

IGREJAS REBELDES

Notas para uma controvérsia da sinceridade entre os pentecostais*

José Edilson Teles¹

RESUMO Este ensaio tem como objetivo refletir sobre uma específica disputa em torno da noção tradicional de igreja legítima e a construção performática do prestígio pastoral entre os pentecostais. A fim de mapear um conjunto de práticas discursivas, tomo como exemplo um ciclo de leigos fundadores de suas próprias igrejas, geralmente acusados de desobediência e rebeldia por parte de seus rivais. O argumento central consiste em demonstrar que o sucesso institucional e prestígio pastoral – no caso do ciclo de fundadores –, não são de todo garantidos, mas disputado. A eficácia do sucesso depende da plausibilidade e exemplaridade da sinceridade. Interessa-me especificamente construir uma estratégia narrativa que me permita descrever o conjunto de práticas que chamarei de “controvérsia da sinceridade”.

Palavras-chave: Pentecostalismo, noção de igreja legítima, performance da sinceridade.

* O presente texto é uma versão reduzida de um projeto mais amplo (TELES, 2015). Os dados de que disponho provêm dos fragmentos de minha pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo Programa de Bolsa de Iniciação Científica da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Pibic-FESP-SP), desenvolvido durante os primeiros anos de graduação (2009 e 2010). A segunda fase da pesquisa (2011-2013) deve-se ao projeto *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*, coordenado pela prof^a. Paula Montero, sob financiamento do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e apoio do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). A pesquisa empírica foi realizada num bairro da periferia de Santana de Parnaíba, cidade localizada a 35 km da capital paulista, na região oeste da Grande São Paulo, acessível pelas rodovias Anhanguera (km 29).

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP) e pesquisador assistente do Centro de Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Prelúdio: notas para uma controvérsia da sinceridade

Como pode “pessoas analfabetas” e “sem instrução teológica” se aventurar numa “coisa tão séria” como “fundar uma igreja?”. Essa formulação – aparentemente etnocêntrica – não é minha, claro: trata-se de uma queixa acusatória de um de meus interlocutores durante pesquisa de campo (entre 2009 e 2011) ao apontar em direção a uma pequena igreja dissidente da sua, reprovando-a. Como se pode observar, essa acusação nos permite pensar, de modo mais amplo, a circulação de um sistema acusatório em torno de uma específica disputa pela legitimidade institucional e exemplaridade do líder. Ou seja, os fundadores acusados de rebeldia e espírito cismático, afirmam serem vítimas de perseguição e buscam justificar suas atividades como resultado de uma vocação divina, geralmente considerando-se mais virtuosas que seus detratores. Nesse sentido, as acusações são recíprocas.

Marcel Mauss e Henri Hubert num texto já clássico perguntavam-se: “de que maneira, aos olhos da opinião e para si mesmo, alguém se torna mágico?” (2003, p. 77). Mauss e Hubert destacaram um triplo qualificativo social por meio do qual o mágico é visto como tal: o *mito* (a narrativa ou textualidade), o *rito* (a ação performática) e a transmissão destes *saberes* (tradição). Com proveito, podemos pensar na produção de autenticidade das práticas discursivas, isto é, na construção coletiva de um *pastor* e sua *igreja* (pessoas e instituições).

Tomo como eixo de minha narrativa o que chamo de “ciclo dos fundadores”² de microigrejas pentecostais a fim de pensar a relação entre a exemplaridade exigida do líder e a legitimidade institucional. Nesse caso, uma vez que a “legitimidade de um agente ou instituição não é uma qualidade inerente”, como afirma Paula Montero, “mas o resultado de uma dinâmica simbólica que é preciso descrever” (2012, p. 177), devemos, pois, começar

² A noção de *ciclo* é inspirada na teoria literária e busca circunscrever um conjunto de relações por meio de personagens chave. Trata-se, pois, de uma construção analítica das posições dos atores em interação.

por suspeitar de alguns pressupostos – tidos como “óbvios” – e nos perguntar pelas regras que definem – no plano das práticas – o “ser igreja” colocado em circulação. O objetivo desse ensaio é refletir acerca dos elementos materiais e simbólicos implicados na disputa pela noção tradicional de *igreja legítima*³ e compreender de que modo esses elementos conferem prestígio ao fundador e vice-versa.

Comecemos com o seguinte problema: será mesmo que esses fundadores leigos, por não terem vínculos com tradição protestante histórica, “podem fazer qualquer coisa” – como sugere Gedeon Alencar (2005, p. 93) –, sem levar em conta o prestígio pessoal e a censura por seus pares?⁴ Não haveria por parte desses fundadores leigos a *invenção* de uma regra ou de uma *tradição*, no sentido dado por Roy Wagner (2010), por meio do qual meus interlocutores consideram “tão sério” e arriscado fundar uma igreja?

Uma possível chave de leitura que nos permite relacionar o sistema simbólico (cosmologia) com a dinâmica das práticas é a noção de ação performática. A performatividade dos corpos disputa ritualmente a

³ A noção “igreja legítima” não é necessariamente uma categoria nativa (apesar de implícita na disputa) e nem pretende ser uma tipologia analítica; trata-se de um recurso que nos permite narrar um conjunto de argumentos colocados em circulação por diferentes agentes que disputam a autenticidade de pessoas e instituições num determinado contexto de interação. A construção da legitimidade é vista aqui como um *processo* e não como uma *essência*, motivo pelo qual investimos na dimensão das práticas e das experiências. Prescindo, pois, da clássica tipologia weberiana *igreja-seita*, já suficientemente problematizada pela literatura antropológica enquanto conceito analítico (cf. CAROZZI, 1994; GIUMBELLI, 2002). Se por um lado a tipologia analítica é suspendida, por outro, estas categorias circulam entre os nativos para qualificação de suas atividades, sendo essa dimensão que nos interessa.

⁴ De modo crítico, irônico e provocador em relação aos neopentecostais, Gedeon Alencar classifica-os como “a expressão mais brasileira do protestantismo”, afirmando que “são igrejas que surgiram de forma autônoma, na maioria das vezes, como um projeto pessoal” (2005, p. 84). O autor esforça-se por esclarecer o fato de que o termo “projeto pessoal” não é utilizado para desqualificar tais empreendimentos e arremata: “afinal, nenhuma igreja nasceu como projeto do coração ou revelação expressa de Deus, apesar de algumas insistirem nesta falácia”. A observação crítica de Alencar continua: “Evidentemente que o Zezinho da Vila Vintém que se atreve a fundar uma igreja é ‘herege’, ‘rebelde’, ‘divisionista do Corpo de Cristo’, o que jamais diríamos de Lutero, Calvino ou Wesley”. Por fim, Alencar sustenta: “a questão básica para estas novas igrejas é: como elas não têm tradição, podem fazer qualquer coisa” (2005, p. 93, grifos do autor).

exemplaridade da *sinceridade*.⁵ Interessa-me, pois, “perseguir”, no sentido dado por Tommaso Venturini (2009), a constituição de uma disputa em torno do que chamarei de *controvérsia da sinceridade*. Para Venturini, uma *controvérsia* estaria sempre num estado líquido das tensões, de modo que, quando passamos a descrevê-las ou “persegui-las”, começamos a ver a solidificação do “magma”, os processos de construção de consensos e normatividades.

Em suma, argumento central desse ensaio é que o sucesso institucional, a autenticidade do fundador e suas atividades, dependem de uma extensão da exemplaridade dos corpos, isto é, de uma eficácia performática da sinceridade construída coletivamente. Os agentes sociais não fazem “qualquer coisa” sem considerar os custos e as regras de um grupo. Minha hipótese é que as regras que definem o *status* de igreja legítima são construídas no plano das práticas, ou seja, o imaginário de igreja (sistema simbólico ou cosmologia) convencionada por uma tradição é disputada e reinventada em cada situação. Portanto, ao invés de reificarmos uma tradição, cabe-nos compreender a dinâmica dos processos de construção dessas regras ou invenções.

⁵ A etimologia da palavra “sincera” (*sine cera*, “sem cera”) sugere um conjunto de comportamentos construídos socialmente como autênticos. No cristianismo a noção de sinceridade é construída como uma prática virtuosa, uma disciplina das intenções subjetivas, de modo que, palavras e ações devem correspondê-las. Clara Mafra sugere que a classificação entre *ungidos* e *pessoas comuns* como categorias de distinção entre os pentecostais são construídas a partir de noções subjetivas de *sinceridade* e *verdade* (2009, p. 82). É nesse sentido que argumento que o sucesso institucional e o prestígio pastoral é uma extensão dos corpos que ritualizam discursivamente a performatividade da sinceridade.

Interlúdio: recepção cosmológica e alteridade.

Pretendo explorar uma específica situação de campo no qual – conforme cosmologia nativa – minha presença como pesquisador foi enunciada por um de meus interlocutores como tendo sido *revelada* pelo Espírito Santo. A princípio não me parecia claro (ou relevante), mas esta recepção (certamente) não apenas facilitou minha inserção, como também nos permite apreender no plano das experiências um conjunto de categorias e práticas discursivas relacionadas aos modos de distinção de pessoas e instituições. Vejamos.

Trata-se de uma ensolarada tarde de domingo, 26 de abril de 2009, ocasião na qual eu procurava “sondar” e estabelecer os primeiros contatos para minha pesquisa de campo. Nesse dia, ao apresentar-me como pesquisador ao pastor José Ribamar – piauiense nascido em 1957 e líder da *Igreja Pentecostal Manjedoura de Cristo: Ministério Santana de Parnaíba*, fundada por ele e uma equipe de auxiliares em meados de 2001 – logo fui convidado a sentar-me no estreito pilar da porta de acesso do pequeno templo. No interior do templo havia um pequeno grupo de mulheres que ensaiavam cânticos para o culto, entre elas, a esposa do pastor, líder do grupo feminino e atual vice-presidente da igreja. Sob o fundo musical, passamos a conversar sobre possíveis agendamentos de entrevistas e minha participação nos cultos, o que se sucedeu ao longo da pesquisa.

No instante em que busquei tratar de esboçar os objetivos de minha pesquisa (praxe ético-protocolar) e estabelecer um contato de confiança (praxe de alteridade-antropológica), fui interpelado por Ribamar que, para minha surpresa (devo dizer, “surpresa de antropólogo” que se fascina por “sinais” que suspendem expectativas protocolares) passou a contar-me acerca da experiência de um sonho que afirmara ter tido semanas antes de minha chegada a campo, no qual um suposto personagem descrito por ele como tendo um “caderno” na mão (ou objeto similar) procurava-o para conversar. Além de uma câmera fotográfica, eu estava com um pequeno bloco de notas na mão, – o famoso “caderno de campo” – fato pelo qual minha

presença naquela circunstância foi imediatamente relacionada ao personagem onírico e interpretada em seus termos como tendo sido “revelado” pelo Espírito Santo, motivo pelo qual Ribamar afirmava não sentir-se “surpreso” com minha presença.

Apenas num momento posterior dei-me conta de que esta modalidade de *encontro* emoldurada pela cosmologia nativa certamente facilitou minha inserção; é possível supor o contrário caso o personagem onírico fosse relacionado ao imaginário cristão dos demônios: minha presença teria sido vista de outro modo, senão como um potencial emissário digno da desconfiança nativa.⁶ Suspeito ainda que a partir daquele *momento* passei a ser visto não mais como pesquisador, mas como um *convertido* em potencial; era sempre recebido com a típica saudação “a paz do Senhor” ou com o tratamento de “irmão” dirigida aos pares; fui de fato algumas vezes convidado à ir a frente, próximo ao púlpito, para receber oração ou “testemunhar” algo.

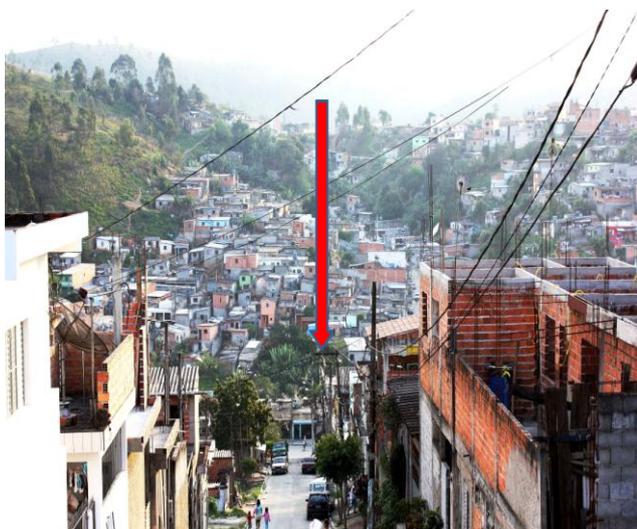
Sentados no pilar de acesso do pequeno templo, José Ribamar reage às minhas perguntas sobre sua trajetória de pastor, acerca da fundação e nomeação de sua igreja. Num tom assertivo e disfarçando as lágrimas ao narrar às dificuldades de manter os fieis em sua igreja, – e assim sustentá-la financeiramente – sua resposta buscava tirar-me do nível de pergunta que Bruno Latour (2004) denunciou como “duplo-clique”, visto que minhas perguntas pretendiam “decifrar” a cosmologia nativa (inicialmente imbuído de uma noção de *crença e representação*). Conforme Latour, o próprio discurso contém uma variedade de níveis e tomar como marco de referência determinados tipos de perguntas que não levam em conta a dimensão que se

⁶ Esta experiência de “encontro” ou de ser colocado na *moldura* de uma cosmologia nativa, lembra-nos o trabalho de Marshall Sahlins (1990) ao descrever o polêmico caso do capitão James Cook e sua tripulação, que teriam sido interpretados pela cosmologia havaiana, sendo-lhes por um lado, atribuído à expectativa da vinda do deus Lono, que estabeleceria um período de paz, e outro, em seguida à divindade Ku, associado ao período de guerra. O capitão Cook situava-se em lugares diferentes em relação a ambas as expectativas. Clifford Geertz (1989) também narra uma experiência em Bali, onde procurou um modo de “situar-se” na expectativa nativa e conseguir a confiança dos balineses. Para Geertz, a cientificidade do texto antropológico não consiste na descrição da realidade objetiva, mas num “situar-se” (p. 10). Utilizando-me dessa situação, trato de produzir, assim como Roy Wagner (2010) e Marilyn Strathern (2014), uma etnografia que leve em conta o estatuto epistemológico de invenção, isto é, os construtos nativos em seus próprios termos.

localiza o tipo de enunciado implicado na fala religiosa, significa torna-la “vazia”, “tediosa”, “repetitiva”. Para Latour, o discurso religioso “busca justamente frustrar a tendência ao duplo-clique, desviá-la, rompê-la, subvertê-la, torná-la impossível” (2004: 335). Desse modo, Latour compara o *discurso religioso* ao *discurso amoroso*, cujo sentido só é compreendido na correspondência do mesmo. Os enunciados da fala conteria uma diversidade de dimensões, de modo que as perguntas devem ser feitas considerando os distintos planos.

Segue a resposta de Ribamar na ocasião do referido encontro, sugerindo nas entrelinhas uma suspensão da assimetria entre pesquisador e interlocutor:

Ah não, isso não foi ideia minha, não! Agora vou entrar no lado espiritual, isso não foi ideia [puramente humana]. A minha igreja não foi trazida assim no sentido meu de caçar um nome bonito, não! Foi trazida pela parte [vontade] de Deus mesmo. É sério, você pode acreditar nisso...? [retoricamente respondo que sim]. O nome da Manjedoura foi algo que veio do céu, de Deus. Foi numa madrugada dormindo que tive a revelação. Eu vi o formato de uma estrela brilhar e chegar perto de mim, na visão. E ali eu abri bem os olhos e olhei, mas estava dormindo. Aí eu vi umas letras de ouro, umas letrinhas tudo amarelinhas, vi os números, vi tudo. Vi as estrelas que formou o céu. Vi a Bíblia que se abriu ali no livro de Lucas. E ali estava o capítulo e o versículo [Lucas 2:7]. Aí eu espantei e perguntei: ‘Senhor, será que tenho que colocar o nome da Manjedoura [até então a igreja chamava-se Corrente do Poder] de Manjedoura?’ Aí eu fiquei com aquela confusão [acerca do significado do sonho]... Aí numa outra tarde eu estava dormindo, aí eu vi a mesma coisa [“confirmação” do sonho]. Eu vi as letras e os números... o capítulo da manjedoura, o versículo e uma faixa [escrito:] ‘Manjedoura de Cristo’... Eu mesmo discerni o nome que não pude entender. O nome de Manjedoura significa o símbolo humildade. Temos que ser humildes, temos que ser pequenos diante de Deus. Nós pra ter uma igreja temos que ser o ultimo, o mais pequeno... [a manjedoura] era um lugar



Vista panorâmica do Bairro 120 – ao centro a Manjedoura de Cristo (2010).



Pastor José Ribamar, fundador da Igreja Manjedoura de Cristo (2010).

desprezado pelo homem e Jesus nasceu lá. Nós temos que ser assim [sic].⁷

A situação que acabo de descrever não é tão simples quanto parece e pode render muitos desdobramentos para pensar a questão. Desse fragmento discursivo podemos destacar alguns elementos da disputa pastoral, como por exemplo, a construção performática da *sinceridade e humildade* como distinção do fundador e a construção material e simbólica da noção de igreja legítima. Como estes elementos se relacionam e de que modo podemos apreender o contexto vivencial de disputas por meio da cosmologia do fundador e sua comunidade? Minha proposta é levar a sério epistemologicamente os interstícios dessa *recepção cosmológica* e relacioná-la numa rede de interações mais ampla. Como pude adiantar, interessa-me a construção de justificativas e as regras que definem o estatuto de igreja legítima, tal como sugere a fala de José Ribamar.

Nessa ocasião, descobri ainda que além de fundador-presidente da igreja, – marcador social de prestígio – José Ribamar também atuava como mediador e representante regional de uma federação de igrejas conhecida como Convenção Nacional e Estadual das Assembleias de Deus (CONEAD),⁸ instituição político-eclesiástica cujo objetivo é estabelecer redes de alianças

⁷ “e ela [Maria] deu à luz o seu filho primogênito [Jesus], envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na sala [hospedaria]”. Bíblia de Jerusalém (1981). Esses arranjos criativos para a composição da nomeação lembra-nos o que Claude Lévi-Strauss chamou de “bricolagem” (1989: 32), isto é, o modo pelo qual o artista ou o pensamento mítico opera novos sentidos a partir de fragmentos que possuem significados distintos. No caso de José Ribamar, a noção simbólica de *igreja* é construída a partir de elementos dispares, tais como, a referência a astros cósmicos (“estrelas”), a composição *textual* de “letras de ouro”, o cenário mítico e objetos da narrativa natalina. Estes elementos, provindos de diferentes dimensões de significados, somam-se, como no caso da *bricolagem*, na construção de novos sentidos. No plano das práticas, penso aqui os modos de nomeação como uma performance ritual de distinção, como veremos mais adiante no hino de fundação composto por José Ribamar. Cabe-nos descrever como estes sentidos são performatizados

⁸ *Convenção* é uma espécie de federação ou rede de alianças entre instituições regidas por estatutos jurídicos burocráticos, cujos quadros políticos-eclesiásticos são altamente disputados. Há no Brasil uma diversidade de Convenções, cuja estrutura organizacional é estabelecida em níveis “nacionais”, “estaduais” e “regionais”. Tal federação é concebida pelos próprios agentes como organização de natureza político-eclesiástica ou “entidade civil de natureza religiosa”, que confere legitimidade às instituições e líderes filiados. No caso da CONEAD, sua sede nacional localiza-se em Brasília (DF) e a sede Estadual em Osasco (SP). José Ribamar atua em Santana de Parnaíba como mediador entre a convenção estadual e o que ele chama de “sub-convenção”, que teria como finalidade formar alianças entre as chamadas “igrejas independentes”.

entre micro-igrejas pentecostais em Santana de Parnaíba (SP) e região. Ou seja, ao mesmo tempo em que há um processo de cissiparidade e produção de novos grupos, há também o que podemos chamar de agenciamentos ou alianças entre os dissidentes. A natureza destas inusitadas alianças, o modo como dissidentes e rivais disputam a distinção de liderança legítima e o *status* de instituição autêntica, merecem ser aprofundados. Empiricamente, a trajetória de José Ribamar – de leigo católico a fundador de sua própria igreja – é pertinente para ilustrar alguns casos de tipos como rebeldia pastoral e a construção de narrativas performáticas de justificação.

Sistema de acusação e legitimação: os critérios de sucesso institucional e suas regras

Ao analisar a circulação do carisma pentecostal como ação performática, Roberta Campos levanta a seguinte questão em suas considerações finais: “algumas igrejas pentecostais já nascem com a marca do sucesso?” (2011, p. 1042). A queixa acusatória de meu interlocutor que abre esse ensaio e a situação de campo que chamei de “recepção cosmológica” (o sonho divinatório) pode ser agora melhor contextualizada, pois, apresenta o problema da legitimidade tanto no aspecto institucional quanto do prestígio do fundador. Não tardaremos a perceber que no caso dos fundadores acusados de “rebeldes”, suas atividades não nascem com a “marca do sucesso”, mas com a expectativa de fracasso devido à sua condição liminar de rebeldia. A partir dessa observação, pode-se concluir o desconforto causado pelo sistema de acusação, visto que nos termos nativos, a noção de “rebelião” equivalem às acusações de “feitiçaria”, “sectarismo” ou “heresia”,⁹ estigmas das quais seus líderes buscam evitar, apesar de não controlar seus desdobramentos.

⁹ A categoria “rebelião” é extraída de situações das narrativas de diversos personagens bíblicos considerados arquétipos da *desobediência*, como, por exemplo, a versão mítica da rebelião angelical contra Deus. Uma análise bastante útil do mito dos anjos decaídos pode ser vista em Luigi Schiavo (2000) e Paulo Augusto de Souza Nogueira (2006). Um texto bíblico muito citado para classificar casos de rebelião individual e institucional encontra-se no I Livro de Samuel 15:23: “porque a rebelião é como pecado de feitiçaria” (essa locução é atribuída pelos redatores deuteronomistas ao profeta Samuel ao censurar uma situação de

De modo geral, as acusações que os fundadores afirmam serem vítimas podem ser classificadas nos seguintes planos: a) *inexpressividade teológico-tradicional*, que coloca o problema de suas origens histórico-teológicas marcadas pelo cisma; b) *clandestinidade jurídico-religiosa*, que coloca, por um lado, o problema jurídico de visibilidade no espaço público e, por outro, as acusações de *charlatanismo*, que consiste numa classificação das atividades como *projetos pessoais* regidos por interesses financeiros espúrios ou pela exploração da fé.¹⁰ Como podemos observar, a instituição está intrinsecamente relacionado à exemplaridade do fundador. Esses planos estão situados entre um imaginário convencionalizado por uma tradição (que define o ideal de “religião” ou de “igreja verdadeira”) e o que realmente acontece no plano das práticas onde essas regras são reiventadas, modo pelo qual suas atividades são tidas como *desviantes* ou *deformações* do ideal tradicional. O imaginário ideal de igreja é disputado e resignificado.

É interessante apontar a produção discursiva ou justificativa do ciclo dos rebeldes. No plano das práticas, podemos pensar a construção material e simbólica da noção de igreja legítima como uma possível *resposta* às acusações: podemos argumentar que o aspecto material (o estatuto jurídico) constitui-se um dos modos de apresentar-se no espaço público em reação à acusação de clandestinidade, ao passo que, o aspecto simbólico articula um repertório teológico criativo para produção dos modos de *nominação*. Entretanto, para a construção de reconhecimento social, o aspecto simbólico não parece ser suficiente; conforme meus interlocutores, fundar uma igreja e não providenciar seu registro jurídico (CNPJ) incorre numa possível acusação de clandestinidade. O estatuto jurídico e burocrático é, pois, um

desobediência do rei Saul – antecessor de Davi). Desse modo, os ritos de rebelião, no sentido dado por Max Gluckman (2011) como subversão das regras, não são concebidos apenas contra o grupo, mas contra a divindade do grupo, de modo que, acerca do acusado, se diz que “prestará contas a Deus” pelo cisma e desordem na unidade do grupo. Nestes termos, os rebeldes são vistos como arquétipos do caos, do espírito cismático.

¹⁰ É possível sugerir que o próprio sistema de acusação pressupõe uma naturalização da noção de sinceridade, normatizando-a? Paul Veyne argumenta que a noção de “má-fé” resulta das “relações de forças”, isto é, das disputas entre diferentes modalidades de “relações de verdades” (2014, p. 71).

modo de produção de visibilidade e reconhecimento.¹¹ A produção de visibilidade é estendida por meio de algumas estratégias de associações ou agenciamentos: refiro-me aos modos como dissidentes e rivais formam inusitadas alianças entre si, além de criarem seus próprios seminários teológicos livres,¹² questão que, como já afirmei, merece um estudo a parte.

Distinção dos vasos rebeldes: performance da exemplaridade

*A Manjedoura venceu
Vamos todos cantar
A Manjedoura venceu
Vamos se alegrar
Levanta você que é vaso e vamos todos cantar
O capeta correu com as pernas quebradas
Porque o Senhor dos exércitos está nessa jornada
E quem tem Deus em sua vida a boca não fica fechada.*

A estrofe acima é um hino ou canto de triunfo composto por José Ribamar por ocasião da fundação da Manjedoura de Cristo, em 2001. Este cântico ritual do drama de fundação, cuja estrutura breve e repetitiva é conhecida nos termos nativos como “corinho”, é cantado em alguns cultos (acompanhado por palmas) como narrativa do triunfo bélico sobre os “inimigos” e construção de uma memória heroica coletiva, digamos, sua própria tradição mítica de origem. Neste breve canto, a comunidade sintetiza a trajetória institucional e coletiva diante do que consideram triunfo sobre as

¹¹ Conforme José Ribamar, a Manjedoura de Cristo teria sido muitas vezes classificada pejorativamente por seus desafetos como “igrejola”, “casca de ovo” ou “fundo de quintal”, ou seja, acusações de inexpressividade tradicional/teológica e clandestinidade jurídica.

¹² É interessante observar a popularização e demanda por cursos de teologia em modalidades chamadas “livre”, isto é, voltados para a formação de candidatos leigos e sem pretensões acadêmicas. A abertura à educação teológica, mesmo pela via do chamado “fundamentalismo evangélico”, é um fenômeno que também deve ser levado em conta, pois, até pouco tempo havia uma resistência dos pentecostais à formação teológica. Cabe ainda ressaltar um segundo momento desse processo, a saber, que até pouco tempo, esses cursos livres voltam-se para a possibilidade de reconhecimento junto ao Ministério da Educação (MEC). Isso, por sua vez, renderia uma nova pesquisa. A questão que me interessa diretamente é: de que modo a formação teológica, antes vista como uma “letra que mata”, se torna uma “letra que legitima” a trajetória de um pastor?

dificuldades cotidianas, desde situações econômicas a perseguições reais ou em potencial. Podemos explorar alguns elementos desse cântico ritual e aproxima-lo da construção da exemplaridade do fundador e sua relação com a instituição.

Em relação à noção de sinceridade, Clara Mafra argumenta que para compreender a formação da noção de *pessoa sincera* entre os pentecostais no Brasil, deve-se levar em conta que o pentecostalismo tem uma composição mista, construída numa tensão em dois polos: por um lado, a noção de “pessoa sincera” estaria no polo de uma herança protestante e por outro, os aspectos de uma “personalidade encantada”, estaria no polo de uma herança da tradição católica regional (2014, p. 176). O modo que os pentecostais encontraram para se inserir e competir num contexto de longa tradição católica foi criando um “projeto coletivo” de “padronização” de “um povo santo” (p. 180-181). Para Mafra, a busca desse projeto de identificação coletiva é desequilibrada com os frequentes casos de escândalos por parte de líderes proeminentes.¹³

Portanto, podemos relacionar a construção dos ideais de exemplaridade do fundador com a disputa pela “fala sincera” (CAMPOS, 2011, p. 1029) e pela “ideologia da sinceridade/santidade” (MAFRA, 2014, p. 175). No caso do ciclo dos fundadores, a construção do prestígio consiste em performatizar a noção de sinceridade e santidade: as narrativas de dificuldades, quase sempre ressaltando uma vocação divina em relação às impossibilidades pessoais, conferem ao fundador uma narrativa heroica como distinto *homem de Deus*. A exposição do fracasso compromete a convicção da vocação, além do constrangimento perante os pares e si mesmo.

Vejamos um pouco mais a categoria nativa “vaso” e o caso da noção de “revelação” da recepção cosmológica como um possível acesso aos construtos nativos e a performance da sinceridade. Para meus interlocutores, especialmente José Ribamar, a noção de *revelação* em suas

¹³ Sob a categoria “escândalo”, cujo sentido é construído socialmente como um “tropeço do modelo exemplar”, práticas protagonizadas por lideranças religiosas ganham notoriedade e ressonâncias (cf. ALMEIDA, 1996; MARIANO, 1999).

varias modalidades (seja por *sonho* ou *inspiração profética* ou por uma interpretação do texto bíblico) é concebida como um modo especial de conhecimento, um saber mediado pelo Espírito Santo e não raro instrumentalizado por uma pessoa distinta, o “profeta” ou “homem de Deus”, cujas categorias nativas são abarcadas pela noção de “vaso”, tal como aparece na quinta linha do hino de fundação. Tal modo de enunciar ou fazer-se *conhecer* (revelar) no contexto destas relações, exige do profeta (*vaso*) a construção de uma performance que consiste na ritualização de *atos de sinceridade*, isto é, modos de ser a agir compartilhado na experiência em comunidade, cujo objetivo é convencer acerca de o que se *vê, ouve* e *diz* não procede de si (vontade humana ou da “carne”), mas da divindade. A fonte de autoridade da palavra ou do discurso verdadeiro é atribuída ao Espírito Santo, sobre quem há um risco iminente do exercício da dúvida compreendido entre os nativos como “blasfêmia” contra o Espírito Santo, pecado considerado imperdoável (conforme interpretação que fazem do texto bíblico, Mateus 12:31).¹⁴

Há ainda uma disputa por essa modalidade de saber. Como então, meus interlocutores aferem a veracidade do discurso sem incorrer no perigo de blasfêmia? A instância do perigo é construída com sutileza e seria interessante também pensar nas justificativas para escapar-lhe. Temos aqui a questão do *risco* do exercício da dúvida contra a veracidade do profeta, quando este exige obediência do outro; a temporalidade, portanto, não é da

¹⁴ Pude observar em situações de campo, que nos momentos de inspiração ou êxtase nos cultos, a pessoa considerada *vaso* “é usado pelo Espírito Santo” e passa a transmitir uma mensagem que não é considerada como sendo sua, mas da divindade; fazem distinção entre “mensagem da carne”, isto é, “vontade” do próprio profeta e “mensagem do Espírito Santo”. Quando por algum motivo o “vaso” se recusa a “desenrolar o manto”, ou seja, “entregar” a mensagem divina na íntegra, diz-se que “engoliu” a mensagem ou foi “covarde”, de modo que sofrerá penalidades divinas por sua desobediência e medo. Segundo José Ribamar, o “vaso” muitas vezes teme por pronunciar algo que não “provém de Deus”. Contou-me, por exemplo, que para considerar uma profecia verdadeira, costumava esperar no mínimo por três “confirmações”, de preferência por diferentes profetas, que não tenham relação direta um com o outro, garantindo-lhe uma certeza. É altamente respeitável o profeta que “revela” os segredos íntimos de uma pessoa, provando-lhes que não poderiam ser uma possível fraude. Entretanto, não raro há sátiras e gracejos entre os pentecostais sobre profecias frustradas e sem credibilidade; apesar disso, o ceticismo (se é que poderíamos assim chamar) não é de todo aplicado a alguns casos; há situações consideradas “perigosas” para se “duvidar” ou “brincar”, pois corre o risco de acusação de “blasfêmia” contra Espírito Santo, considerado pelos pentecostais como um pecado imperdoável.

elaboração escrita, mas da palavra espontânea que exige adesão imediata e passividade. Conforme Paul Veyne, a “modalidade mais difusa de crença é aquela em que se acredita na palavra do outro” (2014, p. 55); Veyne, ao se perguntar se “os gregos acreditavam em seus mitos”, problematiza a noção de “crença” e a substitui por “regimes de verdades”, argumentando que cada período histórico produz uma “pluralidade de programas de verdade”, desde a noção de verdade como “testemunho” (narrativa mítica) às investigações das “fontes” (históricas) e à busca por sua “comprovação” (científica).

No caso dos pentecostais, conforme Roberta Campos, o texto bíblico é oralizado e “tornado parte da própria performance do carisma do líder” (2011, p. 1014), ou seja, a autoridade do texto é deslocada para o profeta. A noção de *revelação*, tal como o exemplo de José Ribamar, pode ser ainda concebida como um modo de *textualidade*, isto é, vai além da palavra escrita, conforme propõe Campos. Se levarmos essas formulações adiante, podemos pensar a noção de *revelação* como uma modalidade de *saber* ou *textualidade*, cuja veracidade é construída na dinâmica dos corpos em disputa: o rito de distinção de sinceridade, para que tenha êxito de adesão pretendida, depende da exemplaridade dos corpos; sua eficácia no outro depende da plausibilidade da performance, sempre sujeita à circunspeção.

Assim, este agenciamento entre “humanos e não-humanos”, para usar os termos de Bruno Latour (1994), não é concebido de modo *ingênuo*, se por isso concebermos que os indivíduos “aceitam” tudo acriticamente e sem dissenso; pelo contrário, a plausibilidade da veracidade do profeta ou a “eficácia cosmológica”, como diz Peter Fry (2000), é submetido à um crivo performatizado construído na dimensão das experiências. Apesar de meus interlocutores partilharem da ideia comum de que o Espírito Santo “usa” pessoas (por meio de capacidades especiais, conhecidas como *dons*, sem os quais não se veem aptos a realizarem suas atividades), não raro há suspeitas e acusações mútuas, além de sátiras, gracejos e constrangimentos acerca da procedência e veracidade do profeta ou da revelação, suscitando categorias acusatórias tais como “falso profeta”, “revelação da carne”, entre outros correlatos; assim, ao invés de concentração de prestígio e poder, podemos

notar sua contestação e novos modos de circulação. Não se faz, pois, “qualquer coisa” sem que pese os custos.

Desse modo, a categoria nativa *vaso* expressa o prestígio e distinção da noção de pessoa sincera. Tal categoria circula entre alguns grupos pentecostais para designar uma pessoa *excepcional* e *ungida*, concebido como depositário dos *dons* do Espírito Santo (cf. RICCI, 2007; MAFRA, 2009). Portanto, a categoria “vaso” aponta para um ator social construído coletivamente equivalente às noções de “pessoa consagrada” ou “ungida” (MAFRA, 2009), “homem espiritual” (MARQUES, 2009), “profeta” ou “pessoa pentecostal” (CAMPOS, 2011) e “homem de Deus” (BIRMAN, 2012), cujo *status* é altamente respeitável e desejável entre os pentecostais. Por ocasião de minha inserção em campo, José Ribamar, certamente buscava impressionar-me e construir sua posição de pessoa distinta e excepcional no contexto das relações.

É plausível, pois, ao ciclo de fundadores disputarem a distinção como homens de Deus e desse modo construírem critérios de sucesso para suas atividades pastorais. Espera-se dos “vasos” que suas intenções sejam sinceras. A execução de sua performance é considerada como tendo a “autoridade do Espírito Santo” e consiste na demonstração de poder e persuasão. Apesar disso, o prestígio pode ser perdido na ausência da plausibilidade da sinceridade. Aliás, não é de todo garantido, mas disputado; os *vasos rebeldes* ocupa uma *posição* sempre móvel.¹⁵

Entretanto, assim como constatado por Mauss e Hubert (2003, p. 63) acerca das qualidades sociais atribuídas ao mágico, pode-se pensar também no seguinte trocadilho: “não é *vaso* quem quer”, mas passa a ser reconhecido como tal ao apresentar um conjunto de técnicas corporais, implicadas nos modos normativos da falar, agir e ser. Por outro lado, eventualmente é

¹⁵ Conforme Paul Veyne, a “modalidade mais difusa de crença é aquela em que se acredita na palavra do outro” (2014, p. 55). Meus interlocutores usam a categoria “vaso rachado” para qualificar a condição *duvidosa* de um profeta. É altamente respeitável o profeta que “revela” os segredos íntimos de uma pessoa, provando-lhes que não poderiam ser uma possível fraude. Entretanto, não raro há sátiras e gracejos entre os pentecostais sobre profecias frustradas e sem credibilidade. Desse modo, não apenas os vaticínios proféticos devem ser cumpridos, como também os *atos de obediência* devem ser sinceros.

“*rebelde* quem não quer”. Evitemos, pois, uma leitura binária: dependendo a posição ocupada nas relações, os *vasos* são *rebeldes* potenciais e os *rebeldes* são *vasos* a seu modo. Não se trata de *oposições* binárias rígidas, mas *posições* discursivas flexíveis.

Poslúdio: a possibilidade de pensar questões mais amplas.

Paul Freston (2010) e Clara Mafra (2014) argumentam que o pluralismo religioso brasileiro não pode mais ser visto nos termos de um dualismo ou através do perfil de uma hegemonia católica em relação ao perfil de uma expansão pentecostal. Esses autores sugerem um investimento teórico numa terceira via, a saber, o chamado “pluralismo multidimensional”. Para Freston isso implica não apenas na “multiplicidade de igrejas, ou mesmo do reconhecimento disso no discurso público, mas que é também o de uma multiplicidade de modelos de igrejas, de modelos organizacionais, de espaços religiosos e de vozes que procuram a autoridade para falar em nome da fé cristã” (FRESTON, 2010, p. 28). Para Mafra, essa terceira via apresenta um caminho promissor para este campo de debates, visto que, a análise não se restringe apenas aos aspectos institucionais, mas também no “plano intersubjetivo e na constituição da pessoa” (MAFRA, 2014, p. 188).

O objetivo central desse ensaio foi compreender um dos aspectos da produção de legitimidade, tendo como recorte empírico as disputas em torno da noção tradicional de igreja legítima e a exemplaridade do fundador. Busquei demonstrar que o sucesso não é garantido e sua eficácia depende da plausibilidade de uma performance da sinceridade. O êxito de adesão pretendida, especialmente por parte dos fundadores acusados de rebeldia, depende do rito de distinção e construção coletiva do prestígio. Procurei demonstrar a circulação de uma categoria nativa (“vaso”) que expressa à busca pelo prestígio como “homem de Deus”. Não teríamos nesses casos *invenções* criativas sobre novos modos institucionais de igreja? Nesse sentido, é possível contribuir para a compreensão de alguns fragmentos do

“pluralismo multidimensional” de que fala Freston e a constituição da noção de “pessoa pentecostal” de que fala Mafra.

Em suma, podemos dizer como Clifford Geertz, que temos a possibilidade de ver “coisas particulares contra o pano de fundo de outras coisas particulares, com isso aprofundando a particularidade de ambas” (2001, p. 128).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ALENCAR, Gedeon Freire. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, Ronaldo. A universalização do reino de Deus. *Novos Estudos – Cebrap*, n. 44, p. 12-23, 1996.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.

FRESTON, Paul. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”. *Ciencias Socials y Religion*, 12, p. 13-20, 2010.

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

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GLUCKMAN, Max. *Ritos de rebelião no sudoeste da África*. Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1994

_____. “Não congelarás a imagem, ou, como não desentender o debate ciência-religião”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*. vol. 10 (2): 349-376, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: ALMEIDA, Ronaldo (Orgs.). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. (Coleção Antropologia Hoje).

_____. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 173-191, 2014.

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

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. “Esboço de uma teoria geral da magia”, In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O mito dos vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião & Cultura (PUC-SP)*, v. V, n. 10, p. 145-155, 2006.

RICCI, Maurício. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. *Cadernos de Campo (FFLCH/USP)*, ano 16, jan./dez. p. 221-232, 2007.

SCHIAVO, Luigi. O mal e suas representações simbólicas: o universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano XIV, n. 19, p. 65-83, 2000.

TELES, José Edílson. Vasos rebeldes: modos de distinção e autenticidade na constituição de um pastor pentecostal e sua igreja. In: MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015 (Coleção Antropologia Hoje).

VENTURINI, Tommaso. Diving in Magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, maio. s/p, 2009.

VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: UNESP, 2014.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.