

Morrer para o mundo e nascer para Deus: notas biográficas sobre conversão pentecostal e subjetivação

Rodrigo Carlos da Rocha
rocha.rodrigoc@gmail.com
Doutorando em Antropologia Social (UnB)

Resumo

A partir de trajetória de vida e conversão de um fiel de uma denominação pentecostal do interior do Rio Grande do Norte, o artigo reflete sobre os deslocamentos biográficos associados ao fenômeno do pentecostalismo e as implicações da adesão a essa religiosidade para a subjetivação dos fiéis. Frente a parte da literatura especializada que declara a fragilidade do conceito de conversão, o autor defende a força dessa categoria para a explicação de alguns trânsitos religiosos, mesmo no presente tempo em que parecem se multiplicar os casos de adesões flexíveis e voláteis. Em um nível etnográfico centrado no indivíduo, a conversão é caracterizada como um processo lento e emocionalmente hesitante. O trabalho se encerra com algumas considerações exploratórias sobre a subjetivação pós-conversão.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Conversão; Subjetivação; História de vida; Sociabilidade.

Abstract

From the life trajectory and of the conversion of a Pentecostal designation believer from in-land Rio Grande do Norte, this article reflects on the biographical displacements related to the Pentecostalism phenomenon and the implications of subscribing to this religiousness to the believers' subjectification. Faced with specialized literature which states the fragility of the concept of conversion, the author defends the strength of such category to the explanation of some religious transits, even nowadays when the cases of flexible and volatile adhesions seem to multiply. On an individual-centered ethnographic level, conversion is characterized as a slow and emotionally hesitant process. The work ends with some considerations on the exploratory post-conversion subjectification.

Keyword: Pentecostalism; Conversion; Subjectification; Life history; Sociability.

Em maio de 2009, iniciei meu trabalho de campo junto aos membros da congregação que a igreja neopentecostal Ministério Celeste (MC) mantém na Favela da Via, Mossoró, interior do Rio Grande do Norte. O objetivo era fundamentar a redação de meu trabalho de conclusão de curso de graduação. Movido nesse estágio larvar por um interesse geral em sociabilidades, adentrei os meandros daquela localidade e daquele templo, e, devido a bem-vindas contingências de campo, acabei por me deter na adesão à espécie de pentecostalismo que aquela denominação corporificava e nas consequências desse processo para as redes de sociabilidades dos fiéis. Nesse esforço de pesquisa, produzi um bom corpo de evidências a respeito da penetração pentecostal naquele espaço e em algumas outras áreas da periferia daquela cidade. Grande parte desse material toma a forma de trajetórias de indivíduos que aderiram àquela denominação, trajetórias essas registradas em longas entrevistas conversacionais em que eu incitava os fiéis a narrarem suas vidas e, segundo seu linguajar habitual, seu encontro com Deus.

Munido desse material e instigado por ideias que venho fermentando ao longo de minha vivência literária, relacional e reflexiva no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, proponho-me neste ensaio refletir sobre alguns deslocamentos biográficos associados ao fenômeno pentecostal e sobre as implicações de uma das modalidades de adesão a essa religiosidade para a subjetivação desses fiéis que se dizem *nova criatura*. Para atingir o objetivo que tenho em mente, focarei na trajetória de um dos sujeitos com os quais me relacionei na Favela da Via¹.

Sei que tratar de conversão (ou de fenômenos afins) é tarefa que vem sendo realizada desde o início dos estudos socioantropológicos sobre o protestantismo no Brasil, e que, desse ponto de vista, o que pretendo fazer aqui é abordar um tema já bastante mastigado. Por outro lado, sei que raramente tais estudos enfocaram cidades médias fora de regiões metropolitanas, e, que, desse ângulo, minha investigação, incidente num reduto favelado de uma cidade com aproximadamente 250.000 habitantes no interior de um estado da Região Nordeste, poderá nuançar visões totalizantes sobre a adesão ao pentecostalismo e ampliar a base factual disponível para a construção de relatos mais abrangentes. Ademais, penso que realizar um estudo em grande medida microscópico, como o que pretendo aqui, poderá facilitar a percepção do caráter processual e emocionalmente vacilante envolvido em alguns casos de conversão ao

¹ Esse trabalho se beneficiou particularmente de leituras e de discussões nas disciplinas *Tópicos especiais em metodologia antropológica: pessoa, (in)divíduo e processos de subjetivação* e *Análise de sistemas simbólicos (antropologia e literatura)*, ministradas em 2010 por Cristina Patriota de Moura e Christine de Alencar Chaves, respectivamente. Sou-lhes grato pelas contribuições – diretas e indiretas – que me deram.

pentecostalismo – caráter esse nem sempre captado por pesquisadores brasileiros (FRIGERIO, 2007).

Encontro etnográfico e algumas questões teórico-metodológicas

Encontrei Caio Santos pela primeira vez em 14 de maio de 2009². Era noite. Jânio (membro da liderança espiritual do MC) e eu caminhávamos pelas ruas enlameadas da Favela da Via, em direção ao local onde ocorreria um encontro de célula³. Ao chegar a uma pequena casa de alvenaria, Jânio me apresenta ao dono da moradia, Caio. De lá, fomos ao templo do MC. Nessa noite, pude participar do encontro de célula e entabular as primeiras conversas com Caio. Nas semanas subsequentes, fiz mais algumas visitas aos cultos do MC, e pude estreitar meu vínculo com ele, que sempre estava presente, uma vez que era responsável pelo *louvor*, ou seja, pela parte musical da liturgia. Meses depois, quando estava na fase da pesquisa em que realizaria entrevistas aprofundadas, liguei para Caio, após pegar seu número com Jânio, e perguntei-lhe se poderia entrevistá-lo. Com sua anuência, estava eu, em um domingo pela manhã na sala de sua casa, com gravador em punhos, tentando obter algumas informações. Nessa ocasião, fiz perguntas bem gerais, visando a incitar o entrevistado a narrar sua história de vida e de *encontro com Deus*. Para minha sorte, Caio foi bastante loquaz, presenteando-me com quase duas horas de conversa⁴. Dessa relação dialógica provem o cerne daquilo sobre o que passo a escrever⁵.

² O nível de análise centrado no indivíduo me fez optar pelo uso de pseudônimos para os personagens do texto, a instituição religiosa, os bairros onde ela atua e alguns locais que aparecem na história de vida de Caio.

³ Grupo doméstico de oração, em que se busca louvar a Deus e atrair novos membros para a igreja.

⁴ Alejandro Frigerio critica o uso exclusivo de entrevistas para dar conta de relatos de conversão. Diz ele: “As a result of the almost exclusive use of this technique [entrevista], transits that may have actually taken weeks or months of doubts and coming and going between groups, that may have been very costly emotionally, and that may have involved the participation of various significant others may be retold, in a interview, in a very sketchy and uncritical manner, taking only a couple of minutes in the conversation and resulting in a few lines or paragraphs in the final transcription” (FRIGERIO, 2007: 43-4). Reconheço as limitações que algumas entrevistas podem apresentar. Mas penso que as limitações não acometem todas elas. A entrevista que embasa grande parte deste trabalho, além de longa, foi quase inteiramente focada na conversão. Dessa forma, creio que ela não apresenta os problemas que Frigerio indica. Ademais, a entrevista não é minha única fonte. Também realizei trabalho de campo, que, como o próprio Frigerio reconhece, é “necessary for a full appreciation of the difficulties and nuances of the conversion and de-conversion process that characterizes religious careers” (op. cit.: 44).

⁵ Vincent Crapanzano, em *Tuhami* (CRAPANZANO, 1980), defende a necessidade de explicitar a dinâmica do encontro etnográfico, dada sua natureza de negociação. O propósito desse procedimento é livrar o antropólogo da armadilha de retratar a vida alheia como uma pintura estática e homogênea. Embora reconheça alguma importância nesse procedimento, optei por enxugar do texto a maioria das nuances dos

Antes de proceder à apresentação de meu material de pesquisa, detenho-me em algumas considerações teóricas e metodológicas. O presente estudo se baseia fartamente na trajetória de um indivíduo. Para que a reflexão daí decorrente seja substancial, é preciso estar ciente dos perigos subjacentes à narração de decurso de vida e à textualização dessas informações. Talvez seja produtora começar pelas ponderações de Pierre Bourdieu. Para este sociólogo francês, a biografia com suas pretensões de coerência e totalização é uma ilusão, na medida em que a *história* do indivíduo é sempre fragmentada. Além disso, sustenta Bourdieu, não existe o sujeito, uma vez que este é fragmentado e múltiplo, e está em transformação constante (BOURDIEU, 2006). Não pretendo atestar a continuidade subjetiva nem a totalização tampouco a coerência da história de vida de ninguém. Não é essa minha questão. Para o meu objetivo é suficiente partir das formulações (quer ilusórias, quer *reais*) do sujeito com quem interagi em campo. Bourdieu também alerta para perigos de evocar uma viagem biográfica “sem ter uma ideia da paisagem onde ela se realiza”⁶ (op. cit.: 190). Atentando a essa prescrição, tentarei relacionar a viagem existencial de Caio com algumas das mais significativas paisagens circundantes.

Nesse percurso narrativo, procurarei “valorizar as categorias básicas do discurso das pessoas, seu tom, um certo estilo”, seguindo assim usos adotados por Gilberto Velho (VELHO, 2006: 75). Mas não tecerei uma narrativa unicamente a partir das palavras de seu protagonista. Embora a dimensão interna seja importante, o tipo de relato antropológico a que aspiro não pode se prender às categorias *nativas*. Ele exige uma sutura de estilos conceituais, que faz uso tanto de conceitos de experiência-próxima quanto de conceitos de experiência-distante, nos termos apresentados por Clifford Geertz (GEERTZ, 2001).

A construção dessa narrativa será certamente fragmentária. A elaboração de um relato antropológico a partir de uma experiência dialógica/discursiva, potencialmente infinita, não faculta ao antropólogo a possibilidade de elaborar um retrato completo. Ele só pode elaborar um retrato parcial construído a partir das evidências a que teve acesso durante a dialogia entre

encontros que tive com Caio. Essa opção estética não implica, todavia, tornar o texto algo homogêneo ou estático. Para fugir dessa armadilha, basta que no momento da textualização o antropólogo leve em conta a dinâmica do encontro etnográfico. Levar em conta não é necessariamente incluí-la no texto, mas inseri-la no processo de reflexividade responsável pelo texto.

⁶ De modo mais teórico, diz Bourdieu: “não podemos compreender uma trajetória [...] sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certos números de estados pertinentes – ao conjunto de outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis” (BOURDIEU, 2006: 190).

pesquisador e pesquisado. Outra limitação diz respeito ao próprio caráter situacional da interação. A entrevista, que mais pareceu um testemunho das graças divinas que Caio alega ter recebido, me forneceu evidências que pouco dizem sobre questões não relacionadas com a dimensão religiosa de sua experiência subjetiva. Ficarão fora do relato inúmeros pedaços do *eu* ligados a outras dimensões e a outros ambientes culturais, que vale a pena investigar em outra ocasião.

Minha reflexividade também leva em conta os perigos de uma história vista com as lentes do presente. No caso de que aqui trato, isso se manifestará em diversos momentos – notadamente quando Caio submete seus comportamentos da *época de pecado* à moralidade cristã forjada ao longo de sua vivência pentecostal. Em vez de ver nisso um obstáculo para a obtenção da *verdade da história*, procuro captar nessa postura de leitura presentista elementos significantes que me digam algo a respeito de algumas *verdades* subjetivas e localizadas – não do passado, mas do momento da interação entre pesquisador e pesquisado.

É preciso, ainda, tecer algumas considerações sobre a textualização da trajetória de Caio. Como qualquer outro texto do gênero, este trará inevitavelmente as marcas de seu redator (VELHO, 2006: 75). E reconheço – ainda na trilha das ponderações desse antropólogo (op. cit.) – a arbitrariedade implicada na tarefa de sintetizar um relato de vida razoavelmente longo. Como a interferência do antropólogo é inevitável, não me resta outra escolha a não ser interferir do modo mais proveitoso possível. Na textualização da vida de Caio tentarei, sempre que possível e desejável, preservar a inteireza de sua expressão. Isso será feito principalmente na parte final de sua narrativa de vida. Nesses momentos, apenas citarei (e, em alguns casos, ordenarei) as declarações do entrevistado. Isso, claro, não me eximirá de tecer considerações adicionais. Estas serão de vários tipos: complementos sócio-históricos, diálogos com experiências e reflexões análogas presentes na literatura socioantropológica, observações a respeito do léxico nativo, e assim por diante.

Ademais, tentarei apresentar a história de vida de Caio de modo um tanto linear, como o próprio entrevistado tentou fazer em sua exposição verbal. Reproduzir trechos significantes da entrevista de modo desordenado, com a pretensão de estar elaborando uma textualização mais complexa, é uma postura que não me cativa.

As idas e vindas de uma vida sem sentido

Caio nasceu em meados da década de 1980, no município de Mossoró⁷, região oeste do Rio Grande do Norte. Foi o quarto, por ordem de nascimento, de fratria composta por seis membros: ele, três irmãos, e duas irmãs. À época, seus pais moravam na zona rural desse município, na chamada Vila Maísa. A vila tinha esse nome porque era a localidade onde moravam os trabalhadores da empresa Mossoró Agroindustrial S/A (MAISA) e suas respectivas famílias. O pai de Caio era um dos milhares de funcionários que a MAISA tinha naquele período.

Quando ainda era bebê, Caio e família se mudaram para o sítio Ponta Grossa, em Baraúna – município potiguar vizinho a Mossoró. Seu pai continuou a trabalhar na MAISA. Foi em Ponta Grossa que Caio viveu boa parte de sua vida, em meio às brincadeiras de criança, ao trabalho informal na agricultura e a um ambiente sem os problemas da cidade (violência, drogas, etc.).

Aos dezessete anos, quando ainda estava em Ponta Grossa, Caio teve seu primeiro relacionamento amoroso duradouro. Foi, segundo me disse, com uma “mulher do mundo, que não namorava certo” e que “ficava com um e com outro” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró). Suas lentes pentecostais retratam essa mulher como alguém cuja moralidade afetiva era desviante. Isso, claro, não diz nada sobre o modo como ele, à época, se apropriava dos significados dessa relação.

A moça era da cidade de Icapuí, litoral sul do estado do Ceará – distante aproximadamente 60 quilômetros, tanto de Mossoró, quanto de Baraúna. Certa noite de *réveillon*, ela foi ao sítio Ponta Grossa, e lá conheceu Caio. Na mesma noite começaram a *ficar*. Com o atamento do namoro (um “caso sério”, segundo meu entrevistado), ela passou a morar com a família de Caio.

Pouco tempo depois, seu pai perdeu o emprego na MAISA (a empresa fechou as portas) e, não tendo o que fazer no sítio, foi a Mossoró buscar emprego. Logo o pai se *ajudou* nessa cidade. Então, Caio e família (incluindo a namorada) mudaram-se para esta cidade, mais especificamente, para a Favela da Via, a segunda mais populosa de Mossoró e uma das mais citadas nas páginas policiais dos jornais impressos locais.

Seus primeiros momentos em seu novo lar foram difíceis. Primeiro, porque morava em uma favela perigosa. E, talvez o principal fator, porque não conseguia emprego. Em relação ao sítio, ele dizia que na cidade “a forma de trabalho não é a mesma” (op. cit.), pois no sítio ele nunca

⁷ Mossoró é o segundo maior município do Rio Grande do Norte, nos quesitos população e economia.

precisou de “documento” para trabalhar. Com seus referenciais de trabalho rural informal, sua timidez e os problemas de estar em uma cidade que para ele se afigurava grande, tinha dificuldades para conseguir emprego. A vida na cidade, que, consoante as promessas que seu pai costumava fazer, deveria ser boa e tranquila, foi um inferno – para empregar o termo que Caio usa. Sua experiência inicial em Mossoró foi em alguma medida estonteante, ao que parece. Tudo se passava como se seus referenciais tivessem tornado-se obsoletos. Além dos problemas em relação à escala da cidade e à formalidade das relações de trabalho, Caio ainda se queixava de problemas familiares.

Tão logo chegou a Mossoró, ele descobriu que seu pai mantinha um *caso* com uma mulher casada. Pouco tempo depois, seu pai rompeu a relação com sua mãe e fora morar com a amante.

Mesmo longe, o pai de Caio sempre vinha visitar ele e seus irmãos. Em uma dessas visitas, seu pai lhe chamou de vagabundo, porque ele não trabalhava. Isso o deixou bastante chateado, pois, conforme sua versão, sempre fora alguém trabalhador.

A distância do pai, mesmo que remediada por visitas eventuais, deixou Caio e sua família em estado de necessidade econômica. Agravando ainda mais a situação, a namorada anunciou que Caio seria pai.

Assim, desapontado com as condições de vida em Mossoró e com a atitude do pai, e preocupado com o filho que em breve nasceria, Caio aceitou – não sem alguma hesitação – a proposta que sua namorada lhe fizera: morar com ela em Icapuí. Estabelecer-se nessa cidade afigurou-se para Caio uma alternativa mais vantajosa do que permanecer em Mossoró. Em Icapuí – a confiar nas promessas que a namorada lhe fez, tentando convencê-lo – eles teriam ajuda da família dela. Caio teria ainda a regalia – segundo as lentes de um “garotão de dezessete anos” (op. cit.) – de ir a todas as festas que desejasse. O motivo determinante, contudo, diz Caio, foi “porque meu pai [...] ficava me chamando de vagabundo [...] [e dizendo que] ia me expulsar lá de dentro de casa” (op. cit.).

Em Icapuí, cidade onde nunca havia estado, nosso personagem também teve momentos difíceis. Como em Mossoró, não conseguia ocupação. Após alguns meses no limbo do desemprego, Caio conseguiu um serviço *pesado* nas salinas (op. cit.), em que tinha de arrancar sal na chibanca sob o sol e sem qualquer equipamento de proteção.

Seu sofrimento nas salinas terminou, quando, com muito esforço, conseguiu um emprego na prefeitura de Icapuí, onde era muito estimado pelo prefeito. A fim de manter a família em melhores condições, Caio começou a fazer *bicos* como pedreiro, servente e pintor. Mesmo com tanto trabalho, conseguiu acabar o ensino médio, três anos após chegar a Icapuí.

Sua estada nessa cidade também foi caracterizada por problemas em seu casamento/amancebamento. No começo era tudo bom revela Caio. Ambos, a esposa e ele, cuidavam um do outro e combinavam entre si tudo que iam fazer. Depois, segundo Caio, ela começou a se rebelar e a tratar mal os bebês. (A esta altura, já havia nascido o segundo filho.)

As constantes brigas inundavam o cotidiano do casal. Brigas motivadas, segundo Caio, pelos ciúmes da parceira. O estopim da crise ocorreu em uma festa a que os dois haviam ido. Após ingerir bastante bebida alcoólica, a despeito do pedido de Caio para que não bebesse, ela começou a *botar boneco*, ou seja, a *aprontar*, a dar escândalo. Chateado, Caio deixou a festa e foi para a casa de um amigo. Minutos depois, sua esposa lá apareceu: “chegou logo brigando, zoando comigo, e querendo bater em mim, brava. Aí eu tive que dar uns empurrões nela” (op. cit.).

Dias depois – após forte hesitação motivada principalmente pelo fato de que, se ele saísse de casa, a esposa não o deixaria levar os dois filhos – ele rumou de volta a Mossoró.

Nessa cidade, Caio foi morar com os pais. (Seu pai havia voltado a morar com a família, embora ainda mantivesse o relacionamento extraconjugal.) A recepção que deles recebeu foi boa. Com o tempo, porém, o relacionamento com seu pai se deteriorou novamente, e ele foi morar com um irmão mais velho, que morava em um bairro vizinho, também na periferia de Mossoró. Poucos meses depois, Caio conseguiu um emprego em uma empresa de carcinicultura (os *camarão*, na linguagem cotidiana). Alguns outros meses se passaram e sua estadia na casa de seu irmão teve fim, pois Caio começara a se desentender com a cunhada.

De mudança marcada, Caio comprou um barraco na Favela da Via, mas, por não gostar do *barracozinho*, hesitou em morar lá. Acabou, então, voltando à casa dos pais. Sua estadia novamente seria curta, pois vivia em contenda com seu genitor.

Uma constante de sua trajetória pré-conversão – relatada, repito, a partir da lente presentista de uma *nova criatura* – foi a ideia de perseguição de que era vítima e de sofrimento. “Minha vida” confessa, “sempre foi meio complicada: parece que o tempo, ele sempre lutou contra mim” (op.

cit.). Em sua experiência nos *camarão*, ele me disse que foi perseguido e que sofreu bastante (op. cit.).

Certo dia, quando Caio voltava para a casa do pai, sua irmã mais velha o chamou para ir até o barraco que ele havia comprado. A irmã e a mãe haviam arrumado e mobiliado o *barraquim*; só então Caio aceitou sair da casa do pai, para lá ir morar.

Ainda trabalhando na empresa produtora de camarão, Caio conseguiu galgar uma função melhor: deixou de ser *peão* – aquele que cata peixe podre nos viveiros, em meio à lama e a mau-cheiro – e passou a ser porteiro.

Mesmo estando em Mossoró, Caio não deixou de ver sua antiga esposa. Isso porque ela vez ou outra ia àquela cidade. O fato é que do ventre desse amor mal resolvido, duas outras crianças nasceram. (Segundo Caio, ter os últimos dois filhos foi estratégia da ex-esposa para prendê-lo.) Eis sua narração (op. cit.):

Ela veio pra banda de cá [...] aí eu comecei a me envolver com ela; [...] a gente se relacionava e tudo, tinha relação [sexual], essas coisas, mas a gente sempre brigava. Era aquele mesmo inferno. [...] Ela chegava aqui, procurava briga com as meninas, minhas amigas, meus amigos. E era aquele inferno. [...] Ela vinha, e a gente tinha relação, sim, mas ela não queria que eu me aproximasse de ninguém. Aí, ela ficava me ameaçando, e não sei o quê. [Ela dizia:] – Não vou deixar mais você ver seus filhos... E essas coisas, sabe? Eu vivia desesperado.

No auge do desespero, a solução que Caio vislumbrou foi o suicídio:

Eu cheguei a um ponto, como eu disse a você; eu queria tirar até a minha própria vida. [...] Eu disse [pensei]: – Eu vou arrumar um veneno pra mim tomar, porque eu tomo e ninguém vê, [...] eu vou tomar e vou morrer. Minha vida pra mim não tem mais sentido não. [...] Aí eu arrumei esse veneno. Esse veneno, eu ainda tenho ele, mas não pra mim; ele serve pra matar rato, formiga, tá entendendo? [Serve] pra mim testemunhar esse fato, porque eu trouxe esse veneno.

Nosso personagem quis ceifar a própria vida, porque, segundo suas palavras, “não tinha felicidade, cara. Eu não me encontrava. Tá entendendo? Eu não me encontrava mesmo, eu não me encontrava” (op. cit.).

O encontro com Deus

Minha impressão ao longo da entrevista era que o sofrimento de Caio aumentava à medida que a trama de sua vida ia sendo tecida. A certa altura, todavia, ele mudou o tom e começou a me contar o início de sua busca a Deus.

Um de seus filhos teve uma diarreia muito forte, que médico algum conseguia curar. Após mais de mês de sofrimento, e, frente à iminência da morte do filho, Caio decidiu recorrer a Deus, fazendo um pacto com este. O pacto foi feito nos seguintes termos: “olhe, [Deus,] se meu filho ficar bom, eu não vou mais beber cachaça, não vou mais pra farra, eu vou abandonar isso” (op. cit.). Um dia depois de ter *desafiado* Deus para que seu filho ficasse bom, seu filho melhorou. Mas Caio não cumpriu integralmente sua parte no pacto, e seu filho voltou a ficar doente (op. cit.):

Eu deixei de ir pras farras, deixei de beber. [...] [Mas] às vezes, em algum final de semana, [...] eu sempre tomava *uma* [bebida alcoólica] com meu irmão. Mas era coisa pouca. Mas, aí, eu não tava fazendo certo, porque eu prometi a Deus que não ia fazer. [...] Aí, teve um dia que, eu fazendo essas coisas, meu filho piorou. Voltou [a diarreia] de novo. [...] Aí eu disse: – Eita, Deus, e agora? Deus vai levar a vida do meu filho. Eu disse: – Não, Deus, leve a minha, leve a minha vida⁸.

Caio não se estendeu nessa história. Disse unicamente que começou “a levar a sério” a promessa que havia feito (op. cit.). Seu filho não morreu.

Quando trabalhava na portaria da *fazenda de camarão*, Caio começou a ter contato com a palavra de Deus (op. cit.):

Quando eu cheguei lá na portaria, a primeira coisa que eu vi foi uma bibliazinha – um novo testamento. [...] [Mas] eu tinha era medo de ler a bíblia [pois] [...] tinha gente que me dizia assim: – Olhe, a pessoa que lê a bíblia, quando termina de ler, morre. [...] Aí, eu tinha muito medo. Eu não queria nem olhar pra uma bíblia. [...] [Mas] eu sou muito curioso, sabe? Aí, eu comecei a estudar ela, sabe? Eu comecei a ler, a ler... E Deus começou a falar comigo. Eu comecei a conhecer a Deus, o que Deus realmente fez por mim, qual era o motivo para eu estar aqui, qual foi o motivo que eu passei certas lutas. [...] Deus começou a falar comigo, e as coisas começaram a ter mais sentido.

Ainda no cargo de porteiro, Caio recebeu – segundo suas lentes atuais – a visita de alguém enviado por Deus para livrá-lo da influência do Diabo, que, segundo ele, era o responsável por seus desejos de suicídio. O enviado era um senhor evangélico (um “crentão evangélico”), que iria estagiar na portaria sob sua tutela. Essa pessoa passou apenas três dias na portaria, mas parece ter deixado fortes marcas em sua trajetória: “esse cara começou a falar, a [...] acrescentar mais coisas de Deus à minha vida, tá entendendo? E... esses três dias que ele passou comigo, cara, eu aprendi muito com ele. Ele levou a Bíblia. [...] Aí, pronto, me fortaleceu mais um pouquinho” (op. cit.).

⁸ Na sequência, Caio declara: “Na verdade ele levou a minha vida velha: eu morri pro mundo, e hoje eu sou nascido pra Deus, eu nasci pra Deus” (op. cit.).

Certa noite, Caio estava a perambular pela Favela da Via, como gostava de fazer após jantar e tomar banho. Passando pela rua onde se localiza a congregação do MC, viu um grupo de pessoas sair da igreja. Nesse momento, Jânio – à época, líder da congregação – aproximou-se de Caio, e começou a entabular conversa, em mais uma atitude evangelística típica dos pentecostais. Diz Caio: “Aí, [Jânio] começou a falar comigo, e foi logo abrindo a Bíblia dele, e dando as palavras [de Deus] lá pra mim. E eu gostei, né? Eu gostei” (op. cit.). Foi a partir desse contato que Caio passou a frequentar, sem ainda considerar-se convertido, o templo do MC⁹ na Favela da Via.

Mas Caio não pensava em se converter. Ele me confessou que tinha raiva dos *crentes*, porque muitos deles “só faziam coisa de ruim” (op. cit.). Ele também não apreciava o evangelismo ousado dos *irmãos*. Ele me confidenciou: “Às vezes eu passava, assim, por um crente, e dizia [pensava]: – ah, se esse crente viesse conversar merda aqui pro meu lado, que eu queria dar só uma resposta boa!” (op. cit.).

Caio indeciso frente a essa alternativa religiosa, relata que pediu orientação a Deus para saber se o caminho correto seria sair do catolicismo (que ele não praticava desde a infância) para participar de uma *igreja de crente*. Após esse momento de hesitação, Caio e sua irmã se converteram. Eis seu relato do ocorrido (op. cit.):

Teve uma vez que a gente fomos [de 2007 para 2008], aí nesse dia a gente se converteu. Eu fui naquela dúvida, [e pensando:] rapaz, eu vou ver o que aí? E Deus me chamando: – vai, vai, vai... [Eu disse:] – eu vou. [...] Aí, nesse dia [...] eu me converti. [...] Aí, eu me lembro que nesse dia, eu cheguei [...] [em casa] renovado. Tipo assim: quando eu fui lá na frente, entreguei minha vida a Deus. Cara, parece que caiu, assim, um fardo de mim. Tipo, assim, Deus me lavou, tirou tudo de ruim. Porque a palavra de Deus mesmo diz que aquele que tá em cristo nova criatura é. [...] Cara, naquele momento ali, eu comecei a sorrir pro mundo, eu comecei a ver o mundo diferente. Coisas que eu mesmo fazia, eu mesmo abominava... Eu dizia: – meu Deus, eu fazia isso? Meu Deus do céu... vixe!, Aquele cara fazendo isso, ai, Deus. [...] [Após a conversão] Eu comecei assim a ter, assim... A sentir amor pelas pessoas; pelas pessoas que praticam coisas erradas. Porque antes não, antes eu tinha vontade de chegar e esfolar.

Embora o relato de Caio pareça sugerir o contrário, sua conversão não se deu tão rapidamente. Como teremos ocasião de ver, conversão é um processo demorado e zigzagueante. A principal luta de Caio em seu processo conversional foi a domesticação de sua vida amorosa (op. cit.):

⁹ O MC surgiu em 2003 como dissidência de uma igreja evangélica histórica, de um bairro próximo à Favela da Via. Reconhece-se a si mesma e é reconhecida por pessoas de outras denominações evangélicas como neopentecostal. O MC também se encaixa na definição sociológica de neopentecostalismo (sobre essa vertente pentecostal, cf. MARIANO, 2005).

Quando eu me converti, doido [cara], eu tava com... [Caio começa a contar] uma... duas... três... Eu sei que eu namorava com três meninas, tudo escondido. Nenhuma sabia [das outras]. E tinha relação com minha ex-mulher e outra mulher. Ei, *boy*, minha vida era bagunçada, viu? [risos do pesquisador]. [...] Logo que eu me converti eu passei uma luta muito grande, porque eu não conseguia deixar isso aí, negócio de namoro. Eu sempre gostava de namorar muito [...] Só que, assim, eu não fazia por maldade; eu fazia por instinto, por costume. Pra mim era normal, tá entendendo? Só que eu comecei a conhecer a palavra [de Deus], e isso começou a pesar em minha consciência.

Nos capítulos finais de sua luta para entrar no *Caminho do Senhor*, no que tange à vida amorosa, Caio teve de escolher entre duas moças, as quais ele namorava. Ambas eram da igreja. Uma não era firme na fé; era uma pessoa que “conhece o certo e quer fazer o errado” (op. cit.). Caio orou a Deus, que lhe respondeu que aquela não era a mulher certa. A segunda moça, Ana Paula, levava a vida cristã a sério, e isso foi determinante para que Caio a escolhesse. Sobre o desenrolar da história, Caio comenta: “Aí, eu peguei, e comecei a me relacionar com ela de verdade. Na virada de ano [de 2007 para 2008] a gente decretou nosso namoro aqui, eu e ela” (op. cit.). Ainda em 2008 eles se casaram.

Mudanças com a conversão

Mais de dois anos se passaram. Caio hoje é líder de célula no MC e integra a equipe de louvor na congregação da Favela da Via. Praticamente em todos os dias da semana está envolvido em alguma atividade da igreja: vai a cultos (na favela e na sede do bairro vizinho); ensaia com outros fiéis para o louvor dos cultos na favela; visita recém-convertidos; participa dos encontros de célula; vai à escola bíblica, etc. Esse engajamento chega a tal ponto que, à exceção do tempo em que passa trabalhando, quase sempre está envolvido em atividades ligadas à igreja e à sua religião. Sequer o lazer escapa a isso, pois, como indicam suas palavras, “hoje meu lazer é fazer a vontade de Deus” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró).

Como caracterizar esse tipo de adesão? Até aqui venho usando o termo conversão, na esteira do próprio uso desta categoria por Caio e por outros estudados da mesma denominação. Mas será que esse uso é adequado? A literatura socioantropológica vem apontando uma série de restrições ao uso deste termo (quando não sua completa inadequação), indicando que na paisagem religiosa contemporânea brasileira a relação do fiel com a religião/denominação tem sido muito flexível e transitória, características que não se coadunam com a ideia de conversão (BIRMAN, 1996, PRANDI, 1996, MAFRA, 2000, ALMEIDA & MONTERO, 2001, FRIGERIO, 2007). Como bem sintetiza Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 2007: 34):

the swift transit of individuals from Catholicism to the fast-growing Pentecostal churches and their later passages between them have convinced Brazilian scholars that contemporary religious affiliations and commitment are too light and fragile and not important enough in the lives of individuals to be considered conversion.

Reginaldo Prandi (PRANDI, 1996: 260), por exemplo, assinala a fraqueza do conceito de conversão nos seguintes termos:

Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia. A própria noção de conversão religiosa vai tornando-se um conceito fraco: houve tempo em que converter-se a uma outra religião significava romper dramaticamente com a própria biografia, mudar radicalmente de vida.

Sua visão é a de que hoje tais rupturas dramáticas não mais existem. O relato de Caio – bem como de inúmeros outros crentes que pude estudar – não me autoriza a endossar esse ponto de vista. Concordo que o conceito de conversão não pode explicar todos os trânsitos e adesões religiosos (se é que um dia pôde). Mas há que se reconhecer que ele ainda serve para explicar alguns, pois ainda há muitas adesões que implicam uma mudança radical de vida.

No mesmo fluxo revisionista, embora com uma proposta bem diferente da de Prandi, a antropóloga Clara Mafra (MAFRA, 2000) propõe o uso de uma nova categoria de conversão, a qual chama de minimalista, em oposição a uma forma tradicional maximalista ou máxima. Esta manobra conceitual seria motivada pela necessidade de apreender “certas características importantes dos movimentos pentecostais contemporâneos, fortemente marcados por uma maior fragilidade, vulnerabilidade e pelo caráter pouco exclusivo e totalizante das novas adesões” (op. cit.: 58). A conversão minimalista teria como principal característica a maior autonomia do novo converso para se apropriar, à sua maneira, da mensagem religiosa:

Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis – a congregação – que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se ‘sentir bem’. Assim, o campo de negociação de significados, sobre o que deve ser combatido porque se revela ilusório, tende a responder a um diálogo entre trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de indivíduos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito a referentes culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão (op. cit.: 60).

Conversão minimalista seria uma categoria para enfatizar, entre outras coisas, as “continuidades culturais colocadas em prática pelos conversos” (MAFRA, 2009: 88). Mais uma vez, penso que a adesão de Caio não pode se encaixar nessa categoria, pois, entre outras coisas, nela (a adesão de Caio, ou seu *renascimento*, como ele prefere) está implicado um forte desejo de desinvestimento

cultural e de mudança – reconhecível não só no discurso como em algumas instâncias práticas –, características que, como a própria Clara Mafra reconhece, não são contempladas com esta definição mínima de conversão (op. cit.).

Outras ressonâncias abrandadas do conceito de conversão poderiam ser evocadas, mas creio que não será necessário fazê-lo. O ponto que gostaria de ressaltar, antes de proceder a considerações sobre a conversão de Caio, é que, a despeito das inúmeras outras formas mais flexíveis e menos exclusivistas de adesão verificadas no contexto brasileiro, o conceito de conversão¹⁰ ainda é fundamental para compreender muitas adesões, mesmo entre fiéis neopentecostais.

A conversão pentecostal (em sentido estrito) costuma implicar significativas rupturas. Sociabilidades profanas serão esconjuradas, dando lugar a sociabilidades revestidas pelo Espírito Santo; práticas de lazer terão lugar, sobretudo, na própria igreja, em suas inúmeras atividades (música, esporte, cultos alternativos etc.), e/ou entre irmãos de congregação; a comunidade religiosa passará a ser o repositório potencial da verdadeira amizade e do verdadeiro amor, que só florescem sob as bênçãos de Deus; o fiel passará a fazer parte de um sistema tácito de seguridade em que circulam ajuda financeira, indicações de emprego, mão de obra para serviços domésticos, entre outros bens materiais e simbólicos (ROCHA, 2010).

Os resultados acima dizem respeito a minha pesquisa na Favela da Via, com alguns fiéis do MC, denominação caracterizada por um padrão *congregacional* de relação social intra-comunidade – nos termos de Ronaldo de Almeida (ALMEIDA, 2004: 25). É dentro deste quadro que a conversão de Caio deve ser compreendida. Sua identidade de crente, adquirida ao longo do processo conversional, parece, na verdade, se coadunar com a clássica definição da identidade pentecostal dada por Carlos Rodrigues Brandão (BRANDÃO, 1988: 36-7):

¹⁰ Clara Mafra (MAFRA, 200: 58), citando Max Heirich (HEIRICH, 1977: 654), afirma que "Tradicionalmente a idéia de conversão está associada a um processo de virada dramática na trajetória individual, em que 'ego aceita um conjunto de crenças que questiona as estruturas cognitivas e de ação anterior ou em que ele retoma um conjunto de crenças e compromissos contra os quais um dia havia se rebelado'". Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 2007: 39), por sua vez, define conversão, se referindo a uma pesquisa anterior (CAROZZI; FRIGERIO, 1997), da seguinte forma: "a change in the conception that individuals have of themselves, of the world, and of God, that ultimately becomes interpreted in the terms provided by the new religion". E diz que: "Religious conversion implies modification in the individual's personal identity and not merely in the social identities that one vindicates in different interactions", e que: "It entails a process of redefinition of the personal identity through which individuals gradually come to consider themselves other, different beings" (FRIGERIO, 2007: 39)

Uma pessoa 'crente' é, antes de tudo, a pessoa de um crente, e todos os outros qualificadores de sua identidade – local de origem no país, o grau de instrução escolar, a profissão atual, a definição política – são secundários, ou são reescritos a partir da maneira como o sujeito pentecostal submete todas as dimensões de sua ação social e da representação que faz de si, através de tal ação significativa, aos termos e símbolos de sua identidade militantemente religiosa.

Para Caio a conversão implicou uma regulação mais estreita de sua moralidade afetivo-sexual, que teve de se conformar à monogamia com a permissão de sexo apenas após o casamento heterossexual. A partir de seu entranhamento na família de Deus, cuja relacionabilidade é altamente emocional e informada por ideais de ajuda mútua, Caio conseguiu obter um emprego, quando se viu desempregado. Passou, além disso, para usar um termo nativo, a *trabalhar pra dentro de casa*, a expensas de seu antigo hábito de farrear, que, segundo sua interpretação, fazia com que não conseguisse prosperar economicamente. Na época em que vivia em pecado, Caio não ficava com um tostão do salário (op. cit.):

Meu dinheiro não rendia. Eu não comprava uma roupa, eu não comprava um calçado. Nem uma bicicleta pra andar eu não tinha. [...] Aquela minha vida antes, eu não conseguia possuir nada, não tinha nada. Se você chegasse na minha casa, parecia a casa de um índio ou de um cigano.

Após a conversão, Caio passou, segundo suas palavras, a ser um homem conquistador: “[Depois que conheci Deus] eu já conquistei muita coisa em minha vida. Porque eu era um cara [...] [que] eu não tinha nem uma bicicleta pra andar” (op. cit.). E acrescenta (op. cit.):

Se lembra que eu falei pra você, que quando eu morava com meu irmão [mesmo trabalhando e sem ter responsabilidades financeiras] no final do mês não sobrava um real pra mim? Depois de eu evangélico, cara, eu nem me lembro a vez que eu andei liso [sem dinheiro]. Lembro não. E sou dizimista, creio no dízimo, creio na oferta, tá entendendo? E creio que Deus multiplica e me livra do ladrão, me livra do salteador, porque Deus é fiel, mermão. Deus é fiel mesmo. Se você andar de baixo da lei de Deus, de baixo da vontade de Deus, ele é fiel.

Caio não mora mais no *barraquim*, mas numa casa de alvenaria, que, segundo ele, foi presente de Deus. E já não anda a pé, pois conseguiu comprar uma moto. Conforme me confidenciou ao fim da entrevista, seu plano é comprar um carro.

A conversão, como já indiquei, não acontece de um dia para o outro. Nem as consequências aparecem tão rapidamente. A conversão, pelo menos como a captei etnograficamente, é um processo de idas e vindas, de grande hesitação, e que demanda algum tempo. Ir ao púlpito e declarar que aceitou a Jesus é mais a publicização de sua vontade de libertar-se das nódoas do Demônio, do que a própria libertação. No processo de conversão, o fiel – após intenso trabalho

capitaneado por si mesmo e pela congregação – passa de um polo de fragilidade espiritual (denotado pela categoria nativa *novo convertido*) a um polo de solidificação espiritual, em que ele verá a si mesmo e será visto pelos outros como realmente convertido, embora isso não vá livrá-lo de eventuais tribulações terrenas e cessões às investidas do Demônio (ROCHA, 2010). A conversão de Caio e as bênçãos que ele alega ter recebido devem ser vistas nessa perspectiva processual.

Digressão: trajetória-testemunho de vida

A narração autobiográfica de um pentecostal que passou pela conversão nunca é *apenas* uma história de vida. O relato de Caio assumiu, na verdade, a feição de um grande *testemunho*. Os testemunhos entre os pentecostais são, antes de qualquer coisa, uma forma de louvar a Deus, de reconhecer a ação de Deus na vida do fiel. São também uma forma de evangelismo. No testemunho pentecostal, ao contrário do que ocorre em relatos profanos, o imperativo moral é exibir a miséria da vida pré-conversão e a abundância da vida com Jesus. Falar do sofrimento, das injustiças, das perseguições, da vida destituída de sentido e das investidas do Demônio antes da conversão (como no caso em que Caio consegue o veneno para cometer suicídio), é expressar para os outros que a vida sem Deus é uma amargura e que só ele tem o poder para tirar os infelizes da lama.

Por seu caráter testemunhal, tal narrativa encontra sérios vieses. Não temos, por exemplo, como inferir com muita precisão os obstáculos por que passou uma pessoa no período em que não andava no caminho de Deus. E quase nada pode ser conhecido a respeito das suas satisfações e de suas realizações. Por outro lado, da vida pós-conversão pouco se pode saber a respeito dos problemas (tangíveis e espirituais) por que passa um fiel, embora Caio tenha me relato que *crente* também enfrenta adversidades, porque o verdadeiro descanso só existe no céu.

As narrativas testemunhais possibilitam, não obstante, traçar percursos a partir de marcos mais objetivos, tais como: mudanças no espaço social, mobilidade social, navegação em certos circuitos, etc. Mas talvez o ponto forte das narrativas de conversão seja a capacidade de expressar pontos de vista, julgamentos morais, princípios de explicação dos fenômenos do mundo, concepções de vida, do eu e da pessoa.

Ao longo do testemunho de Caio aparecem inúmeras referências a seu novo estatuto ontológico. Segundo seu depoimento, ele não é mais um ser coberto pelo lamaçal da vida mundana; é uma

nova criatura, alguém que morreu para o mundo para nascer para Deus. Fechando este trabalho, esboço, a título exploratório, alguns contornos dessa nova criatura.

À guisa de conclusão: o nascimento de uma nova criatura

Começo pelos habituais prolegômenos. O estudo da pessoa e do *eu* remonta ao alvorecer das ciências sociais. Émile Durkheim foi o responsável por fornecer uma das principais plataformas teóricas para esse tipo de estudo, quando, no livro *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 2009), chegou à conclusão de que o corpo das categorias fundamentais do entendimento, entre as quais a de pessoa e eu, não era inato, mas histórico e social. Seu sobrinho e discípulo Marcel Mauss levou essa ideia adiante (MAUSS, 2003), esboçando o itinerário de desenvolvimento do conceito/noção de pessoa, que na modernidade equivaleria a um ser psicológico, a um *eu*. De suas formulações, interessa reter a constatação de que não há equivalência total entre o sentido que as pessoas têm de seu eu, de um lado, e a noção que elas externam. Sentido subjetivo e noção externada, todavia, se interpenetram. O sentido afeta a verbalização da noção; e esta, por sua vez, é índice daquele. Tratar da subjetivação de um *Caio renascido* implica, portanto, partir da evidência, em alguma medida enviesada, do discurso.

O pano de fundo para compreender a reinvenção desse sujeito é a dualidade que parece permear todo seu pensamento¹¹. As dimensões terrena e espiritual¹² parecem ser um palco em que se digladiam, de um lado, o Deus Trino (Pai, Filho e Espírito Santo), e, de outro, Satanás e seu séquito de demônios. Deus e Satanás são os emblemas de uma encruzilhada que pode levar a depender da vontade humana e da abertura do indivíduo a influências de Deus e do Demônio, ao bem ou ao mal. Essas duas entidades têm ainda a capacidade de agir sobre a vida terrena.

O demônio pode influenciar pessoas a fazerem o mal, e fará de tudo para que a pessoa não siga com retidão o caminho de Deus. Quando Caio estava sendo perseguido na empresa de carcicultura, ele estava sendo, na verdade, perseguido pelo Demônio, que parecia usar os *peões* para fazer-lhe o mal. Quando, em outro caso, decidiu envenenar-se, foi o Demônio que

¹¹ Tematizando a construção da pessoa pentecostal, Clara Mafra descreve um senso semelhante ao que descrevo no trecho acima. Ela diz: “Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que independentemente de sua vontade, todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual” (MAFRA, 2009: 83).

¹² Uso os termos *terreno* e *espiritual* como equivalentes das noções amplas de *mundano* e *transcendente*, respectivamente, conforme as formulações de Joel Robbins a respeito das tradições axiais (ROBBINS, 2011).

rapidamente lhe forneceu o veneno. Caio diz: “por incrível que pareça, quando você pensa numa coisa ruim, o inimigo [o Demônio], ele bota logo na sua frente: taí, fulano, pra você [o veneno, pra você aniquilar sua vida]. Se sirva!” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró).

Deus também tem o poder de influenciar as pessoas e de operar milagres. Graças à bondade do *Senhor*, Caio diz ter melhorado de função lá nos *camarão*, trocando o mau-cheiro dos viveiros pela sombra e pela calma da portaria. A casa de alvenaria, onde a entrevista foi realizada, foi comprada com o dinheiro que Deus lhe deu.

Sua teoria sobre a pessoa não deixa entrever com clareza o lugar da vontade humana. Ora o sujeito age por si mesmo, ora não (Deus ou o Demônio agem por ele ou o influenciam). A vontade humana parece não ser sempre operativa, vez que às vezes o sujeito é unicamente expressão da vontade de Deus ou do Demônio. Em outros casos, parece haver sobreposição de vontades e de ação: um homem age e decide, mas foi Deus (ou o Diabo) que também agiu e decidiu, ao menos parcialmente, por ele. Como uma aproximação ainda áspera a esse tema, sugiro que a vontade, ilustrada pelo caso de Caio, pode ser compreendida em termos de um *assemblage*, em que entram em composição várias forças (divinas, profanas, humanas), forças que agem ora sozinhas, ora em sobreposição¹³.

A relação entre fiel e Deus é de aliança, um contrato. É como se a morte para o mundo e o nascimento para Deus significassem um ingresso em uma esfera de *cidadania* do além-mundo, em que o fiel passa a ter direitos e deveres. Se andar nos caminhos de Deus, este o abençoará energicamente. Se não andar, ele abre espaço para a ação do Diabo em sua vida.

Ainda na fase da pré-conversão, Caio estabeleceu um contrato com Deus, mediante o qual ele se afastaria de práticas profanas e Deus curaria seu filho. Como Caio não cumpriu sua parte integralmente, Deus hesitou em curar seu filho, só o fazendo definitivamente quando Caio passou a levar o contrato a sério.

Tornar-se filho de Deus é, além de engajar-se em uma aliança que transcende a dimensão terrena, ocupar um novo papel no mundo. Diz Caio: “Eu comecei a ler, a ler... E Deus começou a falar comigo. Eu comecei a conhecer a Deus, o que Deus realmente fez por mim, qual era o motivo para eu estar aqui, qual foi o motivo que eu passei certas lutas” (op. cit.).

¹³ Sobre a Assemblage Theory, cf. ONG; COLLIER, 2005, e DELANDA, 2006.

Nessa visão de mundo, que me limito a construir unicamente a partir do relato de Caio, a conversão é o momento em que o homem renasce. O personagem principal dessa história comenta: “[Deus] levou a minha vida velha: eu morri pro mundo, e hoje eu sou nascido pra Deus, eu nasci pra Deus” (op. cit.).

Quando se dá o renascimento, as nódoas que manchavam a vida em pecado são apagadas, pois, segundo a visão de Caio, “quando a gente se converte, Deus perdoa tudo que você fez cara. Por incrível que pareça, Deus perdoa” (op. cit.). Ele lembra: “[Após a conversão] eu cheguei, assim, cara, renovado. Tipo assim: quando eu fui lá na frente [no púlpito], entreguei minha vida a Deus. Cara, parece que caiu, assim, um fardo de mim” (op. cit.).

A nova criatura não faz parte do mundo. Mas não se trata do *indivíduo-fora-do-mundo* que Louis Dumont (DUMONT, 1985) ilustra, em sua versão *renunciante indiano* nem na versão *cristão no cristianismo primitivo*. Renunciar ao mundo não é viver às margens sociais e políticas. É unicamente renunciar à vida de pecado. A esposa de Caio era *do mundo* porque vivia em pecado (sua moralidade afetivo-sexual, entre outras coisas, era infensa aos preceitos de Deus). Ele, que agora anda sob a vontade de Deus, não faz parte do mundo, embora queira ocupar boas posições profissionais, ter carro...

Por fim, cabe ressaltar, a partir do material referente a Caio, aquilo que parece ser a base na qual se assenta a subjetividade humana. No discurso de Caio não há referências a qualquer *fisicalidade*, típica da abordagem biológico-psiquiátrica (FIGUEIREDO, 2006) e de uma abordagem neuroquímica/molecular (ROSE, 2007), modelos de grande difusão nas sociedades ocidentais e afinados às ciências biomédicas. Sempre que se refere ao que para nós seria a subjetividade, Caio emprega termos religiosos, como *espiritual*. O palco da mente, que não é molar nem molecular, aparece nas falas de Caio como a dimensão do transcendente/espiritual¹⁴. Para Caio características que muitos atribuem à psicologia individual são características espirituais: iniciativa, criatividade, etc. Embora não tenha ouvido uma afirmação direta sua, suspeito que aquilo que os psicólogos e psiquiatras conhecem como transtorno psíquico é

¹⁴ Reitero uma advertência feita em uma das primeiras páginas do trabalho. A interação que embasa este trabalho pautou-se pelo tema conversão, e, por isso, as evidências que consegui pouco dizem sobre questões não relacionadas com a dimensão religiosa da experiência subjetiva de Caio. Este é um sério viés. É bem possível que Caio, em outros contextos dialógicos, refira-se a outros elementos que nada têm a ver com o espiritual.

unicamente a interferência do demônio em uma mente que não se solidificou espiritualmente¹⁵. Em uma entrevista realizada com Jadson – líder de célula que Caio frequenta – obtive alguns indícios nessa direção, que deve ser partilhada em alguma medida pelo protagonista desse estudo. Descrevendo o recrutamento de novos membros para as células de evangelismo, Jadson os caracterizou como pessoas “que chegam com trauma, problema espiritual, cheio de ‘carrapicho’” (Jadson, entrevista, 07/05/2009).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, v. 15, n. 3, 2001.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e sociedade**, v. 17, p. 90-109, 1996.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M.; AMADO, J. (orgs.); **Usos & abusos da história oral**. 8 ed. São Paulo: FGV, 2006.

BRANDÃO, C. R. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, V.; FERNANDES, R. C.; DAMATTA, R. (eds.). **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**, 1988. Rio de Janeiro: Graal.

CAROZZI, M.; FRIGERIO, A. Não se nasce batuqueiro: a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. In: **Religião e sociedade**, v. 18, n. 1, p. 71-93, 1997.

CRAPANZANO, V. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

DELANDA, M. **A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity**. London: Continuum, 2006.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹⁵ Essa constatação sugere interessantes frentes de estudo sobre itinerários terapêuticos de fiéis pentecostais, e sobre a relação dos fiéis com as tecnologias biomédicas e os saberes psicológicos e psiquiátricos. O estudo de Ana Elisa Figueiredo (FIGUEIREDO, 2006) fornece boas pistas sobre o assunto. Uma das conclusões da autora é que, no discurso de pastores pentecostais (e isso, penso, também vale em alguma medida para os fiéis que estão em tratamento em clínicas psiquiátricas e para alguns de seus familiares) “há uma inversão do processo de compreensão do adoecer psíquico, que se desloca do âmbito da competência psiquiátrica para o âmbito da religiosidade, ou de uma interferência mágica” (op. cit.: 160).

FIGUEIREDO, A. E. B. **Religiões pentecostais e saúde mental no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, 2006.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FRIGERIO, A. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentine and Brazil. In: STEIEGENGA, T.; CLEARY, E (eds.). **Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America**. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press, 2007.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

HEIRICH, M. A Change of Heart: a Test of Some Widely Held Theory about Religious Conversion. **American Journal of Sociology**, v. 83, p. 653-680, 1977.

MAFRA, C. Relatos compartilhados. In: **Mana**, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAFRA, C. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

ONG, A.; COLLIER, S. (eds.). **Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems**. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, F. A; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROBBINS, Joel. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. In: **Relig. soc.**[online]. 2011, vol.31, n.1, pp. 11-31.

ROCHA, R. C. **Esconjuração das sociabilidades profanas: conversão ao pentecostalismo na periferia de Mossoró/RN**. 2010. 85 f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró.

ROSE, N. **The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

VELHO, G. **Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração**. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.