

Sujeito e pentecostalismo

Subject and Pentecostalism

Saulo Baptista*

Resumo

Este artigo apresenta, de forma sucinta, a categoria sujeito em Hinkelammert para fundamentar uma análise do pentecostalismo como movimento que pode ou não possibilitar a emergência do sujeito em meio às contradições de uma formação social capitalista. É feita a construção de um tipo ideal weberiano para destacar características do pentecostalismo que permitam a análise mencionada. O desenvolvimento do artigo se baseia na premissa de que uma aproximação entre essa ideia de sujeito e a descrição de experiências que o indivíduo vivencia no pentecostalismo permite identificar se existe ou não este afloramento do sujeito, e se a lógica institucional reprime essas manifestações, a ponto de inviabilizar sua emergência. Observa-se, adicionalmente, que o pentecostalismo tende a apresentar sinais de ruptura e continuidade na relação que mantém com a cultura brasileira estabelecida.

Palavras-chave: Sujeito. Pentecostalismo. Homem burguês. Capitalismo.

Abstract

This article presents, succinctly, the category subject in Hinkelammert, to support an analysis of Pentecostalism as a movement that may or may not enable the emergence of the subject amid the contradictions of a capitalist social formation. The construction is made of an weberian ideal-type to highlight features of Pentecostalism which allow the analysis mentioned. The development of the article is based on the premise that a rapprochement between the idea of subject and description of experiences that the individual experiences in Pentecostalism identifies whether or not this outcropping of the subject, and if institutional logic represses these manifestations, about to derail their emergence. There is, additionally, that Pentecostalism tends to show signs of rupture and continuity in the relationship it maintains with the Brazilian culture established.

Keywords: Subject. Pentecostalism. Man bourgeois. Capitalism.

Introdução

As discussões sobre o sujeito em sociedades complexas¹, a partir do enfoque dado por Hinkelammert (1988) na *Crítica à razão utópica*, nos deram motivação para uma busca desse ente no pentecostalismo. Tratamos pentecostalismo como designação genérica de expressões religiosas que adotam princípios evangélicos, como ênfase na conversão ou mudança de vida, a partir da adoção dos ensinamentos de Jesus Cristo, compromisso com o proselitismo e o

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e professor adjunto na graduação e mestrado em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. E-mail: saulo.baptista@gmail.com.

esforço missionário, uso da Bíblia como regra de fé e prática e adoção do batismo com o Espírito Santo, comprovado por glossolalia. Em primeiro lugar, selecionamos algumas referências à categoria *sujeito*, relacionando-as com a abordagem da realidade tal como esta ocorre nas Ciências Sociais, segundo o que escreveu Weber e o próprio Hinkelammert. Procuramos, em seguida, examinar a possibilidade do pentecostalismo vir a contribuir para a insurgência do sujeito, selecionando textos de alguns pesquisadores que vêm estudando esse movimento religioso. Completamos esta abordagem destacando algumas limitações que estão presentes na prática pentecostal, tendo em vista características do movimento religioso e instituições que lhe dão sustentação.

Tivemos que abordar o pentecostalismo como um *tipo ideal*² visto que, concretamente, existem comunidades pentecostais muito diversificadas, sendo, portanto, o pentecostalismo, neste texto, uma construção teórica. No final, apresentamos, a título de conclusão, algumas observações sobre o caráter institucional do pentecostalismo e suas implicações na vida dos membros, bem como no jogo político do qual participa, em uma sociedade aberta como a brasileira, à luz do que foi discutido e aplicado no correr deste artigo.

1. Realidade, sistemas sociais e sujeito

“A ciência social que *nós* pretendemos praticar é uma *ciência da realidade*” (Weber, 1991, p. 88, grifos no original). Ora, essa realidade é infinita em sua diversidade, nas relações que se estabelecem entre atores humanos e seus ambientes, na multiplicidade de eventos e nas causas históricas do desenvolvimento desses fatores.

Assim, todo o conhecimento reflexivo da realidade infinita, realizado pelo espírito humano finito, baseia-se na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir, de cada vez, o objeto da compreensão científica, e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’. (Weber, 1991, p. 88)

O fazer científico é sempre redução da realidade, recortada segundo processo seletivo que depende da subjetividade do pesquisador. Conforme escreveu Hinkelammert (1988, p. 298):

Efetivamente, é a realidade que está na origem da ciência empírica, não a empiria. Dentro dessa realidade é que aparece a

imaginação transcendental, que vai penetrando em todo o resto por transformações, até chegar a uma ciência empírica que transforma a realidade em empiria e que, correspondentemente, a restringe. Assim, a imaginação transcendental é a transcendentalidade originária. As outras transcendentalidades derivam dela.

Dentro do “mundo da vida”³ estão sujeitos reais que se qualificam como sujeitos cognoscentes ao se debruçarem e refletirem sobre aspectos da realidade.

Assim como a realidade transcende a experiência, da mesma forma o sujeito atuante real transcende o sujeito cognoscente. Em última instância, o sujeito cognoscente é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante que reflete sua capacidade de ação por meio de conceitos universais (Hinkelammert, 1988, p. 262).

O que começamos a desenvolver neste texto encerra uma contradição: ao falar de sujeito já o subsumimos a condição de objeto. Trata-se de uma limitação da racionalidade humana, do *logos*, no sentido amplo, e da linguagem, no sentido estrito. Nas palavras de Hinkelammert:

Isto é resultado de falta de adequação ao sujeito, problema apresentado por qualquer teoria ou instituições. Sendo o sujeito um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é inadequado em si mesmo, porque não pode jamais corresponder ao ser subjetivo do sujeito, que é plenitude inalcançável. Por isso, toda teoria é uma má teoria e toda instituição, má instituição. (Hinkelammert, 1988, p. 282).

Inserido na realidade, esse sujeito pode traçar objetivos, cujo único limite é sua imaginação. Todavia, ele logo se depara com princípios de impossibilidade. Primeiro, a factibilidade é condicionada pelo estágio tecnológico. Em seguida, vêm restrições impostas pelo “universo econômico do produto social”, onde os recursos são limitados e aplicados seletivamente segundo o jogo de forças dos agentes sociais. “Não se pode usar o que não se tem e não se pode realizar fins para cuja realização não há suficientes meios materiais” (Hinkelammert, 1988, p. 264).

A arte de viver é orientada por projetos específicos. Cada sujeito realiza suas escolhas em limites e circunstâncias que a realidade lhe impõe. “Sendo necessariamente sujeito atuante e sujeito prático ao mesmo tempo, o sujeito vivo é parte da natureza sobre a qual atua, perseguindo seus fins. É um ser natural que, encaminhando-se para seus fins, transforma a natureza” (Hinkelammert,

1988, p. 266). Mas, qualquer que seja a combinação dos projetos específicos que conformam o projeto de vida do sujeito, impõe-se, em primeiro lugar, a satisfação de suas necessidades básicas – alimentação, saúde, roupa, habitação etc. Atendidas estas, ele pode perseguir a satisfação de suas preferências.

A satisfação das necessidades torna possível a vida; a satisfação das preferências a torna agradável. Mas para que ela possa ser agradável, antes tem que ser possível. Cada qual pode construir seu projeto de vida a seu gosto. Mas somente na medida em que seus gostos e sua realização se baseiem na satisfação das necessidades. (Hinkelammert, 1988, p. 267, ênfases no original)

Como o sujeito é um ser em sociedade, a satisfação dessas necessidades e preferências é resolvida (ou não) dentro de um processo social, onde a divisão do trabalho e a distribuição da renda formam o “*produto social* que contém as condições de vida de todos e de cada um”. Neste contexto, “aparece a possibilidade da apropriação dos meios de produção por uns poucos ou por um grupo social mais amplo, bem como a conseqüente redução dos outros seja à simples subsistência, seja à pauperização – e até mesmo simplesmente à morte” (Hinkelammert, 1988, p. 267)

Quando o foco de um sistema social é assegurar a vida, o imperativo consistirá na satisfação das necessidades de cada um. Neste caso, a garantia de trabalho e renda para todos será o fundamento da própria estrutura da sociedade. A erradicação total da exploração e da dominação não se concretizará (seria uma condição utópica), mas a incidência dessas patologias estará drasticamente reduzida. Quando, porém, o foco é o consumo segundo as preferências, não haverá freio para a concentração das riquezas geradas nessa sociedade e tal sistema estará orientado para a opulência de alguns à custa da pauperização, miséria e morte de muitos.

Se a referência para a organização da sociedade é a reprodução da vida em plenitude, este fim irá determinar os meios para alcançá-lo. Definirá o papel do planejamento e do mercado, do Estado e dos agentes econômicos, da política e dos atores sociais, da cultura e da arte, enfim, das instituições em geral. Sobre estas, esclarece Hinkelammert (1988, p. 292):

As instituições são muletas imprescindíveis devido à impossibilidade de uma sociedade humana ordenada por essa espontaneidade da relação entre sujeitos que se tratam como sujeitos. É por isso que são subsidiárias. Se não forem tratadas assim, devorarão o sujeito. Nem o mercado nem o Estado marcam

a passagem de Deus pela história. Quem o faz é o sujeito humano, enquanto consegue instituir situações de reconhecimento com outro sujeito, compartilhando o que tiver.

A condição de sujeito não é uma condição natural. O ser humano não nasce sujeito. É, portanto, uma condição de possibilidade. O indivíduo pode (ou não) tornar-se sujeito no mundo das relações sociais. Aliás, nesse mundo ele aparece como objeto, tanto na linguagem como nas instituições. “Assim, o sujeito transcende a todas as suas objetivações, embora não possa existir sem elas. Desse modo, o sujeito também transcende todas as formas de sujeito que aparecem quando se trata o sujeito como objeto” (Hinkelammert, 1988, p. 283).

Para Hinkelammert, tornar-se sujeito implica em se contrapor ao sistema, visto que este é essencialmente destruidor do sujeito ou, textualmente, “[...] enquanto o sistema econômico capitalista é determinado pelo automatismo do mercado, esse sistema é destruidor, tanto do homem quanto da natureza” (Hinkelammert, 1988, p. 270). No texto *La vuelta del sujeto humano reprimido*, Hinkelammert esclarece que

o ser humano como sujeito não é nenhuma substância e tampouco um sujeito transcendental *a priori*. Revela-se como necessidade na medida em que a inércia do sistema é autodestrutiva. Revela-se, então, que o ser sujeito é uma potencialidade humana e não uma presença positiva (*apud* Sung, 2002, p. 65).

Se o ser humano não é sujeito ao se descobrir no mundo, o que ele é afinal? O mundo não é apenas a natureza, as coisas e as pessoas. O mundo dos seres humanos é também a sociedade, que já está dada ao novo habitante que nela ingressa. Contudo, esse novo ser vai criar seu espaço nessa sociedade. E, ao criá-lo, vai transformá-la, por mínimos que sejam seu raio de ação, de alcance variável em cada momento da vida, e a influência que é capaz de produzir em sua aventura existencial, também mutável.

Uma sociedade não é um conjunto simples de relações entre indivíduos e desses com o meio ambiente. Nas ciências sociais, encontramos tipologias de formações humanas que vão das hordas, passando pelas comunidades, até as sociedades complexas. Não é nosso objetivo entrar no cerne de todas essas formações. Atendo-nos apenas às últimas, vamos encontrar *formações sociais* abrangentes,⁴ frequentemente classificadas pelas condições de propriedade dos

meios de produção e pelas relações que se estabelecem entre os agentes que trabalham e os que se apropriam das riquezas geradas. Estamos a nos referir, para não recuar no tempo, às formações capitalistas e socialistas. As primeiras, mais representativas do modo de organização das sociedades do mundo atual. O que rege esta formação é o sistema capitalista, através de agentes institucionais e humanos, cuja economia segue uma lógica de mercado, espaço de transações onde se realizam trocas de bens e serviços (mercadorias), de forma aparentemente livre. Os detentores de capital, ou seja, detentores dos meios de produção comandam a economia e todo o aparato jurídico e ideológico deste sistema.

O sistema socialista, semelhantemente, tem seus componentes institucionais e humanos, mas sua economia, conforme os experimentos conhecidos, segue uma lógica de planejamento estatal. Os meios de produção, teoricamente, pertencem aos produtores, ou seja, aos trabalhadores, todavia, na prática, eles estão sob o comando de uma oligarquia de Estado. Não vamos tratar, doravante, deste sistema, porque preferimos discutir a questão do sujeito no pentecostalismo aplicando-a a um cenário que nos é familiar, ou seja, sociedades de capitalismo dependente ou emergente, como, alternativamente, costumam ser denominados.

Como todo sistema, o capitalista tem entrada-processamento-saída e mecanismos de retroalimentação. No curso do seu funcionamento, esse sistema já adquiriu inércia suficiente para manter-se em movimento razoavelmente uniforme. Em outras palavras, ele se move com relativa e, talvez, discutível estabilidade. Segundo Hinkelammert (1988, p. 255-307), a inércia do sistema é oposta ao desenvolvimento do sujeito. Ele até afirma que essa inércia atenta contra o sujeito, a ponto de esmagá-lo. Todavia, o ser humano participa do sistema como “ator ou indivíduo calculante”. Portanto, ajuda a mantê-lo e incrementá-lo. Quando assim procede, o indivíduo está agindo contra seu próprio projeto de sujeito, pois este emerge na medida em que ele enfrenta o sistema. O sujeito é, portanto, transcendente ao sistema.

Tornar-se sujeito implica engajar-se na luta contra o sistema. Essa luta pode adquirir a configuração de sujeito coletivo⁵. Pode adquirir formas de resistência contidas ou conflagradas. Contidas se convivem com o sistema, minando-o em doses homeopáticas, sem necessariamente apresentar um avanço

consciente e linear (às vezes apresenta, apenas, oscilações), sem evoluir para nenhum resultado que altere significativamente a natureza do sistema. As formas de resistência são conflagradas quando se transformam em revolução ou guerra. Neste caso, após a conflagração, é possível contabilizar resultados acerca da sobrevivência ou não do sistema, sua completa ou parcial transformação, um novo horizonte de sociedade a ser construído e os custos sociais a serem pagos, pelo menos no curto e médio prazo.

Entretanto, é fundamental não perder de vista que o sujeito, seja individual seja coletivo, sempre estará ausente de qualquer sistema, velho ou novo. No sistema, comparecem peças e mecanismos. Essas peças podem ser indivíduos e instituições desempenhando papéis, mas nunca estarão presentes sujeitos. O sujeito é o grande ausente do sistema, embora necessite dele para manifestar suas objetivações. Para Hinkelammert, “o sujeito é a totalidade de seus fins potenciais e possíveis”, portanto, “uma ausência que grita” para além do sistema (*apud* Sung, 2002, p. 81 e 73). O sujeito é um vir a ser plausível, cuja efetivação se desenrola em ações políticas dentro de alguns microcosmos do todo social.

A sociedade liberal capitalista confundiu o seu indivíduo burguês, o ator econômico e político da sua formação social, com o sujeito. Esta redução do sujeito, ou mais do que isto, esta operação que torna o sujeito um simulacro assim se manifesta, entre outras razões, porque a sociedade burguesa é uma construção definida pelas leis de mercado. Sua abrangência e seu limite confundem-se com o mercado. Logo, os humanos que estão fora do mercado (multidões abaixo da linha da pobreza, por exemplo) inexistem para os operadores da economia burguesa no sentido prático. Seres, no sistema capitalista, são atores que transacionam suas forças de trabalho, compram ou vendem-na, porque esta é mais uma mercadoria, como o é o dinheiro e tudo o que for possível homogeneizar nesta categoria.

Nesse mundo de mercadorias, que reconhece o indivíduo burguês e o trabalhador, cada um cumprindo seu papel social, não existe lugar para o sujeito. Ele foi banido, ele sumiu, ele escapou, ele está ausente. Todavia, a realidade não é só isto. A realidade não é essa redução ao mercado.

Acontece que a ausência do sujeito é sintoma do caráter profundamente patológico de todas as sociedades, onde o sistema operante não consegue

responder demandas existenciais dos seres humanos sob seu jugo. A rigor, o sistema, qualquer sistema experimentado até aqui, agride os que almejam saciar seus desejos naturais de humanização.

2. Possibilidade pentecostal

Estabelecidas as bases conceituais para nossa análise do *sujeito* no capitalismo, vamos agregar a este exercício a construção das categorias *pentecostalismo* e *indivíduo pentecostal* como *tipos ideais*⁶ no interior da formação social burguesa. Seria mais próximo da realidade falar de pentecostalismos, no plural. No entanto, para o exercício que pretendemos elaborar aqui, será conveniente falar de um tipo ideal genérico, ou seja, *o pentecostalismo* (e seu ator, *o pentecostal*). Vamos exagerar alguns aspectos, mas não só isto, vamos acentuar certos matizes, omitir outros, idealizar de fato, no sentido de atribuir comportamentos e características que não existem em seu conjunto no mundo real. Contudo, asseguramos que eles existem em situações isoladas.

Parodiando Euclides, não o matemático de Alexandria, mas o nosso Euclides da Cunha, “o pentecostal é, antes de tudo, um forte”⁷. As origens sociais dos integrantes do movimento são várias, porém predominam as pessoas de baixa renda, da periferia das cidades, sem escolaridade e recursos culturais encontrados usualmente em indivíduos de classes médias e altas. São pessoas que lutam pela sobrevivência no cotidiano da *vida severina*⁸, “parte que lhes cabe nesse latifúndio” de desigualdades comum às formações capitalistas do nosso continente. Há ricos, há opulência, há remediados, no meio pentecostal, porém esses ainda representam uma minoria. Há denominações que concentram os mais pobres e outras que atendem segmentos mais abastados.

O pentecostal é um qualquer, jogado no contexto que foi descrito nas seções anteriores deste ensaio, mas ele tem um diferencial que o distingue e que permite sua sobrevivência em condições mais favoráveis do que seus pares que não pertencem ao movimento. É o que tentaremos descrever, recorrendo a diferentes olhares, seja de pesquisadores seja de participantes do próprio mundo pentecostal.

Quando falamos de *pentecostalismo* estamos mais atentos ao tipo representativo das igrejas tradicionais da primeira e segunda experiência de

implantação desse movimento no Brasil. No caso, Assembleia de Deus, Congregação Cristã, Evangelho Quadrangular, “Deus é Amor” e “Brasil para Cristo”. O tipo ideal ora construído estará mais calcado, porém, nas características dos integrantes da Assembleia de Deus, que tem sido o lugar privilegiado de nossas pesquisas. Todavia não excluiremos alguns aspectos das igrejas neopentecostais, porque a influência destas já adentrou o campo pentecostal. Neste caso, mencionamos traços característicos como “prosperidade” e “batalha espiritual”. O primeiro diz respeito à conquista “aqui e agora” de benefícios materiais, curas, e soluções mágicas de problemas os mais diversos. O segundo se refere ao enfrentamento e vitória sobre entidades do panteão afro-indígena brasileiro, as quais são demonizadas durante os rituais de exorcismo das igrejas neopentecostais.

O pentecostal é um ser da emoção⁹. Ele diz que se encontrou um dia com Jesus Cristo e isto marcou para sempre sua vida. Sua experiência de fé é, contudo, comunitária e, por isto, ele prioriza todo o tempo possível em atividades da sua igreja: no culto, nas reuniões de oração, nos ensaios de coral, nas reuniões de grupos etários, nas visitas a outros membros da congregação, nas visitas para evangelização dos “ímpios”, quando ele vai, preferencialmente, acompanhado de outro “irmão”, e em outras missões designadas por sua comunidade.

O culto pentecostal é um êxtase só¹⁰. Um orgasmo espiritual e físico. A comunidade canta, levanta os braços, grita, bate palmas, chora, fala “línguas”, geme, faz orações, repete refrões e silencia, de chofre, no exato momento quando o dirigente faz o sinal de silêncio para apresentar sua prédica em tom inflamado, aplaudido pelos ouvintes, com “aleluias” e gemidos de adoração e gratidão a Deus. Também esse dirigente-maestro pode interromper o alarido para iniciar outra parte do culto, como o recolhimento dos dízimos e ofertas. Há momento para unção com óleo, quando “auxiliares” do pastor rondam a congregação, oferecendo-se para orar e ungir os que desejarem. Esses auxiliares também identificam pessoas mais emotivas, possesas e doentes, que podem ser levadas ao altar, a fim de serem curadas, exorcizadas, enfim, para fazerem parte ativa nessa sagrada encenação. A mobilização é intensa em todo o ato, mas o alarido cessa quando deve cessar, geralmente quando o dirigente entende que deve fazê-lo. O pentecostalismo estabelece esse encontro de sujeitos iguais, sobretudo em momentos de intenso êxtase e comunhão.

A vida pentecostal é definida por regras negativas¹¹: não beber, não fumar, não dançar, não jogar, não frequentar ambientes “suspeitos” etc., embora já existam danceterias *gospel* e todo um estilo de jovem relativamente liberado, em igrejas do neopentecostalismo de classe média e superior. Todavia, onde ainda impera o controle de comportamentos, a dura disciplina é compensada pelo estímulo e apoio da comunidade. Um “crente fiel” goza de grande prestígio em sua congregação. Sua autoestima é sempre reforçada pela aprovação dos parceiros.

Depois que o pentecostal “aceita Cristo como seu único e suficiente Salvador”, confessando-o publicamente, após um sermão, em resposta a um apelo dramático do pastor, ele aprende que deve pedir o seu “batismo nas águas” (imersão) e buscar, intensamente, o seu “batismo com o Espírito Santo”. A efusão do Espírito Santo, marcada pelo “falar em línguas estranhas”, é o mais importante evento da vida religiosa de um pentecostal. Inclusive a ascensão a alguns cargos pode exigir essa experiência mística como pré-requisito. Ocorre que nem todo pentecostal consegue ser batizado com o Espírito Santo, mas nem por isto ele terá motivo para deixar de ser um crente fiel e participativo. Até porque ele deverá continuar buscando essa bênção da unção ou derramamento do Espírito, no decorrer de sua vida, enquanto não for “chamado à presença do Senhor”.

3. Sujeito no pentecostalismo?

Podemos afirmar que no pentecostalismo acontece a recuperação parcial da condição de sujeito. Não estamos discutindo no sentido ontológico, mas no sentido fenomenológico da experiência da fé. Dizemos que essa conquista é parcial, porque não há plenitude da efusão do sujeito dentro das amarras do sistema, seja capitalista ou socialista, nem no âmbito das instituições, como já foi brevemente trabalhado na primeira parte deste texto. Todavia reconhecemos uma tangência na condição de sujeito em dois níveis. Em primeiro lugar, porque, no pentecostalismo, o indivíduo recupera sua autoestima, ao passar da condição de pecador perdido para a de pecador arrependido e salvo pela graça de Deus, mediante a fé em Jesus Cristo. Este é o sentir do crente. Como escreve Oneide Bobsin (1997, p. 56):

Não se pode ignorar que é nas fronteiras entre a marginalização e a exclusão que a mensagem pentecostal tem se constituído numa experiência de Deus capaz de reerguer mulheres e homens do desespero, do vazio imposto pela falta de perspectiva de vida e elevar a autoestima do pobre que se sente abandonado por tudo e por todos. Assim, esta experiência religiosa encravada na cultura do povo denuncia a ineficácia de nossos discursos pautados por conceitos “teologicamente corretos”, demonstrando que o critério da verdade não passa por juízos de valor abstratos, mas pelo pragmatismo e imediatismo impostos pelas inúmeras limitações da vida severina.¹²

Em segundo lugar, porque o indivíduo se torna membro de uma comunidade onde ele pode receber o dom do Espírito Santo; uma comunidade que fala “línguas estranhas”, elocução de homens e mulheres regenerados e anjos, sinal da relação íntima do fiel com o divino. E isso ele experimenta em comunhão com os seus pares. Vale lembrar que nem todos recebem esse dom, mas todos podem buscá-lo, o que, certamente, leva alguns à frustração e induz a comunidade a hierarquizar seus membros entre os que foram “batizados” e os que não foram. O valor dessa experiência glossolálica não reside na semântica do discurso, que esta inexistente, mas nos gestos, atitudes de solidariedade e sentimentos que importam significativamente nas relações humanas entre pentecostais, em diferentes circunstâncias que eles vivenciam, seja no templo ou nas casas seja nos “círculos de oração” ou em “cultos ao ar livre”, vigílias ou jejuns. Afinal, o sagrado tende a fazer a autofagia do profano nessa experiência pentecostal.

Novamente, citando Bobsin (1997, p. 57):

As situações-limite da vida, impostas pelas condições sociais precárias e/ou por fatores gerais incondicionados, exigem uma linguagem que ignora fronteiras confessionais e recriam um ‘dialeto’ corporal, cheio de gestos e gemidos, a despeito da forte repressão do corpo no mundo pentecostal, mas também por causa dela.¹³

Experimentar a condição de sujeito no pentecostalismo segue a via metodológica do bom samaritano (Bíblia, Lucas 10.29-37):

A fala foi precedida por muitos gestos. Ao contrário do sacerdote e levita que passaram ao largo, o samaritano chegou junto ao assaltado, viu-o, moveu-se de compaixão, cuidou de suas chagas, colocou-o sobre o seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria, dispensou-lhe cuidados, pagou o hospedeiro e, enfim, falou. Muitos gestos e pouca fala entre mundos distintos e distantes. (Bobsin, 1997, p. 60)

Em terceiro lugar, a comunidade permite que o indivíduo encontre instrumentos para sua sobrevivência no mundo. Ali o crente encontra consolo, solidariedade, apoio e relações corporativas que o encaminham ao mercado, em busca de emprego e geração de renda. No modo como a pesquisadora Cecília Loreto Mariz percebeu esse mundo, as comunidades pentecostais recriam outro mundo social. Mágico, é bem verdade, mas é exatamente aí onde reside sua força:

Para tornar o indivíduo livre da opressão que sofre pela sociedade mais ampla e pelo demônio, o pentecostalismo cria uma pequena sociedade de “libertos” – a igreja e a família – e apela para uma magia mais forte do que o demônio, Deus. A pequena comunidade coesa de “irmãos” ajudaria na libertação do mundo, enquanto o poder absoluto e moral de Deus liberta das múltiplas magias sem moral. Assim o pentecostalismo ajuda o indivíduo a descobrir sua autonomia combatendo a opressão do social com outro modelo de social e a magia com outra forma de magia. (Mariz, 1994, p. 222)

Bobsin observa a intensidade e frequência de gestos de ajuda coletiva nesse universo pentecostal e os descreve, enfaticamente, como expressão da autenticidade de uma vida solidária entre irmãos:

Verdade, pois, é poder orar com a comunidade para que alguém consiga emprego num país de desempregados; é ficar de joelhos com seus pares para conseguir a cura da filha querida para a qual só restou o péssimo sistema público de saúde; é adotar um sistema rígido de vida por meio do qual se podem conter os vícios que levam muito do pouco salário; é, enfim, pedir para que de cima venha uma força que livre o seu filho do caminho das drogas num país em que o tráfico se apresenta como um meio de ascensão social (Bobsin, 1997, p. 56-57).

Não só a comunidade encaminha seu membro para o mercado de trabalho, mas ela própria estabelece um mercado de bens e serviços. O crente pode trabalhar como voluntário em inúmeras ocupações – porteiro, professor de Escola Bíblica Dominical, coordenador de ministérios, diácono, presbítero – até ascender a cargos profissionais remunerados como o de pastor, de professor de seminário e outros, existentes nas instituições eclesiais de cada denominação. É evidente que nessas ocupações ele passa a exercer papéis. Todavia, a condição de sujeito se restabelece nas celebrações onde todos experimentam a intensa presença do divino.

Todos são filhos do mesmo Deus, irmãos e irmãs de Jesus Cristo, onde alguns foram ungidos e batizados pelo Espírito Santo. Todos pertencem a um

Reino que não é deste mundo e assim desdenham dos reinos deste mundo. Eles criticam a sociedade, responsabilizam-na pelos vícios que escravizam as pessoas e apontam a degradação humana, segundo comportamentos classificados como escandalosos. Segundo Mariz (1994, p. 221):

O pentecostal é bastante crítico da sociedade em que vive. Nesta encontra ele a raiz de todo o problema que sofre. Não será apenas aquele indivíduo que bebe demais e está dependente do álcool quem peca, mas a sociedade como um todo que aceita e permite a bebida. A luta de um indivíduo contra o seu alcoolismo não é assim uma luta apenas subjetiva do indivíduo consigo mesmo, mas é a luta da igreja contra a sociedade.

Bobsin (1997, p. 56) nos chama a atenção para o resgate da dignidade social, promovido pelo pentecostalismo, apesar dos deslizes de alguns políticos pertencentes ao meio:

Não se deve fazer dos compromissos políticos conservadores e dos desvios éticos de lideranças pentecostais – também comuns no meio das Igrejas tradicionais – uma cortina de fumaça que nos impeça de olhar para a contribuição deste fenômeno religioso ao aprofundamento da pluralidade e para o profundo significado do resgate de um mínimo de dignidade pessoal e familiar, tão negada por uma sociedade com grandes contradições sociais.

O povo pentecostal espera a posse definitiva do Reino de Deus, enquanto reivindica bênçãos e prosperidade no presente. Se estas não vierem, alguns reconhecerão que houve falta de fé e de comunhão com Deus, ou que não estariam preparados e, por isso, ainda deverão passar por provações, a fim de alcançarem o crescimento espiritual, a santificação e o aperfeiçoamento cristão. Wilson Gomes (1994, p. 268) refuta a tese de que o pentecostal é preparado para a resignação e a aceitação passiva da miséria e do sofrimento. Em suas próprias palavras:

E a este ponto já respondemos a mais uma tese equivocada, aquela segundo a qual as “seitas” alienam os seus fiéis dos problemas concretos de miséria e de dor. Ao contrário. Se por um lado, oferecem um horizonte de sentido para a miséria e a dor, tornando-os suportáveis, por outro disponibilizam uma “tecnologia” (religiosa, evidentemente) para a reversão da dor e da miséria. (...) Todo o seu sistema simbólico ganha sentido apenas à luz de uma indignação ética contra esta situação, considerada contra o projeto de Deus. As “novas seitas” são a expressão de um lamento do pobre contra a miséria e da vontade de atacar o coração, o cerne daquilo que se presume como causa desta miséria.

Os pentecostais reagem às contradições da sociedade capitalista marginal de países emergentes, como o Brasil, com armas do mesmo nível. Como afirma Bobsin: “Diante de tanta irracionalidade do capitalismo de periferia só uma outra ‘irracionalidade’ poderá ensinar o povo a resistir. Não estamos falando, portanto, de luta organizada, mas de resistência, ou de estratégia de sobrevivência” (1997, p. 57). Eles trazem as marcas da luta pela reprodução precária da vida e constroem um mundo que os distingue do universo “politicamente correto” das igrejas tradicionais, provenientes da Reforma do século XVI e do movimento missionário que lhe sucedeu.

A ação missionária e educativa norte-americana não conseguiu alcançar a alma popular brasileira como a alcançou a iniciativa pentecostal. Para a mentalidade iluminista, não tem sido fácil conviver com o mundo mítico-mágico dos pentecostais, onde o *logos* é substituído por “gemidos inexprimíveis”. Todavia, está provado que “o desenvolvimento urbano capitalista, com suas múltiplas contradições socioeconômicas e sua visão técnico-científica secularizada, não se apresenta como impedimento à expansão da busca de soluções mágicas e míticas por parte de amplos setores da população” (Bobsin, 1997, p. 59). Há outros saberes e outras visões de mundo resistentes à negação da vida, determinada pelo sistema. Nas palavras de Bobsin, “há mais continuidade entre o mágico-religioso e a racionalidade do que podemos admitir, pois a vida e a sociedade não podem ser explicadas a partir de um único ponto de vista” (Bobsin, 1997, p. 59).

Para dialogar com esse outro universo, o da pentecostalidade, há que se rever o paradigma iluminista. O mesmo autor declara: “Nossa suspeita é que estamos diante de categorias de pensamento para-iluminista, pois o contato das massas marginalizadas e excluídas com a modernidade se dá pela negação dos meios culturais e materiais de afirmação da vida, fruto de uma modernização conservadora” (Bobsin, 1997, p. 59).

Wilson Gomes faz até um paralelo entre a busca de uma vida melhor, tanto pelos iluministas como pelos militantes de esquerda e pelos pentecostais. O objetivo de todos esses grupos é semelhante, embora os meios sejam bem diferentes. Escreve ele:

se os demônios são a causa da sua situação injusta, então se trata de expulsá-los, como os iluministas expulsaram a religião e

os partidos de esquerda querem expulsar o sistema social injusto. É tudo uma questão de causalidade. Se há uma lição a ser aprendida destes fenômenos sociais, é o fato de que o povo não é passivo e conformado. Ainda que possa não estar agindo sobre as causas reais da sua miséria. (Gomes, 1994, p. 267)

Como estivemos examinando no início deste artigo, a condição de sujeito é construída dentro de um processo de conquista. “Se não podemos falar do sujeito como sujeito, nem construir instituições onde as pessoas não sejam objetivadas, podemos viver o nosso ser sujeito na resistência-luta e na relação sujeito-sujeito” (Sung, 2002, p. 65). Visto que essa experiência do pentecostal se dá dentro de instituições, aí há papéis sociais rígidos a cumprir. Não obstante, nesses mesmos espaços se verificam, também, situações de escape. Nessas circunstâncias, quando as pessoas estão arrebatadas vivenciando experiências emocionais, quando a sensação é de plena libertação das amarras deste mundo, ainda assim, o indivíduo não se emancipa da sua condição de ator social. Contudo, é nessa objetivação que ele vivencia, mesmo que parcialmente, a experiência de ser sujeito.

Por outro lado, ainda que em alguns momentos essas comunidades se comportem como “comunidades-sujeito”, a condição de ator social coletivo a reduz a formuladora e produtora de papéis na sociedade.¹⁴ É desta forma que o pentecostal, outrora um ser em luta contra o mundo, vivendo em regime de *seita* no sentido weberiano¹⁵, consoante uma relação de quase transcendência no mundo, tem passado por uma transformação em décadas mais recentes (desde meados dos anos de 1980).

O pentecostal busca, cada vez mais, uma relativa imanência na sociedade, através de participação nos meios de comunicação de massa, constituição de cooperativas e empreendimentos afins, mas, sobretudo como ator político emergente, inserindo-se em partidos e organizações da sociedade civil.¹⁶

Para efetivar e consolidar essa participação crescente no espaço público tem contribuído uma notória competência adquirida em suas comunidades, no contato direto com seus membros e frequentadores. Como sugere Gomes (1994, p. 268):

O que quer que se pense dos líderes destes movimentos, há de se admitir que eles demonstraram ser muito mais eficientes do que quaisquer outros movimentos populares brasileiros (religiosos, culturais, sociais ou políticos), porque tiveram sensibilidade e

capacidade para catalisar desejos e aspirações populares num discurso coerente com o modo do povo ver e sentir o mundo.

Tal esforço de identificação com os marginalizados tem o propósito principal de sequestrar as benesses que vierem a obter do sistema em prol de suas corporações. Sabemos e eles também sabem que essa estratégia tem um preço, sobretudo nos impactos de transformação da própria identidade do grupo. Neste sentido, um sociólogo da Assembleia de Deus, que entrevistamos em Belém do Pará, refutava a noção clássica de público e privado, tão cara à tradição democrática liberal ocidental. Dizia ele:

Quanto a este tipo de reivindicação (construção de praças, nomes de ruas, etc.) poderia até caber aqui as categorias que você, meu amigo, utilizou, porém vejo que esta é uma visão de fora. A concepção do crente passa longe de terminologias público-privado. O que ocorre é uma espécie de demarcação do território, mas compreendido enquanto um reforçamento (sic) da *identidade*. O crente quer reforçar sua identidade com praças da Bíblia, nomes de ruas... Aqui, identidade dentro da compreensão de Roberto Cardoso de Oliveira e Carlos Rodrigues Brandão, que afirmam que a identidade se dá na diferenciação percebida no encontro com os outros. Isto se dá também na construção de “símbolos da identidade”. Em suma, se os católicos precisam de símbolos para reforçar sua identidade, tipo construção da imagem de Nazaré (Maria), na Praça do Pescador, o evangélico também o faz. O maior exemplo são (sic) as marchas dos evangélicos, como a que foi feita pela Assembleia de Deus nos seus 90 anos. (Jaime Silva Delgado, assembleiano, paraense, sociólogo, com 29 anos quando foi entrevistado, em 2002).

A participação política dos pentecostais ampliou o fisiologismo, voltado para o empreguismo e a obtenção de benefícios e prebendas do Estado, em favor de suas igrejas. A título de exemplo, destacamos o estudo de Rodrigo Peixoto (1998, p. 60 e 62) sobre o envolvimento político da Assembleia de Deus, no Sul do Pará:

De fato, eles foram capazes de transformar grandeza numérica e irmandade em poder político. Claramente, a mais evidente característica da maioria destes representantes é um tipo de fisiologismo: eles se aproximam do poder a fim de obter benefícios para as igrejas, e isso está de acordo com a existência de um forte princípio corporativo entre eles. Líderes das Assembleias perceberam que eles próprios, a partir da base social de que dispunham, estavam em condições de representar diretamente seus interesses. E que podiam fazê-lo por meio da redução da distância entre os recursos públicos e as necessidades de suas igrejas. [...] Acreditando-se portador de uma verdade superior, o político evangélico atua nas esferas de poder mundano no sentido de promover meios para a difusão desta verdade.

Todavia há um complicador nessas comunidades que dilui a possibilidade da experiência de ser sujeito. Trata-se do caráter de mobilização de massa inerente à natureza do pentecostalismo. A dimensão macrossocial e a necessária estruturação que se impõe, na qualidade de instituição, tende a atomizar seus integrantes, como componentes de uma grande massa de seguidores, sem rosto, sem face. A pergunta que se impõe é: como se faz possível estabelecer a relação face-a-face, onde as faces são homogeneizadas para, em seguida, desaparecerem no “grande movimento do povo de Deus”?

4. Limitações pentecostais

Se a Ludwig Feuerbach lhe fosse dado contemplar o culto pentecostal e outras manifestações objetivas da vida religiosa desse movimento, ele encontraria aí mais uma evidência “[...] da auto-alienação religiosa, do desdobramento do mundo em um mundo religioso, imaginário, e outro real.” – Quarta tese sobre Feuerbach – (Marx, sd, p. 209).

Segundo Marx, essa constatação não ajudaria muito para desmistificar o problema da consciência alienada¹⁷, visto “que o ‘sentimento religioso’ é, também, um **produto social** e (...) o indivíduo abstrato que ele [Feuerbach] analisa pertence, na realidade, a uma forma determinada de sociedade” – Sétima tese – (Marx, sd, p. 209, com grifo no original). Ou seja, Feuerbach quer “resolver o mundo religioso na sua base mundana”, mas não adentra essa base.

Não vê que, uma vez realizado esse trabalho, o principal continua por fazer. Na realidade, o fato de que a base terrena se separe de si mesma e fixe nas nuvens um reino independente só pode ser explicado através da dilaceração interna e da contradição desse fundamento terreno consigo mesmo. Este último deve, portanto, primeiro ser compreendido em sua contradição e em seguida revolucionado praticamente mediante a eliminação da contradição. Por conseguinte, depois de descobrir, por exemplo, na família terrena o segredo da sagrada família, é preciso criticar teoricamente aquela e transformá-la praticamente (Marx, sd, p. 209).

Para Marx, “a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que desviam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática” – Oitava tese – (Marx, sd, p. 210).

Segundo Prior Olmos, na concepção de Habermas, essa teoria da alienação se inscreve na práxis da produção, dominada pela relação sujeito-objeto, insuficiente para dar conta de outras dimensões da vida humana, além da instrumental. Assim, Habermas procura distinguir regras técnicas de regras sociais, através de uma análise das relações entre o *sistema* e o *mundo da vida*, onde os sujeitos se encontrem através do paradigma da comunicação. “A partir deste modelo, a análise das relações entre *Mundo da vida* e *Sistema* já permite uma espécie de reformulação da teoria da alienação, agora em termos de *colonização do mundo da vida*” (Prior Olmos, 2000, p. 21, com grifos no original).¹⁸

As patologias da sociedade moderna se multiplicaram e não estão restritas às contradições do mundo da produção. Entretanto, entendemos que a crítica marxista é aplicável, dentro deste quadro, embora deva ser ampliada e complementada por outros enfoques que abordem com mais propriedade a condição do homem fragmentado do século XXI. Para André Droogers (1991), estamos diante de “visões paradoxais sobre uma religião paradoxal”. No pentecostalismo, os dons do Espírito Santo ocupam uma posição central, mas isto conduz a práticas bastante variadas em conteúdo e intensidade. Quem mais encontra contradições no pentecostalismo são os pesquisadores, mas há também muitas tensões internas, reveladas nas farpas que alguns grupos lançam sobre outros e nas cisões frequentes geradoras de novas igrejas e denominações. Para exemplificar essas contradições, na prática social e na política, transcrevemos um trecho do artigo citado:

– La sociedad circundante es descrita como funesta por los creyentes pentecostales, a partir de una forma de pensar muy antitética y dualista que se impone de toda clase de maneras diferentes. En relación con esto se habla de protestas y de una “huelga social”. Los creyentes pentecostales se han despedido de este mundo, y han comenzado una vida nueva y radical [...] Al mismo tiempo, son vistos como ciudadanos y trabajadores ejemplares.

– Los creyentes pentecostales evitan generalmente la política, pero justamente a través de esta abstención son ellos un factor político significativo. Además, según algunos autores, se habla de una protesta simbólica a través de la cual el sistema dominante es criticado de manera indirecta. Recientemente aparece en algunos casos la tendencia a que estas iglesias se vuelvan activas políticamente, ya sea para defender los intereses de la propia gente, ya sea desde una identificación (frecuentemente “made in USA” – hecha en los Estados Unidos) del diablo con el

comunismo. Esta última tendencia es sorprendente, dada la actitud apolítica del pasado. (Droogers, 1991, p. 22)

Para outros autores, a consciência alienada do pentecostal funciona como estratégia de sobrevivência, diante das condições de anomia encontradas em nossas sociedades de capitalismo periférico. Nesta linha podemos mencionar os clássicos estudos de Emilio Willems (1967) e de Christian Lalive D'Épinay (1970), sobre os pentecostalismos chileno e brasileiro, nos anos citados. A anomia é identificada como o contexto patológico que o migrante encontra, quando sai do campo e se defronta com a cidade. No campo, já agonizavam as relações de uma estrutura arcaica com forte apoio da religião tradicional (católica). Na cidade, o crescimento e a industrialização estavam a requerer novos ordenamentos sociais.

Esta abordagem pressupõe que a regra é uma sociedade organizada, onde os estados anômicos marcam situações de exceção. Ou que a anomia marca um momento de transição entre um estágio “atrasado” e outro “moderno” de uma sociedade. A questão das classes em conflito não é contemplada nesses estudos, de inspiração marcadamente durkheimiana. (Cf. Durkheim, 1996).

Temos, porém, no interior das igrejas pentecostais, padrões com seus empregados vivendo, no cotidiano, a cisão entre uma comunhão fraterna experimentada no culto e relações de exploração sofridas no trabalho. (Este fato está presente nas igrejas em geral, não sendo exclusividade das pentecostais). São relações injustas não questionadas, porque tais comunidades religiosas existem no contexto amplo de alienação do mundo capitalista.

Não obstante, Droogers destaca sinais de fraternidade nessas igrejas, os quais poderiam ser denominados de sujeiticidade, conforme neologismo já adotado neste artigo:

Los creyentes pentecostales, por ejemplo, hacen que las actitudes paternalistas pierdan su sentido, mostrando que ellos están en condiciones de organizarse sin la ayuda de una elite. La sociedad de estamentos y clases encuentra, de acuerdo con esto, su negación en la igualdad entre los creyentes. El monopolio sobre la salvación de las almas por parte del clero católico, es sustituido por las funciones compartidas por todos los creyentes inspirados por el Espíritu Santo. La impotencia de los pobres se convierte, con ayuda de la fuerza de los dones del Espíritu (curar, profetizar, “hablar en lenguas”), en su contraparte. Aquellos que son negados por el mundo, niegan, a su debido tiempo, ellos mismos al mundo (Droogers, 1991, p. 24).

Para Lalive D'Épinay, os pentecostais apresentam aspectos de continuidade com o sistema, pois eles apenas trocam o *terratiente* (o nosso coronel da roça) pelo pastor, um verdadeiro caudilho na comunidade de fé (D'Épinay, 1970, p. 139ss., 163 e 345). A realidade pentecostal, no limiar do século XXI e já avançando em sua segunda década, é diferente da que foi estudada por Willems e D'Épinay, porque essa fase de êxodo rural não é representativa do processo que ela vive contemporaneamente, o qual, aliás, já foi superado. Também a ênfase na ocupação industrial tem dado lugar ao crescimento do setor serviços.

Nas igrejas pentecostais têm crescido segmentos de uma pequena burguesia, para a qual valores individualistas de ascensão social e moralismo falam mais alto do que aspirações por uma mudança social abrangente, transformação esta difícil de formular e envolta em suspeitas de conspiração comunista, quando sinalizada por alguns poucos pentecostais que superaram o medo e resolveram apoiar os movimentos sindical e partidário, a partir de um viés de esquerda.¹⁹

Apesar dessa suspeita quanto à socialização de bens e direitos, a prática interna pentecostal democratiza os bens simbólicos, quando estimula a experiência com o Espírito Santo e lança todos os seus membros na prática da evangelização, geralmente limitada a alguns tipos de proselitismo. Todos podem realizar os serviços religiosos na comunidade, menos ministrar ceia e batismo. É a realidade do “sacerdócio universal dos crentes”, vivida aí de forma mitigada, ou muitas vezes negada, pois a estrutura hierárquica leva o corpo pastoral a aproveitar a “mão-de-obra” leiga, sem permitir-lhe a contrapartida na distribuição igualitária do poder. A glossolalia reforça a experiência de participação do pentecostal nos cultos e é entendida como um protesto simbólico. Nota-se, porém, que em grandes igrejas, o dom de profecia e sua manifestação em línguas, durante o culto, vem sendo, sistematicamente reprimido pelos pastores.²⁰ Ao comentar estudos de Francisco Cartaxo Rolim, André Droogers (1991, p. 30) refere-se a uma revolução simbólica:

Esta revolución – en lugar de un reflejo – es según Rolim la esencia de la protesta simbólica de los creyentes pentecostales contra la sociedad moderna. La división del trabajo dominante en ella es negada en la iglesia. Aquél que no tiene acceso a los medios económicos de producción en la sociedad, recibe como sujeto en la iglesia pentecostal libre acceso a los medios religiosos de producción [...] En la glosolalia, el “hablar en lenguas”, es

reforzada esta revolución, porque lo no verbal niega lo verbal (con frecuencia símbolo de lo erudito, y por lo tanto de la clase alta.).

Todavía, percebemos um apego atávico ao poder, em manifestações onde o *ethos* pentecostal (e neopentecostal) mimetiza a sociedade burguesa, como no uso de paletó e gravata, na pomposa arquitetura interna e externa dos templos, no lugar de honra reservado aos dirigentes dos cultos, e no modelo organizacional hierárquico-autoritário de suas denominações. Enfim, são aceitas e imitadas as relações capitalistas de produção, distribuição e consumo, como de resto na maioria das instituições religiosas ocidentais.

Hay un paralelo entre la situación social y el contenido de la creencia pentecostal. El poder, en la visión pentecostal, está concentrado en manos de un Dios Todopoderoso. Los creyentes pentecostales manejan una moral ligada a reglas estrictas. El individuo se sujeta al poder divino y a un determinado código de conducta. La paradoja es que la gente se aparta de la sociedad, pero sin embargo está muy adaptada a ella (Droogers, 1991, p. 32).

Sem dúvida, a religiosidade pentecostal constitui uma das muitas formas frustradas (não para seus adeptos, obviamente) de recolher e colar os fragmentos da individualidade dilacerada, típica de uma sociedade dividida em classes.

Considerações finais

As instituições pentecostais tentam controlar a vida de seus membros e conseguem, em parte, alcançar este resultado, mas a mística da obra do Espírito Santo na vida do crente abre algumas brechas nessa dominação. Dentro das celebrações comunitárias e fora delas, em cultos nos lares e encontros informais, há experiências onde aflora o sujeito, em frequentes relações que os fiéis estabelecem entre si.

O pentecostalismo tem atraído, cada vez mais, a atenção de pesquisadores, graças a sua vitalidade, quando comparado com outras expressões do cristianismo contemporâneo. Até início dos anos de 1980, a face pública do pentecostalismo era caracterizada pela chamada “greve social”, uma espécie de abstinência e até de rejeição ao mundo da política. Atualmente, a situação é outra, pois há projetos de conquista do poder político, nos parlamentos e nos executivos, em diferentes regiões do território brasileiro, por

parte de diversas denominações pentecostais. A tendência desse movimento não é resistir às estruturas estabelecidas, mas utilizá-las, em benefício das corporações eclesiásticas. Portanto, não é um “grito do sujeito” nem se dispõe a ouvi-lo ou dar-lhe oportunidade para se expressar.

Apesar disto, essa politização do mundo pentecostal facilita a inclusão dos seus membros como atores sociais no jogo democrático, o que contribui para o exercício, mesmo que precário, de uma cidadania, anteriormente negada pelo comportamento de gueto. Afinal, essa cidadania é também precária para um enorme contingente de brasileiros, vítimas de injustiças tão alarmantes, privados de direitos básicos, como saúde, habitação, educação e transporte, e tão distantes da condição digna de um ser humano.

Participar do jogo político permite, também, ao pentecostal lidar, nem sempre em plena consciência, com a realidade da alienação no mundo capitalista. Este exercício pode levá-lo a uma tomada de posição, que se transforme em ações, para afirmá-lo como sujeito. Afinal, a força do pentecostal está mais nos gestos do que nas palavras. Gestos de solidariedade, de partilha, de serviço, favorecerão, evidentemente, a emergência do sujeito, ainda que esta permaneça fugaz. E, de fato, vimos alguns desses gestos nas comunidades que visitamos, em nossa convivência com assembleianos, no Estado do Pará.

No conjunto, porém, não podemos vaticinar²¹ para que lado se inclinará esse universo de cristãos, pois eles têm agido ora como defensores dos marginalizados e ora como imitadores da burguesia, copiando seus valores. Em algumas situações, eles participam da causa dos oprimidos, como vítimas ou intelectuais orgânicos²², mas também, alguns deles, continuam fazendo o jogo das oligarquias no poder.²³ Diante desses fatos, podemos dizer que, por enquanto, o prato dessa balança pende bem mais forte, no ambiente pentecostal, para o lado conservador da sociedade brasileira.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto (et alli). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Edição revista e atualizada no Brasil.

BOBSIN, Oneide. A via da compaixão entre babel e pentecostes: desafios e propostas missionárias a partir da presença das igrejas pentecostais na realidade urbana. In: VV.AA. *Desafios e propostas missionárias na realidade brasileira*. São Leopoldo: CECA, 1997.

BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de Sociologia*. Tradução de Maria Leticia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: Ática, 1993.

COHN, Gabriel (org.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1991. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 13).

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Cultrix, 1973.

D'ÉPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Tradução de Waldo A. César. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre uma religion paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Bárbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (editores). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991, p. 17-42.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1996.

GOMES, Wilson. Nem anjos, nem demônios: o estanho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIAZZI, Alberto (et alli). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. (2003 v.I & 2003 v.II).

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1988.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (et alli). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas: volume 3*. São Paulo: Alfa-Ômega, sd.

MELO NETO, João Cabral. *Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PEIXOTO, Rodrigo. O envolvimento das Assembléias de Deus na política: as circunstâncias da região sul do Pará. *Humanitas*, Belém, v. 14, n. 1/2, jan./dez., 1998.

PETROVIC, Gajo. Alienação. In: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 6-9.

PRIOR OLMOS, Angel. Alienação. In: MORENO VILLA, Mariano (dir.). *Dicionário de pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 17-22.

SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.

_____. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: Cohn, Gabriel. *Weber*. (Grandes cientistas sociais). São Paulo: Ática, 1991.

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1967.

¹ Essas discussões tiveram ensejo durante um seminário interdisciplinar, ministrado e coordenado pelos professores Jung Mo Sung e Ruy de Sousa Josgrilberg, dentro do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, no 2º semestre de 2004.

² No sentido weberiano: “Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia. [...] Não é uma ‘hipótese’, mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses”. (Weber, 1991, p. 106).

³ Em explicação sucinta, o mundo da vida é a esfera de “reprodução simbólica” da linguagem, das redes de significados que compõem determinada visão de mundo, sejam referentes aos fatos objetivos, às normas sociais, sejam atinentes aos conteúdos subjetivos. É a esfera privada onde os sujeitos chegam a um entendimento sobre outras esferas do sistema social, tais como a economia, o Estado e a esfera pública. (Cf. Habermas, 2003a, 2003b, 2007, 2010).

⁴ Segundo Bottomore (1993, p.159), é raro o uso dessa expressão por Marx. Ele a emprega, por exemplo, no *Prefácio à Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, referindo-se à sociedade burguesa como a “última forma antagônica do processo social de produção (...) com esta formação social, portanto, a pré-história da sociedade humana chega ao fim”. Na literatura marxista e de sociólogos de outras tendências, aplica-se formação social tanto para tipos de sociedade, classificadas segundo relações sociais de produção entre seus agentes (por exemplo, sociedade feudal, sociedade escravista, sociedade capitalista), como para sociedades particulares, onde o foco é a nacionalidade (sociedade inglesa, francesa, brasileira etc). Neste texto, estamos adotando o primeiro sentido.

⁵ *Sujeito coletivo* como “sujeito construtor ou realizador em plenitude do horizonte utópico ou do projeto de uma sociedade totalmente nova, a nova Terra e o novo ser humano”. (Sung, *op. cit.*, p. 50). Trata-se de uma comunidade utópica (ou seja, age inspirada numa utopia), que se caracteriza pela resistência às “instituições objetivantes e dominadoras” e pela comunhão vivida na relação sujeito-sujeito entre seus componentes. “Seguindo o pensamento de Hinkelammert, podemos dizer que quando uma comunidade ou coletividade ‘grita’, como forma de resistência ao sistema que lhes impossibilita viver dignamente ou que reduz a sujeitividade das pessoas a um determinado papel, temos a revelação da comunidade ou da coletividade como sujeito”. (Sung, 2002, p. 86).

⁶ A elaboração de um *tipo ideal* está ligada à *relação com os valores* do cientista. Tem base em aspectos da realidade selecionados em consonância com as hipóteses que nortearão a pesquisa. Este *a priori* hipotético é ponto de partida necessário para a reflexão científica. O *tipo ideal* é sempre uma racionalização utópica, idealizada pela acentuação de singularidades da realidade em estudo. O *tipo ideal* é uma ferramenta artificial, um modelo para o confronto com o aspecto da realidade que estamos analisando. É ideal não no sentido moral ou ético, nem expressa aspiração de um dever. É apenas uma construção teórica que se presta para adentrarmos na realidade caótica, visando interpretá-la. Tem caráter de ordenamento lógico e não valorativo. O cientista deve ter em mente o caráter instrumental do *tipo ideal* e deve abandoná-lo, caso não se preste para o propósito da pesquisa. Neste caso, convém rever suas hipóteses e elaborar outro *tipo ideal*, procedendo assim tantas vezes quantas se fizerem necessárias.

⁷ “O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral.” (Cunha, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 99). Tivemos a tentação de afirmar provocativamente: *O pentecostal é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo estressado do religioso tradicional*. Mas deixamos este adendo aqui, no rodapé, apenas para reflexão do leitor, com o risco de sermos acusados de estar fazendo uma apologia dos pentecostais.

⁸ Alusão à obra mais popular de João Cabral de Melo Neto: *Morte e vida Severina*. Trata-se de um auto de natal pernambucano, produzido em meados dos anos 50 e publicado em 1965. Descreve a peregrinação de Severino, do interior da Paraíba até a capital de Pernambuco, enfrentando, em todo o caminho os percalços da seca, fome, miséria e morte.

⁹ Conforme já foi mencionado, nosso tipo pentecostal será pintado com fortes matizes, para acentuar o que o distingue dos outros tipos que formam o campo religioso. Certa ocasião Weber respondeu a um colega de trabalho que estranhara sua veemência em um debate: “Exagerar é minha profissão” (*Apud* Cohn, 1991, p.7). Matizar, exagerar e fazer caricatura de certos aspectos da realidade são artificios legítimos que o cientista social utiliza para, didaticamente, tornar claro o que pretende expor.

¹⁰ Não estamos dizendo que é “só êxtase”. A conotação “um êxtase só” realça o que salta aos olhos do observador. É uma expressão do estranhamento do pesquisador diante da exuberância emocional do culto pentecostal. Fizemos essa descrição baseados em nosso caderno de campo, que registra celebrações da Assembléia de Deus em Belém do Pará (2002).

¹¹ “Converter-se e entrar para a Igreja significa aceitar que a totalidade de seus atos individuais sejam regulamentados e controlados pela comunidade religiosa, não lhe ficando domínio algum no qual a consciência pessoal seja o único juiz. A comunidade não apenas o faz participar do conjunto das suas obras comunitárias mas também decide por ele na sua vida particular. O pentecostalismo ensina um tipo de moral positivo e ativo para tudo que se refira à vida do grupo: participar nos cultos e na escola dominical, oferecer o dízimo, evangelizar. Desde que se entra na esfera da vida privada e familiar, as obrigações (dar uma vida decente à sua família, indicar aos filhos os ‘caminhos do Senhor’, etc.) se duplicam com as proibições (não beber nem fumar, não participar nos ‘prazeres deste mundo’) Finalmente, na vida profissional e pública, a moral ensinada se torna francamente negativa e passiva: deve ser submisso, obediente e respeitoso para com as autoridades (sejam as autoridades do Estado, o patrão ou os sindicatos). Mas a regra de ouro é: ‘tu não participarás’. Deste modo, quanto mais o homem escapa aos meios diretos de controle da comunidade, mais a moral ensinada toma forma de proibição. O grupo goza de moral de ação e de compromisso; o crente isolado deve seguir uma ética de desprendimento e de omissão”. (D’Épinay, 1970, p.344-345, grifo nosso).

¹² Oneide é pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e professor de Ciências da Religião na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo (RS).

¹³ Bobsin, no texto em destaque, está indicando pistas para uma prática ecumênica com os pentecostais e, neste caso, recomendando àquele que desejar adentrar nesse espaço a ser empático com o modo de comunicação pentecostal.

¹⁴ Não estamos sugerindo que esta condição poderia ser diferente, pois uma “comunidade-sujeito” permanente seria, apenas, mais uma utopia.

¹⁵ **Seita**, nos escritos de Weber, não tem caráter pejorativo. Ele trata igreja e seita como dois tipos de organização. A primeira tem predominância numa nação ou etnia e o adepto já nasce dentro dela. A seita se caracteriza por corresponder a um grupo que se diferencia do grupo religioso predominante na sociedade ou etnia considerada e pelo fato de depender de uma adesão voluntária, normalmente designada de conversão religiosa. Em abordagem sociológica, as

organizações evangélicas brasileiras podem ser classificadas como seitas, salvo raras exceções. (WEBER, 1979; 2000).

¹⁶ Em 2003, quando discutíamos em seminário do doutorado a composição da “bancada dos pentecostais e neopentecostais”, ela reunia 44 deputados, assim distribuídos: 12 (doze) no PTB, 10 (dez) no PL, 8 (oito) no PSB, 6 (seis) no PFL, 3 (três) no PMDB, 2 (dois) no PPB e 1 (um) nos partidos PSDB; PPS e PDT. A distribuição por igreja era a seguinte: 22 (vinte e dois) da Assembleia de Deus, 16 (dezesesseis) da Universal, 4 (quatro) da Quadrangular, um pertencente à Internacional da Graça e um à Sara Nossa Terra. Os parlamentares evangélicos do PT não estavam nessa relação, porque eram de igrejas protestantes: 4 (quatro) batistas e 1 (um) presbiteriano. Havia também dois protestantes carismáticos: uma deputada do PSB (membro da Igreja Cristã Maranata) e um deputado do PL (membro da Batista Renovada). O total de evangélicos era de 60 (sessenta) deputados. Os outros nove que completavam a “bancada evangélica” eram de igrejas protestantes tradicionais. A situação dos evangélicos no Senado era a seguinte: 2 (dois) do PL, 1 (uma) do PT e 1 (um) do PFL. Destes, uma era da Assembleia de Deus, um da Universal, um da Sara Nossa Terra e um Batista. (Fontes: relação fornecida pelo gabinete do Deputado Federal Wasny de Roure e contatos, via correio eletrônico, com os professores Paul Freston e Alexandre Brasil Fonseca, no 2º semestre de 2003).

¹⁷ A categoria *alienação* está presente na crítica marxista ao capitalismo. Destacamos aqui o sentido de alienação como cisão do homem consigo mesmo, com a natureza e com a humanidade. Nos manuscritos parisienses de Marx (1844), encontramos: “Assim como o trabalho alienado [1] aliena do homem a natureza e [2] aliena o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ele o aliena da própria espécie (...) [3] (...) Ele (o trabalho alienado) aliena do homem o seu próprio corpo, sua natureza externa, sua vida espiritual e sua vida *humana* (...). [4] Uma consequência direta da alienação do homem com relação ao produto de seu trabalho, a sua atividade vital e à vida de sua espécie é o fato de que o homem *se aliena* dos outros *homens* (...). Em geral, a afirmação de que o homem está alienado da vida de sua espécie significa que todo homem está alienado dos outros e que todos os outros estão igualmente alienados da vida humana (...). Toda alienação do homem de si mesmo e da natureza surge na relação que ele postula entre outros homens, ele próprio e a natureza”. (Marx, Karl. Manuscritos econômicos e filosóficos: primeiro manuscrito. *Apud* Petrovic, 1988, p. 6).

¹⁸ Não se trata de elaborar, em tão breve texto, qualquer crítica contemporânea à teoria da alienação, mas, apenas, de apontar, em relance, uma vertente dela, que tem relação com a luta do sujeito contra o sistema.

¹⁹ Estivemos envolvidos, como palestrante, junto com outro colega professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Pará, em programas de treinamento para assembleianos, promovidos pelo Movimento Evangélico Progressista (MEP). Recebemos convites de duas comunidades da Assembleia de Deus, no distrito de Icoaraci, em Belém (Pará), durante o ano de 2001. A programação era dirigida por sindicalistas assembleianos. Embora houvesse forte oposição da cúpula da igreja, esses sindicalistas pentecostais conseguiram ocupar lacunas de controle em espaços onde o dirigente da igreja local era favorável ao trabalho do MEP.

²⁰ Observação válida para o caso do campo pentecostal em Belém do Pará, segundo constatações do mestrando de Ciências da Religião José Augusto Oliveira Dias, da Universidade do Estado do Pará, em 2014 e 2015.

²¹ As Ciências Sociais são ciências de curto e médio alcance. Boudon e Bourricaud afirmaram no Prefácio do seu *Dicionário crítico de Sociologia* que “a teoria parcial de ambição limitada, contribuiu muito mais para a compreensão dos fenômenos sociais que as teorias cuja pretensão é explicar os sistemas e os processos sociais com a ajuda de algumas noções e proposições na maior parte das vezes sumárias, maleáveis e incertas. Quanto à teoria geral, pensamos que pode ter apenas uma função crítica: a de expor as insuficiências das interpretações simplistas e imaginárias dos fenômenos sociais” (1993, p. XVI).

²² Numa das ocupações de terra realizadas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), nas proximidades de Belém (Pará), participamos de celebração ecumênica *onde estavam presentes alguns pentecostais, que residiam no acampamento*. Este fato é corriqueiramente constatado pelos que frequentam esses espaços de luta pela afirmação do sujeito.

²³ Conforme indicação explícita (nota 17), os parlamentares pentecostais do Congresso Nacional pertencem, majoritariamente, aos partidos de centro-direita. Suas votações seguem, evidentemente, esse tipo de orientação partidária, que está longe de atender grande parte dos anseios e necessidades dos representados.

Recebido em 27/04/2015, revisado em 25/05/2015, aceito para publicação em 30/05/2015.