algo que

---

<sup>57</sup> Instituição religiosa política responsável pelo julgamento dos delitos cometidos pelos judeus. Foi este órgão que, por incubência do Império Romano, julgou o caso de Jesus antes do mesmo ir a Pôncio Pilatos.

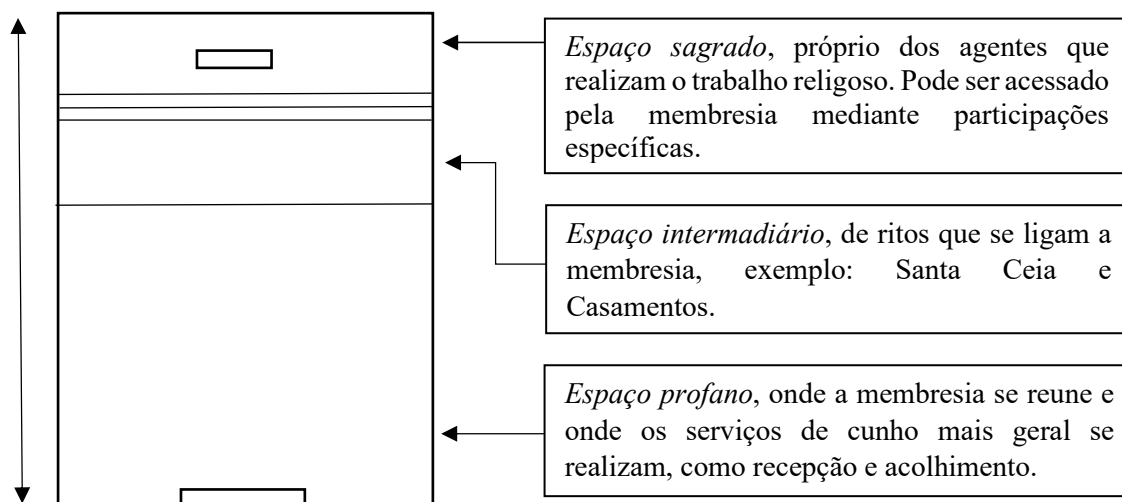
combina com a pressa em se colocar um membro em atividade, antes mesmo que este acabe por entender razoavelmente as condições doutrinárias e religiosas as quais está exposto.

Entre os vários locais em que o trabalho religioso pode ser desenvolvido, o templo tornou-se o símbolo maior de concentração das atividades, transformando o agente religioso que ali trabalha em um funcionário institucional.

#### 4.3.4 As práticas e a organização litúrgica

Em termos práticos, os pressupostos da centralidade no templo resultam em práticas litúrgicas que variam de igreja para igreja, mas que dentro dos limites que são instituídos, estabelecem uma liturgia de cunho mais aberto, com o uso do espaço em pelo menos três segmentos básicos – sagrado, intermediário e profano –, com fluxos entre os mesmos. Para melhor ilustrar esta questão vejamos a figura abaixo:

**Figura 24** - Uso do espaço litúrgico pelos assembleianos.



**Fonte:** Leach, 2000.

Quanto à forma de uso espacial dos templos, temos aqui uma mobilidade maior no espaço considerado sagrado e no acesso a ele. A forma ritualística, portanto, é mais aberta, obedecendo às nuances dadas pelo dirigente de cada congregação. Essas nuances não teriam relação apenas com fatores de mobilidade, mas com diferentes formas de expressão, de modo que as atividades dentro dos templos envolvem uma série de sinais que são vistos como formas carismáticas próprias, a saber:



1. Expressões corporais na forma de giros;
2. Mudança no timbre da voz e formas de efeitos na mesma;
3. Sapateados, corridas e pulos.

Em geral são evidenciados nos momentos dos cultos em que se colocam as manifestações do Espírito Santo. Essas mesmas manifestações são dotadas de um repertório amplo de formas de linguagens espirituais – chamadas de línguas estranhas – e são o meio pelo qual o pastor e os membros demonstram, de maneira audível, o seu poder espiritual. Cabe lembrar que esse sinal é acompanhado de exclamações e exortações, seguidas de mensagens proféticas, proclamações de bênçãos e todo o repertório básico que corriqueiramente se manifestam nos templos pentecostais espalhados pelo Brasil.

O fundamento dessas expressões corporais é a crença no poder de cura e revitalização. O levantar e o impor as mãos são as formas mais claras de evidência e passam, junto com outras expressões, pelo crivo do exame moral, daquele que se diz impelido a gerir tal poder. Por isso, o princípio de legitimidade efetuado pelos pastores e membros, em relação a estas expressões, é de um lado, a moral ilibada de quem gere tal comportamento; de outro, o porte de um traje que, com “ordem e decência”, seja parte de um figurino próprio no qual Deus possa se fazer presente. Nesse sentido, o traje carrega consigo um caráter de traje litúrgico. Esse conjunto de elementos são parte de um conjunto maior, indexado ao próprio templo e suas formas espaciais. Cada espaço, por sua vez, se adapta às nomenclaturas que se inspiram na dicotomia sagrado/profano, de forma a contemplar em suas performatividades já consagradas na divisão interna da religião (DURKEHIM, 1996, p. 19,20).

Parte desse conjunto de símbolos em que o terno, a gravata, as blusas de manga longa e as saias na altura do joelho estão inseridas, formam características de distinção. No caso próprio dos pastores é muito comum se colocar a vestimenta como representação da formalidade necessária ao ambiente do templo. Contudo, o meio assembleiano fez com que essa vestimenta representasse, do ponto de vista religioso, a vestimenta dos homens que “representam Deus”, transvestindo o ofício de uma prática religiosa, em um ofício de caráter sagrado e divinamente inspirado, potencializando sua posição frente à sociedade.

#### 4.3.5 As vestimentas

Bourdieu (2007, p. 34,35), salienta que uma das formas de manifestação de distinção dentro dos parâmetros sociais é a questão do gosto. O gosto teria pouca relação com uma decisão puramente individual e passaria a representar formas de consolidação de status dentro das frações de classe e dentro das frações de elites.

Em nosso caso, a análise recai sobre a fração da elite religiosa que compõe os pastores e evangelistas assembleianos em cargos de liderança, seja de congregações locais, seja de Convenções e de seus órgãos burocráticos. Nesse sentido, elencaremos os principais elementos que, a nosso ver, desvelam a questão da distinção pelo gosto, dentro desse grupo social, complementando a análise por meio da descrição das expressões que foram desenvolvidas como dispositivo de controle do corpo e formação de um perfil sacerdotal.

Os elementos que aparecem como distinção simbólica da atividade pastoral desenvolvida pelos sacerdotes assembleianos são o Terno e a Gravata. Aparentemente, a colocação desses itens no quadro simbólico de distinção dos pastores, pode parecer um tanto elementar, por essa veste ser usual em outras atividades, inclusive laborais, bem como, aparecem dando grau de sofisticação a empresários, executivos, membros do judiciário, políticos e outras ocupações diversas. Também é uma vestimenta usada em ocasiões festivas como casamentos, cerimônias políticas oficiais, entre outras.

O início de seu uso se deu no século XVIII, na França, e seu nome deriva de suas três peças básicas: a camisa, o paletó e a calça. Sua confecção era feita com os mais variados tipos de tecidos e o seu modelo era mais largo do que o atual, tanto do terno quanto da gravata, sendo mais comum às pessoas do campo (GIORDANA, 2010). Quanto à sua utilidade temos:

Como essas roupas também eram utilizadas para andar a cavalo, os alfaiates faziam uma fenda atrás no paletó - origem das aberturas encontradas nos ternos atuais. Apenas em 1860 todos os componentes de um terno passaram a ser confeccionados com o mesmo tecido. Agora a gravata acredita-se que tenha surgido na corte de Luís XIV, o Rei-Sol. Vaidoso, o monarca francês encantou-se com o efeito de um pedaço de cambraia branca em volta da gola dos uniformes dos soldados croatas acampados nos arredores de Paris. O acessório era usado com distintivo militar. Luís XIV mandou que o alfaiate da corte adaptasse um pedaço fino de pano branco à gola de seus uniformes. O povo francês gostou da inovação e a aprimorou: Em vez de usá-la aberta sobre o peito, amarrou-a em volta da gola (GIORDANA, 2010).

Desta combinação de fatores surgiram o terno e a gravata em suas acepções modernas, já no século XIX, como base dos trajes da corte francesa e não mais como vestimenta simples dos homens do campo, portanto, torna-se de maneira direta uma vestimenta da corte, que passa de empréstimo para a burguesia.

Depois veio a Revolução Francesa, a aristocracia perdeu a cabeça e a burguesia ganhou o poder. A roupa dos ‘sans culottes’ cantou a pedra de um novo terno, mas os calções (culotes) ainda duraram um tempo. Com o prenúncio da Revolução Industrial, a moda inglesa vai aos poucos tomando o lugar da francesa. Surge o redingote – riding coat – e, por volta de 1830, já no século XIX, os culotes saem da moda substituídos pelas calças justas inspiradas nas de equitação, dos uniformes ingleses (GIORDANA, 2010).

Com a revolução industrial inglesa, a alta costura se apropriou do uso do terno, refinando a sua confecção e estabelecendo essa vestimenta como forma de distinção social. Esse processo foi feito na França pelas mãos do inglês Charles Frederick Worth, no final do século XIX (GIORDANA, 2010). De herança, os protestantes se apropriaram do terno como vestimenta apropriada para as práticas litúrgicas pelo seu grau de refinamento e distinção.

O terno e a gravata se tornaram elemento obrigatório dos cultos desde a fundação das Assembleias de Deus em 1911, ainda com o nome de Missão da Fé Apostólica. Seu uso está ligado à forma cerimonial que o terno dá em ocasiões festivas e o grau de solenidade que ele representa quando usado em ocasiões socialmente importantes. Sua transposição para o meio protestante e, conseqüentemente, pentecostal, também elucida uma separação entre outro aspecto importante: em termos de resgate histórico e doutrinário, o pentecostalismo usufrui de uma fonte judaizante que o permite abordar temas e formas de interpretação religiosa que resgatam alguns pressupostos do judaísmo. Em outros casos, como o da liturgia e o das vestimentas, sua predisposição judaizante diminui, preferindo buscar referências em aspectos sociais modernos, que deem a sensação de ruptura.

Por isso que o pentecostalismo assembleiano e, mais propriamente, o brasileiro, selecionou uma série de aspectos da cultura antiga e da cultura moderna como seu parâmetro usual. Isso não tem relação com aspectos propriamente religiosos, mas com a montagem de uma forma de expressão própria que é sua “marca registrada”. Há que se dizer, então, que esta denominação tem, simultaneamente, pressupostos antigos e modernos.

**Quadro 11** - Quadro dos aspectos culturais que envolvem as Assembleias de Deus.

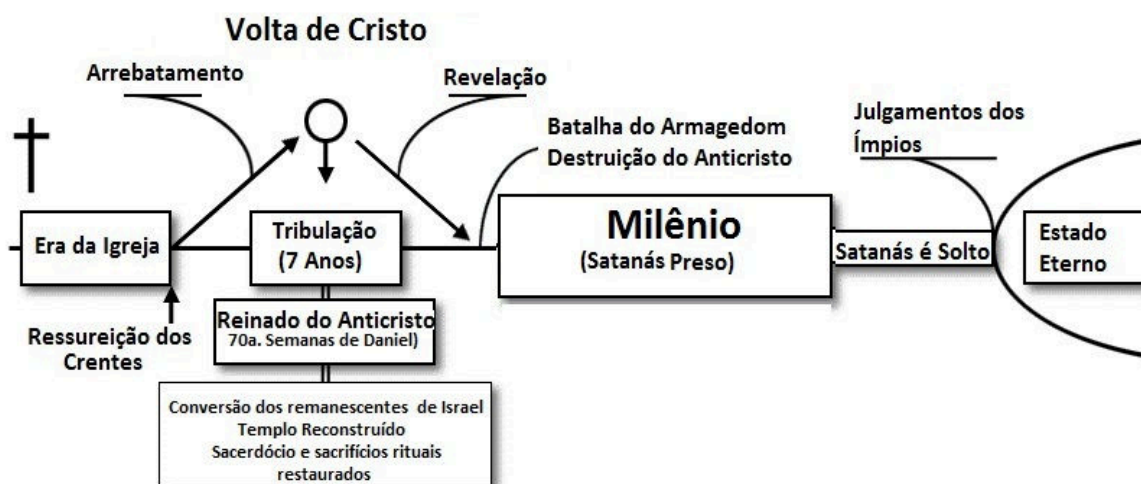
Itens/Pressupostos	Judaizantes	Modernos
<b>Vestimentas</b>	Não se usa túnicas	Se usam termos
	Não se usa mitra	Se usam gravatas
	Não se usa o Éfode (Casula)	Se usam camisas
	Não se usa o Solidéu	
<b>Costumes</b>	Faziam sacrifícios de animais	Faz-se a Santa Ceia
	Faziam a circuncisão	Faz-se o batismo
	O dízimo é regra	O dízimo é regra
	A purificação é ritualística	A purificação é moral

**Fonte:** o autor.

#### 4.3.6 O Pré-milenismo

Dentro dos templos, temos a pregação do Pré-milenismo, que é um crença de cunho teológico que se fundamenta como o símbolo mais idealista e enigmático que podemos elencar, dentro do conjunto de fatos que fazem parte da escatologia Assembleiana no Brasil. Trata-se da ideia de que Jesus reinará sobre a terra durante mil anos e dessa forma colocará um governo que mescla a rígida obediência, com o ideal de segurança e paz social para os seres humanos. De modo ilustrativo, acontecerá dentro de um esquema que envolve a segunda vinda de Jesus e as batalhas do Armagedon e do Juízo Final.

**Figura 25** - Eventos que envolvem o pré-milenismo.



**Fonte:** [www.reflexoes-e-flexoes.blogspot.com](http://www.reflexoes-e-flexoes.blogspot.com)

A conotação desses relatos envolve mais que elementos, envolve, para nós, a mais cara das expectativas de retribuição já colocadas pelo cristianismo, isto é, o mais “caro” bem

de salvação oferecido, que é a própria vida e salvação aternas. Nesse sentido, a eficácia do oferecimento desse bem de salvação implica uma verdadeira negociação entre as exigências religiosas que são feitas no âmbito institucional, bem como os sacrifícios necessários, realizados por membros e pastores, por meio da vinculação e da obediência. O escopo dessa interpretação, em sentido potencial, leva milhões de pessoas e acreditarem e defenderem essa versão escotológica como é posta, sem a certeza de que esses fenômenos de fato ocorrerão.

Isso gera uma série de implicações para os membros que efetivamente forem obedientes, como uma “acumulação de créditos” ou de “pontos”, para se negociar uma possível salvação em meio à uma vida de altos e baixos, de sucessos e de fracassos, tendo, nas instituições religiosas, intermediários oferecendo recursos de compensação das penúrias terrenas, amplificando cada vez mais o potencial das recompensas, estabelecendo para si mesmas um presente e um futuro de rentabilidades.

#### **4.4 O avanço econômico e a opção pelo nepotismo a partir da década de 1980**

A partir década de 1980, ocorreu a emergência da chamada 3ª onda do pentecostalismo, que segundo Freston (1993, p. 95), veio como uma “onda carioca”, através de igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD e a Igreja Internacional da Graça - IIGD. Em comum, estas tiveram a nomenclatura de serem interpretadas como neopentecostais (MARIANO, 1999, p. 32,33).

Sob esse nome se concentram uma série de aspectos, entre os principais, podemos elencar questões de cunho sociológico como: o processo lento e gradativo de financeirização da fé; o aprofundamento das relações de barganha; e o governo pastoral como extensão familiar.

No âmbito religioso, essa financeirização tem relação direta com as formas de mudança estrutural que o protestantismo começou a operar, desenvolvendo e ampliando a ação do trabalho religioso e do mercado religioso. Com a maior exploração dos bens de salvação, dos rituais de cura e libertação e a promoção da chamada guerra espiritual com as religiões de matriz africana, vários dos elementos que eram negados, foram reapropriados de sua significação profana e usados nos próprios rituais considerados sagrados, como “antídoto” para as supostas práticas de feitiçaria (MARIANO, 1999, p. 57-59).

Assim, os sacerdotes que operam como funcionários em suas instituições religiosas, começaram a se aventurar na seara dos magos e feiticeiros, propondo uma série de rituais

mágicos, com objetos mágicos, na medida em que ampliavam o leque de opções de sua “clientela”. Disso surgiu os chamados cultos temáticos, com os seus rituais próprios.

**Figura 26** - Calendário semanal de cultos da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD.

**Pare de Sofrer**  
*Disse Jesus: Busca e achareis. Mt 7.7*  
**REUNIÕES DIÁRIAS**  
**7:30h, 15h, 19:30h.**

<b>SEGUNDA</b>	<b>CONGRESSO EMPRESARIAL</b> <i>Para problemas de Dívidas, Desemprego, Falência, Caminhos fechados</i>
<b>TERÇA</b>	<b>SESSÃO DE DESCARREGO</b> <i>Reunião voltada para libertação de olho grande, inveja e problemas sem explicação.</i>
<b>QUARTA</b>	<b>NOITE DA SALVAÇÃO</b> <i>Reunião voltada ao fortalecimento espiritual e paz interior</i>
<b>QUINTA</b>	<b>TERAPIA DO AMOR</b> <i>Libertação dos vícios na Família, Brigas, Oração pelo Casamento</i>
<b>SEXTA</b>	<b>LIBERTAÇÃO TOTAL</b> <i>Quebra de Maldições, Obras Malignas, Vícios na Família, Problemas Espirituais e Curas Divinas</i>
<b>SÁBADO</b>	<b>JEJUM DOS IMPOSSÍVEIS</b> <b>ÁS 7:30 da manhã</b>
<b>DOMINGO</b> <i>Clamor forte pela família, curas, fortalecimento e paz interior</i>	<b>CONCENTRAÇÃO DE FÉ E MILAGRES</b> <b>08:00 da Manhã, 19:00hs.</b>

**IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**  
**ENTRE E RECEBA UMA ORAÇÃO**

**Fonte:** [www.oestegoiano.com.br](http://www.oestegoiano.com.br)

Isso é parte de um processo maior de ampliação do mercado na década de 1980 e 1990, e que ainda sofria os entraves provocados por uma política econômica desastrosa de fixação dos preços, visto que a moeda brasileira sofria de um grave processo inflacionário (FAUSTO, 1995, p. 555,556). Nesse período, a formação de vertentes religiosas que pregavam à crença na prosperidade como forma de confissão positiva ainda não tinha alcançado seu potencial máximo, considerando que a própria política econômica ainda não dava condições majoritárias de acesso a bens a uma camada mais populosa do povo brasileiro.

As promessas de retorno financeiro para quem tivesse fé alavancaram a recente Igreja Universal que, na medida em que avançava, abria espaço para a ampliação das vertentes de mercado na religião. Dessa forma começaram a ser conquistadas as concessões para a

formação de programas de TV por parte de religiosos. Contudo, foi década de 1990, com a emergência do Plano Real e a retomada do equilíbrio monetário, que a IURD foi acompanhada também pelas vertentes católica e assembleiana.

Na IURD, os objetos mágicos ganharam projeção nacional, assim como a sua guerra contra a Rede Globo de televisão, que dava projeção às polêmicas de arrecadação cada vez mais volumosas de dinheiro. A fogueira santa, os rituais de cura e desencantamento, começaram a tomar espaço na rede de televisão que é de patrimônio próprio da IURD, a TV Record. Com essa repercussão, a possibilidade de equilíbrio da moeda, a abertura econômica e a inserção do mercado financeiro e comercial no Brasil, abriu-se as possibilidades a vários dos empreendimentos religiosos.

#### **4.4.1 O avanço econômico e político**

Como exemplo dessa mudança podemos citar a Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD. Pertencente aos mandatários da Convenção Geral, esta era, até a década de 1980, uma editora sem renome e que não conseguia explorar de forma sistemática o mercado interno que possuía. Apesar das publicações regulares das Lições Bíblicas e do jornal Mensageiro da Paz, além de exemplares bíblicos e livros, faltava uma gestão comercial e com mais investimentos setoriais. Foi dessa forma que, com a chegada do pastor José Wellington Bezerra da Costa ao comando da CGADB, em 1988, a forma de gestão da CPAD mudou drasticamente (CORRÊA, 2011, p. 144). Assim como a emergência de editoras como as Paulinas, a Paulus e a Vozes no meio católico, a CPAD começou a explorar de forma mais agressiva o mercado interno.

A capitalização de fundos para o financiamento de publicações que permeassem todo o território nacional de forma mais eficaz; a nomeação de um corpo dirigente que foi tomando um caráter mais técnico e o apoio institucional das lideranças locais e regionais, fez com que a CPAD fosse alçada de fato como editora oficial e principal veículo de comunicação de denominação. Em meio à essas mudanças e relações de ganho dentro do pentecostalismo assembleiano, houve a disposição de meios para a manutenção do poder religioso nas mãos de agentes que pertencem à mesma família. Isso intensificou, dentro das Assembleias de Deus, uma política nepotista que visa a passagem de poder mediante influência direta de membros do Ministério.

Foi assim com Silas Malafaia, que teve reconhecimento na medida em que Gilberto Malafaia, seu pai, fora, na década de 1970, presidente do Conselho Fiscal da CGADB. Foi

assim também com José Wellington Bezerra, que nomeou os seus três filhos como pastores e os três ocupam cargos estratégicos de gestão dentro das Assembleias de Deus. Wellington Júnior é atual presidente da CGADB, depois de o pai assumir o cargo por 29 anos, sendo, antes disso, diretor executivo da Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD. Paulo Freire, que hoje se encontra no cargo de Deputado Federal é pastor há dezesseis anos do Campo Eclesiástico da cidade de Campinas, em São Paulo. Por sua vez, o pastor Joel Freire é pastor líder do Campo Missionário nos EUA, filiado e mantido pela CGADB.

Se fôssemos narrar os exemplos, inclusive em outras Convenções no Brasil, também teríamos uma série de situações a descrever, exemplificando este nepotismo como forma estratégica de controle familiar, na medida em que os cargos eclesiais acabaram por ser um meio de manutenção de status frente às igrejas e à sociedade.

Outro setor que ganhou destaque foi o campo fonográfico. Vários cantores já se lançavam em décadas passadas com seus discos, mas não com o volume de produção que foi visto em todas as vertentes religiosas brasileiras a partir de 1990. Desde os padres cantores até os cantores gospel, que já trabalhavam nesta seara antes mesmo da emergência da abertura de mercado, não se havia presenciado tal campanha de investimento à disseminação da musicalidade religiosa, acompanhada de um processo de pentecostalização (SOUZA, 2005)<sup>58</sup>.

O pano de fundo não era apenas o volume de cantores intencionando projeção, mas uma verdadeira “corrida” por adeptos, principalmente por parte do catolicismo que se pentecostalizava, por meio da Renovação Carismática e seus padres cantores, o mais proeminente deles, o Padre Marcelo Rossi. De outro lado estavam os pentecostais, que de alguma maneira já lideravam o mercado fonográfico, devido à potencialidade de gerarem vários cantores dentro de uma liturgia mais aberta, além do próprio mercado interno, movido por uma diversidade de oportunidades em congressos e eventos locais. O que faltava era uma maior abertura ao mercado consumidor em geral e uma maior propaganda dos produtos e serviços oferecidos.

Esta seara fonográfica só foi, de fato, aberta dada à emergência das concessões de rádio e televisão dentro do campo da política, o que por sua vez evidencia uma outra tomada de posição importante: a da presença dentro da política partidária. Não mais necessitando do apoio político ou proteção política, mas fazendo da política institucional uma forma de

---

<sup>58</sup> Citamos do lado católico referências como o padre Marcelo Rossi e o Padre Fábio de Melo. Do lado pentecostal temos referências como Oséias de Paula, Elias Silva, Elizer Rosa, Rose Nascimento, Cassiane, entre outros.



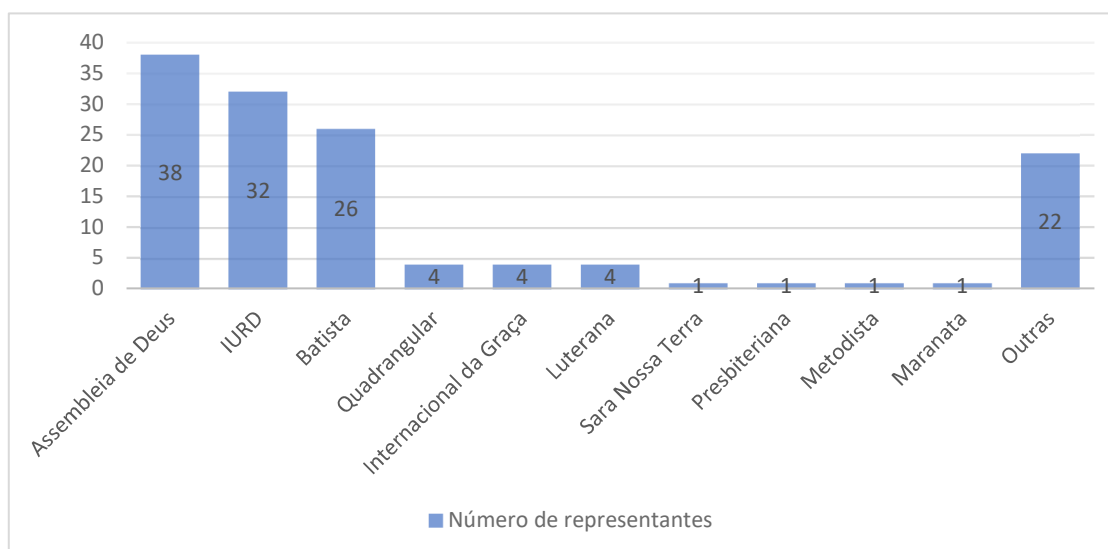
instrumento para que os entraves jurídicos e políticos, frente aos projetos de desenvolvimento institucional das denominações, fossem derrubados.

Desde 1984, quando Salatiel Carvalho foi eleito deputado federal pelo Partido da Frente Liberal - PFL, em Pernambuco, às vésperas da Assembleiana Nacional Constituinte, que ocorrera em 1985, a presença de políticos ligados diretamente às igrejas protestantes no Brasil é um fato cada vez mais consolidado. Essa busca por cargos políticos se dá em meio a uma série de controvérsias, que podem ser resumidas nos seguintes pontos:

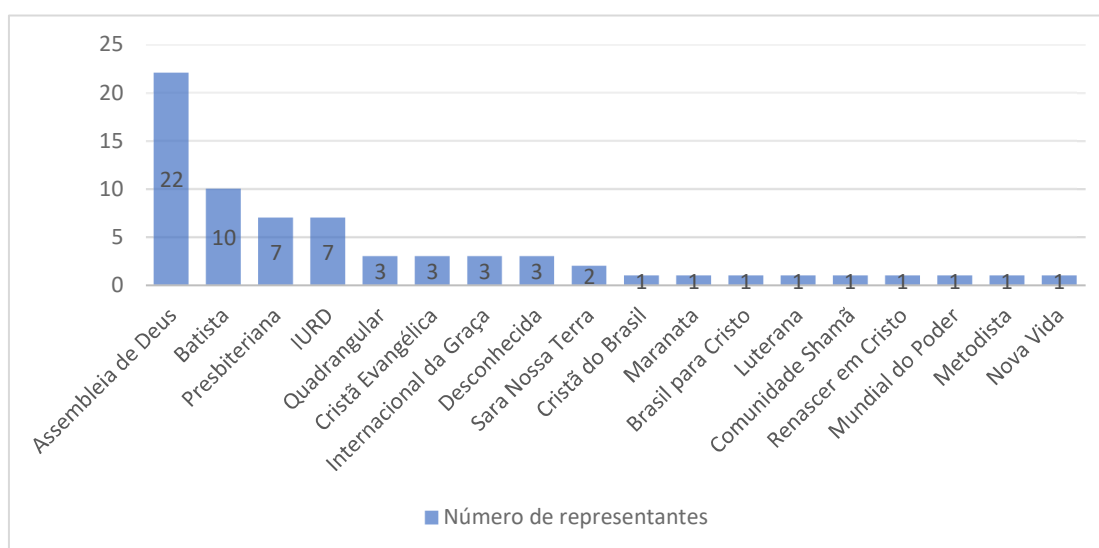
1. Autoproteção frente às políticas consideradas nocivas no escopo da tomada de decisões;
2. Abertura de apoio para a inserção de elementos religiosos em políticas de Estado;
3. Buscar por respeitabilidade social e inserção de datas e festividades nos calendários oficiais;
4. Combate ao que chamam de preconceito ao perfil evangélico.

Dentro das possibilidades de avanço das igrejas protestantes em meio ao campo político, sejam quais forem as razões elencadas acima, o fato é que os pentecostais foram o grupo que mais se destacou nesse movimento. Nossa tese é de que, a partir dos anos 1980 e 1990, com os seus conflitos internos mais aplacados, as Assembleias de Deus puderam se lançar no campo da política partidária.

**Gráfico 1** - Parlamentares protestantes eleitos de 1998 a 2010 (134 deputados).



**Fonte:** Silva, 2016.

**Gráfico 2** - Parlamentares protestantes eleitos em 2014 (69 deputados).

Fonte: Silva, 2016.

Da Constituinte em diante, os membros do poder eclesiástico e seus simpatizantes começam a criar, dentro do poder legislativo, a chamada “bancada evangélica”. Entre seus membros estão não apenas agentes religiosos ou mesmo membros assíduos de congregações, mas também outros políticos que se dizem apoiadores de suas causas e se colocam na disposição para dar apoio nas votações no Congresso Nacional.

**Quadro 12** - Composição partidária e religiosa dos 84 protestantes eleitos em 2018.

Deputado/a	Partido	UF	Mandatos	Votação	Denominação
Alan Rick	DEM	AC	2º	22.263	Assembleia de Deus
Pastor Manuel Marcos	PRB	AC	1º	7.489	Iurd
Severino Pessôa	PRB	AL	1º	70.413	
João Henrique Caldas	PSB	AL	2º	178.645	Igreja Internacional da Graça de Deus
Silas Câmara	PRB	AM	6º	117.181	Assembleia de Deus
André Abdon	PP	AP	2º	12.856	Assembleia de Deus
Aline Gurgel	PRB	AP	1º	16.519	Iurd
Pastor Sargento Isidoro	Avante	BA	1º	323.264	Assembleia de Deus
Alex Santana	PDT	BA	1º	62.922	Assembleia de Deus
Pastor Abilio Santana	PHS	BA	1º	50.345	Assembleia de Deus
Márcio Marinho	PRB	BA	4º	95.204	Iurd
Sérgio Brito	PSD	BA	6º	105.427	Batista
Moses Rodrigues	MDB	CE	2º	128.526	Adventista
Dr. Jaziel	PR	CE	1º	65.300	Assembleia de Deus
Heitor Freire	PSL	CE	1º	97.201	Evangelho Pleno
Julio Cesar	PRB	DF	1º	79.775	Iurd
Sérgio Vidigal	PDT	ES	2º	73.030	Batista

Lauriete	PR	ES	2º	51.983	Assembleia de Deus
Dra. Soraya Manato	PSL	ES	1º	57.741	Maranata
João Campos	PRB	GO	5º	106.014	Assembleia de Deus
Glaustin da Fokus	PSC	GO	1º	100.437	Assembleia de Deus
Pastor Gildenemyr	PMN	MA	1º	47.758	Assembleia de Deus
Cleber Verde	PRB	MA	4º	101.806	Congregação Cristã
Lucas Gonzalez	Novo	MG	1º	64.022	Batista
Lincoln Portela	PR	MG	6º	105.731	Batista Nacional
Gilberto Abramo	PRB	MG	1º	162.092	Iurd
Stefano Aguiar	PSD	MG	3º	115.795	Evangelho Quadrangular
Léo Motta	PSL	MG	1º	51.073	Assembleia de Deus
Marcelo Álvaro Antônio	PSL	MG	2º	230.008	Maranata
Rose Modesto	PSDB	MS	1º	120.901	Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristino
Jose Medeiros	Pode	MT	1º	82.528	Presbiteriana
Olival Marques	DEM	PA	1º	135.398	Assembleia de Deus
Vavá Martins	PRB	PA	1º	158.717	Iurd
Paulo Bengtson	PTB	PA	1º	96.722	Evangelho Quadrangular
Aguinaldo Ribeiro	PP	PB	2º	120.220	Batista
Pastor Eurico	PATRI	PE	3º	125.025	Assembleia de Deus
Bispo Ossesio	PRB	PE	1º	65.939	Iurd
Andre Ferreira	PSC	PE	1º	175.834	Assembleia de Deus
Margarete Coelho	PP	PI	1º	76.338	Iurd
Rejane Dias	PT	PI	2º	138.800	Batista
Dra. Marina	PTC	PI	1º	70.828	Presbiteriana
Christiane de Souza Yared	PR	PR	2º	107.636	Evangelho Eterno
Aroldo Martins	PRB	PR	1º	52.572	Iurd
Toninho Wandscheer	PROS	PR	2º	72.475	Assembleia de Deus
Felipe Francischini	PSL	PR	1º	241.537	Assembleia de Deus
Sóstenes	DEM	RJ	2º	94.203	Assembleia de Deus – Ministério Vitória em Cristo
Daniela do Waguinho	MDB	RJ	1º	136.286	Nova Vida
Altineu Cortes	PR	RJ	2º	55.367	Assembleia de Deus
Wladimir Garotinho	PRP	RJ	1º	39.398	Presbiteriana
Otoni de Paula	PSC	RJ	1º	120.498	Assembleia de Deus – Missão Vida
Alexandre Serfiotis	PSD	RJ	2º	37.526	Fazei Discipulos
Flordelis	PSD	RJ	1º	196.959	Assembleia de Deus
Chris Tonietto	PSL	RJ	1º	38.525	Congregação Cristã no Brasil
Benedita da Silva	PT	RJ	5º	44.804	Assembleia de Deus
Aureo	SD	RJ	3º	68.414	Metodista
Lucio Mosquini	MDB	RO	2º	38.630	Batista Nacional
Johnathan de Jesus	PRB	RR	2º	13.429	Iurd

Shéridan	PSDB	RR	2º	12.129	Evangelho Quadrangular
Onyx Lorenzoni	DEM	RS	5º	183.518	Luterana
Marcel Van Hattem	NOVO	RS	1º	349.855	Luterana
Carlos Gomes	PRB	RS	2º	103.373	Iurd
Liziane Bayer	PSB	RS	1º	52.977	Igreja Internacional da Graça de Deus
Lucas Redecker	PSDB	RS	1º	114.346	Luterana
Geovania de Sá	PSDB	SC	2º	101.937	Assembleia de Deus
Laércio Oliveira	PP	SE	4º	68.014	Presbiteriana
David Soares	DEM	SP	1º	99.865	Igreja Internacional da Graça de Deus
Pr. Marco Feliciano	PODE	SP	3º	239.784	Catedral do Avivamento
Roberto de Lucena	PODE	SP	3º	56.039	O Brasil para Cristo
Fausto Pinato	PP	SP	2º	118.684	Iurd
Paulo Freire Costa	PR	SP	3º	109.461	Assembleia de Deus
Policial Katia Sastre	PR	SP	1º	264.013	Assembleia de Deus
Marcos Pereira	PRB	SP	1º	139.165	Iurd
Maria Rosas	PRB	SP	1º	71.745	Iurd
Milton Vieira	PRB	SP	2º	77.413	Iurd
Roberto Alves	PRB	SP	3º	82.097	Iurd
Vinicius Carvalho	PRB	SP	3º	97.862	Iurd
Jefferson Campos	PSB	SP	5º	99.974	Evangelho Quadrangular
Rosana Valle	PSB	SP	1º	106.100	Batista
Gilberto Nascimento	PSC	SP	3º	91.797	Assembleia de Deus
Cezinha de Madureira	PSD	SP	1º	119.024	Assembleia de Deus
Bruna Furlan	PSDB	SP	3º	126.847	Assembleia de Deus
Eduardo Bolsonaro	PSL	SP	2º	1.843.735	Batista
Joice Hasselmann	PSL	SP	1º	1.078.666	Batista
Eli Borges	SD	TO	1º	48.812	Assembleia de Deus

**Fonte:** TSE, 2018.

Dentre os debates que desafiam esta bancada em suas decisões, estão:

1. A questão do direito ao aborto;
2. A legalização das drogas;
3. A criminalização da homofobia e dos crimes raciais;
4. A intervenção do Estado nas questões concernentes à família e sua definição.

Esses debates, por sinal, são meio de polarização entre laicistas e religiosos. Do lado laicista vem a acusação de que os protestantes tentam manipular as leis via influência no legislativo, avançando para o terreno do Estado, com questões que deveriam ficar no

perímetro religioso, como o uso da Bíblia em cerimônias públicas e sua inserção nos ambientes escolares estatais. Do lado dos protestantes, e também dos católicos que atuam diretamente na política, está a defesa dos ideais morais via interpretação bíblica, com seus pressupostos para o confronto com ideias que consideram como sendo, uma “ditadura das minorias”.

Os embates cada vez mais turbulentos e cheios de palavras ofensivas dos dois lados, provocam dois efeitos: o primeiro deles é uma guerra cultural de posição (GRAMSCI, 1988, p. 68,69), na qual os elementos culturais manipulados dos dois lados medem forças constantemente, de forma a criar um segundo movimento, que é o de esvaziamento dos discursos, criando um espaço para a ocupação de propostas “políticas oportunistas”. Esse vazio, por sua vez, é preenchido pelas propostas que, dentro do imaginário político e popular, parecem convergir para um “retorno à ordem”, salientando sempre que o estado de coisas emergente é o caos, quando na verdade é a expressão de um debate democrático que lida com propostas, gerando um feroz antagonismo.

Neste meio, agentes ligados aos cultos afro, espíritas, parte dos padres e bispos católicos, bem como, parte dos protestantes históricos, se alinham em correntes mais progressistas, visando o estabelecimento de uma ordem das coisas que respeite minimamente as liberdades de expressão e crença. De outro lado, se polarizam os pentecostais e os católicos conservadores com seu conservadorismo moral e a política mais voltada à uma direita conservadora e elitizada, defendendo os pressupostos das políticas liberais no sentido da abertura de mercado.

Assim, a política institucional serve como elemento de indexação de todos os artifícios necessários à blindagem do poder religioso, contando com o apoio simbólico – por meio da ideia de vocação – e com o apoio político – partidário e de parte da população.

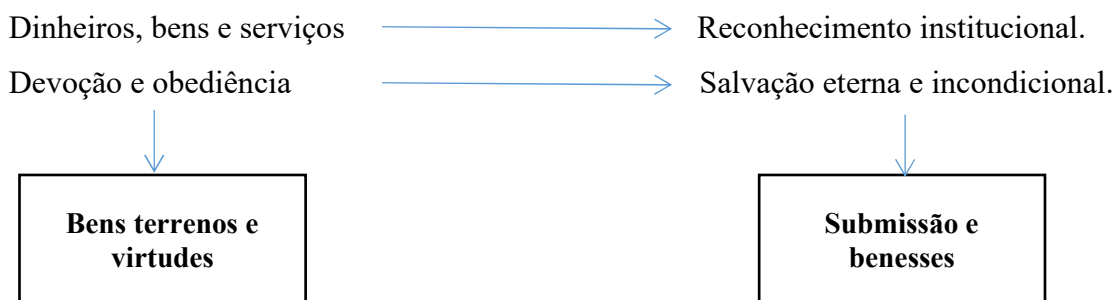
#### **4.4.2 A defesa de valores**

A defesa de questões valorativas, por parte dos assembleianos, entra na conta da ação política como meio de preservação de uma sociedade “moralmente justa” e são defendidos como os valores da família – no modelo heteronormativo –, dos bons costumes e da defesa ao direito de propriedade. Poderíamos acrescentar também, a defesa sempre pujante dos mais conservadores, em colocar às mulheres em uma posição de subalternidade frente às questões de liderança religiosa direta.

Essa posição política, mais interna, responde pela negação sempre reafirmada contra um feminismo de cunho radical, mesmo que a dominação masculina imprima um hercúleo esforço em expropriar aquilo que, em termos teológicos é extremamente difícil de justificar, a saber: a posição única e exclusiva dos homens em meio a liderança religiosa no pentecostalismo, haja vista que inúmeras igrejas, também pentecostais e em menor proporção, já deram lugar e vez às mulheres, não apenas no Brasil, mas no mundo todo.

Continuando a análise dos aspectos que influenciaram diretamente a composição do cenário religioso, agora da década de 1990 em diante, faremos menção ao movimento de barganha de forma mais generalizada – agora incluindo os membros como um todo –, fator que toma conta dos cenários religiosos. Usamos o termo barganha para as relações que se coadunam dentro do mercado religioso como forma de troca, que sintetiza uma base importante de avaliação: após a inserção da ideia teológica da confissão positiva, dentro dos cânones do neopentecostalismo brasileiro, de forma sutil e silenciosa as relações com o divino não mais permeavam apenas a questão da recompensa pós-vida, mas as exigências de recompensas em vida. Nesse sentido, as trocas são efetuadas com base nas seguintes relações:

**Figura 27** - Relação de barganha entre os pentecostais.



**Fonte:** o autor.

O estabelecimento de relações dentro do pentecostalismo, instituiu, de maneira sutil, uma forma de troca interessada que é feita principalmente por meio da ritualística dos templos. Dessa forma, para dirimir todo um investimento de tempo, pessoal e dinheiro – que não poderia ser feito se as pessoas fossem adeptas do cristianismo em suas próprias casas –, foi colocada a questão da recompensa divina dos esforços. Agora é possível entender porque é tão preciosa a afirmação de que não é possível ser cristão em seu próprio lar.

O que não se fala é que o estabelecimento da centralidade no templo, provoca um fluxo de obrigações e rotinas, que torna o fazer religioso para o membro uma questão de ritualística fundamental. Ir à igreja três vezes por semana, incluindo os cultos e os ensaios no departamento que frequenta, nada mais é que uma obrigação rotineira. Gera-se, a partir disso, uma coerção moral mediante a oferta e sacrifício do tempo pessoal. Mas o sacrifício financeiro, onde fica?

Essa segunda forma de sacrifício, para alguns, parece ser a mais difícil, mediante dificuldades de manutenção das próprias contas mensais, por isso, a necessidade de se embasar em uma lógica de retribuição em dobro. Ou seja, o que for feito em termos financeiros, como sacrifício para a denominação, Deus proporá recompensas maiores. Isso é retroalimentado como um ato de fé.

O que provoca uma escalada de ofertas e de projeções de crescimento institucional. Esse raciocínio, não só é surpreendente em termos de funcionamento, como também em termos de lógica. Pois muito se prega acerca da punição para os que não doam, afirmando a perseguição que sofrerão no âmbito espiritual, usando, para isso, a figura do Espírito Devorador (Bíblia, Malaquias, 3, 10), que no Antigo Israel simbolizava as pragas que assolavam as colheitas. Mediante as benesses dadas ao templo, os judeus poderiam se sentir protegidos por Deus contra as moléstias do campo.

Essa ideia passa, transfigurando-se na forma de um agente maligno. Agora o devorador, como um espírito, atinge a vida daqueles que não contribuem devidamente, provocando nestes a perda de seus bens e de seus rendimentos como castigo. Coloca-se em ação, com isso, dois elementos primorosos de pressão social: um é a salvação como bem mais precioso, que só pode ser reconhecido e alcançado por quem tem “bom coração” e o espírito devorador, agente pronto a castigar e influir sofrimento aos desobedientes.

## 5 O CASO ASSEMBLEIANO EM ALAGOAS E AS RELAÇÕES DE PODER ECLESIAIS

### 5.1 O pentecostalismo e seu modelo missionário

Dentro das análises que envolvem o trabalho religioso, o caso empírico que analisamos nesta tese se refere ao das Assembleias de Deus no Brasil e, em particular, abrimos uma seção para o caso alagoano. Atentando para o fato de que esta denominação, começa a sua atuação no Brasil na região Norte, mais especificamente em Belém do Pará, em 1911, se expandindo, por meio da migração, para outras regiões, vindo a se estabelecer em Alagoas no ano de 1915. No quadro religioso daquela época tínhamos as instituições religiosas católica, batista e presbiteriana, que já se compunham como igrejas formadas e atuantes.

A doutrina pentecostal tinha como raiz a influência do pastor afro-americano, Willian Seymour (1870-1922), descendente de escravos, que assistia às aulas de seu professor e mentor, Chales Foz Pahrman (1873-1929), na cidade de Topeka, Kansas, em um lugar chamado Instituto Bíblico Betel. Foi em sua turma que as primeiras experiências com o chamado batismo no Espírito Santo se manifestaram e, de alguma forma, fizeram Seymour acreditar que era possível a manifestação de tais dons no período contemporâneo ao dele (MARTINS, 2006, p. 11-14).

Como marco simbólico, a fundação da Azusa Street Mission – igreja fundada por Seymour –, acompanhava o desenvolvimento do pentecostalismo, que começou a ser fomentado em todo os EUA, em parte como dissidência batista. Posteriormente, quando se expande para além do território americano, dá corpo à formações de pequenas igrejas que não tinham um nome definido e que eram ajudadas pelas missões escandinavas que, por meio de países como a Suécia, possibilitavam ajuda financeira e de pessoal.

Os jornais começavam a narrar diversas notícias relativas aos acontecimentos dessas igrejas e, em especial, da Azusa Street Mission, tanto em tom de surpresa quanto de espanto, frente aos acontecimentos que eram vistos lá:

A Azusa Street Mission era uma vergonhosa mistura de raças. [...] eles clamavam e faziam grande barulho o dia inteiro e à noite adentro. Corriam, pulavam, tremiam o corpo todo, gritavam com toda a sua voz, faziam rodas, tombavam sobre o assoalho coberto de serragem, sacudiam-se, esperneando e rolando sobre o chão. Alguns ficavam inconscientes e não se moviam por horas como mortos. Essas pessoas parecem ser loucas, com problemas mentais ou enfeitiçadas. Elas afirmam estar cheias do Espírito



Santo. Elas têm um caolho, analfabeto e negro como o seu pregador, que fica de joelhos a maior parte do tempo com a sua cabeça escondida entre engradados de leite feitos de madeira. Não fala muito, mas às vezes pode ser ouvido gritando: ‘arrependei-vos’, e permanece na mesma atitude de oração (MARTINS, 2006, p. 20-21).

O resultado disso, fora não só a migração de adeptos das igrejas protestantes históricas, como também a “revelação” da missão especial de alguns indivíduos que se colocavam à disposição para levar esta nova mensagem pentecostal, a outros lugares no mundo – a velha questão do alcance mundial do cristianismo. Muitos missionários colocaram um entorno simbólico e místico às suas viagens, a exemplo o próprio Gunnar Vingren, no relato sobre sua ida ao Pará:

Um outro irmão, Adolfo Ulldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas [...]. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o Pará. Foi-nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples. A profecia dizia que eu iria para o ‘Pará’, e dizia sobre as pessoas que seriam evangelizadas e que a missão era conduzir essas pessoas nos primeiros passos da ‘doutrina do Senhor’. Também foi revelado o idioma, a Língua Portuguesa e o alimento bem simples que teria para se alimentar. O que faltava era saber onde estava situado o Pará. Nenhum de nós o conhecia. No dia seguinte eu disse ao irmão Adolfo: ‘Vamos a uma biblioteca aqui na cidade para saber se existe algum lugar na terra chamado Pará’ (VINGREN, 1982, p. 51).

Nesse momento, a relidade americana já mostrava a potencialidade do pentecostalismo e isso dava vazão para os projetos de expansão para outros lugares. Em termos históricos, as fontes oficiais das AD’s não afirmam, mas algumas colocações podem ser tiradas deste projeto de expansão do pentecostalismo: os fundadores da ainda chamada Missão da Fé Apostólica, preferiram adotar um nome que havia sido dado por Seymour à sua igreja na Rua Azuza, nº 312. Isso evidencia sua ligação com o pentecostalismo afroamericano. Contudo, nenhum dos dois havia aberto mão de suas condições institucionais frente à igreja batista dos Estados Unidos, provavelmente assumiriam a condição de missionários batistas, quando na verdade estavam com a intenção de verem em quais condições de evangelismo estava o Brasil naquele momento<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Embarcando em 1911 para o Brasil a bordo do navio “Clement”, eles relatam em seus diários pessoais, que na verdade são compilações reunidas por seus filhos, Ivar Vingren (2000) e David Berg (2000), que estavam apreensivos quanto a viagem e falta de recursos que tinham naquele momento. Na narrativa nos é apresentada a situação dos missionários, que viviam em um quarto nos fundos da igreja Batista de Belém. Diante da necessidade de acomodação a nova realidade eles dividiram as tarefas de forma que Vingren (o sacerdote

### 5.1.1 A formação da Convenção alagoana

Em termos operacionais, os missionários suecos fizeram uso dos dons com base na instrumentalização dos mesmos. Isso fazia sentido em meio à uma realidade pobre e necessitada de toda a ajuda possível, como era a do Pará em meio à crise do ciclo da borracha (FAUSTO, 1995, p. 291). Assim, os dons foram exercidos para finalidades tanto interiores – de fortalecimento de crença pessoal –, quanto exteriores – aplicados à resolução de problemas pessoais –, fora o seu caráter neotestamentário de conotação apostólica e voltado para a formação de comunidades religiosas.

Foi a crença no uso desses dons que proporcionou o aprofundamento gradativo das possibilidades do mercado religioso brasileiro, amalgamando concepções e atraindo, aos poucos, os segmentos mais pobres. Inicialmente, não se tratava de uma instituição, mas de um grupo que se reunia nos fundos de uma igreja, como protótipo de uma possível e poderosa concorrente.

Os eventos narrados pelos missionários levam à situação de rompimento com os batistas e a saída de membros – alguns historiadores falam de 16, 17 ou mesmo 18 pessoas –, o que proporcionou a formação de um pequeno grupo religioso na casa de Adriano Nobre, dando origem à chamada Missão da Fé Apostólica, futura Assembleia de Deus no Brasil (CORRÊA, 2011, p. 67).<sup>60</sup>

Com a ampliação geográfica da AD de Belém do Pará via missões, outras AD's começaram a surgir, acompanhando os fluxos migratórios em uma sequência que alcançou as regiões Norte e Nordeste em um primeiro momento, passo em que o pentecostalismo chega no Estado de Alagoas em 1915, por meio de Otto Nelson.

Longe de ter a estrutura polissêmica e burocrática que tem hoje, a Assembleia de Deus em Alagoas surge como iniciativa de migrantes e missionários, sendo um polo de apoio na Região Nordeste. Não foi a pioneira em termos de efetivação de obreiros locais, pois tiveram que enviar Otto (1891-1982) e Adina Nelson (1889-1978) para o comando da AD alagoana. O apoio missionário teve como desafio primeiro a acomodação à situação degradante da capital Maceió, no início do século XX. (LAELSON, 2015, p. 20,21).

---

funcionário) tinha aulas de português ao dia, ensinando Berg à noite. Este último, por sua vez, trabalhava em uma fundição e contribuía financeiramente para o sustento dos dois (SANTOS, 2011, p. 23).

<sup>60</sup> A mudança de nome só viria a ocorrer em 1917, e tem relação com as informações prestadas pelo casal Nelson em 1914. Junto com eles veio a notícia de que as igrejas americanas de cunho pentecostal deliberaram sobre um nome em comum, que identificasse o movimento, a saber: *Assembly of God*. (CORRÊA, 2011, p. 47).

[...] é preciso notar que, sob este ponto de vista, o clima é especialmente agravado por outros fatores: os pântanos inúmeros; os mosquitos inumeráveis; as fossas nauseabundas; as sarjetas hediondas; as casas sujas, lóbregas, úmidas, escuras; o lixo nas ruas; os quintais imundos; os restos de animais mortos, abandonados ao tempo e aos urubus; a alimentação miserável [...]; o depauperamento geral da sociedade que ali vegeta. (BRANDÃO, 2001, p. 145-149).

Entre as doenças acometidas, dificuldades financeiras e uma feroz concorrência católica, as AD's em Alagoas conseguem se formar na qualidade de denominação religiosa pentecostal, tendo como foco inicial, assim como outras tantas que se espalhavam pelo Brasil, uma postura que lembrava o modelo congregacional. Nesse modelo, a forma de organização entre os “pares” não permitia a emergência de uma liderança forte de cunho centralizador e episcopal, como no início dos anos 1930. Nessa época, a solidariedade mecânica, para usar um termo de Durkheim (2010, p. 83), ainda permeava as relações assembleianas e os termos de similaridade assumidos faziam com que todos se considerassem igualmente como “irmãos”.

O período histórico marcado pela presença de Otto e Adina Nelson em solo alagoano, é lembrado, historicamente, pela dupla situação marginal de Alagoas. Segundo Tenório (2009, p. 41), a política baseada no federalismo republicano dava mais apoio à elite cafeeira do Sudeste brasileiro, do que à elite voltada para a agroindústria canavieira, somado a isso, o principal artigo de produção – o açúcar –, deixara, já no século XIX, de ser o principal produto de exportação, apesar de se manter em uma boa posição no ranking de exportações, mesmo com a queda no preço.

Tal crise leva Otto Nelson a viajar, em 1920, para a Suécia e os EUA, na possibilidade de juntar recursos para o desenvolvimento da instituição em Alagoas. Em 1922 ele retorna de viagem trazendo consigo o recurso financeiro que foi usado para a construção do primeiro templo das AD's no Estado, com capacidade para 300 membros (LAELSON, 2005, p. 23).

Não obstante, a necessidade de organização e de pessoas capazes de pôr em funcionamento o *modus operandi* assembleiano, a liderança precisava resolver duas questões: a primeira tinha relação com a expansão de sua atuação no Estado e a segunda tinha relação com a formação e a consolidação de um Ministério local.

Com relação à expansão das Assembleias de Deus no perímetro interiorano, a grande dificuldade era o enfrentamento das ameaças dos “coroneis”, como eram chamados os líderes políticos e donos de terra. Estes muitas vezes eram aliados às lideranças religiosas

dos padres e faziam o papel político de “resguardar” um dado território da concorrência protestante. Sobre esta situação, comenta Otto Nelson:

Esforços foram feitos para alcançar o interior com este glorioso evangelho. Fiz várias viagens ao interior, fazendo cultos em muitos lugares, mas parecia tudo tão fechado! Os donos das grandes fazendas e plantações de açúcar viviam como reis e ninguém poderia fazer nada que não fosse do seu agrado. Em geral eram inimigos do evangelho e alguém que quisesse enfrentá-los arriscava a vida (CONDE, 2005, p. 24).

A queixa de Otto Nelson ilustra bem o senso de proteção à abertura do mercado religioso e ao monopólio católico em terras brasileiras. Isso é resultado da quebra do regime do Padroado que, a partir da Constituição de 1824, começa a ruir. Esse processo marca um campo de disputas que alia política e religião de forma concreta, haja vista que no coronelismo existe a figura do “mandão”, e este acaba por ser agente político do monopólio religioso, segundo Carvalho (1997, p. 7):

O mandão, o potentado, o chefe, ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário que a impede de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional. Existe desde o início da colonização e sobrevive ainda hoje em regiões isoladas. A tendência é que desapareça completamente à medida que os direitos civis e políticos alcancem todos os cidadãos. A história do mandonismo confunde-se com a história da formação da cidadania.

O mandonismo/coronelismo confunde-se também com a sociogênese de disputas acirradas dentro do campo religioso no século XX no Brasil. A expressão de Otto Nelson ao classificar seus opositores de “inimigos do evangelho”, marca muito bem o limite da legitimidade que este dá ao que considera genuíno em termos de representação religiosa.

Esses “coronéis” que Otto Nelson critica são figuras emblemáticas que predominaram no Nordeste Brasileiro até a década de 1930 e tinham em Alagoas a sua força associada ao domínio da agricultura canavieira. Suas relações de dependência mútua com os padres estabeleciam uma troca – doações por legitimidade religiosa –, e os colocavam em situação de apadrinhamento.

Contudo, Otto Nelson acaba por recuar do enfrentamento direto e resolve recorrer ao segundo fator primordial para as Assembleias de Deus em Alagoas, a saber: a arregimentação de membros para a formação de um corpo ministerial na capital. Por isso, em 8 de outubro de 1923, ele convoca em Maceió, a primeira Convenção Geral das

Assembleias de Deus em Alagoas, juntamente com uma Escola Bíblica dos Obreiros. Durante essa reunião estavam presentes: Gunnar Vingren e Samuel Nystron que, nesse encontro, ficaram responsáveis pela direção de lições concernentes a comportamentos litúrgicos e gerais para os membros. Ao todo foram oito dias de reunião, com a presença de lideranças do Sudeste, Norte e Nordeste do Brasil. Em meio a esse processo de consolidação, em 15 de maio de 1930, o casal Nelson deixa a liderança dessa Convenção, sendo transferido, respectivamente, para os Estados nordestinos de Sergipe e Bahia (LAELSON, 2005, p. 25,26).

### **5.1.2 A força da Convenção como elite**

Com o final da gestão do casal Nelson, o modelo congregacional dá lugar ao modelo episcopal que se inicia com a gestão de Antônio Rêgo Barros (1887-1966). O modelo convencional, adequado às novas formas de gerência do trabalho religioso foi, em seus 32 anos de pastorado como presidente da Convenção, alicerçado em três pilares básicos:

1. Fortalecimento dos núcleos departamentais nas congregações;
2. Fortalecimento da unidade doutrinária;
3. Criação de escola primária sob responsabilidade institucional.

De maneira geral, os núcleos departamentais das Assembleias de Deus no Brasil e, em específico, em Alagoas, são elementos que se incorporam ao funcionamento dos templos, gerando cargos de liderança de menor porte dentro da instituição. Depois, temos a liderança do “presbitério da igreja”, que nada mais é do que o conjunto dos presbíteros daquela comunidade e, por fim, o pastor da igreja, que pode ser um presbítero, um evangelista ou um pastor, que exerce nível máximo de liderança devendo obediência ao pastor presidente.

Em Alagoas, Antônio Rego Barros inaugura essa forma de organização, tendo ciência dos desafios que vivia. As fontes de pesquisa em relação à sua vida e obra são escassos e também se concentram nele como figura gestora, restando quase nenhum espaço para a identificação de outros homens ou mulheres que, junto a ele, deram suas contribuições.

O fato é que os comentários que temos sobre a importância dos membros frente às comunidades alagoanas, ficam restritos à figura da irmã Damiana da Silva, evangelista nas cidades de Maragogi, Porto de Pedras e Passo do Camaragibe, no litoral Norte de Alagoas (LAELSON, 2015, p. 20). No mais, sobressai a figura dos missionários e dos pastores, dando

um ar místico aos eventos. Muito do que era operado em termos de expansão, se canalizou fora das quatro paredes dos templos, que acabavam por concentrar, como concentram ainda hoje, a parte operacional de congregar as pessoas em redor de uma rotinização. Segundo o pastor A. S., essa forma de organização se dá pelo fato de que:

No cristianismo, o ponto de encontro entre as pessoas deve ser a igreja. É nela que a comunhão entre os irmãos se faz presente e nos conseguimos ver as necessidades de cada um. O pastor está ali para organizar a comunidade, cada um trabalhando para o Senhor dando o seu melhor. Quando se precisa de ajuda o fato de estar em comunidade facilita, além de poder contribuir cada um com uma parte do seu esforço para o crescimento da obra de Deus (Entrevista realizada no dia 07/07/2018).

A defesa da “comunhão” entre os membros efetiva um importante dispositivo de reprodução, que é o escalonamento de funções eclesiais e as formas de serviço que devem ser feitas. Dessa forma, o trabalho religioso sofre gradações na medida em que é simbólico e também material. Mais simbólico para os pastores e mais material (laboral) para os membros. Leia-se aqui o sentido material, na qualidade de esforço de trabalho mais aproximado de um esforço físico e financeiro, pondo em funcionamento a instituição religiosa. Em linhas gerais, as Assembeias de Deus funcionam com um tipo de departamentalização que contempla os seguintes segmentos:

**Quadro 13** - Distribuição dos departamentos por segmento eclesial.

<b>Departamentos</b>
Missões
Evangelismo
De jovens e adoslescentes
De Senhores
De Senhoras
De Assistência Social
De Ensino

**Fonte:** o autor.

O limite de ação é restrito e pode haver entre os departamentos relações de hierarquização de importância vertical. Isso depende muitas vezes do desempenho de cada um em particular, no que se refere aos seus rendimentos ou opções de menor ou maior aparelhamento por parte do dirigente local. Dentro do discurso habitual, a estrutura dos departamentos eclesiais é colocada como horizontal, com igualdade de condições.

Por sua vez, as lideranças desses departamentos compartilham dos serviços eclesiais, que giram em torno do atendimento as pessoas que frequentam os cultos, limpeza, organização e exercício contínuo de atividades de interação entre os membros. Segundo o pastor I. L.:

O modo de organização das igrejas por meio de departamentos tem por objetivo organizar melhor as funções de cada pessoa e de cada grupo, funcionando com um organismo, na medida em que Paulo descreve em sua Carta aos Romanos (12,5), mantendo todos em unidade respeitando primeiro o “cabeça” da igreja que é Cristo e depois a liderança da comunidade na figura do pastor (Entrevista realizada no dia 05/07/2018).

Seguindo esta forma de organização, temos nas relações internas, nas Assembleias de Deus, uma divisão do trabalho, que começa nas congregações e avança para as divisões do trabalho dentro da Convenção. Quanto a esta última, suas tarefas estão dispostas por meio da divisão em secretarias, que geralmente são enquadradas nos seguintes segmentos:

**Quadro 14 - Secretarias pertencentes à Convenção alagoana.**

<b>Secretarias</b>
Missões e Evangelismo
Consultivo e de Ética
Crivo (responsável junto ao predidente pela escolha de novos pastores e evangelistas).
Secretariado Geral (composto por um ou mais pastores que assessoram o presidente).

**Fonte:** o autor.

Como exposto, a forma de composição dos cargos que compõem a Convenção alagoana parte de um pressuposto de uma organização burocrático-racional (WEBER, 2018, p. 142,143), mas que executa esta função de maneira também simbólica. Nesse sentido, os cargos podem ser lidos como elementos posicionais e como mecanismo de funcionamento institucional sem o qual a desordem se instalaria. No entanto, da forma como está organizada, mescla dois elementos que precisam ser analisados: a consonância entre cargos permanentes e eletivos e a base de status que se instaura em posições estratégicas da Convenção, formando justamente aquilo que colocamos como uma elite da elite.

Retomando a questão da formação e das gradações das elites, colocamos que os cargos de coordenador de missões e evangelismo e o de secretariado geral têm como

fundamento a formação de um corpo de especialistas que cuidam de dois compromissos básicos dessa instituição religiosa: a consolidação e expansão do campo eclesial e a manutenção de um agenda política de caráter interno, de controle institucional, de forma a manter a unidade na diversidade. Sobre isso, o pastor I. L. comenta:

Nossa Convenção tem uma unidade e um respeito muito grande pelo nosso pastor presidente e toda a sua equipe. Estamos dispostos a trabalhar e a reconhecer o trabalho de nossos amigos pastores. Quando você me pergunta sobre as áreas da igreja, se eu acho que poderiam ser melhores, posso te responder que todas estão trabalhando de forma correta, fazendo a seu papel. Não diria que exista nenhuma que esteja fora da expectativa. Estamos expandindo o campo, trabalhando na construção de igrejas e mantendo os costumes e a doutrina dentro dos padrões que a Assembleias de Deus se acostumou a fazer (Entrevista realizada no dia 05/07/2017).

Quanto aos cargos da comissão consultiva e de ética, temos um *modus operandi* que visa a manutenção do escopo doutrinário da denominação. Há que se dizer, também, que a Convenção como grupo de pastores, reúne seus convencionais para a deliberação, por meio de votação, de questões que são mais abrangentes e problemáticas. Por isso, não desprezariamos aqui, a conjunção de forças que se formam nos bastidores da própria Convenção, frente ao posicionamento sobre cada assunto.

Por fim, temos um órgão que tem seus integrantes sendo convocados por indicação do pastor presidente e da Convenção. Estamos nos referindo ao secretariado do crivo. Essa secretaria é formada por ocasião da reunião anual da Convenção, na qual são apresentados os postulantes ao Ministério religioso das Assembleias de Deus alagoana. Em outras palavras, é a secretaria responsável pela análise e aprovação/reprovação de candidatos aos cargos de pastor e evangelista – e também dos cargos de diácono e presbítero.

Essa referida secretaria foi formada, absorvendo a função que era da secretaria Consultiva e de Ética. Sua separação se deu em um processo que tem como meta a revisão dos critérios de formação e eleição para cargos eclesiais. Cabe salientar que as mudanças nos critérios de escolha se aprofundaram no ano de 2018, por meio de novas exigências que estabelecem critérios inspirados em outras Convenções. De maneira geral, os critérios anteriores eram os seguintes:

1. Ser batizado nas águas;
2. Possuir o dom espiritual da glossolia enquanto sinal de poder;
3. Demonstrar interesse pelas sagradas escrituras (a Bíblia) e o trabalho eclesial;



4. Ser dizimista;
5. Demonstrar bom relacionamento familiar;
6. Apresentar exame da sanidade mental;
7. Apresentar documentação sobre antecedentes criminais;
8. Apresentar documentação de isenção de dívidas no SPC-SERASA e nos casos de evangelista e pastor, ter no mínimo o curso básico de Teologia (com duração de 2 anos).

Com a alteração do processo de escolha, três critérios foram acrescentados:

9. Curso de Formação de Obreiros (CPO), com duração de 3 meses.
10. Apresentar documento de aceitação da esposa;
11. Passar por questionário de avaliação, tanto o candidato ao cargo com também sua esposa.

Quanto aos novos critérios, estes vêm a somar com critérios de cunho social, moral e religioso, abordando outros temas, que agora são de cunho formativo e familiar. Aqui aparecem duas preocupações que se complementam: uma tem relação com o perfil social, mantendo as noções de respeitabilidade a partir de um perfil de homens que não teriam nada a dever – nem para Deus, nem para a “sociedade” –; a outra tem relação com o papel da instituição religiosa, na qualidade de instituição total – de controle dos aspectos públicos e privados (GOFFMANN, 2001, p. 11). Por isso a abordagem se concentra em novos itens, mais condizentes com o que a instituição almeja – via CPO – e as entrevistas com marido e esposa para a averiguação dos perfis comportamentais em âmbito privado.

Esse modelo tem suas severas armadilhas. Os cargos eclesiásticos são encarados como dons e como escolhas e, em casos específicos, como elementos de coerção pessoal. Isso se atesta por meio de relatos de esposas que mediante episódios de agressividades, desrespeito ou mesmo infidelidade, apostavam que, se seus maridos alcançassem cargos eclesiásticos de maior responsabilidade, a coerção institucional os levaria a deixarem tais comportamentos de lado, em detrimento da vergonha da sanção que teriam que se submeter, caso descobertos.

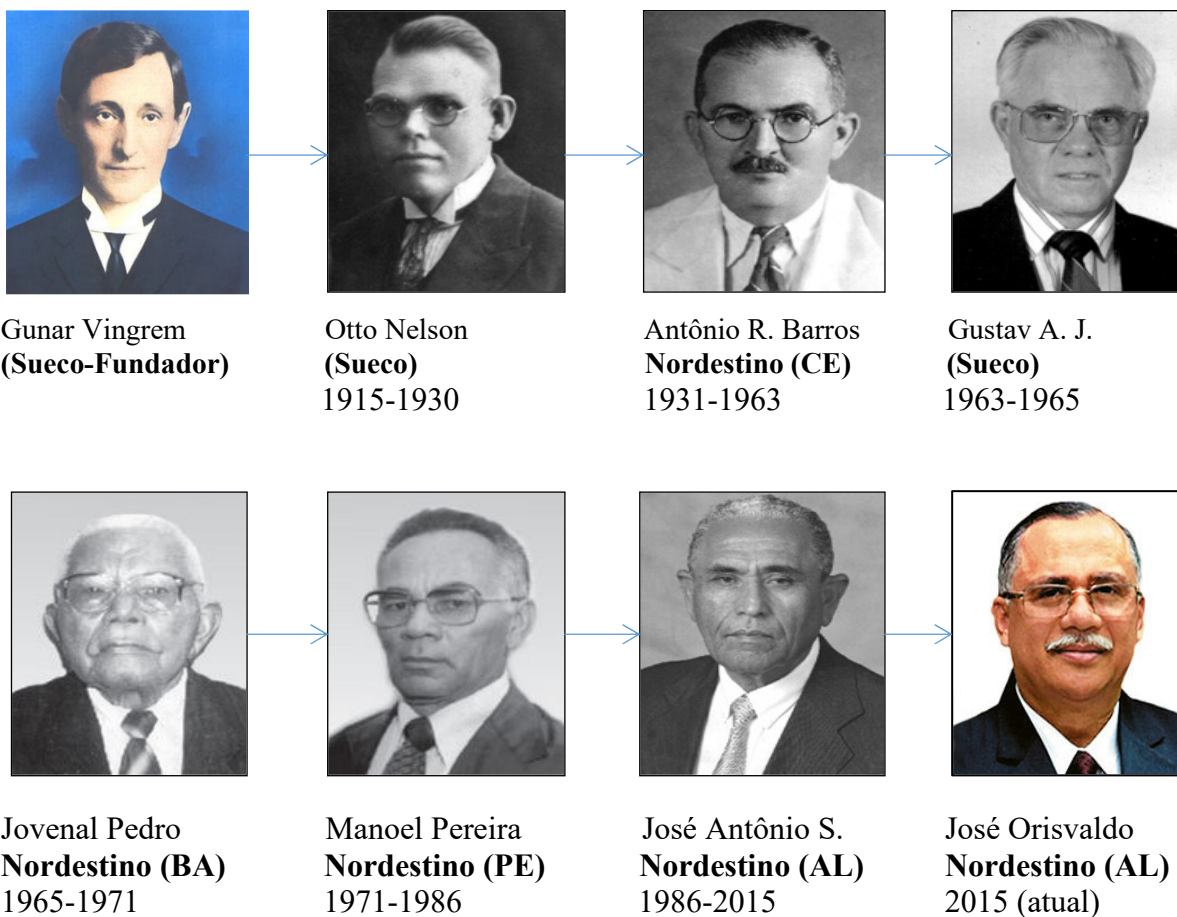
Por outro lado, o estabelecimento destes “filtros” corrobora para o fortalecimento da ideia de exclusividade do posto eclesiástico, além de alçar a uma nova importância

simbólica, os que já estão no cargo. Portanto, os controles convencionas, em termos de elite, se efetuam em três sentidos:

1. Um que estabelece controle sobre postos subalternos;
2. Outro que controla o acesso aos cargos de pastor e evangelista;
3. E outro que controla o acesso aos postos chave na Convenção;

Dessa forma é possível não apenas enxergarmos as formas de funcionamento internas, como perceber o posicionamento hierárquico dos agentes e as formas de controle dos postos chave. Isso se coaduna com as análises de Bourdieu (2009a, p. 39,40), nas quais o trabalho simbólico é extremamente importante para a manutenção das posições, que carecem a todo tempo de justificativas religiosas para existirem – como substrato fundamental da existência de um corpo de especialistas religiosos –, além da necessidade de subdivisão dos cargos elitizados, como forma de estratificação do status e das formas de poder disponíveis.

**Figura 28** - Os pastores presidentes das AD's em Alagoas.



Fonte: [http:// www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

## 5.2 O controle doutrinário: a relação entre pastor e fiéis

As justificativas de surgimento e consolidação de um corpo de especialistas religiosos são possíveis na medida em que a linha que liga suas posturas de atuação e a conduta dos membros de cada congregação é, geralmente, medida pela forma como estes últimos respondem às imposições doutrinárias. Nesse sentido, os usos e costumes e as interpretações bíblicas mais gerais não conseguem dar conta do controle por inteiro, haja vista as possibilidades de ação que a membresia dispõe e as formas particulares de enxergar a religião por meio da instituição e das suas próprias interpretações.

Por isso, são colocadas como ofertas os chamados bens de salvação, que têm a função simbólica de conter, na medida do possível, a debandada dos personalismos, sendo uma das maiores ferramentas de imposição. Os bens de salvação mais usados pela elite alagoana são comuns às outras elites eclesiais das Assembleias de Deus no Brasil: a escolha de Deus para abençoar em vida, por meio dos bens materiais e do conforto espiritual e a escolha para a vida eterna mediante o arrebatamento do escolhido(a).

Esses dois itens estão concomitantemente presentes em termos históricos. A emergência de seu convívio simbólico vem com o período de 1930 a 1984, e perpassa pelos pastorados de Antônio Rêgo Barros – durante o período do Estado Novo, com Vargas, até as vésperas do golpe Civil Militar de 1964 –, Gustavo Arne Johansson, Jovenal Pedro da Silva e Manoel Pereira Lima – estes durante o Regime Militar até 1984.

Esse por sinal, foi um momento de consolidação de um modelo sectário que tinha e tem até hoje, uma forma bem peculiar de regimento quanto aos usos e costumes:

1. Recomenda aos homens o uso de calças e camisas, dentro e fora das congregações, mesmo para atividades pessoais;
2. Recomenda às mulheres o uso de blusas cobrindo os ombros e saias até a medida dos joelhos;
3. Para os membros do Ministério e auxiliares de trabalho o uso de gravata e terno é obrigatório durante os cultos e cerimônias em geral;
4. Há uma censura não velada quanto aos comportamentos políticos mais progressistas, quanto às posturas mais críticas e reivindicações internas comumente tratadas como atos de rebelião.

Cabe lembrar que essas posturas ainda estão “vivas” e bem estabelecidas dentro de igrejas que compõem os campos eclesiais interioranos. O mecanismo de sanção sobre as incoerências geralmente é a aplicação de períodos de disciplina aos membros. No que se refere aos costumes, temos a opinião dos membros. Segundo I. R.:

Entendo que a roupa não é quem faz o cristão. O cristão assembleiano ou não, vive de atitudes e estas no fim das contas é o que contam. Mas se frequento esta igreja e pertença a ela, de alguma forma aceito as regras que ela coloca. Mas acredito que o principal não está na forma de vestir. Há muita hipocrisia e falo mais em relação aos homens do que em relação as mulheres, pelo fato de que as roupas compostas não desviam os olhares, pelo contrário, parecem atrair mais (Entrevista realizada no dia 05/12/2017).

Continuando as argumentações, sobre as impressões quanto às vestimentas, temos a opinião do membro V. S.:

O discurso mais comum é que existe uma sensualidade no vestir e no proceder das meninas e mulheres nas Assembleias de Deus. Mas falo que os homens, desde os mais jovens até os obreiros experientes ficaram mais vaidosos. Se há desfile de moda nas igrejas, os homens as vezes ganham e suas roupas também estão, com certeza, mais justas do que antes. Isso não seria vaidade? Ver uma mulher de batom simples e brinco na igreja é um escândalo, mas homens com calças justas, não é? (Entrevista realizada no dia 29/01/2019).

Quanto à questão da vestimenta e dos costumes, pude eu mesmo atestar sua força, nas pesquisas de campo que fiz. Uma vez, sendo convidado a dar um depoimento pessoal em uma das igrejas que visitei, fiquei em uma situação constrangedora. Fui vestido com camisa e calça social, mas tinha esquecido de ir com uma gravata. Como a forma litúrgica é mais aberta e o pastor pode, em alguns momentos, convidar pessoas para dar testemunhos, pregar ou cantar, fui convidado a dar um testemunho pessoal de como me converti nas Assembleias de Deus. Como eu sou conhecido do pastor que me convidou, ele mandou que esperasse em pé, próximo ao púlpito enquanto um dos auxiliares tirava a própria gravata para me emprestar, quando eu estivesse com a oportunidade. Assim procedeu e o meu constrangimento veio como forma de não cumprimento de uma exigência básica: o uso de uma simples gravata.

Esse caso pessoal é, na verdade, acompanhado de uma série de outros casos que presenciemos e que se reveste de uma prerrogativa de proteção ao ideal de santidade. O que

se coloca velado é o uso dessa mesma santidade, como forma de criação de um nicho de mercado religioso.

### 5.2.1 A ideia de santidade

A questão dos usos e costumes vem atrelada ao sentido que é dado aos bens de salvação, principalmente no que se refere às recompensas via arrebatamento ou pós-vida, tendo como fundamento a ideia de santidade e os pressupostos emanados pela ética protestante, relacionados com formas de ascese tanto intra como extramundanas (WEBER, 2018). É intramundana no sentido do trabalho material e das atividades feitas no mundo, mas é extramundana no sentido simbólico e ideológico, de negação da gama cultural vista como “profana” e que emana uma dicotomia clássica, própria da religião, entre o que é do céu e o que é da terra. Ao perguntar ao membro J.L. sobre a questão da santidade e da negação da cultura fora dos parâmetros da igreja, ele me responde que:

O crente deve almejar as coisas do céu. Deve também trabalhar para se manter, ele e sua família, mas suas intenções devem estar mais voltadas para as coisas do céu. Como aquele princípio que diz que primeiro devem vir as coisas de Deus e as demais serão acrescentadas. Por isso que aquilo que não exalta a Deus, seja música, seja filme, seja o que for, não deve ter o interesse dos crentes, porque não edifica (04/01/2019).

As “coisas de crente” que “edificam” têm uma relação direta entre santificação e mercado. Na medida em que a negação da “cultura secular” se intensifica, formando, inclusive, no meio assembleiano em Alagoas, uma conjunção de forças políticas internas, o mercado interno em ternos de produção fonográfica, editorial e fluência de profetas itinerantes entre as congregações, movimenta uma economia interna e protecionista que aumenta. O mercado de bens religiosos, aqui, começa a ter um terreno fértil baseado em uma meta simbólica que é a santidade.

Se a santidade é edificada pelos produtos que “levam a Deus”, nada mais justo que a exploração de mercado seja feita com base não na venda de produtos simplesmente, mas de artigos religiosos que promovam a edificação pessoal. A ideia de edificação aparece aqui associada à ideia de ascese, no sentido de que, quanto mais se consome aquilo que fala do divino, mais próximo dele se estaria. Levando em conta o processo de intensificação da vida, mediante as tarefas de sustento da família e da casa, coube aos produtos gospel a emergência

de serem artigos que suprem a “falta de Deus”, tendo em vista a noção de “encurtamento” do tempo. Sobre isso temos a seguinte informação do membro R. L.

Quando estou indo ao trabalho, tenho em meu celular os hinos da Cassiane para escutar, junto com alguns outros da Shirley Carvalhaes. Aquilo me conforta e anima a minha alma. Muito diferente de ouvir as fofocas e conversas sem sentido no ônibus. Isso me ajuda a trabalhar melhor e a suportar as dificuldades do dia. Quando chego em casa, principalmente na quarta, me arrumo para ir ao culto e isso me reanima durante a semana. O crente que só vai aos domingos para a igreja se serve da igreja e não serve a ela (Entrevista realizada no dia 11/12/2018).

Mas não apenas em momentos mais corriqueiros a promoção de bens religiosos acompanha uma cultura de consumo, esta se apresenta com mais contundência em congressos e eventos religiosos de maior proporção. Os shows e as apresentações em cultos e cruzadas fomentam uma economia própria que, em cálculo simples, pode custar de investimento, cerca de R\$ 2.000,00 a R\$ 8.000,00 dependendo do Campo Eclesiástico que se analisa. A arrecadação, pelas informações de campo que obtivemos, podem girar em torno de R\$ 3.000,00 a R\$10.000,00 – levando em conta a base de eventos que vi acontecerem no Estado de Alagoas em 2017.

Assim, santidade e mercado, estão de “mãos dadas” no meio gospel, como elementos complementares, gerando uma estratégia de proteção de mercado que se consolida e intensifica, tornando-se cada vez mais conhecida nos tempos atuais. Em complemento a isso temos a recomendação oficiosa dos assembleianos em Alagoas, de não irem aos templos de outras denominações – protestantes históricas e pentecostais –, que não sejam filiais da Convenção estadual. Novamente o discurso é de proteção a integridade doutrinária dos membros, que não deveriam se dispor à misturas de concepções, algo defendido como usual em outras denominações. O fato é que o protecionismo aqui atinge os segmentos:

1. Da membresia;
2. Dos produtos gospel assembleianos;
3. Dos cantores e profetas itinerantes;
4. De processos de migração para outras denominações;
5. De dupla filiação.

Há uma conformação à postura assembleiana, como uma espécie de “marca” que é reproduzida e, também, incentivada. O problema é que, como as possibilidades de expansão

de mercado são eminentemente maiores do que os limites impostos para a atuação de cantores e profetas itinerantes, bem como a oferta de eventos aos membros, torna-se muito difícil impor os limites de mercado no momento em que ele se expande.

A santidade põe à tona os aspectos transfigurados do mercado e teve um processo gradual de formação. A gestão do pastor Rêgo Barros é a prova de um legado que perpassa um modelo de postura, vestimenta, musicalidade, gostos em geral, que indicam uma espécie de “separação” da cultura popular. Isso é notório no meio assembleiano, mas há uma ressalva: considerando a versatilidade dos produtos na indústria fonográfica, muito do que se produz no meio gospel, também parece se conformar com uma assimilação dos ritmos comumente usados em cada época, mudando a letra para posicioná-la dentro daquilo que chamam de louvor a Deus. Quanto a essa questão, temos o relato do membro J. L.:

Hoje temos vários tipos de música que se dizem religiosas: é funk, é rock, é rap, é tudo. O povo pega tudo isso e acaba achando que esse monte de tipo de música é de fato algo que faz parte de nossa cultura. Não se sabe mais distinguir o que é nosso e o que é do mundo, está tudo misturado. Isso é em parte culpa da abertura que alguns pastores dão a eventos com todo este tipo de música. Isso não é louvor e não leva a Deus. Por isso os crentes hoje nem se parecem mais crentes. Se colocar alguém do mundo perto de um deles você se confunde! (Entrevista realizada no dia 04/01/2019).

A identificação de uma “linha limite”, marca não apenas as intenções de sectarismo, mas a forma de operar com a cultura. O que não fica restrito apenas às críticas musicais: novelas, peças teatrais, arte e ciência também entram nessa conta, que pretende absorver somente “aquilo que agrada a Deus”, apresentando a negação de produtos culturais que provocam dúvidas ao executado pelas Assembleias de Deus.

### **5.2.2 “As ovelhas rebeldes”**

A busca por controle do monopólio da gestão dos bens religiosos e de salvação aparece na teoria Bourdieu (2009a, p. 37,38) em dois sentidos: primeiro como separação entre produção e consumo; depois como disputas pelo monopólio da demanda religiosa dos membros. Até este momento pudemos ver que a produção da membresia tem seu fundamento em artigos de consumo mais geral, voltados para a fonografia e o consumo de artigos simples, como roupas, Bíblias, camisetas, chaveiros e cartões. O controle dessa produção é feito por meio da conformação com aquilo que o pastorado, de maneira autocrática, diz ser legítimo ou não, em suas igrejas.

No que tange às vidas privadas, o controle é difícil de ser feito e convém salientar que, apesar das pessoas serem cobradas para se comportarem como “responsáveis religiosamente”, é sabido que todo este mecanismo de coerção não surte os efeitos esperados. Ainda mais quando se dicotomizam os membros entre as representações da “ovelha mansa e humilde” e aquela que é “rebelde e transgressora”. Estas, no entanto, são figuras simbolicamente problemáticas na representação da membresia eclesial das Assembleias de Deus. O termo aparece aqui como uma forma de lembrar os períodos em que pastores como Gustav Arne Johanson, Jovenal Pedro e Manoel Perreira, poderiam, entre os anos de 1964-1984, determinar via Convenção, recomendações impositivas aos membros, como a normativa de não usarem televisores – como ocorreu em 1968 –, delimitando o campo informacional, tendo ainda mais vigilância sobre os usos e costumes.

Nessa perspectiva as operações dicotômicas entram novamente em discussão, cabendo às “ovelhas santas” a obediência e às “rebeldes” que não se ajustarem, o discurso da justa condenação. Há, contudo, quem faça o meio-termo entre essas posturas, afirmando que:

Hoje em dia você não obriga mais as pessoas a fazerem as coisas que você quer, mesmo que o pastor esteja certo em sua recomendação. O trabalho nosso é fazer com que o membro seja mais um colaborador da obra de Deus, trabalhando de forma sutil com o comportamento dele. Não adianta questionar ou brigar, nem todos os crentes (membros) são iguais. O pastor deve estar sempre preparado para conversar, orientar, só não pode negociar com questões mais sérias como a violência, a prostituição e o adultério. Isso é proteger a doutrina, isso é isto que nos resta de precioso! (Entrevista realizada no dia 07/07/2018, com o pastor A. S.)

Essas delicadas negociações fazem parte das relações micro, dentro das questões de poder que colocam dirigentes e membros em linha de frente. Colocar a condição de membros como igual à condição de clientes, parece para nós exagerado, equacionado a situação das Assembleias de Deus em Alagoas, em que a força simbólica aparece fortemente sustentada pelo “sectarismo santo” dessa denominação, que opera de maneira envolvente a relação instituição religiosa/membresia.

Em outras regiões a realidade nos parece diferente, principalmente pela resposta ao mercado religioso que é dado, principalmente nas Assembleias de Deus em São Paulo. Para se ter uma ideia, as relações políticas entre as duas Convenções principais de cada Estado – COMADAL - AL e CONFREDESP – SP –, são relativamente estáveis e dentro de uma cortesia institucional que permite a migração de pastores para eventos entre os dois Estados.



Contudo, em termos de membresia e protecionismo, qualquer dos membros que aparecer perante as igrejas em Alagoas, portando brincos ou pendentos, colocando-se como membros, visitando ou residindo, sofrerão a pressão social de um modelo de comunidade que tem outras formas de procedimento.

Já levantamos a hipótese de que esta forma de gestão mais rígida em termos doutrinários, tem reflexos diretamente ligados à forma como se faz a captação de recursos das congregações. Em termos práticos, a subserviência aos usos e costumes tem seu reflexo direto a outras questões religiosas, mais especificamente aquelas que demandam sacrifícios financeiros. Quanto a isso, cabe salientar que o termo usado para o dízimo, na linguagem comum às Assembleias de Deus, é devolver e não dar. O devolver tem implicações morais bem mais contundentes do que o dar, que mais parece algo voluntário, que pode ou não ser feito. Se, no conjunto de obrigações, o dízimo aparece como uma forma de devolução, a sua negligência também gera fatores de preocupação em vários membros.

O caso concreto que podemos narrar tem relação com essa obrigação em específico. É visto como rebelde aquele que não devolve seu dízimo. Ou seja, a negligência no contexto religioso, do perfil da contradádiva, é também a negação da instituição religiosa como portadora do direito de gestão desse recurso. Dessa maneira, estando em uma das congregações das Assembleias de Deus em Alagoas, vi uma senhora conhecida, vir a mim nervosa, falando que teve que usar uma parte do dízimo e que iria “devolver” quando pudesse. Depois da “confissão”, ela cai em prantos com medo de ter desagradado a Deus pelo ato cometido. Visivelmente nervosa, ela se senta e afirma que daqui a uma semana vai se esforçar para trazer o resto do valor que falta à sua “obrigação religiosa” mensal.

Aqui entra diretamente a questão dos bens de salvação, pois os pastores apesar de não afirmarem que essa devolução está condicionada à salvação pessoal, colocam em jogo a necessidade de fidelidade a Deus, por meio de contradádivas, o que acaba colocando em dúvida, para aqueles que não cumprem as normativas, o merecimento aos bens de salvação. No final das contas, a relação está abalada, por isso o discurso parece remeter muitas vezes à uma possibilidade de negação da salvação, caso a pessoa não seja fiel no “todo” e em “tudo”.

Quanto ao caso da senhora que citamos acima, o seu dilema foi comentado indiretamente, uma semana depois, por meio do presbítero E. L. que em seu relato fez uso do seguinte exemplo:

Se um irmão ou irmã estiver numa situação problemática em relação a organização das contas do mês, deve primeiro levar em conta que a primazia após o recebimento de seu salário deve ser a separação do dízimo, para a devolução ao Senhor. Vejo casos em que a pessoa não separa logo, vem as contas mensais e depois não consegue separar, para que seja devolvido como deve. Contudo, em casos em que precise de ajuda, venha conversar conosco. Na medida em que contar a sua situação podemos ver como ajudá-lo (Entrevista realizada no dia 03/01/2017).

É extremamente difícil colocar esta conta dentro da racionalidade, imaginando que o uso do próprio recurso financeiro, parece algo de gestão inalienável de cada pessoa. A questão aqui é como se interpreta a ideia de fidelidade a Deus, como uma figura sobrenatural e ao mesmo tempo encarada como real, por uma instituição religiosa que precisa estabelecer vínculos duradouros entre esse Deus e os membros da instituição.

Dentro dessa situação, cabe lembrar que o uso do envelope de controle de dízimos tem a função simbólica de indicar justamente o nível de fidelidade, exposto na forma de uma assinatura da tesouraria, alegando o recebimento concreto do valor em questão. Nesses casos, a quem deliberadamente fuja das regras e dentro de suas possibilidades devolva aquilo que quer, ou nem mesmo devolva, usando de maneira direta a sua liberdade em dar ofertas alçadas (voluntárias), quando há a emergência de algo concreto para se comprar e que afeta diretamente a comunidade. Em resposta a isso, o discurso pastoral é claro:

Entendo que alguns irmãos preferem contribuir para a compra de materiais para a igreja e não darem o dízimo. Aí tem um problema. O dízimo foi instituído para que a igreja faça uso do recurso. Uma vez devolvido, a responsabilidade do membro está cumprida, daí por diante é com a gestão da igreja, que faz uso do recurso conforme as necessidades. Não cabe aos membros determinar em que será usado e nem usar do dinheiro que seria do dízimo e fazer dele uma oferta para a igreja. Dízimo é dízimo, oferta é oferta (Entrevista realizada no dia 03/01/2017, com o presbítero E. L.).

Essa afirmação separa as regras habituais de “devolução” dos dízimos e da entrega das ofertas, possibilitando uma noção das formas de controle financeiros. Assim, as Assembleias de Deus em Alagoas formam um conjunto doutrinário que reforça a limitação de comportamentos individualizados, buscando a defesa de que as ações institucionais estão voltadas para um “bem comum” e para o desenvolvimento da instituição na qualidade de promotora de serviços que ajudam a sociedade. Por meio do controle da doutrina – em seus aspectos público e privado – e da tentativa de monopólio da gestão de recursos financeiros, os pastores e membros buscam equacionar interesses dentro de limites de ação altamente

relacionais, que demandam negociação de um lado, com apelo simbólico e doutrinário de outro.

### 5.3 O desinteresse interessado pela economia e a política

É comum vermos dentro das Assembleias de Deus uma falta de diálogo e projeção em relação às questões econômicas e políticas que as cercam, bem como um desinteresse sobre pontos em específico da conjuntura política e suas análises mais graduais. Nesse sentido, a instituição parece pairar em um entorno que, apesar de considerar esses temas importantes, cuida para que os mesmos não tomem conotação no seu meio religioso, possivelmente evitando partidarismos e confrontos em diferentes perspectivas.

Esse aparente desinteresse por questões relativas às posturas políticas, nada mais é que uma forma de camuflar, dentro da base da membresia, uma articulação, que nos parâmetros de sua elite religiosa, visa o fortalecimento de estratégias específicas.

Sendo assim, cabe lembrar que a inserção no meio da produção de bens religiosos e o esforço de conjunção de um mercado interno protegido, além do esforço de capitalização via dízimos e ofertas para o “crescimento” institucional, mostram uma valoração e um interesse pelo campo econômico, demandando um tempo e esforço maiores.

Isso se reflete na capacidade de captação e manutenção de adeptos, sob a aparência de uma crença verdadeira, de uma igreja verdadeira. Como os rumos dessa “igreja verdadeira” serão cada vez mais nacionais e, concomitantemente, internacionais, isso demanda uma capacidade de investimento e promoção de serviços que necessita de recursos financeiros. Por isso a preocupação com sua lógica e política internas.

Neste sentido a política institucional, que no amálgama entre o “bem comum”, praticidade utilitarista e seus vícios, acabou por ser sacralizada primeiro como instrumento de proteção, depois como instrumento pertinente à expansão religiosa e suas demandas. Em relação à política, o pastor A. S. faz seu comentário:

A igreja não deve se envolver com política. Entendo que alguns dos irmãos possam fazer parte da política para nos representar, mais dentro da igreja, discutir política? Aí não dá. Cada um tem uma opinião e a igreja também tem a sua, eu respeito a opinião da igreja e sua defesa na questão da família. Vivemos na política e não tem como deixar isso de lado, mas no espaço da igreja a coisa deve ser diferente (Entrevista realizada no dia 07/07/2018).

Há, então, um interesse pelas áreas da economia e da política, pois estas estabelecem correlação direta com os rumos que as instituições religiosas no Brasil têm se encaminhado como um todo. Entretanto, as conformações econômicas e políticas variam muito e vão depender das intencionalidades que os agentes de cada instituição imprimem aos seus projetos de governo eclesiais. Também há uma relação de instrumentalização, na medida em que diretrizes políticas e econômicas são apoiadas ou reprovadas mediante circunstâncias que beneficiam ou não as estruturas eclesiais em questão.

### **5.3.1 Liberais conservadores**

É possível tecer uma relação interessante entre liberalismo e conservadorismo, dentro dos comportamentos políticos referentes as Assembleias de Deus, bem como do cristianismo brasileiro como um todo. Essas duas formas de posicionamento político oscilaram dentro da história brasileira em diferentes momentos e é sobre isso que vamos detalhar agora.

Na emergência dos movimentos que pediram a volta da democracia no Brasil, após o regime militar – inclusive por meio da Constituição de 1988 – estava explícito, da parte dos protestantes brasileiros, o desejo de terem sua liberdade religiosa respeitada, assim como seus direitos como cidadãos, professando uma determinada fé, devidamente resguardados (FRESTON, 1993, p. 257). Nesse sentido, defendiam de forma aberta a liberdade de culto e se colocavam como progressistas na defesa dos direitos de uma maioria que começa a se constituir e ganhar força.

Essa defesa à liberdade de crença e de culto constituiu um primeiro sinal de emergência de uma política de afirmação religiosa e identitária, que mudou de postura de modo progressivo. Agora não eram mais as instituições religiosas que necessitavam de apoio e de proteção do Estado, mas instituições que, por meio do Estado, reivindicam uma ampliação do espectro democrático, como forma de benefício próprio aos seus projetos de expansão. Isso se torna mais notório na medida em que o mesmo espectro democrático que ampliou a possibilidade de expansão protestante, também gestou formas de expressões democráticas que emergiram na forma do direito das minorias – negros, homossexuais, imigrantes, etc.

O resultado desse processo será o surgimento de uma tensão dentro do espectro político, que coloca religiosos de um lado e laicistas de outro. No jogo político, as Assembleias de Deus, inclusive a alagoana, lançaram mão de candidatos na política partidária, em predominância no poder legislativo, tendo como foco a preservação de

questões morais e políticas das denominações, a proteção aos locais de culto e a manutenção das isenções – este último, ponto que se vale da categorização das instituições religiosas como associações sem fins lucrativos.

Nesse sentido, são liberais, defendendo o pressuposto de que sua isenção tem um ponto de inflexão, ou seja, aquilo que o Estado deixa de recolher em termos de contribuição, acaba por ser compensado por aquilo que deixa de gastar, na medida em que os serviços religiosos que são prestados, principalmente nas áreas de saúde, educação e assistência – o trabalho religioso clássico –, desoneram o Estado de gastos nestas referidas áreas.

Assim a “proteção legislativa” foi sendo cada vez mais incentivada e alicerçada por um discurso do risco, que também associou a liberdade de expressão à emergência de uma política de direitos (dos outros), como uma ameaça corrente ao funcionamento legal das igrejas. Por isso defendem com veemência um Estado que minimize os incentivos às políticas sociais, voltadas para minorias, como forma de aprimorar o ajuste fiscal que salvará as contas públicas (BECK, 2015).

Notemos que o discurso do ajuste fiscal, apoiado pelas igrejas, vem incorporado a um novo discurso, resultado de um amálgama entre o risco moral/doutrinário e o de perda de direitos econômico/fiscais. O último ponto, gira em torno de uma contradição, que é negociada na medida em que as isenções viram moeda de troca ao apoio político de partidos e candidaturas. Lidar com a pauta do risco, portanto, sempre foi algo produtivo na medida em que o discurso da marginalidade religiosa se demonstra útil e na medida em que o uso político do medo religioso é algo operacional.

Do lado conservador a pauta típica é a dos costumes. Sobre esta podemos citar que o cenário alagoano é marcado por dois movimentos complementares: a defesa da pauta conservadora e o uso do próprio espaço religioso como espaço de promoção da eleição de candidatos nos pleitos eleitorais. De modo alusivo vou colocar uma das observações de campo que fiz dentro dessa perspectiva.

No ano de 2014, quando realizava pesquisa de campo junto às Assembleias de Deus em Alagoas, fui a um dos eventos que reúne a maior quantidade de membros, no que concerne às festividades anuais do respectivo calendário litúrgico, que é a reunião da Convenção para a consagração de novos pastores. São basicamente três dias de festividades e é realizado na região metropolitana de Maceió, mais especificamente em um galpão construído para este fim, localizado no município de Rio Largo.

No segundo dia de atividades, cheguei mais cedo ao local para fotografar o ambiente e percebo algo curioso, distribuído em todas as cadeiras do lugar. Estavam lá, nas cadeiras,

pequenos panfletos do candidato a Deputado Estadual, membro da igreja. Por ser filho do mandatário da Convenção e político em curso do mandato, teve lugar de honra junto aos outros pastores, mesmo não sendo pastor ordenado. Ao seu lado, também estavam presentes o ex-presidente da República, Fernando Collor de Mello, candidato ao senado por Alagoas e Renan Filho, candidato ao governo do Estado. Durante os pequenos discursos dos políticos, o posicionamento de reconhecimento da política partidária aos serviços prestados socialmente pelas igrejas e a necessidade de proteção da liberdade religiosa via interferência dentro do Estado, foram a tônica prevalecente.

Curiosamente, quatro anos depois, agora em São Paulo, vejo a cena se repetir, mas de modo mais equilibrado. As panfletagens foram feitas depois do culto e não houve discursos eminentemente políticos ao final. Em seu lugar, apenas a mensagem para que os membros saíssem com calma no final, pois a igreja sede havia mandado umas “lembranças” para levarem para casa e estas seriam distribuídas ao final do culto. De fato, ao final do culto, vi membros distribuírem panfletos do candidato apoiado pela instituição religiosa. Novamente, se tratava de um filho de mandatário da Convenção e de maneira sutil, nos bastidores, continuava o discurso de reconhecimento do trabalho feito nas igrejas e a necessidade de proteção e intervenção política.

Nos dois casos que cito, o de Alagoas em 2014 e o de São Paulo em 2018, em comum há o fato de que estamos falando de eleições para cargos eletivos. Nos dois casos é possível perceber a emergência de dois fenômenos: o de indicação monopolizada de opções eletivas e associação ao fenômeno do nepotismo. Não posso afirmar que seja generalizado, mas sim que sua ocorrência é mais do que usual. Isso indica, também, que a força da gestão eclesial faz com que ramificações sejam feitas no sentido de formar não apenas projetos políticos, mas carreiras políticas, tecendo relações entre as duas áreas –religião e política –, viciadas, em sua origem, em demandas grandemente religiosas. Por isso, a necessidade de agradar ao público protestante e de tranquilizar por meio de instrumentos políticos – mediante participação na política partidária – o risco iminente que é sempre criado e recriado, para funcionar dentro de correlações de forças e projetos religiosos.

### **5.3.2 A política como instrumento pragmático**

A instrumentalização pragmática da política por parte de Assembleianos decorre, como já foi dito, da abertura de espaços dentro do campo político, contudo, a sua forma de

atuação é curiosamente contrastante, apesar da homogeneização que se espera de um grupo tido como conservador.

Nesse sentido, há que se pontuar que nem todos os usos políticos da parte dos protestantes (evangélicos) serão necessariamente conservadores nos costumes ou liberais em essência. Claro que boa parte dos que são eleitos nesse segmento, tomam como base interpretações bíblicistas, o que os torna ortodoxos em relação às regras de conduta e moralidade. Nesse sentido, a defesa do modelo de família nuclear, a proibição expressa do aborto e os limites ao uso corpo – incluindo aqui a questão do uso de bebidas alcoólicas e drogas –, perpassa a maioria dos que foram eleitos.

Com isso, pautas conservadoras ganharam espaço e eclodiram em uma dimensão que beira o conflito. Elementos que até então estavam restritos dentro dos espaços de culto, agora ganham o cenário dos debates públicos e da cena midiática. Em um sentido ainda mais direto, essas questões, apesar de chocarem os adeptos de um cenário político mais aberto e plural, foram em sua maior parte já consolidadas dentro das igrejas, falando aqui com mais ênfase dentro das Assembleias de Deus, em um processo lento de gradual que percorreu sua institucionalização à moda brasileira em cerca de 108 anos.

Os partidos que aparecem como os que primeiro expressam esta ligação entre conservadorismo pentecostal e espaço partidário nos últimos 8 anos foram o PSC (Partido Social Cristão); PRB (Partido Republicano Brasileiro) e em alguma medida o PR (Partido da República). Dentro do conjunto partidário elegemos estes três, salientando que os dois casos que foram citados acima têm relação com candidatos que estavam filiados ao PR. Por outro lado, a força que emergia em 2010 e até meados de 2017, em termos de representação, era o PSC. O PSC ficou famoso pela atuação do pastor Marco Feliciano, líder da Igreja Pentecostal Catedral do Avivamento. Anteriormente este pastor foi filiado às Assembleias de Deus em São Paulo, desligando-se da mesma e formando em seguida seu próprio Ministério, mantendo ligações com a Convenção das Assembleias de Deus no Estado de Santa Catarina, em que ele mesmo havia sido lançado no mercado gospel como um “profeta itinerante”, por meio do maior evento brasileiro de missão no meio pentecostal, a saber: o Congresso Gideões Missionários da Última Hora.

Suas atuações dentro da Comissão dos Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, bem como na defesa da tramitação do Projeto de Lei (PL) Escola sem Partido, além do esforço de acúmulo de forças políticas para a o impeachment de Dilma Rousseff, fizeram com que ele ganhasse os holofotes do legislativo federal brasileiro.

O ponto que aparece como mais dissonante em meio a esta pequena lista é o PRB. Este partido representa a Igreja Universal do Reino de Deus e tem como característica uma formação de seus quadros dentro de uma linha mais progressista. O mais notório deles, em termos do cenário político brasileiro, é o Bispo Marcelo Crivella. Sua carreira como senador teve como foco os trabalhos assistenciais na área da recuperação de dependentes químicos e o que nos chama a atenção é a mudança de rumo que ela toma, quebrando duas tendências no meio protestante: a primeira diz respeito à sua candidatura, em 2016, à prefeitura do Rio de Janeiro, demonstrando a migração de atuação do poder legislativo para o executivo, algo raro de se ver dentro de situações de envolvem a presença protestante no poder público – mais concentrado no Legislativo Estadual e Federal.

O outro ponto tem relação com a forma como sua prática política é feita. O PRB tem pouca afeição pelos debates moralistas e atua dentro de uma política de maior diálogo com as minorias. Nessa lógica, não se pode fazer generalizações no sentido de qualificar os pentecostais dentro de um quadro conservador, guiados por lideranças religiosas que atuam como agentes interessados no jogo de forças religioso, econômico e político. Essas situações vão ocorrer, mas dentro de perspectivas que implicam também o não envolvimento de uma série de agentes que se resguardam, e porque não dizer, de pequenas resistências internas que, mesmo diante de situações coercivas, acabam por externar uma contrariedade ao que é comumente colocado.

A instrumentalização da política tem, tanto em Alagoas como em outros Estados um efeito de mobilização interno em torno da formação de um consenso sobre a necessidade de se ter um representante da igreja nos poderes de Estado, como forma de trabalho em prol do desenvolvimento e proteção da denominação. Esses agentes, por sua vez, podem ser os próprios agentes religiosos que trabalham, portanto, em dois campos diferenciados e com forças internas diferenciadas, como também podem ser convocados ou colocados agentes da membresia, que possuem força política e econômica, ou que possuem ligações familiares com as lideranças políticas.

### **5.3.3 As contradições com a economia**

É curioso ver que, na lógica política, a liderança assembleiana pode apoiar, dentro de um projeto moralista, a linha liberal, quando dentro de sua Teologia e dos procedimentos referentes à administração, atua de forma protecionista.



Na perspectiva criacionista defendida pelos pentecostais, Deus é criador e senhor de todas as coisas. Portanto, delega aos “homens” a tarefa de “governar” o mundo e gerir os recursos nele disponíveis. Essa visão, baseada em uma prerrogativa dada a Adão, na qualidade de um direito divino de governar, é interpretado como um direcionamento de poder e responsabilidade dado a figura masculina de modo geral. Nesse sentido, cabe lembrar que a ética da responsabilidade aqui imposta (WEBER, 2011, p. 106), estabelece uma gestão dos recursos naturais que pouco tem relação à forma exploratória de um capitalismo mais aberto. Em contrassenso a essa fundamentação protecionista de cunho teológico, as contradições se acentuam na medida em que, ao promoverem o incentivo de políticas liberais de cunho especulativo e financeiro, abrem espaço para a emergência de setores pouco interessados em promover a relação de conciliação entre produção e sustentabilidade.

No contexto alagoano, esse ponto se relaciona com o chamado Polo Petroquímico de Alagoas – conhecido como BRASKEN. Essa empresa trabalha de maneira geral em duas frentes distintas: a extração do minério Sal Gema – encontrado no Brasil apenas em Alagoas e no Rio Grande do Norte –; e a exploração do gás natural. Em meados de 2018 ocorreu um incidente no bairro do Pinheiro, em Maceió, ocasionado segundo os estudos técnicos, pela alta exploração, sem o cuidado de reparo do solo, após as intervenções. O resultado disso foi a perda de sustentabilidade do mesmo em várias áreas do bairro, resultando na formação de crateras nas ruas e rachaduras em prédios e casas.

**Figura 29** - Situação atual do bairro do Pinheiro em Maceió - AL.



**Fonte:** [www.adalagoas.com.br](http://www.adalagoas.com.br)

O que queremos dizer com isso? Após a averiguação e constatação de que a exploração não regulada pelo Estado, gerou tal situação de degradação na capital alagoana, as Assembleias de Deus, em seu site oficial, publicaram, um artigo que faz uma crítica a essa situação evidenciando sua posição teológica.

Lamentavelmente estamos vivendo tempos calamitosos, onde os seres humanos estão na lítera degradando o meio ambiente. Para todos os ângulos que direcionarmos nossos olhares críticos iremos contemplar o planeta sendo destruído, nosso belo lar chamado de Natureza a cada dia está sendo arruinado. Os homens esqueceram que o Criador os concedeu a responsabilidade de zelar e cuidar do Planeta em que vivem e se folhearmos as Sagradas Escrituras perceberemos que somos orientados pelo Senhor a cuidar da Natureza. Ao analisarmos o livro da Criação vamos perceber o desejo do Senhor em cultivarmos, zelarmos e cuidarmos do planeta pelo fato de ser o nosso habitat (Gênesis 2.15). No exato momento que não obedecemos ao determinado pelo Criador, desacatando nossos limites e faltando com respeito a Natureza, ao ar, a Flora, a Fauna, enfim, a tudo que contribui para um equilíbrio sustentável e necessário para que haja vida. Nos tornamos omissos e passamos a ideia de querermos apenas sugar e extrair tudo sem pensar nas consequências. E isso, meus queridos leitores, não passa de uma visão egoísta, que é arbitrária aos propósitos divinos nessa relação entre Natureza e Homem. Poucas não são as referências bíblicas onde Deus aborda acerca dos cuidados para com a Natureza. Quem não cuida do seu habitat no presente irá, indubitavelmente, prejudicar as gerações vindouras. Não temos dúvidas que Deus delegou ao homem o domínio do meio ambiente, mas isso não significa que temos que dominar de forma tirana, mas ao contrário, de forma sábia e ética. (OLIVEIRA, 2019).

Dessa forma, a opinião crítica revestida do caráter teológico, evidencia uma preocupação política implícita: como regular, então, o comportamento humano perante a exploração dos recursos naturais disponíveis. Essa preocupação nos parece levar a crer que, em âmbito político, caberia aos órgãos de controle como o Instituto do Meio Ambiente - IMA tomar partido da situação, bem como outros órgãos gestores do governo e a sociedade civil organizada. O fato que nos interessa aqui é pontuar as ressalvas implícitas no discurso teológico em relação aos procedimentos de cunho liberal, influenciados pela ótica do livre mercado.

O curioso, não nesse caso em específico, mas em relação ao discurso geral, é que o meio pentecostal se convenceu de que a ameaça comunista, criada como elemento que acabaria com a liberdade religiosa, camuflou a realidade de uma inserção do Brasil em um mercado capitalista, que entre outras coisas, não foi regulado em todos os setores. Nos parece que a preocupação maior em termos de economia, se volta no caso pentecostal, para o

“tamanho do Estado” e sua sustentabilidade e, concomitantemente, a preocupação vem em menor proporção se abater sobre a relação entre mercado e sustentabilidade.

Sublinhamos, todavia, que o revestimento dessa problemática dentro do discurso teológico, esvazia a questão da política institucional, voltando seu olhar para uma perspectiva individualista do problema. Essa é uma forma de também colocar o olhar sobre o papel dos agentes políticos e econômicos em relação aos problemas ocorridos na esfera social, mas não avança para questões mais estruturais como os projetos políticos e suas consequências.

Assim, chamar o pentecostalismo assembleiano de apoiador incondicional do liberalismo econômico é não compreender as suas nuances, inseridas não só em um conjunto polissêmico de opiniões, mas também em uma visão de mundo que enxerga o próprio liberalismo como algo fragmentado. Assim, a única coisa que poderia segurar o sentido liberal de modo mais acentuado para os pentecostais é a sua vertente de manutenção dos direitos individuais que, quando comparados aos riscos do “fantasma” do comunismo, colocam novamente à tona a reação pentecostal contra esse inimigo em potencial, comumente evocado quando se quer provocar neles a extrapolação de uma fronteira teológica entre liberalismo e responsabilidade.

#### **5.4 Para além da pobreza: o alcance de classe pela ação pastoral**

O tema da relação entre classes sociais e religião foi abordado de forma direta pelo texto *Religião e Classes Sociais* de Cartaxo Rolim (1985). Desse momento em diante, muita coisa se especificou, dentro do mercado religioso brasileiro e relembramos sua obra pelo fato de conter uma análise que visa a montagem de um panorama tanto político como social e religioso, da relação entre o pentecostalismo e as demandas de classe. Seu foco, portanto, acaba por recair na oferta de serviços para as classes mais pobres.

O nosso objetivo é expandir estas análises para pontos um pouco mais diversificados, visto que a concorrência religiosa emergente nos últimos 20 anos, levou os agentes religiosos a lançarem estratégias de promoção de bens e de atividades que se diversificaram em meio às classes sociais, de modo a contemplar diferentes perspectivas de atendimento religioso.

Salientamos que a acepção do conceito de classe, usada nesse trabalho, não tem correspondência direta com as análises de Marx (2005, p. 40,41) e sua clássica formulação da divisão da sociedade em burguesia e proletariado. Fazemos aqui a acepção do termo classe, em relação aos diferentes estratos sociais subdivididos por níveis de renda, tentando

chegar a formulações que designam as formas de atendimento religioso diferenciado, para os segmentos que elencamos.

Essa é uma forma de estabelecermos relações sociais e econômicas entre produção e consumo de bens religiosos de modo a transformar os agentes de ambos os lados, em figuras em mediação e negociação, não apenas como produtores e seus alvos potenciais, tornando, assim, a análise mais dinâmica e aproximada dos modelos de instituição religiosa que analisamos.

#### **5.4.1 Os simples herdarão o reino dos céus**

Aqui, o termo “simples” é retirado do texto bíblico de Lucas (6, 20), no qual é apresentado aos ouvintes por meio de Jesus o famoso “sermão da montanha”. Entre os mansos, humildes e pacificadores, os pobres, lidos como os simples, tiveram e têm um papel fundamental em meio à consolidação do pentecostalismo brasileiro. Autores como Alencar (2012) e Rolim (1985), colocam a relação entre o discurso e a prática pentecostal, ligados à sustentação de ofertas de serviços religiosos – cura de doenças e assistência –, como elementos que surtiram efeito no processo de conversão de camadas empobrecidas e marginalizadas.

Essa chave de interpretação nos dá a possibilidade de vermos em locais de pauperização e menor amplitude da oferta de emprego e assistência estatal, a proximidade das Assembleias de Deus em incentivar não só uma ascensão, mas uma conformação a situação de classe que passa pelo apelo à fidelidade moral como chave do sucesso e confiança na operação das dádivas divinas. Contudo, enquanto esta última não ocorre, o fato é que a explicação recai na soberania divina em abençoar quem ele quiser, na hora em que quiser. O perceptível disso, em termos sociológicos é a transfiguração constante das relações sociais, políticas e econômicas, produzindo um entorno de sacralização que se orienta para a manipulação das relações.

No contexto alagoano, a dura realidade econômica de um Estado predominantemente canavieiro, que não produziu em sua estrutura econômica outras atividades que alavancassem a economia, pôde, na era da modernização conservadora – no Regime Militar –, ver projetos de infraestrutura se consolidarem via investimento do Fundo Monetário Internacional - FMI. Esses projetos se concentraram nas áreas de infraestrutura e estradas, começando a serem expostos a partir do primeiro mandato do Governador Divaldo Suruagy, em 1974. Diante desse quadro de progresso econômico via investimentos

estrangeiros, as Assembleias de Deus no Estado trabalharam em direção à consolidação de empreendimentos eclesiais, que também fortaleceram a sua estrutura. Assim surgiram o Lar Evangélico de Alagoas - LEAL, a reforma do templo sede e a aquisição de patrimônio em municípios do Estado, atestando uma injeção de capitais mediante contribuição dos membros.

Entretanto, o processo de desequilíbrio inflacionário e a pouca geração de emprego e renda, não possibilitaram que a maioria da população estivesse em condições de ter uma vida economicamente segura nessas terras, o que fazia somar o número de pobres e o interesse em atender, por meio da religião, os seus anseios. Muitas igrejas, a partir de 1980, assumiram formas de campanhas para os membros necessitados, em um modelo que tinha como objetivo a ajuda desinteressada. A prática corrente hoje é a da distribuição entre os membros da própria igreja, entrando em um modelo mais restrito de assistência e serviço.

No que se refere à década de 1980, já estava no governo da igreja, a partir de 1984, o pastor José Antônio dos Santos, figura carismática entre os seus pares e que dispunha de um histórico de vida simples, pastoreando, inclusive, em igrejas no sertão como o caso de Delmiro Gouveia, em Alagoas e Paulo Afonso, na Bahia. Sua política de gestão dos bens de salvação resguarda a construção de uma figura que demonstra carisma pessoal, condensando, formas de capital (BOURDIEU, 2009a, p. 57), como habilidade social, no tratamento institucional (FLIGSTEIN, 2007, p. 62). No caso desses dois pontos, veremos com mais ênfase a relação desse agente – , com a forma de seu governo eclesiástico a e relação com as classes mais pobres e com as elites.

Começo frisando que a figura do pastor “Zé Neco”, como era conhecido, tem em seu currículo a formação teológica, porém, não estamos falando aqui de um “homem de letras” ou de formação acadêmica mais arrojada. Seu capital social o fez emergir como uma figura reconhecida e liderança capaz de congregar os variados interesses convencionais e promover em torno de si uma unidade de elite.

O fato é que o jeito simples de falar às pessoas, a linguagem objetiva e prática quanto à vivência e a forma de gestão frente às congregações, fizeram dele uma liderança pragmática e carismática, pois o modo de expressão não se aproximava ao de um orador, mas de um professor com experiência pessoal, tentando ensinar suas práticas:

Você gosta de servir ou ser servido? Jesus disse que veio a este mundo não para ser servido, mas para servir. Se você gostar de servir pelo menos um bom diácono você dará. Tudo isso é interessante para um obreiro chamado por Deus, seja para o diaconato, seja para o presbitério, seja para evangelista, seja para pastor, não importa, você tem uma chamada. O importante é que tenha cuidado com o dinheiro, faça do dinheiro bom cavalo, faça do dinheiro um servo e não um senhor. Em uma posição não adianta ficar em cima para botar os outros para baixo. E com as mulheres cuidado, cada mulher tem o seu dono, especialmente a mulher casada, a mulher casada cheira a defunto. Então é bom que se tenha cuidado com estas coisas: dinheiro, posição e mulher, agora eu pergunto: quem é que não gosta de posição? Quem é que não gosta de dinheiro e quem é que não gosta de mulher? Se é um homem completo? Se não é? (Palestra do pastor José Antônio dos Santos – Sentados para ouvir, 03/05/2013).

De modo direto, se tem a afirmação de um perfil pastoral bastante claro no que se refere aos agentes. Homens, esposos fiéis e dedicados, que têm ao seu lado mulheres também dedicadas ao seu Ministério. Após esses apontamentos, o pastor coloca três questões interessantes do ponto de vista da liderança: posição, mulheres e dinheiro.

A primeira delas pode ser interpretada, como forma dos agentes religiosos se referenciamos diante da membresia. Lembramos bem que essa não é apenas uma questão relacional, que indica a direção pastores/membros, mas que, tão importante quanto, indica as relações entre membros/pastores. Na primeira questão temos a emergência de um status que primeiro se efetiva por meio de imposição do carisma. A “separação” de um corpo de especialista do sagrado, esteve dentro do pentecostalismo, alicerçada à ideia do serviço, mais propriamente à ideia do servir ao próximo. Contudo, quando a atividade sacerdotal se tornou, por meio de seu exercício especializado e gestão dos bens religiosos e de salvação, socialmente importante, separou operacionalmente pastores e membros, possibilitando não apenas a autonomia do campo religioso, mas a noção de um status sacerdotal, que tem como principal dilema a rotinização (BOURDIEU, 2009a, p. 32,33).

Esse status, quando voltado para a relação membros/pastores, também indica de modo escalonando, uma diferenciação na maneira como os líderes se portam mediante pessoas que detêm capital econômico ou cultural. Não são em todos os casos, visto que a presença desses capitais, na membresia, também podem ocasionar rejeição. Mas, na maioria dos casos em que isso ocorre, há um possível recrutamento com base em processos de barganha, que colocam habilidades acadêmicas e recursos financeiros a serviço da instituição, suscitando a aprovação de uma vocação que emerge na forma da concessão de cargos, como o de diácono e o de presbítero. Em outros casos, em que esses capitais não

estão presentes, as variáveis sociais como a disponibilidade e o serviço, são as “moedas de troca” correntes.

Em suma, o processo de consolidação do status pastoral com os membros, tem relação com as questões de classe e como estas estão dispostas dentro da membresia, bem como a representação de classe que é feita na figura do pastor, que pode tanto isolá-lo em termos de capital, como colocá-lo em situação de afirmação de seu carisma.

O segundo ponto tratado, que nos chamou a atenção, foi com relação às mulheres. A referência de mulher no pentecostalismo oscila geralmente entre: a mulher trabalhadora e humilde – inclusive a que trabalha dentro de seu lar ou fora dele –; a mulher envolvente e sedutora, fruto de um imaginário social e pentecostal, que coloca a sensualidade como algo perigoso e proveniente de mulheres que usam do engano para desviar os homens de seu curso moral – a figura mais proeminente deste exemplo é Dalila –; e numa última categorização, o exemplo de mulher orante e serva de Deus incondicional. Este último, um perfil mais ligado à formas ministeriais próprias, como no caso das cantoras, pregadoras e zeladoras dos templos. Nos dois primeiros serviços, elas estão sob a nomenclatura de missionárias; no terceiro, de cuidadoras da casa de Deus. Aqui, devido a própria divisão funcional, a divisão de status opera dentro de uma divisão por importância social (capital social).

Por último, temos a questão do dinheiro. Nesse momento, o comentário recai sobre duas situações: o dinheiro como servo, no qual se tem controle; ou como um senhor, que controla o ser humano por meio de sua ambição pessoal. Voltamos, então, à mesma fórmula do efeito de consagração aplicada às pessoas e objetos, que é a forma de transfiguração do dinheiro em algo útil às instituições religiosas.

As respostas são objetivas e visam, de maneira pontual, moldar os posicionamentos em sua relação com o dinheiro. Aos ricos, a doação de seus recursos pode capitalizar os serviços que são ofertados pelas instituições religiosas, sendo colocadas as suas ofertas na forma de benesses. Para a classe média, a promoção aos serviços da igreja se impõe na forma de uma retribuição necessária ao que Deus lhes deu. Quanto às classes mais pobres, a relação é de sacrifício, puro e simples.

Esse sacrifício das classes pobres, pode vir na forma de doações como também na forma de trabalho voluntário. O desejo colocado no imaginário dos membros, leva à compreensão de que o termo utilidade seria o mais correto. A alusão à igreja como um organismo vivo, em que os membros são parte integrante desse corpo genérico, constrói a necessidade de uma funcionalidade operacional de cada um. Isso arregimenta os recursos e

as habilidades gerais, na consolidação da estrutura eclesial, gerando uma expectativa sempre presente de recompensa material e não material e, não necessariamente proveniente da instituição, mas predominantemente espiritual, alicerçada na eminência das bênçãos divinas e nos bens de salvação.

Do ponto de vista das habilidades requeridas pelas lideranças, está em alta a capacidade de arregimentação de esforços para o trabalho de fortalecimento e constituição de congregações. Isso tem relação com as demandas de classe e com a conciliação das relações de barganha internas, que operam não apenas com relação aos membros e aos cargos disponíveis, mas também com a emergência do rol de dádivas que estão disponíveis. O trabalho voluntário é apenas uma forma de transvestir de gratuidade uma forma de esforço que, pelo próprio discurso, já gera uma perspectiva de recompensa, alicerçada pela famosa assertiva: “olhai primeiro para o reino dos céus e tudo mais vos será acrescentado”.

O acréscimo aqui tem várias acepções, desde bens materiais até a questão da saúde física. Isso também se relaciona com a forma como as instituições religiosas se organizam, e aqui vimos um trecho proveniente da palestra para a formação de obreiros, feita pelo falecido presidente das Assembleias de Deus em Alagoas, que demonstra isso em parte. A tentativa de arregimentar o trabalho eclesial em meio a uma concorrência forte pelo monopólio do trabalho religioso. Nesse sentido, a organização montada pelas Assembleias de Deus, comporta uma particularidade: aquilo que chamamos por este referido nome – Assembleias de Deus –, é, na verdade, um conglomerado imenso de várias concepções de trabalho religioso, com maiores e menores divergências entre si e que se mantém dentro de um grande guarda-chuva protecionista, de formação de um mercado interno próprio e de diretrizes que emanam principalmente de uma interpretação conservadora e integral de textos bíblicos. Nisso, o discurso corrente é que a leitura integral e direta evita personalismos e interpretações ditas liberais.

O fato é que dentre os 232.686 adeptos assembleianos em Alagoas (IBGE, 2010), a camada mais empobrecida da sociedade vem em primeiro lugar, compondo cerca de 80% da membresia, seguida da classe média, que compõe cerca de 15% e, por último, a classe alta, compondo outros 5%. Considerando como demarcação de classes, os índices de 1 a 2 salários mínimos para a primeira categoria, de 3 a 15 para a segunda e acima de 15 salários para a última. Esses dados de classes, no entanto, não estão em pesquisas oficiais e seu acesso não é fácil. Sua obtenção vem por meio de conversas informais e seu cálculo é apenas uma projeção possível, dentro das limitações de acesso às informações. O fato é de que estes 80% da membresia, que compõem os mais pobres, são aqueles que se colocam com mais ênfase



a serviço da instituição com os trabalhos físicos para a mesma, dando alicerce a uma estrutura que se consolida em termos de mercado religioso.

#### **5.4.2 Um Deus para a classe média**

Falar em um Deus da classe média no Brasil é, na verdade, falarmos em uma aplicação própria à demanda de classe, via bens religiosos e de salvação, voltando o nosso olhar para um segmento específico. Faço menção a este no final deste capítulo de tese por um motivo interessante. Esta fração de classe, e aqui estamos falando de 3 e 7 salários mínimos, é uma categoria dos que são arregimentados, em sua maior parte, para os cargos eclesiásticos e a formação da elite religiosa alagoana. Contudo, este critério se mistura às relações de compadrio e confiança pessoais, que estão presentes da formação dos quadros de lideranças eclesiásticas.

Desse modo, cabe afirmar a possível emergência de uma tendência de recrutamento, baseado na formação de uma elite média, nos quadros de pastores e na formação de uma oferta de serviços para essa mesma fração de classe, que se baseia em um *modus operandi* baseado na formação doutrinária para a obediência, como meio de usufruto de bênçãos divinas, via bens materiais e de salvação.

Na realidade, as garantias para o recebimento dessas bênçãos são mais voltadas para o eixo das expectativas, tanto que já se criticam os profetas itinerantes, por se tornarem, em muitos casos, especialistas em emitirem “profetadas”. Termo genérico para significar os discursos de promessas de recebimento de bens materiais, que nunca se realizam. No entanto, as expectativas de recebimento ficam e fica também a necessidade de manutenção das pessoas dentro das instituições religiosas, como forma de manutenção da expectativa de receber algo providencial da parte de Deus.

Estamos na emergência de uma liderança, que profere suas pregações em termos de um alicerce conjuntural e de benesses, que se aplicam ao foro íntimo de cada um. Aqui, voltamos para a ética da responsabilidade, agora aplicada na forma como os religiosos são responsabilizados pela aquisição ou não de recompensas por parte dos membros.

Uma das maiores expectativas em termos materiais é a manutenção de um salário, bem como a manutenção dos bens materiais já conquistados. Orar por chaves de casas, carros, como ferramentas aos serviços eclesiais já é praxe. Isso demonstra não apenas um apreço às formas de consolidação de recebimento de dádivas, como também, ligam a estrutura de produção de bens materiais à estrutura de produção de dádivas religiosas.

Essa assimilação parece corresponder a emergência de um Deus que, ao saber da necessidade de seus filhos, não está indiferente às suas necessidades. O problema é que o pressuposto da “fidelidade a Deus”, estabeleceu o nexo entre as pessoas que recebem benesses divinas e as que não recebem, mostrando um quadro de desigualdade que opera dentro da religião, da economia e da política. Na medida em que sobrenaturalizam tudo, evitam que os problemas econômicos e políticos sejam encerrados dentro da igreja como problemas reais, transfigurando relações que, uma vez escondidas, não são encerradas com elementos humanos.

Considerando essas questões, problematizar a produção e o consumo dos bens religiosos e de salvação, por meio da crítica de um trabalho religioso, é, de fato, algo que deve ser feito, visto que as formas de controle religioso e os diferentes dispositivos que são lançados, tem como foco realidades díspares entre as classes. Dessa forma, um trabalho de cunho sociológico tem como interesse destrinchar os aspectos que estão dentro e fora da seara religiosa, fazendo a conexão entre fatores intra e interreligiosos, na dinâmica de produção dada pelos agentes do mercado religioso concorrencial, que se torna cada vez mais profícuo em terras brasileiras.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro do que foi trabalhado nesta tese, vamos agora tecer comentários sobre os resultados de pesquisa e as indicações que tivemos sobre os temas tratados. Dessa forma, faremos de maneira a pontuar, com algum diálogo, os temas do Mercado, Campo e Trabalho religiosos, seguindo depois para as relações entre religião e sociedade, e terminando com as dinâmicas internas do pentecostalismo assembleiano, dentro e fora de seu escopo institucional.

Nesta tese fizemos menção ao conceito de trabalho religioso, pontuando a contribuição dos autores clássicos da Sociologia para a sua formação. De maneira clara, mencionamos as contribuições de Marx, dentro dos conceitos de ideologia e alienação, formando uma crítica sobre o uso do fenômeno religioso como discurso de classe, colocando como natural posicionamentos sociais arbitrários. Nesse sentido, a própria ambiguidade com que Marx trabalha a religião institucionalizada, coloca ela em uma posição entre a esperança de uma realidade melhor e a realidade de uma alienação sufocante.

Seguindo as análises, pontuamos as contribuições de Durkheim, com as noções de sagrado, profano e magia, ligando os aspectos fenomenológicos da religião aos aspectos morais, e iniciamos uma breve consideração sobre a polêmica divisão – hoje, no Brasil, contestada pela prática religiosa –, entre religião e magia. Depois ligamos esta discussão às observações de Marx Weber quanto à composição de um quadro típico ideal de agentes religiosos, que executam de maneira direta o trabalho religioso, a saber: sacerdotes profetas e magos.

Finalizando as análises teóricas sobre o conceito de trabalho religioso, colocamos a teoria de Pierre Bourdieu como uma espécie de teoria síntese, mostrando de que maneira as concepções dos clássicos sociológicos contribuem para o entendimento das concepções micro e macroestruturais da religião. A abordagem de Bourdieu coloca em questão dois pontos importantes: existe relação entre a dinâmica religiosa e o atendimento as demandas de classe? E podemos estabelecer dentro da dinâmica do campo religioso, relações de concorrência interna pelo atendimento das demandas?

Usando as teorias de Marx e colocando a emergência de uma concorrência pelo atendimento, a resposta será sim, não apenas pelo atender, mas pelo atender dentro de uma formação de elementos simbólicos capazes de dar conformidade às estruturas sociais. Nesse sentido, o aparelhamento das instituições trará a junção de elementos que não foram pensados em suas análises. E quais elementos são esses? O primeiro deles é a junção, cada

vez mais íntima, entre religião e magia e também o amálgama entre as categorias de agentes que formam o chamado campo religioso. De maneira conceitual, as formulações de Max Weber davam conta dos sacerdotes como categoria racional legal; profetas como categoria carismática; e magos como categoria tradicional, formando o conjunto dos tipos de dominação. O que Bourdieu fez foi relacionar esses agentes dentro um campo de relações de força, frisando os aspectos de luta entre os mesmos no atendimento de demandas. Contudo, as referências que temos do campo religioso brasileiro nos permitiram ver que as categorias de que estamos falando, estabelecem no terreno empírico formas misturadas de ação. Ou seja, sacerdotes se colocam esporadicamente como profetas, reivindicando um carisma necessário para fugir da rotinização que os sufoca; profetas, em busca de maior projeção carismática, usam de ferramentas mágicas para a evocação de um poder espiritual na forma de dons sacralizados; feiticeiros atuam como conselheiros morais e sacerdotes de comunidades menores, deixando muitas vezes o papel de *freelancer* do sagrado na conta de profetas itinerantes que pregam em congressos em troca de cachês.

A questão aqui é entender que este campo de forças dentro do cenário brasileiro, nos permite mudar o sentido dos agentes expressos em Weber/Bourdieu, sem perder a ótica da análise, que é a interação entre os mesmos e suas lutas dentro do campo. Nesse sentido, as figuras do sacerdote, profeta e mago, dão lugar às de sacerdote funcionário, profeta itinerante e operadores mediúnicos, respectivamente.

Seguindo para a questão histórica, tecemos comentários sobre a formação do campo religioso brasileiro, conectando as Constituições de 1824 e 1889, como marcos de uma abertura de mercado capaz de dar ao cenário brasileiro a emergência de conflitos que relacionaram, de maneira gradual, as categorias de agentes que citamos. Como marco do objeto de análise que nos propomos a estudar, que são as relações entre o trabalho religioso assembleiano e sua relação entre elites, membresia, produção e consumo de bens religiosos e de salvação, começamos aqui a pontuar a posição das Assembleias de Deus dentro do cenário brasileiro e do pentecostalismo em particular.

Primeiro pontuamos as questões relativas à concorrência entre pentecostais e batistas, gerando as Assembleias de Deus, e depois as lutas internas dessa instituição religiosa, que geraram rupturas que, de 1930 para cá, não pararam de ocorrer, criando uma polissemia gradual e crescente. Inserido nisso, temos ainda a presença de protestantes históricos e presbiterianos, que influenciaram as formas de gestão das Assembleias de Deus, provocando tensões entre concepções conservadoras e progressistas em seu meio. No âmbito externo,

somavam as tensões com espíritas, religiões afrodescentes, padres e coronéis católicos que, cada um à sua maneira, protegiam seus nichos de atuação.

Aqui entraram também análises sobre como se dão as produções de bens religiosos e de bens de salvação. Nesse aspecto, a separação entre essas categorias tem como função a separação entre os aspectos material (bens em geral) e imaterial (bens de salvação), interagindo dentro das ações dos agentes religiosos que aqui assumem o papel de produtores e consumidores simultaneamente. Isso permite ver a movimentação desses bens em via de mão dupla, separando apenas certas especializações, como é o caso de bens religiosos, que podem ser produzidos por líderes e membros, ao passo que os bens de salvação estão dentro de um discurso da liderança e são seu ponto básico de criação e fundamentação.

Terminada, assim, as fundamentações sobre as questões do trabalho, campo e mercado religiosos, partimos para as análises das Assembleias de Deus. As pontuações sobre os mecanismos sociais, políticos e econômicos que influenciam as tomadas de decisão dessa instituição religiosa, mostram uma analogia entre religião e política entre termos históricos, acompanhando o processo de consolidação institucional, e não sendo necessariamente um mundo à parte. Isso nos mostra que, ao contrário do que se defende como um comportamento de rejeição à política, defendemos a tese de que as Assembleias de Deus têm, sim, relações com as instituições políticas, contudo, essas relações aparecem na forma de acordos de proteção ou de parceria. O que ocorre é que a posição de marginalidade que elas mesmas se colocaram, permitiu em um primeiro momento a formação de uma postura política própria que, só a partir da década 1980, começou a garantir seu espaço dentro da política institucional. Esse fato permitiu também a ampliação do trabalho religioso para vertentes além da saúde, educação e assistência social, que já eram pontos clássicos de sua atuação, indo, assim, para a política partidária, o vestuário, o mercado fonográfico mais atuante e segmentos de cunho empresarial.

Nesse ponto temos que salientar que as mudanças nas dinâmicas do trabalho religioso também nos revelam que, tanto as expressões concorrentes ao pentecostalismo quanto ele próprio, estabelecem uma tendência a transfigurar suas relações de mercado de forma a aparentar apenas a relação de dádivas e contradádivas em seus processos cotidianos. Assim, a realidade da caridade e da voluntariedade esconde, para espíritas e religiões afro-brasileiras, obrigações de cunho moral quanto à manutenção de seus espaços de culto, assim como os favores divinos também escodem dentro do espectro cristão – seja ele católico, protestante histórico ou pentecostal –, relações de troca e barganha que ficam sob o crivo de relações transfiguradas de mercado.

Dessa forma, a capitalização de recursos entra em uma dimensão da religiosidade, colocando os gestores na condição de vocacionados, e os doadores e voluntários na condição de servos obedientes à causa. Aqui está também uma forma de exemplificar cada vez mais a autonomia do campo religioso, como um campo com suas próprias forças internas. Quanto mais as relações de produção de bens religiosos se tornam controladas por relações políticas entre agentes dirigentes e membros, mais as lógicas de funcionamento se tornam próprias, apesar de se assemelharem às lógicas de outras instituições e de se inspirarem em seus *modus operandi* para funcionarem.

Assim, a formação de um corpo de especialistas da religião acompanhou, em nosso trabalho, o histórico de consolidação de uma elite assembleiana, que se estabelece dentro de frações de poder, se utiliza de postos chave de comando e pega de empréstimo itens do episcopado católico como forma de legitimação de sua posição e *status* religiosos.

Os bispos de terno e gravata, como chamamos neste trabalho, são caracterizados por meio de cargos que são constituídos pelos postos de evangelistas, pastores e pastores presidentes. Estes últimos alçados aos cargos por meio de votações que congregam as vontades políticas e a emergência de um agente em potencial. Seu papel é a gerência do campo eclesiástico estadual, como espaço virtual que pode abranger mais de um Estado da federação, compondo pequenos espaços em outros Estados e, mesmo fora do país, sob a nomenclatura de campos missionários. A questão é a definição da elite assembleiana como uma elite dentro da elite, haja vista que os pastores presidentes têm influência na composição dos cargos que o auxiliam diretamente em suas tarefas no Estado, bem como, dentro das secretarias que compõem o funcionamento burocrático do Ministério em outros níveis, a saber: Regionais e Nacionais.

Dito isso, a composição desses cargos obedece à colocação de especialistas dentro dos segmentos, e que serão porta vozes institucionais diferenciando-se dos pastores de campo, que ficam com a responsabilidade diretamente ligada às congregações. Esse fracionamento faz parte de um conjunto de ferramentas burocráticas, que de um lado visam promover mais organização institucional; e de outro potencializar a posição dos pastores, no status e nas possibilidades de intervenção social e notoriedade ocupacional.

Como potencial simbólico, usam de símbolos como os escudos pastorais – em semelhança aos escudos episcopais católicos – e lançam mão de objetos de poder, como o caso do cajado pastoral. Soma-se a isso a defesa da centralidade do templo e a defesa dos pressupostos escatológicos como formas de recompensa divinas. Estas últimas são eficazes

quanto à operação de barganhas que vão para além das posições dentro da estrutura eclesiástica.

Por fim, utilizamos um exemplo empírico mais direto, que é o das Assembleias de Deus em Alagoas, para evidenciar os elementos que trabalhamos durante a tese. Entre entrevistas, observações de campo e pontuações sobre trechos e discursos, lançamos mão de algumas evidências que mostram, de maneira operacional, o que debatemos em termos teóricos, históricos e analíticos.

Desta tese ficam os elementos contributivos das tentativas de aproximação com aquilo que entendemos como o mercado religioso brasileiro e a posição das Assembleias de Deus nesse cenário, mostrando as relações intra e interinstitucionais, ligando essa instituição ao cenário nacional, regional e local, promovendo, assim, uma análise teórica que não excluiu a pesquisa empírica e as tentativas de interpretação do campo e do mercado religioso brasileiro.

## REFERÊNCIAS

### Livros e artigos:

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia 1911-2011**. Tese de Doutorado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2012.

\_\_\_\_\_. Frida Vingren (1891-1940): quando uma missão vale mais que a vida. In. OROZCO, Yury Puello (Org.). **Religiões em diálogo: violência contra as mulheres**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009, p. 69-85.

\_\_\_\_\_. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembleia de Deus, origem, implantação e militância (1911-1946)**. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP-SP, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo**. Cadernos Pagu [online], nº 50, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo Perspectiva [online]. Vol.15, n.3, 2001, pp.92-100.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

\_\_\_\_\_. **100 mulheres que fizeram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, Espiritismo é Religião?** São Paulo: Alameda, 2010.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Brasília: Companhia Editora Nacional/MEC, 1978.

BECK, Ulrich. **A sociedade de risco mundial: em busca da segurança perdida**. Lisboa: Edições 70, 2015.

BERG, David. **Enviado por Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Rumores de Anjos: a sociedade moderna e redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 2018.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus, 1994.

BRITO, Lucelmo Lacerda. **Medelin e Puebla: epicentro do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina**. Revista Espaço Acadêmico, nº 111, Universidade Estadual de Maringá, 2010, pp. 81-89.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2008.



\_\_\_\_\_. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 4ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

\_\_\_\_\_. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2006.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

\_\_\_\_\_. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência**: Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 1997.

\_\_\_\_\_. Algumas propriedades dos campos. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. pp. 89-94.

BRANDÃO, Octávio. **Canais e lagoas**. 3ª edição. Maceió: EDUFAL, 2001.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CASAMASSO, Marco Aurélio Lagreca. **Estado, igreja e liberdade religiosa na “Constituição Política do Império no Brasil”, de 1924**. Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI, Fortaleza – CE, Junho de 2010.

CARVALHO, Ana. **Ciclos econômicos brasileiros: ascensão e crise da borracha**. Outubro de 2014. Disponível em: <https://administradores.com.br/artigos/ciclos-economicos-brasileiros-ascencao-e-crise-da-borracha>. Acesso em 01/05/2019.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. **Frida Vingren: a pioneira esquecida**. Memória Coletiva e Pentecostalismo. Vol. 3, pp. 58-70.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

CORRÊA, Marina dos Santos. **Da (in)visibilidade à oficialização ao cargo de pastoras assembleianas**: não por status, mas por direito. Revista Pax Domini - Faculdade Boas Novas, Vol. 3, ago. 2018, pp. 12-25.

\_\_\_\_\_. **Ministérios, carisma e exercício de poder**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. 6ª edição. São Paulo: UNESP, 1999.

COSTA, Everton Garcia da. **Homologia e Hegemonia**: as relações de poder nas teorias de Bourdieu e Laclau. IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política: normatividade e racionalidade prática. Universidade Federal de Pelotas: Rio Grande do Sul, 2015.

DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1995.

FARRIS, James Reaves. Ação pastoral e mágica: o evangelho e a cultura a luz do sincretismo. In. SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e cristianismo**. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 141-155.

FLIGSTEIN, Neil. **Habilidade Social e a Teoria dos Campos**. RAE, Vol. 47, nº2, 2007, pp. 61-80.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade – IV: confissões da carne**. Lisboa: Relógio D'água, 2019.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e Democracia no Brasil**. Revista Lusotopie 1999, pp. 329-340.

\_\_\_\_\_. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 307f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GONZÁLEZ, Justo. **História ilustrada do cristianismo**. Vol.1. São Paulo: Vida Nova, 2011.

\_\_\_\_\_. **História ilustrada do cristianismo**. Vol.2. São Paulo: Vida Nova, 2011.

\_\_\_\_\_. **Vocação ou profissão: o preparo ministerial, ontem, hoje e amanhã**. São Paulo: Hagnos, 2012.

GIORDANA, Patrícia. **A origem do terno e da gravata**. Disponível em: <http://patymodagior.blogspot.com/2010/05/origem-do-terno-e-da-gravata.html>. Acesso: 13/04/2019.

GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1977.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

\_\_\_\_\_. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HEINE; Moeses, apud. LÖWI, Michel. **Ópio do povo: marxismo crítico e religião**. Acesso em 13/03/2019. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2018/04/opio-do-povo-marxismo-critico-e-religiao-michael-lowy/>.

LAELSON, José. **História da Assembleia de Deus em Alagoas**. Maceió: Ingraf, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nossa história:** o primeiro culto assembleiano. 05-12-2015. Disponível em: <https://adaloagoas.com.br/noticias/26/nossa-historia-o-primeiro-culto-assembleiano>. Acesso em: 10-05-2019.

LEACH, Edmund Ronald. **Once a knight is quite enough:** como nasce um cavaleiro britânico. Revista Mana, ano 6, nº 1, 2000, pp. 31-56.

LEVI STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** Vol. 2. São Paulo: Cosac Nayfi, 2008. \_\_\_\_\_ . O feiticeiro e sua Magia. In. **Antropologia Estrutural.** Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, pp. 193-213.

LIMA, Lana Lage da Gama. **O padroado e a sustentação do clero no Brasil Colonial.** Revista de História – UFPB, João Pessoa, jan./jun. 2014, pp. 47-62.

MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do Pacífico Ocidental. In: **Os pensadores.** São Paulo: Abril, 1984, pp. 1-371.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religião:** a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MAFRA, Clara. **Casa dos homens, casa de Deus.** Revista Análise Social, nº 182, Lisboa, janeiro de 2007, pp. 145-161.

MARIANO, Ricardo. **Crescimento pentecostal no Brasil:** fatores internos. Revista de Estudos da Religião – REVER – PUC-SP, Dezembro de 2008, pp. 68-95.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostais:** Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto; SOUZA, Carlos Henrique. **Carismáticos e pentecostais:** os limites das trocas ecumênicas. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. Vol. 5, n. 2, 2015, pp. 381-410.

MARTINS, Larry. **História do avivamento pentecostal de Azusa Street.** Tradução: Isael de Araújo. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

MARX, Karl. **Contribuição á crítica da Filosofia de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Capital.** Vol. 1. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** São Paulo: Boitempo, 2005.

MATTA, Roberto da. **A casa e a rua:** espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Rocco, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva:** forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. Vol. II. São Paulo: Edusp, 1974.

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

\_\_\_\_\_. Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica. In. SOUZA; MARTINO (Orgs.). **Sociologia da Religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004, 49-79.

MERCADO LIVRE. **Envelopes para a contribuição de dízimos e ofertas**. Disponível em: [https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-973191712-envelopes-p-contribuico-dízimos-e-ofertas-c100-unidades-\\_JM?quantity=1](https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-973191712-envelopes-p-contribuico-dízimos-e-ofertas-c100-unidades-_JM?quantity=1). Acesso em: 04-05-2019.

MILLS, Chales Wright. **A elite do poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 177-197.

OLIVEIRA, Adriano. **Brumadinho e o bairro do Pinheiro: o que tem em comum?** Seção Artigos, 28-01-2019. Disponível em: <https://adalagoas.com.br/blogs/pr-adriano-oliveira/13546/brumadinho-e-o-bairro-do-pinheiro-o-que-tem-em-comum-1>. Acesso em: 16-05-2019.

OLSON, Mancur. **A lógica da ação coletiva**. São Paulo, Edusp, 1999.

PERISSINOTTO, R. **História, Sociologia e análise do poder**. Revista História Unisinos, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 3, 2007, pp. 313-320.

PETHRUS, Lewi. **Lewi Pethrus**. A vida e obra do missionário sueco que expandiu a mensagem pentecostal no Brasil e no mundo. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, Vol. 20, n. 2, 2008, pp. 155-172.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A Carismática despolitização da Igreja Católica. PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. (Orgs.). **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROIZ, Diogo da Silva; FONSECA, André Dioneu. **As representações da igreja Assembléia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000**. Revista Caminhos – PUC-GO, 2012, pp. 185-205.

SANTOS, James Washington Alves dos. **Chamados para gerir o sagrado: vocação pastoral e trabalho religioso nas Assembleias de Deus em Alagoas**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2011.

SEIDL, Ernesto. **Uma elite pouco (re)conhecida**: o episcopado brasileiro. Revista Tempo Social – USP, Vol. 29, nº 3, 2017, pp. 35-60.

SILVA, Vitor Augusto Araújo. **Grupos suprapartidários no Congresso brasileiro**: uma análise da frente parlamentar evangélica. Revista Três Pontos: UFMG, 2016, pp. 27-36.

SOUZA, André Ricardo de. **Dimensions of Christianity and the Amplification of Ecumenism in Brazil**. International Journal of Latin American Religions, v. 1, 2017, p. 1-14.

\_\_\_\_\_. **Igreja In Concert**: padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume, 2005.

SYNAN, Vinson. **O século do Espírito Santo**: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Nova Viva, 2011.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber e a ideia de Sociologia Econômica**. Rio de Janeiro: Editor UFRJ, 2005.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **Metamorfose das Oligárquias**. Maceió: EDUFAL, 2009.

VALLE, Edênio. **A Renovação Carismática Católica**: algumas observações. Revista Estudos Avançados, ano 18, nº 52, São Paulo: USP, 2004, pp. 97-107.

VINGREN, Ivar. **Despertamento Apostólico no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

\_\_\_\_\_. **Diário de um pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

ZELIZER, Viviana. **Dualidades perigosas**. MANA, ano 15, nº 1: 2009, pp. 237-256.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Brasília: Editora da UNB, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

WEISS, Raquel. **Alguns elementos da Sociologia da Religião de Max Weber**. 2005, 1-16.

### **Documentos oficiais, reportagens e vídeos:**

CONVENSÃO EVANGÉLICA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO DISTRITO FEDERAL – CEADDIF. **Regimento Interno**. 22 de setembro de 2012.

CONVENÇÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS E PASTORES DA ASSEMBLÉIA DE DEUS NO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL – CIEPADERGS. **Regimento interno**. 23 de outubro de 2008.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL – CGADB. Resolução do 5º ELAD. In. **Revista Obreiro**, N° 11, junho de 2000.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL – CGADB. **Plenário da 40ª Assembléia Geral Ordinária da CGADB em Cuiabá(MT)**. 13 de abril de 2011.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL – CGADB. **Declaração de fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Igrejas arrecadam R\$ 20 bilhões no Brasil em um ano**. 27-01-2013. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/01/1221000-igrejas-arrecadam-r-20-bilhoes-no-brasil-em-um-ano.shtml>. Acesso em: 07-05-2019.

VINGREN, Frida. In. **Mensageiro da Paz**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, dez. 1931, p. 6.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Senso Demográfico da Religião, 2010**.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Senso Demográfico da Religião, 2010**. In. Dimensions of Christianity and the Amplification of Ecumenism in Brazil. International Journal of Latin American Religions, v. 1, 2017, p. 1-14. Acesso em 18-04-2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0029-y>.

JORNAL A TARDE. **Polêmica a igreja Assembleia de Deus em Salvador**. 28-07-2010. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1275170-polemica-divide-a-igreja-assembleia-de-deus-em-salvador>. Acesso em: 05-05-2019.

PESQUISA DATAFOLHA, 2017. **44% dos evangélicos são ex-católicos**. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>. Acesso em: 28/12/2016.

SENTADOS PARA OUVIR. **Chamados e escolhidos**: palestra do pastor José Antônio dos Santos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nsu3PjR1rE4>. Acesso em: 14/05/2019.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL – TSE. **Eleições 2018**.

**ANEXOS**

## ANEXO A - DOCUMENTOS PARA SELEÇÃO DE OBREIROS



NOME: \_\_\_\_\_

CONGREGAÇÃO: \_\_\_\_\_

DIRIGENTE: \_\_\_\_\_

( ) DIÁCONO

( ) PRESBÍTERO

( ) FOTO 5X5 USANDO TERNO E GRAVATA

( ) REQUERIMENTO PADRÃO PREENCHIDO PELO CANDIDATO

( ) CPO (CURSO DE PREPARATÓRIO DE OBREIROS )

( ) FICHA DE MEMBRO DO CANDIDATO

( ) CERTIDÃO NEGATIVA CÍVEL ESTADUAL

( ) CERTIDÃO NEGATIVA CRIMINAL ESTADUAL

( ) CERTIDÃO NEGATIVA CÍVEL FEDERAL

( ) CERTIDÃO NEGATIVA CRIMINAL FEDERAL

( ) NADA CONSTA DO SPC

( ) NADA CONSTA DO SERASA

( ) ATESTADO MÉDICO DE SANIDADE MENTAL

( ) CÓPIA DA CARTEIRA DE IDENTIDADE (RG)

( ) CÓPIA DO CPF

( ) CÓPIA AUTENTICADA DA CERTIDÃO DE CASAMENTO

( ) CÓPIA DO COMPROVANTE DE RESIDÊNCIA

( ) DECLARAÇÃO TESTEMUNHAL DA ESPOSA

( ) CÓPIA CARTEIRA DE IDENTIDADE DA ESPOSA

( ) FICHA DE MEMBRO DA ESPOSA

( ) DECLARAÇÃO TESTEMUNHAL DO DIRIGENTE

( ) CÓPIA DA CARTEIRA DE IDENTIDADE DO DIRIGENTE

### CONFERÊNCIA

---

**CANDIDATO**

---

**PASTOR DO CAMPO**

---

**SECRETÁRIO DA IGREJA**



- ( ) DOCUMENTO DO QUANTITATIVO DE PB, DC, MEMBROS E SUB CONGREGAÇÕES
- ( ) ATA DE APRESENTAÇÃO DO CANDIDATO À IGREJA, COM A APROVAÇÃO DESTA

## ANEXO B - PESQUISA DE CAMPO

### Construção de pavilhão de Eventos – Palmeira dos Índios-AL





## Construção de templo e reforma – Araraquara-SP



