

## **Adesão pentecostal e transformação da experiência: notas sobre a construção cotidiana da identidade social do convertido em Salvador-Brasil**

*Pentecostal adhesion and transformation of experience: notes on the daily construction of social identity of converted individuals in Salvador-Brazil*

**Cláudio Roberto dos Santos de Almeida**

*Professor adjunto de Teoria Sociológica do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Vale do São Francisco/UNIVASF.*

### **RESUMO**

Este artigo foi confeccionado com o intuito de realizar uma descrição analítica do processo de construção da subjetividade e da identidade social de indivíduos convertidos ao pentecostalismo em Salvador. A abordagem metodológica desta análise está pautada na consideração dos convertidos como agentes importantes do processo de modificação de suas experiências religiosas. Para tanto, serão analisados diferentes aspectos de suas experiências que indicam mudanças em sua subjetividade assim como em sua autorrepresentação no seio de antigas e novas redes de relação. Serão abordados neste artigo elementos que compõem a autorrepresentação pentecostal tais como o aprendizado da forma adequada de se vestir, de falar; de tratar os outros em via pública e da leitura da bíblia. Do mesmo modo, serão analisadas a constituição da família e a mudança nos espaços de sociabilidade frequentados no bairro.

Palavras-chave: conversão religiosa; agência individual; identidade social.

### **ABSTRACT**

This article was written with the aim of analytically describing the process of transformation in the subjectivity and the social identity of converts to Pentecostalism in Salvador-Brazil. The methodological approach of the following analysis is based on the consideration of converts as essential agents in the modification of their religious experiences. For this, different aspects of the converts' experiences, which take place in their subjectivity, will be analyzed, as well as in their self representation into old and new webs of relationships. The process of learning adequate ways of dressing, talking, treating others in the public domain and reading the bible will be discussed. This paper will even discuss the constitution of the family and changes in the individuals' options for frequenting areas for socializing within the neighborhood.

Keywords: religious conversion; individual agency; social identity.

## Introdução

O processo de conversão ao pentecostalismo é um dos fenômenos religiosos que mais tem chamado a atenção de especialistas e curiosos sobre o tema. Em seu centro, se localiza um conjunto de ações voltadas para a tentativa de reintegração social de indivíduos marginalizados cultural, econômica e politicamente. Uma das principais promessas feita nos discursos proselitistas proferidos pelos líderes pentecostais é a recuperação de certa dignidade perdida ou ainda não alcançada pelo indivíduo. Para que o projeto religioso de salvação seja concretizado, as redes religiosas atuam de maneira decisiva em diferentes aspectos da conformação da experiência individual. Dentre os principais modos de atuação dessas redes religiosas, podemos destacar a agência dessas redes no processo de convencimento dos indivíduos a visitarem as igrejas; o acolhimento dos neófitos na nova comunidade religiosa e o oferecimento de suportes materiais e psicológicos para a manutenção de sua decisão em permanecer na religião.

Porém, embora seja fundamental a percepção do caráter relacional e mediado da tomada de decisão em aderir e permanecer na igreja, é necessário conceber que esses procedimentos também envolvem a participação do convertido. Ou seja, mesmo a igreja dispendo de múltiplas estratégias de influência sobre a adesão religiosa e a manutenção da escolha, o foco de todo o processo de conversão é, em última instância, o indivíduo.

Isso faz com que a experiência religiosa do novato não seja simplesmente objeto e resultado de procedimentos aplicados pelos agentes religiosos. No que diz respeito ao estudo das conversões religiosas, é importante notar que os convertidos atuam de maneira ambígua, numa dinâmica de atividade e passividade na constituição intersubjetiva de sua nova experiência cotidiana. Sendo assim, para uma compreensão mais adequada da conversão religiosa, é importante atentar para o papel do indivíduo na estabilização de sua nova condição de crente. Este terá atuação fundamental em dois níveis principais: sendo, em última instância, o sujeito da escolha pela salvação própria e atuando na manutenção cotidiana dessa escolha.

As próprias lideranças pentecostais defendem o princípio moral da responsabilização dos indivíduos pela sua salvação. Essa peculiaridade foi observada por Antônio Flávio Pierucci (2006) ao descrever o pentecostalismo como uma “religião universal de salvação individual” (2006, p. 121). Do mesmo modo, estava contido na proposta metodológica de Clara Mafra (2000) conceber a conversão pentecostal em sua acepção “minimalista” (2000, p. 60), atentando para os múltiplos ajustes feitos pelos indivíduos entre os preceitos da religião e as experiências do seu cotidiano.

À medida que o novato vai se tornando mais envolvido pela rede de relações da igreja e vai sendo seduzido a permanecer na religião, a maneira como é visto e recebido pelos antigos e novos pares vai passando por ajustes e modificações. Há um momento no processo de tornar-se crente em que o indivíduo precisa demonstrar para os demais a certeza da sua decisão por aderir àquela religião. Esse é um momento em que o convertido deve reorientar sua forma de participação nas redes de relações que frequenta, buscando modos diferenciados de ser visto pelos seus pares. Esse fenômeno insere na análise do processo de conversão uma necessidade de compreensão do modo como a adesão religiosa está ligada a um remodelamento da identidade social dos indivíduos. Esse é justamente o objeto de análise deste artigo.

Aqui serão analisados alguns processos e contextos de construção da identidade social de indivíduos convertidos ao pentecostalismo. A problemática fundamental que orienta este artigo é a de que a identidade social dos convertidos se estabelece na dinâmica prática no âmbito da interação cotidiana entre os convertidos e seus pares, conforme será mais bem apresentado nas seções seguintes.

## Conversão, cotidiano e identidade social

Ao falarmos de identidade social dos sujeitos, é necessário conceber que não estamos falando de um atributo meramente individual, nem tampouco de um fator estável e não problemático. Assumindo uma concepção metodológica pautada pelas teorias sociológicas da interação, é possível tomar a identidade social como fruto de um processo intersubjetivo desencadeado na dinâmica mesma do cotidiano dos indivíduos.

É lugar comum entre os teóricos do Interacionismo Simbólico (BLUMER, 1975; MEAD, 1975), a ideia de que os indivíduos agem frente aos outros e ao mundo circundante com base nos significados que deles extraem. Tais significados sociais funcionam como mecanismos definidores, esclarecedores, dos diferentes contextos interativos em que os atores sociais se inserem.

Quando nos referimos a identidades sociais de indivíduos, é importante atentar para aquilo que Alfred Shutz (1962; 1972) considerou como sendo esquemas de tipificação que permitem aos atores realizar uma identificação, ainda que de maneira primária, dos diferentes tipos individuais e papéis sociais representados pelos indivíduos no âmbito da vida cotidiana. Esses esquemas tipificados de identificação dos diferentes atores sociais compõem verdadeiros “estoques de conhecimentos” (SHUTZ, 1962, p. 57) acionados pelos indivíduos na dinâmica de interação cotidiana.

Não é objetivo deste artigo uma delimitação conceitual mais rigorosa do termo identidade social. Esse termo é aqui utilizado para fazer menção ao modo como os indivíduos são reconhecidos pelos pares nas redes de relações que frequentam. Assim, falar da agência do convertido no remodelamento da sua identidade social significa, em última instância, referir-se aos múltiplos mecanismos performativos utilizados por estes para que possam ser identificados como tais entre seus pares e por outros. Uma vez tendo assumido a condição existencial de convertido, o novato terá que se adequar a um conjunto de expectativas de comportamento nutridas no seio da comunidade religiosa e da sociedade mais ampla. Assim fazendo, poderá ter maior probabilidade de ser identificado e reconhecido como membro efetivo daquela comunidade religiosa da qual passa a fazer parte.

É nesse sentido que o processo de conversão deve envolver a agência fundamental do convertido na criação e na manutenção de sua fachada como crente. O termo fachada não deve ser compreendido ao modo do senso comum, como uma mentira, uma farsa. O termo é aqui utilizado na acepção que Erving Goffman (2008a) lhe atribuiu, como modo e representação de si na interação com os outros. Segundo o autor, na tentativa de estabilizar a sua identidade social diante dos outros, os indivíduos adotam formas de comportamento que podem garantir que eles sejam identificados como desejam. O conjunto dessas formas de agir é chamado de fachada. Em suas palavras,

Fachada, portanto, é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação [...]. Entre as partes da fachada pessoal, podemos incluir os distintivos da função ou da categoria, vestuário, sexo, idade e linguagem, expressões faciais, gesto corporais e coisas semelhantes (GOFFMAN, 2008a, p. 29).

Desse modo, a fachada deve ser compreendida como uma maneira possível de que os indivíduos dispõem para fazer-se reconhecidos a partir do papel social que representam. Ainda assim, é importante fazer uma última observação sobre os significados sociais compartilhados na definição da identidade social dos indivíduos.

Conforme Shutz (1972) insiste, os significados produzidos no campo pragmático da experiência não são de maneira alguma modelos rígidos de interpretação que os indivíduos herdaram e utilizam. Estes não devem ser tomados como estruturas

coerentes e ordenadas de ideias que significam o mundo, mas como um conhecimento forjado, negociado e mesmo modificado no seu próprio desdobramento. Isso significa que, por mais que haja um conjunto de expectativas de comportamento ligadas à tipificação do que é ser crente, não podemos falar de uma identidade plenamente constituída.

Ao falarmos da identidade social do crente, nos remontamos a um processo contínuo de constituição identitária, no qual os indivíduos convertidos utilizam as tipificações sociais muito mais como recursos cognitivos genéricos de orientação prática da vida, do que como receitas prontas para o agir. Isso faz da identidade social dos convertidos o resultado de um processo interativo e cotidiano, marcado tanto pela estabilidade dos procedimentos performativos exitosos quanto pela precariedade das tentativas malfadadas de autotipificação.

### **Características da amostra trabalhada**

A análise que segue é parte de uma pesquisa realizada para confecção de tese de doutorado no programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia sobre o processo de transformação da experiência religiosa de indivíduos convertidos ao pentecostalismo na periferia de Salvador (ALMEIDA, 2011). O trabalho de campo foi realizado em diferentes bairros populares da zona periférica da cidade, tais como Cajazeiras, Castelo Branco, Pau da Lima, Cana Brava, Sussuarana e Paripe. A amostra trabalhada envolve um total de treze homens e quinze mulheres, todos com nível médio ou fundamental de escolaridade.

Do ponto de vista denominacional, a amostra é composta por uma série de igrejas que possuem um número reduzido de adeptos, surgidas em diferentes pontos dos bairros populares tais como antigas lojas, bares desativados e até mesmo garagens. Essas igrejas são geralmente ligadas entre si por meio de relações de cooperação. Elas têm sido o foco de parte significativa de minha pesquisa.

Para fazer referência a essas igrejas, utilizo o termo *independente*. A escolha desse termo foi motivada muito pela percepção de que elas não são parte de uma rede maior de instituições; em geral, são fundadas a partir de múltiplas articulações de interesses entre lideranças e seguidores e mantém uma estrutura ritual que, por mais influenciada pelas denominações maiores, apresenta peculiaridades.

O trabalho de campo foi desenvolvido em seis principais igrejas: Igreja Pentecostal Chamas do Avivamento, Igreja Primitiva de Cristo Jesus, Igreja Pentecostal do Poder Divino e Igreja Batista Apocalíptica, Igreja Batista Missionária Charisma e Igreja Batista Missionária Jesus é Vida, localizadas nos bairros de Cajazeiras, Vila Canária, Pau da Lima e Paripe. Essas igrejas são todas pentecostais ou pentecostalizadas a partir do modelo da segunda onda<sup>1</sup>.

Quando utilizo o termo igreja pentecostalizada me refiro a igrejas que foram fundadas com uma característica ritual específica e posteriormente adotaram representações e práticas pentecostais. Nos bairros populares de Salvador, é comum encontrar igrejas que são fundadas como batistas e, por motivos diversos, adotam um formato pentecostal. Na maioria dos casos, a mudança de “estilo” ritual se dá em virtude da troca de líderes. Essas igrejas com que tenho trabalhado geralmente têm templos menores e contam com um número menor de adeptos, o que permite uma interação ritual e um cotidiano de relações próximas entre seus participantes.

No caso dos grupos com que estou trabalhando, percebi após ter analisado as biografias registradas e relatórios de campo confeccionados que seria impossível uma compreensão das trajetórias que me propus a analisar sem levar em consideração o contexto mais amplo de relações cotidianas em que estes grupos estão envolvidos. Considero o bairro o cenário que mais responde por essas especificidades.

De maneira geral, o lócus principal da minha análise serão os circuitos de relações dos indivíduos convertidos compreendidas pelo bairro e pela igreja. A opção por esse modelo de análise centrada na relação bairro/igreja foi motivada pela constatação de algumas características da experiência religiosa dos indivíduos da amostra com que trabalhei.

A separação entre esses dois grandes circuitos de experiência (bairro e igreja) é muito mais analítica que empírica, dado o fato de que as igrejas estão localizadas no interior dos bairros e que os próprios congregacionistas são geralmente vizinhos. Igualmente, em muitos casos, a noção de transformação da experiência de mundo através da conversão religiosa ganha concretude nas mudanças de formas de viver o espaço – em alguns momentos, durante o trabalho de campo, pude passear pelos bairros com alguns membros das igrejas, que me mostravam locais (ruas, bares etc.) que freqüentavam e deixaram de frequentar após a conversão.

É dessa percepção que emerge neste artigo a opção metodológica de tomar a conversão pentecostal como não tendo apenas repercussões na experiência privada dos indivíduos, mas também na sua vida pública. Do ponto de vista metodológico, é possível afirmar que a adequação a um modelo de comportamento nutrido no seio da comunidade religiosa é também um processo de construção da autorrepresentação do convertido diante de seus pares na vida cotidiana. Assim, a conversão religiosa é ao mesmo tempo um processo de reconstrução interativa de subjetividades e um remodelamento de identidades sociais dos convertidos. Nos próximos tópicos serão exploradas algumas dimensões do processo de ensino/aprendizado do modo de ser e de se autorrepresentar vivido pelo neófito no pentecostalismo.

### **Relatos de um aprendizado contínuo**

Nesta seção tentarei explorar algumas dimensões do processo de construção interativa da identidade social do crente, atentando para sua experiência dentro e fora das redes religiosas. Para tanto, será apresentado e discutido aqui um conjunto de informações coletadas em trabalho de campo realizado em bairros populares da periferia de Salvador sobre a transformação da experiência do convertido ao pentecostalismo. Os relatos descrevem diferentes contextos de experiência, expectativas de comportamento e conhecimentos práticos em relação aos quais os pentecostais sustentam suas identidades sociais por meio de múltiplos modelos de engajamento performativo.

#### **❖ Aprendendo a forma adequada de se vestir**

Uma das características aparentes mais distintivas do pentecostal está na forma de se vestir. Quando o indivíduo resolve sustentar a sua identidade como crente, a observação da sua vestimenta passa a adquirir um importante valor estético e simbólico. Em um protesto sutil, os pentecostais transmitem para os outros, por meio de sua vestimenta, a maneira como eles enxergam os excessos de vaidade solicitados pela cultura mundana e pelo modismo sensualizado.

A vestimenta típica do pentecostal envolve, no caso dos homens, calças, camisas de manga longa ou média, geralmente fechadas por botões, sapatos ou sandálias. O uso de bonés, bermudas, camisetas, gorros e viseiras é evitado, sendo admitidos em alguns casos chapéus mais sóbrios, utilizados pelos mais velhos. As mulheres passam a fazer uso mais intensivo de saias e vestidos que geralmente cobrem as coxas, se estendendo aos joelhos ou mais abaixo. Roupas extravagantes que acompanham a moda são evitadas. Nos dois casos, as cores das roupas também não são tão chamativas.

Em Salvador, a sobriedade na cor e no tamanho das roupas dos pentecostais exhibe uma distinção marcante frente aos demais. Nos bairros populares da cidade, as pessoas costumam utilizar roupas coloridas e curtas. Garotas desfilam com shorts curtos, blusas apertadas, modelando o corpo, ou às vezes usam tops que exibem parte de suas barrigas.

Os rapazes desfilam pelas ruas do bairro com bermudas sintéticas de diversas estampas, camisetas de manga cavada e sandálias. Ao sinal do calor mais tênue, não se inibem em tirar a camisa, exibindo suas eventuais tatuagens. E assim vão aos bares, mercadinhos, farmácias ou simplesmente se acomodam em alguma parte da rua para conversar.

O modo de ser pentecostal não admite esse tipo de comportamento. Uma vez tendo se convertido, o indivíduo deve adquirir outros modelos de roupa e deixar claro que não age mais assim. Essa modificação na maneira de se vestir está relacionada, entre outras coisas, ao modo como a via pública passa a ser vista e à mensagem simbólica que aquele indivíduo pretende passar para os demais.

O crente é instruído a ver a via pública como um local em que se deve demonstrar e exigir sobriedade e respeito. Sua caminhada pelo bairro deve surtir o efeito de demonstração espontânea das maravilhas que o Senhor tem operado em sua vida. A promessa geralmente feita pelo pentecostalismo é que a graça do Senhor terá repercussões na alma e na vida social do salvo. A exibição de vestimentas sóbrias e formais acaba criando essa aura de respeitabilidade, que lhe permite renegociar a forma como é visto pelos seus vizinhos e familiares. A mensagem que ele transmite com suas roupas é a de que aquele que transita pela rua não é mais o antigo farrista, brincalhão, às vezes com comportamento moralmente condenável. Trata-se de um novo homem, renascido em Cristo e que exige respeito.

#### ❖ A formalidade na interação com os outros

A vestimenta não é o único marcador das diferenças entre o pentecostal e os demais. A sua forma de comportamento deve ser pautada em um modelo diferente do que eventualmente estaria acostumado a seguir, principalmente no que diz respeito às interações com os outros. O convertido deve estabelecer novos padrões de relacionamento com seus antigos e novos pares; deve aprender uma maneira típica de tratamento dos outros na via pública. Em geral, esse modo de tratamento é marcado por certa formalidade.

Se antes de se converter o indivíduo tratava seus vizinhos com irreverência e certo grau de intimidade, geralmente típicos das relações entre amigos nos bairros populares, agora o novo convertido deve abandonar tais padrões de relacionamento. O principal alvo dessa transformação comportamental para estabelecer a formalidade são os apelidos e gracejos, que devem ser evitados. O crente passa a chamar a todos pelo seu nome próprio e não por apelidos. Em situações em que ele é tratado por seus antigos apelidos, o desconcerto é quase inevitável.

Certa feita, quando coletava dados para a confecção de minha tese de doutorado, eu caminhava pelas ruas do bairro periférico de Pau da Lima em Salvador com um membro de uma das igrejas em que fiz pesquisa. Íamos à casa do líder da banda de uma igreja para acertar detalhes quanto a um culto em que o músico participaria. Na ida para a casa desse músico, o informante me mostrava lugares em que costumava se encontrar com seus antigos amigos. De repente, uma voz interferiu na nossa conversa. Um homem havia gritado: “E aí, Mig!”. Mig era a maneira como o informante era conhecido na turma que freqüentava. O rapaz, que ocupava o cargo de obreiro em sua igreja, ficou constrangido ao ver seu antigo apelido sendo publicizado

diante de mim. Ele acenou com a cabeça e continuou a conversa, tentando fazer com que o evento não tivesse mais repercussões do que já havia tido.

Fiquei bastante curioso com o que tinha acontecido. Na minha visão, embora o rapaz não se apresentasse mais com o seu apelido, não deveria ser problemático o fato de ainda ser conhecido de tal modo. Porém, o que eu não considerei em minhas reflexões iniciais é que esse pequeno ato traz consigo um elemento bastante desconcertante para o pentecostal. Ao ser chamado pelo seu apelido, toda a representação que sustenta de si mesmo é ameaçada. José Américo vê em um único ato do seu colega a sua fachada maculada. Chamá-lo pelo apelido, dentre outras coisas significa lembrar a todos que aquele crente fazia parte daquele grupo de que agora tenta manter certa distância e possuía um modo de comportamento bastante diferente do atual.

As experiências mundanas são constantemente lembradas pelos indivíduos em seus testemunhos. Porém, eles o fazem com certa vergonha, se referindo a elas como algo que não deveria ter acontecido. Quando um terceiro provoca um tipo de situação como a narrada, o indivíduo se vê vulnerável. Essa vulnerabilidade provém do fato de que, quando relata a sua experiência mundana em seus testemunhos, o indivíduo tem a oportunidade de fazer o controle da informação sobre si e o consequente manejo da sua identidade social (GOFFMAN, 2008a). A presença desse “outro” se torna ameaçadora pela possibilidade de revelar informações não controladas da sua trajetória biográfica. Esse outro pode romper com o véu de formalidade e colapsar a autotipificação que o indivíduo maneja na elaboração da sua identidade.

Essa impessoalidade é um importante mecanismo de manutenção de estabilização da nova identidade pentecostal. Nesse caso aqui discutido, a busca pela impessoalidade está materializada na sua negação em ser identificado por um apelido. Ainda que a formalidade que o pentecostal deve estabelecer não pode se confundir com a austeridade ou a arrogância (já que a humildade é um valor cultuado no grupo), essa demanda por um modo mais ritualizado de relações entre pares é comum entre os pentecostais. Quanto mais impessoais as relações, menos trabalhosa será a manutenção da autorrepresentação.

#### ❖ A mudança nos circuitos de vivência do bairro

A vivência no bairro constitui-se como uma importante parcela da experiência de muitos indivíduos de camadas populares. É o bairro o principal contexto de desenvolvimento de laços de cooperação, amizade e desafeto. De maneira geral, as alianças tecidas pelos indivíduos com seus grupos de pares estão relacionadas direta ou indiretamente à sua maior frequência a determinadas regiões do bairro. Assim, bares, quadras, campos de futebol de barro, lajes de casas de amigos, lanchonetes, casas de shows, bem como outros locais vão sendo ocupadas por diferentes grupos do bairro.

Conforme já venho afirmando em trechos anteriores, quando o indivíduo se converte, a sua mudança de hábitos e a modificação das redes de relações de que participa implicam uma mudança sensível no modo como passará a ocupar o bairro. Muitos lugares que não lhe eram atrativos passam a ser frequentados. E muitos lugares que freqüentava devem ser evitados. Ao invés de bares, lanchonetes; ao invés da casa de um ou de outro amigo antigo, agora ele passa a ir à casa de um irmão, e assim sucessivamente.

Essa mudança no modo de ocupação do bairro é também um importante elemento de sustentação dessa nova identidade social do convertido. O abandono de certas partes do bairro funciona como indicador de que aquele indivíduo deixou de cometer atos relacionados àquela esfera de interação. Essa modificação de circuitos do bairro funciona também como medida preventiva para que o indivíduo não decline à

tentação de voltar a explorar antigos hábitos e vícios. A título de exemplo, apresento a narrativa de um rapaz que era viciado em drogas e havia se convertido.

“Eu fui levar um irmão em casa depois do culto. Já era quase meia noite neste dia. Deixei o irmão em casa e resolvi ir pela rua de trás, porque é mais iluminada. De repente, eu senti uma coisa me puxando para trás. Meu coração disparou e não parava de bater forte. Teve uma hora em que eu fiquei totalmente paralisado. Eu só me lembro de ter erguido a mão e dito: 'Satanás, me deixa em paz que agora eu sou servo do Senhor'. Aí eu senti um alívio e fui logo correndo para a casa do pastor. Conversando com o pastor, ele me disse que não era mais para eu passar por ali porque aquele lugar estava consagrado para o demônio” (Elias, 28 anos).

Fiquei intrigado com a narrativa do informante e resolvi ir à rua sobre a qual ele havia me dito. Chegando lá, percebi que aquela rua tinha uma forte conexão com experiências vividas pelo informante antes dele ter se convertido. Havia ali um grande terreiro de candomblé, que ele freqüentava de vez em quando. Tive notícias, depois, que no local em que Elias havia passado, funcionava à noite um ponto de venda de crack, para onde ele ia quando queria adquirir tal substância.

O interessante nesse relato é que a negação de um tipo específico de experiência se deu a partir do abandono de locais delimitados do bairro em que esta é possível. O que poderia ser considerado mais um local qualquer do bairro passa a ser visto como local de atuação do demônio. É como se, na batalha entre bem e mal, aquela rua fosse uma trincheira do inimigo. Deixando de passar por ali, aquele convertido especificamente, pode não apenas se afastar da tentação, mas também deixar visível a sua escolha pelo abandono de hábitos tomados como condenáveis. Dessa maneira, os circuitos de vivência vão reinventando os bairros, justapondo diferentes estilos de consumo deste.

Para que a experiência de afastamento dos maus hábitos não signifique um enclausuramento, muitos pentecostais têm “adaptado” os serviços oferecidos pelo bairro às suas novas premissas. Assim, é possível encontrar lojas específicas de produtos evangélicos, locadoras de DVDs bíblicos e até mesmo bancas de quitutes que vendem o polêmico acarajé do Senhor<sup>2</sup>. Dessa maneira, os pentecostais tornam mais viável a conversão e a possibilidade de realização prática da retórica do afastamento dos vícios mundanos. Essas adaptações permitem que o crente não *seja* do mundo, mas *esteja* nele sem se privar de ter acesso a seus benefícios menos prejudiciais.

#### ❖ Matrimônio, endogamia, monogamia e sexualidade: a constituição da família

Uma etapa importante no processo de estabilização da adesão religiosa é o estabelecimento do matrimônio. O matrimônio é defendido na retórica pentecostal como a única maneira legítima de exploração da sexualidade. Na visão das lideranças, todas as outras formas de aliança que envolvem a possibilidade do afeto sexualizado devem ser vistas com desconfiança e reprovação, pois rompem com o sacramento que purifica a união sexual.

A ênfase discursiva na necessidade do casamento está também relacionada à prática de controle da sexualidade dos pentecostais. A exploração “não orientada” da sexualidade é vista pelos pentecostais como pecaminosa em si, e possivelmente abre espaço para que outros pecados sejam cometidos. Quando um indivíduo se converte, pode receber diferentes instruções quanto à sua sexualidade, dependendo de sua situação.

Pessoas que já possuem alianças não sacramentadas são consideradas como “vivendo em pecado” e ficam alijadas de certos benefícios oferecidos pela igreja, como a possibilidade de participação na hierarquia sacerdotal do grupo e até mesmo o batismo. Em casos como esses, geralmente os homens são mais pressionados a formalizarem sua união do que as mulheres.

Acredito que isso se deva ao fato de que os pentecostais acreditam que uma mulher tem menor influência sobre seu parceiro não convertido. Ao contrário das mulheres, os homens devem deter o controle político sobre suas famílias, o modelo de família pentecostal é representado tendo o homem como líder (MACHADO, 2005). Isso que faz com que a expectativa quanto a seu poder de influência seja bem maior.

Homens e mulheres solteiros são exortados a romper relações esporádicas que possam ter com outros não convertidos. O caso dessas pessoas pode ser visto como mais complicado, pois, já tendo uma vida sexual ativa, são obrigadas a preservarem sua “integridade moral” até encontrar um par à altura. O noticiamento do interesse sexual por indivíduos da religião é geralmente esperado como vindo acompanhado da proporcional divulgação de interesse pelo matrimônio. De certa maneira, conforme tenho notado em Salvador, essa obrigatoriedade tem proporcionado o surgimento de noivados entre pessoas que têm pouco tempo de paquera ou namoro.

Em geral, os pentecostais são exortados a contrair matrimônio com parceiros também convertidos. O discurso das lideranças é que essa é uma maneira eficaz de ter a garantia de que a pessoa escolhida será respeitosa e honrará o matrimônio durante toda a sua vida. A expectativa maior é que os pentecostais possam casar com membros da própria igreja, pois o casamento com membros de outras igrejas pode provocar a substituição do local de culto do fiel. Mas, nem sempre isso é possível.

Muitas igrejas não possuem equilíbrio entre a quantidade de homens e mulheres na sua clientela. Além do mais, a dinâmica de interesses sexuais e de formação de laços afetivos entre os indivíduos vai muito além da simples relação entre oferta e demanda. Os indivíduos tendem a escolher seus parceiros a partir dos critérios mais variados possíveis, tornando essa expectativa endogâmica nutrida pela igreja em apenas uma leve esperança. Dessa maneira, para as lideranças, se o casamento não puder ser endogâmico, que seja pelo menos intrarreligioso.

Porém, não é só o afastamento da possibilidade do pecado que está na base da ênfase pentecostal sobre o matrimônio. Este é também visto como importante instrumento de reconstrução das subjetividades de gênero, principalmente da subjetividade masculina. Segundo Maria das Dores Machado (2005), o pentecostalismo estaria proporcionando tanto no nível representacional quanto na experiência dos seus adeptos, um processo de reconfiguração da esfera familiar, marcado tanto por um redimensionamento do comportamento do cônjuge masculino quanto por uma maior presença e participação da figura paterna na criação dos filhos. A autora comenta:

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos etc. [...], além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. Tais alternativas revelam uma reconfiguração da subjetividade masculina, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários (MACHADO, 2005, p. 389).

Nas representações pentecostais sobre a família, encontramos o modelo de pais casados convivendo em uma mesma casa liderada pelo homem, com filhos e filhas.

Embora esse modelo tenha o pai como líder, a orientação é voltada também para uma valorização do papel da mulher como companheira, mãe e parceira na divulgação da palavra do senhor. Esse elemento pode proporcionar uma maior isonomia na relação entre os cônjuges.

A adesão a esta forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da autoestima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praça pública, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos e, mais recentemente, dedicando-se à militância política em favor dos candidatos da igreja (MACHADO, 2005, p. 389).

Observando esses elementos anteriormente listados, é possível perceber que o controle da sexualidade e a construção das subjetividades estão articulados na ênfase pentecostal da necessidade do matrimônio religioso como modelo legítimo de aliança conjugal.

O casamento também proporciona uma aquisição relativa de *status* no interior na comunidade religiosa. Em muitas igrejas em que fiz pesquisa, havia uma distinção interna na comunidade masculina estabelecida por duas categorias: a dos varões e a dos mancebos. Em tese, varão é o aquele que adquire responsabilidade e merece o respeito dos demais. O mancebo é aquele que ainda não dispõe de todos os elementos para tornar-se um varão.

A passagem do *status* de mancebo para varão pode se dar pelo matrimônio ou pelo avanço da idade. Um jovem casado pode reclamar o estatuto de varão na igreja. Ao mesmo tempo, um solteirão de idade avançada dificilmente aceitará ser classificado como mancebo. Em geral, o jovem que ainda não casou possui *status* secundário na igreja. A pouca idade e a condição de solteiro podem ser interpretadas como falta de experiência de vida, já que a não aquisição de matrimônio pode ser também vista como falta de iniciação sexual, principalmente no que diz respeito a alguns jovens nascidos em famílias religiosas.

Em relação ao convertido, o matrimônio com uma mulher da religião está também relacionado à possibilidade de uma maior estabilização de sua escolha religiosa. Tendo uma esposa pentecostal, o convertido fica muito mais submetido à vigilância do seu comportamento do que se sua esposa não fosse da religião.

Não só isso. A constituição do matrimônio com uma pentecostal pode ser visto, tanto por seus pares quanto por pessoas de fora da religião, como prova satisfatória de que o convertido está de fato concentrado na mudança da sua vida. Dessa maneira, o casamento com alguém da igreja ou da religião pode ser concebido, do ponto de vista da necessidade de sustentação da adesão religiosa, como mais um elemento que compõe a fachada da nova identidade social do convertido.

- ❖ O aprendizado da percepção mágica, dos jargões do grupo e a modificação do modo de falar: naturalizando a linguagem

Dois elementos fundamentais no processo de modificação da identidade social dos pentecostais são os jargões de seu linguajar e o modo de falar. Os jargões do

pentecostalismo não são códigos lingüísticos difíceis de aprender. A todo o momento, crentes e *mundanos* têm tido acesso ao modo como os pentecostais se expressam em canais de televisão, programas de rádio ou na via pública. Programas de humor e pessoas fazendo chacotas nas ruas imitam a maneira como o crente fala.

No linguajar do pentecostal, a bênção aos próximos e a reverência ao Senhor estão sempre presentes. É comum ver um crente entusiasmado intercalando sua fala com frases como “Glória a Deus” ou “Só Jesus” ou “Aleluia” e assim por diante. Quando algo não dá certo, o crente não deve blasfemar, xingar ou expressar ira por coisas pequenas, pois isso apenas alimenta o poder do demônio.

Em situações ruins, o crente chama por Deus e procura algum propósito divino naquele problema. É comum em Salvador ver um crente se referindo a algo incômodo ou ruim como bênção. Por exemplo, se seu ônibus está atrasado, o pentecostal geralmente pode exclamar: “é uma bênção!”. Evidentemente, essa frase carrega um bom teor de ironia, mas nada na vida do crente deve ser proclamado como maldição.

O conteúdo da fala não é o único traço distintivo da linguagem pentecostal, mas também seu modo de falar. O pentecostal deve se esforçar para não exprimir agressividade em seu modo de expressão para com os outros. A agressividade na fala é admitida apenas quando o crente está professando A Palavra. A mansidão e a paciência são valores cultivados entre os pentecostais e devem ser transparecidos no momento em que interagem com os outros na família, na igreja e nas demais esferas em que atuam.

Conhecer os códigos lingüísticos e o modo de falar do pentecostal não é tarefa difícil para o novato. O grande divisor de águas está no momento em que o recém-convertido passa a utilizá-los de maneira natural, sem esforço. Para que isso aconteça, é necessário que ele esteja razoavelmente desinibido em falar como um crente e que tenha domínio sobre um conjunto de representações pentecostais sobre o mundo. O novato passa a utilizar o linguajar pentecostal com naturalidade na medida em que compreende a necessidade de combater o mal a todo o momento em seu cotidiano.

Essa minha afirmação não é uma novidade para os pentecostais. O depoimento da pastora Daísa mostra que os agentes religiosos estão atentos a essa necessidade do convertido conseguir se abrir para o modo pentecostal de compreender e agir no mundo.

“Quando a gente fala da Igreja, tem que saber a diferença entre o convencido e o convertido. O convencido vai pra igreja todo dia, se veste como crente, vive com a bíblia de baixo do braço e não agrada a Deus. Porque ele não traz Deus no coração, só tem aparência. Agora, o convertido faz tudo isso aí e agrada a Deus. Agrada porque faz de coração, acredita no milagre e glorifica o Senhor” (Pastora Daísa).

Para o pentecostal, as palavras adquirem um teor mágico. Os xingamentos, as gírias, as blasfêmias reafirmam uma experiência mundana, cheia de impurezas e colonizada pelo inimigo. As palavras de bênção, ao contrário, trazem a luz e marcam a presença divina no lugar em que são professadas. Para que o novato abandone um modo de expressão em função de outro, é importante que ele compreenda e aceite todo o significado cosmológico que está por trás da utilização de simples palavras.

Por esse motivo, a necessidade de expressar-se como um crente é ligada à necessidade de perceber o mundo como um crente. Tornar-se membro significa não apenas participar de uma comunidade, mas também dispor dos mecanismos significantes necessários para participar da constituição contínua do grupo, bem como da ordem social que este instituiu em uma teia de significados e relações. Por esse motivo, Garfinkel (*apud* COULON, 1998) observou que a noção de membro significa o domínio da linguagem de um determinado grupo.

Dominar uma linguagem socialmente estabelecida não significa apenas ter acesso a um conjunto de jargões e elementos de significação que garantem a identificação de um determinado modo racionalizado de interpretar o mundo. Conforme afirmam alguns autores (HEIDEGGER, 2002; GADAMER, 1998), a linguagem é o meio pelo qual o sujeito e o mundo se revelam em uma dinâmica de constituição mútua. O modo pentecostal de habitar o mundo deve ter duas funções principais para o convertido. Por um lado, se constituiu como um conjunto de representações razoavelmente racionais e ordenadas a ser acionado na formalidade do discurso individual. Por outro lado, também deve funcionar como um modo de engajamento corporal e sensorio difuso e pré-reflexivo a ser acionado na dinâmica da prática cotidiana.

A significação tematizada da realidade pelo convertido deve se revelar como um desdobramento fundado na sua experiência da vida cotidiana. As representações pentecostais devem então figurar como panos de fundo sobre o qual se revela o mundo do fiel no âmbito de sua rotina, marcada tanto por uma disposição para a prática quanto por uma reflexão. Mas isso não significa dizer que primeiro o convertido deva “internalizar” a cosmologia da religião para depois agir de acordo com ela. Tal afirmação indicaria um argumento pautado numa sobredeterminação da prática pela representação.

Assumindo uma perspectiva metodológica baseada na prática, seria possível apresentar um argumento diferente. É concebível afirmar que o fiel se esforça para dominar o modo de falar pentecostal e em dado momento se vê falando com naturalidade, do mesmo modo que a maneira pentecostal de compreender o mundo vai sendo mais introjetada ao passo que é acionada como mecanismo de significação e de orientação da vida. Assim, tanto representações como práticas que identificam o modo de agir e pensar do pentecostalismo são transmitidos aos indivíduos no fluxo mesmo de suas experiências encarnadas.

É talvez através de vários esforços e práticas que aos poucos a cosmologia começa a ganhar concretude na vida do convertido. Assim, ao invés de dizer que a introjeção é o que garante a prática competente, podemos dizer que a prática, guiada por outros mais experientes, e a convivência dentro e fora de redes pentecostais é que garantem ao neófito a familiaridade com o modo de ser e com a cosmologia religiosa.

Esse aprendizado da forma de ver o mundo está ligado a diferentes dimensões da vida do pentecostal e por isso é muito importante na adaptação do novato à sua nova vida. Motiva tanto a sua disposição em participar dos cultos com frequência quanto o autodisciplinamento para seguir os preceitos bíblicos no cotidiano. A meu ver, o processo de tornar-se crente ganha grande concretude nesse momento. Quando o convertido passa a perceber o mundo a partir da estrutura simbólica que constitui a cosmologia de sua religião, começa a utilizar a linguagem pentecostal de modo *natural*. Nesse momento, o convertido deixa transparecer espontaneamente para os outros a sua opção religiosa. Não só a sua identidade social é remodelada, mas também o modo como ele enxerga a si mesmo. Torna-se um crente de fato.

#### ❖ O aprendizado da leitura e da utilização da bíblia

O aprendizado da leitura da bíblia é uma tarefa bastante interessante de ser analisada no estudo dos pentecostais. Trata-se do desenvolvimento de uma espécie de habilidade que tem muito a ver com o modo como o pentecostal deverá proceder em sua relação com Deus. A bíblia é considerada pelos pentecostais a principal fonte de sabedoria a conhecimento – por alguns fundamentalistas é vista como a única. Porém, as mensagens presentes na bíblia nem sempre são literais, precisam ser decodificadas. Essa interpretação depende de uma habilidade que o indivíduo deve adquirir ao longo de sua trajetória.

Não existe um roteiro oficial do que se deve fazer para aprender a ler a bíblia, mas é possível identificar algumas prerrogativas gerais para interpretá-la. A principal condição para que seja possível interpretar a bíblia é estar com “o coração aberto”, ou seja, disposto a aceitar mensagens de Deus sem as submeter a questionamentos críticos sobre seu sentido.

Estando aberto a qualquer trecho da bíblia, sua mensagem pode ser extraída através de um método desprezioso: a seleção aleatória. Nesse exercício, o pentecostal literalmente abre a bíblia em qualquer página e fixa seus olhos em algum trecho. Ao concentrar-se naquela leitura, haverá sempre de extrair uma boa mensagem, um aviso, um conselho ou uma palavra de sabedoria.

Uma vez, em trabalho de campo, quando estava acompanhando uma pastora que se preparava para o culto, tive a oportunidade de presenciar esse ato. A pastora me disse que nem sempre as pessoas estão inspiradas para falar em público e, quando isso acontece com ela, ela se concentra, pede a Deus uma iluminação, ora e abre a bíblia. Segundo a pastora, em nenhuma vez que fez isso foi decepcionada. Pouco tempo depois, vi uma jovem pentecostal ensinando uma colega a maneira correta de ler e entender a bíblia. Suas instruções foram tão interessantes que pedi para que ela me ensinasse também. Liguei o gravador e registrei a instrução com seu consentimento.

“É assim: você esvazia seu coração de todo pensamento ruim. Depois você pede a Deus que te dê uma luz sobre aquilo que te atormenta. Você pega a bíblia e abre. Olhe para o primeiro lugar que seu coração mandar e lá estará a resposta. 'E se eu não encontrar a resposta?' [perguntei]. É porque você ainda não vive o mistério do Senhor” (Adriele, 25 anos).

O que mais me chamou atenção nessa instrução é a confiança que tanto a pastora quanto a jovem demonstraram na aleatoriedade de seus métodos. Nos dois casos, as informantes acreditavam que de fato a bíblia teria a resposta para suas dúvidas. Mas essa resposta poderia não ser encontrada naquele trecho devido à falta de preparo de quem a procura.

Quando considerada a maneira como os pentecostais enxergam a influência de Deus em suas vidas, essa confiança passa a fazer sentido. Para o pentecostal, nada que lhes acontece é por acaso. Deus e o inimigo estão o tempo inteiro intervindo em suas vidas. Dessa maneira, mesmo tendo aparentemente aberto de modo aleatório a bíblia e selecionado um trecho para leitura, já houve ali uma orientação divina para a resposta que o crente procurava. Deus falou com seu filho por meio da Palavra escrita.

É evidente que nem toda vez em que o pentecostal abre a bíblia para ler, ele o faz de maneira aleatória. Essa pesquisa fortuita acontece muito em momentos em que o fiel sente-se desorientado ou precisando de uma palavra de sabedoria. Por outro lado, muitos trechos da bíblia são marcados e decorados para que possam ser usados em pregações ou simplesmente para releituras futuras.

A boa utilização dessa técnica de leitura aleatória pode permitir que o pentecostal seja reconhecido como agraciado por um dom. A depender das circunstâncias em que seja aplicada, essa técnica, quando bem manejada, pode ser tomada como sinal de que o crente desenvolveu o dom do discernimento. Esse tipo de aprendizado, assim como a habilidade de interpretar outras mensagens que venham por sonhos, profecias e até vozes constitui parte importante da formação do pentecostal. Essa habilidade desenvolvida será apresentada pelo convertido como seu diferencial frente aos demais com quem se relaciona.

#### ❖ O desenvolvimento de dons religiosos

Um elemento razoavelmente presente na experiência religiosa do pentecostalismo é o desenvolvimento de dons mágicos. O desenvolvimento de dons

dados pelo Espírito Santo indica um nível de maturidade do convertido na sua relação com Deus. Segundo afirmam os pentecostais, quando o indivíduo alcança certo grau de “purificação”, é possível que ele adquira alguma habilidade mágica, doada diretamente de Deus. É como se o dom fosse resultado do intenso contato que essa pessoa conseguiu manter com o criador. O desenvolvimento dessa habilidade garante ao novato certa notoriedade entre os irmãos.

Os dons mágicos, ou habilidades extracotidianas, podem variar quanto ao tipo e a intensidade. Os dons mais comuns são o dom de falar em línguas; o dom da cura; o dom da palavra; dom da profecia e o dom do discernimento. O dom de falar em línguas é o mais comum, se revela no ato mesmo da experiência ritual e cotidiana de contato com o Espírito Santo. Consiste na habilidade de realizar a glossolalia, já discutida anteriormente. O dom da cura consiste na capacidade que o pentecostal desenvolve de realizar todo tipo de curas, que vão desde o desaparecimento de enfermidades até problemas conjugais, emocionais e espirituais. O dom da palavra é a habilidade que o indivíduo desenvolve para se tornar um bom orador na igreja ou pregador nas ruas.

O dom da profecia se revela quando, recebendo uma iluminação divina, um crente pode anunciar alguma coisa que irá acontecer com alguém da igreja ou um próximo. Geralmente a profecia anuncia coisas boas para a pessoa. Porém, na visão dos pentecostais, nem sempre a profecia revela algo que de fato acontecerá. Para os pentecostais, é possível que muitas profecias sejam projeções de bons desejos e esperanças que os indivíduos nutrem quanto a seus pares. Os pentecostais costumam distinguir dois tipos de profecia: aquela que vem de Deus e aquela que vem dos homens.

Quando uma profecia é anunciada, é necessário que haja uma identificação do seu tipo. Quando uma pessoa consegue fazer bem essa distinção, sua habilidade também é considerada um dom, esse é o dom do discernimento. Segundo alguns afirmam, o dom do discernimento também pode habilitar uma pessoa a interpretar frases de glossolalia ou mensagens bíblicas mais complexas.

Mesmo havendo uma expectativa nutrida no seio da comunidade religiosa quanto à aquisição de dons espirituais, esse não é necessariamente um critério determinante para que o convertido seja identificado como pentecostal na sua rede religiosa. Nem todos os indivíduos convertidos desenvolverão dons espirituais, embora seja um desejo que todos aprendem a cultivar. Ao mesmo tempo, a quantidade e o tipo de dons que um indivíduo pode desenvolver variam de acordo com cada um.

Embora não haja uma obrigatoriedade no desenvolvimento de dons espirituais, o indivíduo que consegue desenvolvê-los adquire uma posição de relativo destaque na comunidade religiosa. Os dons da cura e da palavra são geralmente os mais valorizados. Quando um indivíduo é reconhecido pelo desenvolvimento de um desses dois últimos dons, ele se vê diante de uma boa oportunidade para adquirir um papel de destaque na igreja. O desenvolvimento dessa habilidade pode lhe garantir uma inserção maior na comunidade religiosa e até mesmo no seu entorno.

Nesse sentido, é possível afirmar que o desenvolvimento de dons religiosos pode ser compreendido como um ponto fundamental na estabilização da identidade social do crente entre seus pares – embora isso não seja uma condição determinante para todos. É possível afirmar que o desenvolvimento de dons espirituais consolida parte do processo de autotipificação do convertido no seio de sua rede religiosa, garantindo-lhe uma identidade social mais propensamente estável.

### **Considerações finais**

Muito já foi dito a respeito do processo de constituição da identidade social do convertido. As discussões tecidas neste artigo demonstram, ainda que de maneira primária, o quão rico é o processo de adesão religiosa ao pentecostalismo. De maneira

geral, é importante notar que o modelamento da experiência do convertido envolve a sua agência em uma posição ambígua de atividade/passividade. Nesse processo, os convertidos se tornam ao mesmo tempo sujeitos e objetos de práticas disciplinares reveladoras de procedimentos de modelamento de suas subjetividades.

Um elemento que pôde ser notado ao longo das discussões anteriores é que o remodelamento da identidade social dos convertidos envolve transformações e resignificações de diferentes aspectos da sua experiência. Isso se dá em uma escala que se amplia desde a transfiguração simbólica de sua subjetividade até mesmo ao modelamento normativo de seus corpos, por meio do controle da sexualidade e de suas performances de interação cotidiana frente à presença solicitante de outrem.

Nesse sentido, é possível afirmar que o aprendizado do modo de ser pentecostal está diretamente ligado à tentativa de galgar o reconhecimento dessa nova condição existencial pelos pares. Ou seja, no âmbito da conversão religiosa, novas subjetividades e novas identidades sociais se tornam fruto de um mesmo processo interativo de ensino/aprendizado.

Conforme defendi nas discussões teóricas e nos exemplos empíricos apresentados ao longo do artigo, esse processo de construção da identidade social do convertido não representa o acesso a um modelo plenamente definido de ação. A identidade social do pentecostal se constitui na própria prática de interação dos convertidos.

Esta, por sua vez, está, em última instância, aberta a revisões e a adaptações de acordo com o desdobramento mesmo das experiências cotidianas. Ou seja, a identidade social e a subjetividade do convertido são constituídas a partir da imanência dos indivíduos em situações concretas. Nessas situações, os convertidos utilizam os padrões de comportamento nutridos no seio da comunidade religiosa e da sociedade mais ampla como recursos interpretativos que lhes oferecem indicações de “como proceder”.

Isso se dá não apenas entre os correligionários, mas também na comunidade mais ampla, seja no bairro, no emprego ou em outros contextos de interação. Dessa forma, analisar o processo de conversão ao pentecostalismo implica a necessidade de um olhar focado em elementos estruturantes e estruturados da experiência dos sujeitos. Tal necessidade nos remonta tanto a considerar os diferentes contextos cotidianos de constituição intersubjetiva da experiência religiosa, quanto os múltiplos procedimentos de negociação da nova identidade social do convertido.

## NOTAS

<sup>1</sup> O termo segunda onda faz referência à sistematização feita pelo antropólogo Paul Freston (1994) sobre a história da disseminação do pentecostalismo no Brasil. A primeira fase, como já relatado, presenciou a chegada da Congregação Cristã em 1910. A segunda onda de surgimento das igrejas pentecostais no Brasil se dá quarenta anos depois – entre as décadas de cinquenta e sessenta. Data desta época a Igreja do Evangelho Quadrangular, única igreja surgida neste período a não ter uma origem nacional. Após a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular surge a Igreja Pentecostal Brasil Para Cristo que, fundada em 1956, inaugurou uma leva de igrejas “genuinamente brasileiras” nesse período – que se encerra com a criação da Igreja Pentecostal Deus é Amor em 1962. O terceiro período de implantação das igrejas pentecostais data dos anos setenta, fortalecendo-se nos anos 80. Essa nova onda é caracterizada pela centralidade da chamada Teologia da Prosperidade, que prega um pacto entre o fiel e Deus, iniciado com a oferta de dinheiro a igreja. Sua principal representante é a Igreja Universal do Reino de Deus e a (IURD).

<sup>2</sup> O Acarajé do Senhor ou Acarajé de Jesus é um dos quitutes mais polêmicos vendidos em Salvador. Originalmente, o acarajé é uma comida que faz parte das oferendas cedidas às entidades espirituais no candomblé. Afirma-se que o acarajé é ofertado a deuses ligados ao fogo, tais como Iansã e Xangô. Mesmo sendo vendido amplamente nas ruas de Salvador e não apenas consumido em contextos rituais, o acarajé é considerado por muitos como um alimento sagrado, que permite a comunicação com os deuses que este interpela. Em muitos casos, as pessoas que comercializam o acarajé são identificadas como possíveis freqüentadores do candomblé, não raro sacerdotes. O acarajé do Senhor se inscreve como mais um capítulo da batalha espiritual empreitada pelas igrejas pentecostais e neopentecostais. O quitute vendido pelas “bairianas pentecostais de acarajé” segue a mesma receita que o acarajé ritual ou o quitute vendido nas ruas. Porém, esse quitute é apresentado como “abençoado”, sem fazer referência à tradição afro-brasileira, o que tem provocado muita discussão entre membros do candomblé, militantes do Movimento Negro baiano e até mesmo entre alguns consumidores do produto.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos de. *O caminho do senhor: conversão pentecostal e transformação da experiência na periferia de Salvador*. Tese de Doutorado. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2011. 250 f.
- BLUMER, Herbert. A sociedade concebida como interação simbólica. In: BIMBAUM, Pierre; CHAZEL, François. *Teoria sociológica*. São Paulo: HUCITEC, 1975.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GADAMER, Hans George. Linguagem e pensamento. In: *Verdade e método II*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GARFINKEL, Harold. *Estudos em etnometodologia*. Bogotá: Anthropos, 2006.
- GOFFMAN, Erving. Fachada. In: *A representação do eu na vida cotidiana*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008b.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores C. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 256-297, maio-ago., 2005.
- MAFRA, Clara Cristina Jost. *Experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses*. Mana, v. 6. n. 1, 57-86, 2000.
- MEAD, George. O jogo livre, o jogo regulamentado e o outro generalizado. In: BIMBAUM, Pierre; CHAZEL, François. *Teoria sociológica*. São Paulo: HUCITEC, 1975.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos*, n. 75, p. 1-17, junho de 2006.
- SHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. In: NATANSON, Maurice (Org.). Buenos Aires, 1962.
- \_\_\_\_\_. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 255 p.