

---

# SANTIDADE E SINCERIDADE NA FORMAÇÃO DA PESSOA CRISTÃ<sup>1</sup>

*Clara Cristina Jost Mafra*

Neste artigo, procuro enfrentar o desafio um tanto complexo de inserir a longa história do catolicismo na América Latina na compreensão da noção de pessoa como constituída a partir da conversão ao pentecostalismo. Esta relação não é direta, nem óbvia, mas se cinco séculos de história cristã pregressa têm qualquer significado, a nossa análise da formação da pessoa pentecostal deve incluir uma reflexão sobre essa história. Por outro lado, se essa longa história simplesmente desapareceu no ar, a nossa análise deve, então, explicar a dissolução deste legado cultural. De qualquer maneira, as questões relativas à sedimentação da história, à persistência cultural, e à descontinuidade devem ser parte integrante da nossa abordagem.

Parte dos autores que se detiveram sobre a formação da pessoa pentecostal<sup>2</sup> na América Latina têm enfatizado a capacidade desta nova religiosidade engendrar uma reforma cultural e social através da oferta de uma concepção alternativa de “mal”. Com o advento do pentecostalismo, que é de longe a forma mais popular do protestantismo num Brasil predominantemente católico, dualismos relativistas vagamente definidos entre o bem e o mal, que eram forças presentes em algumas versões do catolicismo popular, do catolicismo progressista e das religiões afro-brasileiras, foram substituídos por dualismos claramente delimitados, provocando uma atitude militante de pessoas de ambos os lados. O ressurgimento da figura do diabo levou à produção de um amplo leque de práticas e rituais de purificação, resultando na reorganização de um grande volume de crenças e costumes sincréticos ou híbridos (Sanchis 1994; Birman 1997; Mariz 1999; Mafra 2002; Giumbelli 2002). Esta linha de análise foi freqüentemente acompanhada de uma interpretação que identificou o pentecostalismo como uma

variante particular do cristianismo reformado que constitui o indivíduo moderno de uma forma mais definida. Brusco (1986), Burdick (1998), Mariz & Mafra (1999), Mariz & Machado (1996), Drogus & Stewart-Gambino (2005) destacam a relação entre conversão e alterações na individualidade em termos de padrões de gênero, especialmente no surgimento de novos ideais de masculinidade. Mafra (1998), Leite (2000), Smilde (2007) e Teixeira (2009) enfatizam o impacto do pentecostalismo na mudança de comportamentos violentos dos indivíduos em situação de alta vulnerabilidade social. De um modo geral, os autores concordam que o pentecostalismo tende a formar indivíduos mais auto-conscientes e disciplinados.

Nessas diversas análises, o pentecostalismo é comumente identificado como o vetor religioso de uma modernidade que avança em estreita simbiose com suas complexas e múltiplas infra-estruturas institucionais, tecnológicas e produtivas. Esta linha de argumentação, sobre a forte tendência à especificidade do pentecostalismo, de dissolver-se em face da “modernidade”, tornou-se objeto de uma ampla crítica (Robbins 2004a, 2004b; Cannell 2006). Uma das maneiras mais promissoras de corrigir essa tendência é tratar o cristianismo como um objeto analítico heterogêneo que se comporta de maneiras divergentes em diferentes comunidades, tanto como uma força moderna como anti-moderna. Aqui, a Antropologia do Cristianismo tem se beneficiado das contribuições teóricas da Antropologia Linguística, em particular da noção de ideologia da linguagem, que se refere a “noções culturais sobre a natureza da linguagem e seu uso” (Robbins & Runsey 2008:411)<sup>3</sup>. Este conceito tem permitido que os antropólogos demonstrem que existe um modo específico de estruturação dos atos de fala e da comunicação no cristianismo (Robbins 2001; Keane 2002; Bialecki et al 2008; Coleman 2006).

Por exemplo, Keane (2007), em sua etnografia da evangelização calvinista holandesa dos Sumbanese, argumenta que o protestantismo requer que as pessoas falem com sinceridade; isto é, que quando elas falem, tenham cuidado para que suas intenções interiores estejam de acordo com as palavras que proferirem. Além disso, Keane afirma que esta mesma “ideologia da sinceridade” esteja na raiz da compreensão moderna da linguagem, informada especialmente por uma busca de “purificação” (Latour 1993), que opera para separar humanos e não humanos, natureza e sociedade, objetos e pessoas. Esta correlação entre a ideologia da linguagem da sinceridade e a modernidade, que forma uma ideologia representacional, subjaz à narrativa moderna como uma história de redenção moral. Neste artigo, uso o conceito de ideologia linguística para descrever a experiência das pessoas com a linguagem, em especial para enfatizar os efeitos produtivos da consciência reflexiva dos falantes em uma comunidade de compartilhamento linguístico (Schieffelin et al. 1998). A fim de captar a relação entre sinais, pessoas e objetos, Webb Keane oferece a ideia adicional de “ideologia semiótica”, ou seja, de “todo o conjunto de práticas que envolvam as palavras e as coisas na mesma moldura” (Keane 2007:19-20), que adoto aqui como minha principal ferramenta conceitual.

Mesmo quando se reconhece que o Calvinismo é apenas uma parte da herança protestante no pentecostalismo, o argumento de Keane abre um caminho interessante de investigação. Na América Latina, a maioria dos que estão divulgando o pentecostalismo é de pessoas socializadas em uma cultura informada pelo catolicismo. Isto impediria qualquer apropriação integrada e coerente da “ideologia linguística da sinceridade” dentro deste pentecostalismo regional, uma vez que os princípios desta ideologia estão profundamente em dívida para com a tradição reformada (Keane 2002, 2007). Em outras palavras, o alinhamento implícito da pessoa sincera dentro de uma ideologia semiótica mais ampla, onde as coisas deveriam estar subordinadas a significados imateriais, em uma estreita associação entre protestantes e modernos, não seria facilmente alcançado pelos pentecostais brasileiros. Como consequência, seria preciso conter ou ao menos nuançar a identificação dos pentecostais brasileiros com “vetores da modernidade”, desenvolvendo primeiro a compreensão do conflito linguístico em que se encontram envolvidos<sup>4</sup>.

Sinais deste “conflito semiótico” apareceram em meu trabalho de campo, quando, por exemplo, meus interlocutores pentecostais alegavam que, em face de questões morais espinhosas, seria essencial ouvir aquilo que “o coração diz”. Esta afirmação está em plena sintonia com a “ideologia da sinceridade”, ou seja, com a necessidade dos enunciantes escrutinarem suas próprias palavras, organizando-as e combinando-as em adequação às suas intenções e seus pensamentos. Porém, este processo de auto-avaliação era frequentemente interrompido (ou prolongado) pela subordinação dos oradores a lógicas de aproximação ou distanciamento de lugares, pessoas e coisas santas ou demoníacas. Aqui também se pode identificar uma dualidade ou conflito entre as premissas da “ideologia de sinceridade” e aquilo que chamarei de uma “ideologia de santidade” no interior do pentecostalismo.

Provisoriamente, vou definir a “ideologia semiótica de santidade” como a ideia – generalizada na sociedade brasileira – de que, embora seja extremamente difícil conhecer suas próprias intenções ou as dos outros, esta opacidade ocasionalmente pode ser superada por uma revelação concedida via extensão por “participação”. Pessoas excepcionais são capazes de ler a “mente dos outros”, sem qualquer mediação de palavras ou objetos. Esta “leitura” vem de fora; é concisa, completa e segura e – note-se bem – não resulta de um processo indutivo.

Esta ideologia está claramente enraizada na tradição judaico-cristã, onde se encontra, por exemplo, a palavra hebraica *Kadosh*, que se refere simultaneamente à ideia de um ser sagrado e separado. Este duplo significado aparece no catolicismo na noção de “santos”, pessoas excepcionais, que devem ser veneradas e imitadas e que agem como intermediários em um panteão cosmológico altamente hierarquizado. As provas de santidade são dadas através da realização de milagres, ou seja, da evidência da não-submissão da vontade do santo às leis da natureza. Como a condição dos seres humanos comuns é separada e distinta da dos seres excepcionais, eles devem procurar a mediação através da participação. Meu argumento aqui é que esta ideo-

logia semiótica, que estrutura o falante, mas que também abrange coisas e palavras, foi central durante a Idade Média e marginalizada na Idade Moderna. Não obstante, ela continua a organizar uma série de dinâmicas cotidianas em países, como o Brasil, com uma profunda tradição católica. Podemos observar manifestações mais explícitas desta ideologia semiótica em práticas, como na maneira pela qual os brasileiros fazem o sinal da cruz quando passam por uma igreja ou capela, nas disputas entre “a polícia” e “traficantes” pela remoção e reconstrução de cruzeiros em pontos de venda de drogas, nas romarias que se formam em todo o país em defesa de Nossa Senhora Aparecida, depois da controvérsia do chute na santa e em formulações de católicos que dizem estar postergando sua conversão ao pentecostalismo até a velhice, uma vez que “o Deus Pentecostal é um Deus sério” e a pessoa “*tem que ter juízo*”.

Em suma, defendo que, enquanto a noção cristã de pessoa identificada por Webb Keane, em função da ideologia linguística do “discurso sincero” é particularmente elucidativa, ela não é suficiente para descrever a formação da personalidade pentecostal. A fim de entender o pentecostalismo no Brasil, temos de lidar com uma composição mista que articula dois polos em tensão. De um lado, o polo da pessoa sincera – uma herança clássica do protestantismo – e, de outro, os aspectos da personalidade encantada – a herança de um processo histórico, regional.

A fim de compreender como os pentecostais brasileiros se inserem em um campo de conflito entre ideologias semióticas de sinceridade e santidade, empreenderei uma análise detalhada de uma série de situações etnográficas, comparando-as com as definições de sinceridade e santidade dadas acima. Como existe uma relação de continuidade entre a ideologia semiótica da sinceridade e a da santidade, pois ambas fazem parte do legado judaico-cristão, e uma vez que estamos lidando com enquadramentos tácitos de linguagem, a análise, sem dúvida, terá uma certa dose de artificialidade. Mas meu sentimento é de que esse risco tem de ser corrido, se quisermos retrazar a especificidade do pentecostalismo e da formação regional da pessoa pentecostal.

## Missionários

Há cem anos, entre 1910 e 1911, os primeiros missionários pentecostais chegaram ao Brasil (Freston 1994; Mendonça & Velasquez Filho 2002). Inicialmente, eram italianos e suecos, enquanto que ao longo das décadas seguintes, houve um afluxo crescente de missionários americanos. Desde meados do século XX, porém, o pentecostalismo tem sido principalmente divulgado no país por missionários nacionais. Hoje, a população pentecostal é volumosa, formando cerca de 15% da população nacional, e diversificada internamente, com algumas estruturas institucionais avantajadas (como a Assembleia de Deus, a Igreja Congregacional, a Igreja Universal do Reino de Deus) e inúmeras pequenas igrejas independentes. De acordo com os censos nacionais, a maioria da população pentecostal é negra, das classes mais pobres, com baixo poder aquisitivo e pouca ou nenhuma educação formal. Esta população geralmente se localiza

nas grandes metrópoles brasileiras, em um padrão recorrente: enquanto os núcleos de colonização mais antiga possuem uma infra-estrutura urbana consolidada e tendem a ser ocupados por uma população predominantemente católica, com mais poder de compra e nível de escolaridade mais elevados, as periferias distantes possuem poucos equipamentos urbanos e sociais, e tendem a ser ocupadas por pentecostais (Jacob et al 2006; Mafra 2009).

Atenta a esta distribuição desigual, entre 2004 e 2009, desenvolvi, junto com uma equipe de estudantes universitários, uma pesquisa de campo em Magé, uma cidade de periferia na região metropolitana do Rio de Janeiro. Pesquisando em um bairro pobre da cidade, acompanhamos o cotidiano de uma capela católica com 200 membros e de uma igreja da Assembleia de Deus, com cerca de 400 fiéis<sup>5</sup>. O núcleo da capela havia sido instalado na região no século XVI, mesmo antes da formação da cidade, enquanto que a igreja Assembleia de Deus foi criada no início da década de 1990. Enquanto que a primeira foi criada por uma decisão imperial, esta última dependeu do trabalho voluntário de um “homem de Deus”, respondendo à uma chamada do Espírito Santo (Mafra 2007). No início do século XXI, o primeiro pastor desta igreja havia sido substituído pelo Pastor Lael, que se tornou um dos meus principais interlocutores. O primeiro pastor, José, que tinha pouca educação formal, deixou a igreja cercado por críticas de que fazia exigências excessivas e que forçava as pessoas a seguirem rigorosamente “usos e costumes”, o que havia afastado muitos da igreja, especialmente os jovens.

Por outro lado, o novo pastor, Lael, tinha maior escolaridade e versatilidade social. Ele havia se formado em um curso de teologia, em uma cidade vizinha, e procurava, desde sua chegada, criar uma dinâmica congregacional “mais esclarecida”, como ele formulava. Pastor Lael seguia a “doutrina da Assembleia de Deus” – em outras palavras, as regras de auto-apresentação consolidadas pela tradição da Igreja – com maior elasticidade. Por exemplo, as irmãs passaram a estar autorizadas a usar calças e bermudas, desde que de um comprimento razoável, ao andar de bicicleta, uma vez que, como era dito, era difícil e perigoso fazê-lo com suas saias, que poderiam ficar presas às rodas (os membros da igreja brincavam que este costume provocava considerável embaraço às irmãs, já que ninguém estava imune do risco de cair e exibir “toda a criação de Deus” aos transeuntes).

Conseqüentemente, apesar de ambos os pastores difundirem os princípios da conversão pentecostal, havia uma diferença em sua capacidade de “esclarecer” a congregação quanto às interseções entre a doutrina bíblica e as lógicas exigidas pelas estruturas institucionais e dinâmicas sociais modernas em que as famílias pentecostais começaram a ser incluídas (ou a demandar a inclusão). Neste sentido, a mudança de pastores relacionava-se à mobilidade social da população em questão, e à ampliação de suas expectativas de acesso à infraestrutura moderna, que tornava essa mobilidade possível.

Sob a direção do Pastor Lael, a igreja tornou-se um polo de atividades culturais, educacionais, recreativas e de assistência social, em um bairro carente de atividades

públicas adequadas. O Pastor Lael dedicava-se a conectar sua religião com os princípios de uma sociedade educada, com o desenvolvimento de habilidades e o autoconhecimento, e com a transparência nos procedimentos. No entanto, isso não o impedia de, por vezes, perceber-se incapaz de encontrar um encadeamento lógico adequado, em resposta às questões colocadas pelos membros de sua congregação.

Na preparação para a maior festa da cidade, realizada em setembro em honra a Nossa Senhora das Graças, o Pastor Lael se preocupou em reforçar os ensinamentos sobre o “fetichismo” envolvido no culto aos santos católicos. Durante uma aula na Escola Dominical, ele levantou a questão da urgência do trabalho de “purificação”, isto é, da necessidade de irmãos e irmãs distinguirem entre coisa e abstração, matéria e espírito, corpo e alma. A argumentação parecia estar se desenvolvendo firmemente dentro da “semiótica da sinceridade” e da necessidade de abstração do transcendente, conforme as diretrizes da tradição reformada, quando uma irmã levantou a mão para perguntar se ela não poderia, na festa, “*nem mesmo comprar uma maçã do amor na barraca de um irmão Pentecostal?*”. Neste caso, a irmã, consciente da noção de “purificação”, leva-a até um resultado lógico: se é a intenção do homem que dá significado ao objeto, o objeto desvestido de intenções é “puro” e pode, assim, ser consumido, em sua “pura materialidade”. Ao invés de corroborar a argumentação da irmã, porém, o Pastor Lael se colocou veementemente contra ela: “tudo que estiver no entorno da Matriz [Católica] e no perímetro da festa estará poluído [e] deve ser evitado”. Nesta resposta, ele colocou em prática a lógica da evitação intrínseca à ideologia semiótica de santidade. O problema principal não era a crença individual, mas como alguma percepção de santidade (ou do demoníaco) contaminava todo o território a seu redor.

Em outra oportunidade, o Pastor Lael convidou uma nutricionista para explicar os “hábitos de uma dieta saudável” à congregação. No final do debate, a conversa se voltou para os limites entre um corpo saudável e um corpo doente, assunto que deu a deixa para um irmão perguntar se “era verdade que a doença é um sinal de fraqueza da fé?”. Inicialmente, o pastor assumiu a linha de que “o resultado de um corpo saudável” era fruto de muita atenção e de cuidados adequados, enfatizando a necessidade de autocontrole, auto-avaliação e de submissão do corpo ao controle e ordem de uma alma disciplinada. Aqui seu raciocínio seguiu a lógica de purificação típica da ciência e de seu trabalho de distinguir os opostos matéria e espírito, corpo e alma. No entanto, repentinamente ele mudou o rumo de seu argumento: “Eu não sei quanto a meus irmãos e irmãs, mas o dia em que vocês ouvirem que o Pastor Lael (sic) não chegou à igreja porque está doente, vocês podem organizar meu funeral, porque naquele dia Deus quer me levar”. Ele, então, contou vários casos de curas milagrosas entre os crentes brasileiros e concluiu com fervor: “*É a fé que cura o corpo, não o inverso!*”. Aqui é importante observar que o argumento é de que como o Pastor Lael é um crente unido, ele será purificado [de corpo e alma] por sua proximidade com a santidade<sup>6</sup>.

Nas duas situações, o raciocínio do Pastor Lael oscila entre uma lógica de purificação, com a sua recusa exigente de híbridos, e uma lógica de redenção através da

participação no sagrado. Essa oscilação, a meu ver, não é peculiar à personalidade deste Pastor. Ao contrário, ela expressa o conflito entre as diferentes ideologias semióticas existentes entre os pentecostais brasileiros.

Uma vez que este “conflito” não é simplesmente uma questão de palavras e intenções, proponho na sequência alargar o escopo da análise, trazendo para o quadro de nossa discussão a relação entre palavras e coisas.

Voltando ao caso da “compra da maçã do amor”, podemos sugerir que, embora a fundamentação da irmã esteja correta em termos de uma lógica da “purificação”, a resposta cristã liberal relativista presumiria a capacidade dos membros da igreja evitarem ser seduzidos pelas ofertas de diversão e lazer oferecidas por uma das maiores festas da cidade. As pessoas da congregação falavam especialmente das “tentações” enfrentadas pelos jovens em busca de novos amigos e potenciais parceiros românticos. A resposta do pastor considera tacitamente esse risco, explorando até certo ponto a lógica da crítica a práticas “fetichistas”, para em seguida assumir uma lógica de participação e evitação: “*crentes ficam com crentes, povo do mundo com povo do mundo*”.

Da mesma forma, a dualidade pode ser observada também na segunda situação: em uma palestra explicando os tipos de disciplina envolvida no controle da dieta para produzir um corpo saudável – e, portanto, um “esclarecimento” sobre as distinções entre corpo e alma, sobre um corpo feito de matéria que funciona como uma “máquina” - o pastor afirma o poder do espírito no comando do corpo. Em outras palavras, podemos identificar aqui o funcionamento de um híbrido (Latour 1993), um espírito que avança sobre a matéria e a transforma. Neste caso, deve-se levar em conta o fato de que para este segmento da população brasileira o acesso aos equipamentos e práticas desenvolvidos pela ciência moderna para tratar o corpo como uma máquina é limitado. Neste caso, relativizar a ideia amplamente aceita entre os pentecostais brasileiros de que a doença seja um sinal de fraqueza de fé colocaria em causa a estrutura social e as práticas de autoajuda tradicionalmente empreendidas pelos irmãos e irmãs. Estas redes de autoajuda são essenciais para cuidar de pessoas “doentes” ou “carentes” (“encostadas”) entre as classes mais pobres e são relativamente mais confiáveis do que o sistema de saúde público, altamente resregulamentado, ineficiente e frequentemente inacessível (Chesnut 1997).

Neste ponto de minha análise etnográfica do par sinceridade / santidade, é importante fazer algumas observações sobre a abordagem adotada. Parece-me inadequado analisar as oscilações entre sinceridade e santidade em termos de questões de poder. Tendo em conta que a forma real assumida por disputas de poder e interesse pode variar enormemente em diferentes contextos, esta linha de análise implicaria em perder de vista a uniformidade do Pentecostalismo. Tal abordagem é incomensurável em relação à consistência e autonomia relativa do Pentecostalismo em diferentes situações etnográficas, um aspecto fundamental de uma “Antropologia do Cristianismo” (Robbins 2007; Bialecki et al. 2008). Ao mesmo tempo, deve ficar claro que não concordo com as análises que propõem que o pentecostalismo possui um princípio subjacente

que universalmente estrutura suas partes dissonantes e seus dualismos internos de uma forma razoavelmente estável e constante. Em contraste com este pressuposto, argumento que a composição dupla e dissonante do próprio pentecostalismo traz um princípio de ordenamento que emerge de um processo de sedimentação histórica, e que, embora importante, não explica as associações frequentemente geradas em suas “instalações” em novos contextos. Como veremos a seguir, apesar de uma homologia existente entre as práticas de purificação de pessoa sincera do pentecostalismo e as da modernidade, no Brasil a “modernidade” chega como uma “extensão” dos “católicos”. Por isso, é extremamente difícil “acessar a modernidade” neste contexto sem considerar, de alguma forma, a ideologia semiótica de santidade que engloba a sua recepção.

Meus informantes parecem reconhecer que a chegada de muitos serviços modernos nas áreas onde vivem – eletricidade, água, estradas asfaltadas, serviços de esgoto, escolas, hospitais, centros de saúde, lojas, centros comerciais, televisão – são “extensões” dos “ricos”, as pessoas que sempre viveram “lá em cima”, “os católicos”. Uma vez, uma amiga pentecostal ficou surpresa quando eu disse a ela que protestantes foram para a universidade onde eu trabalhava. Ela pensava que a universidade “era um lugar para os católicos e ateus!”.

Esta visão estereotipada está relacionada ao processo de modernização periférica no Brasil e à disjunção entre a infraestrutura técnico-científico-produtiva e um projeto moral. Essa lacuna é, por vezes, preenchida por referências ao ateísmo dos agentes que trazem “a modernidade” – chefes, industriais, médicos, madames, os consumidores típicos de culturas “psi” (Duarte et al. 2006), que, na falta de um horizonte de transcendência, abraçam a “modernidade” simplesmente porque têm acesso a ela. Entretanto, esses “distribuidores de modernidade” são também frequentemente identificados como católicos. Afinal, eles são “aqueles lá em cima”, preocupados com o transcendente e que estão, conseqüentemente, atentos para distribuir infraestruturas e práticas modernas para aqueles que estão “aqui embaixo”. Caridade, favores, clientelismo e apadrinhamento – pontos importantes de equidade na cultura nacional – podem ser rastreados a princípios católicos de santidade.

Esta associação impressionista entre “modernidade e catolicismo” coloca os pentecostais em uma posição desconfortável. Eles reconhecem a raiz da ideologia da pessoa sincera e se esforçam para realizar o trabalho de purificação, inclusive no controle de práticas “fetichistas” e “animistas”, em sua atualização da tradição iconoclasta. Porém, apesar de intuïrem continuidades entre suas práticas de purificação e as modernas – como o Pastor Lael, que identifica seu trabalho como o de “esclarecer” sua congregação – eles não têm os instrumentos necessários para identificar as continuidades entre seus próprios pressupostos e os da ciência, indústria e tecnologia. A modernidade os atinge como “uma doação caridosa” de “adversários religiosos”.

Uma forma de responder a este dilema envolve a conquista de legitimidade social através de um tipo de comportamento coletivo exemplar, destinado a obter o reconhecimento do “povo pentecostal como um povo santo”. Ao perseguir um projeto



de identificação coletiva com um comportamento exemplar, os pentecostais brasileiros parecem afirmar um subtexto que implica que a hierarquia atual de santidade, com a Igreja Católica como seu ponto de referência, deve ser invertida. Ao serem elevados ao topo da hierarquia, devido à sua santidade mais completa, eles se tornarão os legítimos “distribuidores” da modernidade.

Aqui podemos identificar um projeto social de revanche. Mesmo que a sequência da sedimentação histórica tenha permitido uma associação fácil entre “modernidade” e “Catolicismo”, os pentecostais acionam um subtexto sugerindo que um empreendimento coletivo moralmente heróico será capaz de reverter essas posições, colocando-os no topo da hierarquia da santificação. Aqui uma homologia é desenhada com a história cristã. Assim como o povo cristão, um povo sem perfil ou história, tomou o lugar dos judeus ante a seu Deus, devido a seu comportamento exemplar, da mesma forma os pentecostais brasileiros irão ganhar seu lugar de direito na história do país, substituindo os católicos através de seu comportamento moral exemplar.

Esta lógica da desforra consequentemente orienta os pentecostais brasileiros para longe da ideologia original da tradição reformada, aproximando-os da autoafirmação através da ideologia da santidade. Eu diria, portanto, que o custo da revanche é o enfraquecimento da busca por autonomia pessoal e por moralidades universalistas. Este projeto coletivo depende da adesão individual a um processo de tornar o corpo Pentecostal “padronizado”, especificamente através da adesão a regras estritas de vestuário, alimentação e penteado, e noções de lazer e tempo livre que são distintas das “pessoas do mundo”. Outros estudos sobre pentecostais na América Latina também indicam uma preocupação entre os seguidores em marcar o corpo (Garrard-Burnett 1998; Smilde 2007). No entanto, encontrei poucas referências para saber se em outros países há uma busca para homogeneizar as práticas ascéticas e as formas de cuidados corporais entre as diferentes denominações pentecostais, para que uma identidade visual pan-Pentecostal seja estabelecida. No Brasil, o trabalho de “corporificação” individual ajuda a compor um corpo coletivo reconhecível no fluxo disperso e efêmero da vida urbana. Os corpos bastante homogeneizados – terno, cabelo curtos e rosto barbeado para homens, saias abaixo dos joelhos, camisas com manga e poucos adornos para as mulheres – tornam os pentecostais identificáveis nas diversas regiões do país.

Os escândalos frequentes envolvendo alguns dos líderes pentecostais mais proeminentes no Brasil podem ser tomados como evidência de que a busca de uma santidade alternativa concorrente com o projeto católico perturba o equilíbrio interno da dinâmica pentecostal. Para dar alguns exemplos: em 1994, o pastor Caio Fábio, liderança de um pentecostalismo mais “liberal”, estava envolvido em acusações de lavagem de dinheiro e num escândalo sexual com sua secretária. Em 1995, foram publicadas fotos do pastor Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, segurando dólares doados por seus seguidores e sorrindo maliciosamente para as câmeras. Em 2007, o casal Sônia e Estevam Hernandez, líderes da Igreja Renascer, foram presos por evasão de divisas em uma viagem para os EUA. Muitas vezes, especialmente perto

de eleições, o Bispo Manuel Ferreira é acusado de usar a rede da Assembleia de Deus como um “curral eleitoral”.

Retomando meu argumento, sugiro que o que compele o trabalho de “corporificação” dos pentecostais brasileiros é esta estreita relação com a afirmação da “persona moral coletiva” na busca de uma identificação imediata de si mesmos como um “povo separado e santo”. A dedicação a esse compromisso, que depende de milhares de participantes individuais, surge a partir do subtexto moral expresso dentro da ideologia da santidade, mas depende também da produção de disciplina da pessoa sincera. Esta ambivalência enfraquece o potencial para a reforma social prometido pelo desenvolvimento do indivíduo potente e autônomo do discurso sincero, mas garante, simultaneamente, que o projeto de santificação pentecostal seja distinguível do projeto católico.

### **Pessoas, objetos e o transcendente**

Até agora, vimos como missionários pentecostais, confrontados com a dificuldade de afirmar o pentecostalismo em um país com uma longa tradição católica, em última análise, sintetizaram o projeto original de procura da pessoa sincera à busca da santidade coletiva. Assim, a tensão dentro do pentecostalismo é resolvida através do encompassamento da ideologia semiótica de sinceridade pela ideologia semiótica de santidade. Nas páginas a seguir, espero demonstrar como essas duas ideologias entram na composição da pessoa pentecostal no Brasil de forma igualmente tensa.

Antes de prosseguir, é importante destacar que minhas pesquisas de campo confirmam a ideia presente em outros estudos sobre a América Latina, quanto à efetividade da promoção de reforma social pelo pentecostalismo, ao envolver pessoas em uma narrativa individual (Burdick 1998; Machado 1996; Mariz & Machado 1996; Garrad-Burnett 1998; Steigenga 2001; Sampaio 2007; Smilde 2007). Porém, gostaria de sublinhar que este impacto depende do trabalho de substituição de um modelo de pessoa anterior, altamente instável e desprovida de interioridade. Refiro-me a este modelo anterior, como o de “pessoa sincrética”<sup>7</sup>.

De acordo com Fernandes (1988:109), a tradição de que “nossos santos têm três faces e se comunicam em três línguas diferentes (a do catolicismo oficial, a do catolicismo popular e a das religiões afro-brasileiras)” incentiva a ideia de que uma identidade “não exige automaticamente que a pessoa seja ‘uma’ com uma só ‘alma’”. A ênfase é dada na “transversalidade jovial” da pessoa sincrética que responde a diferentes cenários de “mensagens”, fazendo uma utilização estratégica de diversas sintaxes, dependendo do evento ou situação em jogo. Dawsey (2006) fornece um bom exemplo disso em seu trabalho de campo com um grupo de mulheres pobres de Minas Gerais, que, ao serem confrontadas com situações extremas (como a possibilidade de perder seus filhos), mudam a referência à “Virgem Maria” para se comportarem como “doidas”, alguém que vira “bicho” e que “avança” sobre seu interlocutor. A “pessoa

sincrética” oscila entre dois extremos do mesmo eixo, entre uma identificação com “a santidade” e “o monstruoso”.

Em campo, ouvi vários relatos de pessoas que, em situações socialmente difíceis, tinham “perdido as estribeiras”, “virado bicho”, “rodado a baiana”, “causado um escândalo”. Ao nível da sociabilidade cotidiana, os pentecostais têm muito orgulho de sua capacidade de reverter essas práticas, de uma forma que seus vizinhos não podem. Pessoas que “viram bicho” são interlocutores em que não se pode confiar, que usam a sua própria interioridade como uma “cobertura” e que, portanto, tornam-se uma ameaça potencial para os seus amigos. Contrastivamente, os pentecostais avaliam cuidadosamente tudo o que é dito, examinando “o que vem do coração”. Eles cultivam um centro de interioridade e se preocupam em examinar a relação entre intenção, pensamento e palavras, em busca do vocabulário que expresse mais precisamente o seu “estado interior”.

Se compararmos este modelo da pessoa ao anterior, o crescimento pentecostal tem sido sinônimo da constituição de uma pessoa mais autônoma e estável, produzindo um ganho geral no nível de socialidade. A reforma social está longe de ser um fator irrelevante, especialmente quando levamos em conta os seus efeitos sobre as redes sociais com fortes tendências à desconfiança mútua interna, à dissolução das famílias e das redes de ajuda primária e ao uso crônico de violência nas interações sociais (Leite 2000; Smilde 2007).

Porém, creio que precisamos seguir em frente e tentar lidar com uma questão presente nas entrelinhas dos estudos sobre pentecostais na América Latina: a saber, se há um “ganho em liberdade” em aderir à nova religiosidade. O ideal de liberdade é fundamental para a constituição do sujeito moderno (Taylor 2007), no entanto, este conceito é extremamente denso e multiforme. Por isso, como uma estratégia analítica, vou me limitar às definições implícitas nas ideologias de sinceridade e santidade. Segundo Keane, a busca de sinceridade arremessa o sujeito em uma busca de “liberdade”, o que, por sua vez, leva ao reconhecimento na tradição protestante da materialidade como um constrangimento à agência. “A liberdade parece depender da desmaterialização do que é mais definitivo dos humanos, quer isso seja entendido como a alma, os pensamentos, a crença, ou, digamos, os significados das palavras” (Keane 2007:7). Na ideologia de santidade, porém, liberdade e materialidade não são termos antitéticos. Uma relação excepcional é estabelecida entre palavras e objetos com base em uma forma de poder transcendente: ou a matéria abre caminho para a imposição de uma vontade soberana, como no caso dos milagres, ou o santo embarca em um processo de desmaterialização completa, misterioso e sem precedentes, no qual ele mesmo se torna puro espírito. Tendo em conta estas definições de “liberdade”, procurarei identificar os parâmetros envolvidos na busca de um crente individual por apego e desapego, os compromissos sociais assumidos / herdados / instituídos, e sua relação com a “busca do que o coração diz”. Qual é a margem de manobra para negociar entre seus próprios desejos e a lei (de Deus, o Estado, a Igreja, ou tradição)?

Para explorar estas questões, vou reproduzir parte de uma entrevista que fiz com uma das irmãs da Assembleia de Deus em Magé. O relato é relativamente longo e existencialmente delicado, uma vez que Ana Cláudia discute nele o assassinato de seu filho. Pode parecer uma escolha infeliz, dado o meu objetivo declarado de explorar o problema da liberdade: não há nada mais longe da liberdade que a morte. Persisto nesse encaminhamento por dois motivos. Em primeiro lugar, embora a perda de um filho em um tiroteio seja, obviamente, um tema altamente sensível entre meus interlocutores pentecostais, não é um evento extraordinário na vida daquelas pessoas. A morte de jovens, negros, pobres por tiro é estatisticamente alta entre as camadas populares urbanas do Rio de Janeiro. Em segundo lugar, profissionais de instituições dedicadas à “reforma disciplinar da pessoa” (escolas, abrigos de menores, prisões, instituições policiais), em países como o Brasil e a Argentina, têm ficado intrigados com o que parece ser “a capacidade da pessoa ser reabilitada” através do pentecostalismo. Pentecostais são considerados muito mais bem sucedidos na “reforma de pessoas” do que as próprias instituições destinadas a inculcar essa reforma usando abordagens “modernas” ou sistemas religiosos concorrentes (Cunha 2009; Teixeira 2009). Por fim, este caso pode nos ajudar a compreender melhor como o pentecostalismo opera por dentro, oferecendo alternativas de desenvolvimento de sentido mesmo em situações “extremas” ou “muito dramáticas”.

Ana Cláudia contou-me sua história diante de um gravador. De seu primeiro casamento, ela teve uma filha, Adriana, e um filho, Duda. Adriana “nunca causou problemas”: era uma boa aluna, uma pessoa agradável e pacífica. Mas Duda gostava de “se divertir”: era indisciplinado e nunca se saiu bem na escola. Aos onze anos, ele teria começado a sair de casa, pegando o trem para distritos vizinhos, a fim de roubar. “Ele rejeitava a nossa vida, que chamava de miserável”, disse Ana Cláudia. Desde então, Duda se dedicou ao crime – furto, tráfico de drogas, roubo – e foi preso três vezes. Ana Cláudia acompanhou a vida do filho por anos, mas ele progressivamente foi se tornando mais distante, à medida que ingressava cada vez mais em redes criminosas. A mãe vivia com o medo constante de receber notícias devastadoras. Seus familiares e amigos próximos ouviram-na dizer muitas vezes que poderia tolerar todo o tipo de escárnio e humilhação que Duda pudesse lhe causar, mas que nunca “sobreviveria” à notícia de sua morte. Parte de seu relato é o seguinte:

Eu fui a um culto [sessão] em uma terça-feira, e uma irmã veio orar por mim. De repente, ela só se aproximou de mim, colocou a mão no meu ombro e disse: ‘Senhor, veja, este túmulo está aberto! Console e conforte o coração de Sua serva’. ‘Mas se o túmulo está aberto’ – eu pensei comigo mesma, ‘Duda está morto’ (...). Em Mateus 7, está escrito que aquele que procura, acha; aquele que pede, recebe. Pode alguém pedir a Deus coisas boas e receber coisas ruins? Não! Ele lhe dá o melhor! Peguei esta passagem e comecei a orar: ‘Deus, Você tem o poder de mudar o pior

traficante de drogas do mundo’. Então, veio a resposta: ‘Mas ele [Duda] tem que querer isso’ ... Voltamos para casa e quando era noite, eu pensei comigo mesma: ‘Meu Deus, estou no nono ano, esta batalha já dura nove anos.... Durante nove anos, tenho pedido Sua bênção... Se Você tivesse me perguntado se eu queria qualquer quantia de dinheiro neste mundo, eu teria dito que o que eu quero é o meu filho na casa do Senhor. Nada mais. Talvez eu não esteja orando certo! Nove anos e ainda não recebi, sou eu que não estou orando certo. E eu pensei: ‘A partir de hoje, vou mudar minha oração’. E eu comecei a rezar assim: ‘Senhor, Você pode transformar meu filho em um ministro, um pastor, um diácono e até mesmo fazê-lo participar de um grupo de jovens. Senhor, esta é a minha vontade. Este é meu coração de mãe! Que a Sua vontade se torne realidade, não a minha’. Orei assim uma vez, depois duas. A terceira vez foi numa manhã de quarta-feira. Eles o mataram na manhã de quinta-feira. Eu tive uma quarta-feira estranha; estava em um estado de paz que eu não podia explicar. Meu corpo estava leve. As crianças disseram: ‘Mãe, você está meio boba hoje’. Passei o dia trabalhando. À noite, cozinhei o jantar. Dormi às oito. Eu nunca durmo essa hora, mas dormi naquela noite. Meia noite e dez, meu genro colocou a mão na minha perna e eu acordei. Ele olhou para mim e eu perguntei: ‘Eles mataram Duda?’ [Quando ele assentiu com a cabeça] Eu não disse nada, só fiz um gesto: ‘Vou orar’. Quando saí do quarto, meu rosto estava contorcido; parecia que eu estava prestes a ter um derrame. Mas eu perguntei: ‘Senhor, me ajuda. Tenho outros filhos’. Então veio essa reação. Eu perguntei: ‘Para onde vamos?’. Tivemos que buscar o cadáver.

O que temos aqui é a descrição do momento de inflexão do raciocínio de Ana, ou, em outras palavras, uma mudança na intenção da invocação divina. Ela constata que durante nove anos seguiu coerentemente uma mesma linha de argumentação: “tirar Duda do tráfico e torná-lo um servo de Deus”. Nesta linha, se somam palavras, intenções, práticas, pedidos, conversas com professores, psicólogos, advogados, assistentes sociais, visitas a instituições, humilhações. Durante esses nove anos de luta, Ana tentou transformar um menino inquieto em uma pessoa digna. Ela se jogou em uma tentativa de desmaterializar, isso é, de remover as barreiras de objetos e palavras que rotulavam seu filho como um “menino ruim por natureza”. Em sua busca, ela procurou suportes institucionais e profissionais. Estas várias formas de apoio social – as escolas com seus projetos pedagógicos, os abrigos com seus supervisores, as prisões, com seus programas de reabilitação – deveriam tê-la ajudado a recuperar a criança (universal) no Duda “bad boy”. Mas todas essas tentativas de reforma falharam.

Destaco que a mudança repentina na oração de Ana ocorreu quatro dias antes de seu filho ser assassinado. Naquele momento, Ana alterou sua oração. Emulando

Maria, “Mãe de Deus”, Ana renunciou a seu filho. Aplicando as definições de liberdade já referidas, Ana mudou da busca da liberdade como um aspecto do sujeito moderno sincero para uma busca da “liberdade” enquanto santidade, renunciando ao que ela mais amava na vida. Sob esta última forma, a liberdade está ligada a uma autodisciplina de renúncia, que é bastante paradoxal, já que a pessoa procura uma posição onde se sente livre para escolher obedecer a uma ordem sobrenatural.

Como nas análises precedentes, encontramos aqui na narrativa pessoal de uma mulher pentecostal a coexistência das duas ideologias semióticas, a da sinceridade e a da santidade. Porém, deve-se enfatizar que, enquanto no projeto coletivo a centralidade do princípio da “pessoa sincera” é marcada por uma auto-identificação fortemente padronizada do “povo pentecostal” como um “povo santo”, o núcleo da pessoa sincera está particularmente bem estabelecido na produção da pessoa pentecostal individual (e, mais especificamente, no caso de uma pessoa pentecostal considerada exemplar por seus pares)<sup>8</sup>.

É importante observar que a “convergência” entre “sinceridade” e “santidade” passa por um padrão regular de transformação, dependendo da cadeia de eventos. Em situações cotidianas, onde o crente encontra referentes duplos para o “ordenamento” do mundo exterior – no funcionamento de escolas, nos locais de trabalho, centros de juventude, supermercados, hospitais e assim por diante, ele ou ela procura sequências “purificadoras”, incluindo o uso de homologias com os procedimentos internos típicos de formação do “pessoa sincera”. Entretanto, em situações extremas, quando a reforma e o ordenamento do mundo são considerados falhos, o crente pode trocar e permitir-se ser investido por uma projeção de “santidade”. Esta possibilidade surge porque, por definição, a projeção para o mundo do santo se dá independentemente da disposição do mundo de objetos e coisas. A ideia é que a perfeição é atemporal.

Com essa observação em mente, podemos voltar à questão de “liberdade”. Como a situação se desenrolava, Ana só salvou a si mesma como uma pessoa “sincera” (com um eu interior), submetendo-se à “liberdade” da santidade (envolvendo uma renúncia completa). Ao decidir renunciar a seu filho, tornou-se um agente em uma situação na qual o sujeito moderno do discurso sincero é incapaz de prosseguir. Segue-se, portanto, que o conceito moderno de “liberdade” é irrelevante nesta situação.

### Considerações finais

Iniciei este artigo com a hipótese de que o pentecostalismo no Brasil tem uma composição mista. Usando a noção de “ideologia semiótica”, optei por descrever essa composição dupla como uma ideologia de “sinceridade” e de “santidade”. Este par conceitual tem uma dupla vantagem: ele ecoa em outros dualismos presentes na literatura (racional / carismático; moderno / encantado; individualismo / holismo etc.), sem perder de vista as histórias específicas envolvidas na sedimentação do cristianismo e na produção de pessoas.

Com base nesses instrumentos conceituais, observou-se que, embora etnograficamente o pentecostalismo seja atualizado de forma que respeite uma hierarquia entre esses termos – o centro ocupado pela “pessoa sincera” e as periferias pela “santidade” – há uma ampla margem de negociação na “forma pentecostal”, dependendo do seu modo de inserção no contexto local (com “tradutores” diretos ou autóctones) e em sua interação dinâmica com formas concorrentes (com a história da formação da nação, a evolução do capitalismo na região, o desenvolvimento de infraestrutura técnico-científica). No caso do pentecostalismo brasileiro, enquanto a centralidade do princípio da “pessoa sincera ‘no’ projeto coletivo” dos pentecostais é comprometida pela busca de uma identificação fortemente padronizada deles mesmos como um “povo santo”, parte de uma estratégia de desforra e acesso à “modernidade”, o núcleo da pessoa sincera é particularmente bem estabelecido na produção da personalidade pentecostal. No entanto, em situações extremas, a ausência de sequências rotinizadas da moderna disciplina “purificadora” significa que o crente pode “saltar” para alinhar-se com o outro corpo doutrinal, permitindo-se ser investido por uma projeção de “santidade”. Em contextos definidos pela expansão periférica do capitalismo, esta característica de manter a estabilidade da pessoa individual, independentemente de falta de apoio dada por objetos e palavras externos, está longe de ser desprezível.

Para concluir, gostaria de fazer um comentário geral sobre as implicações desta conformação da pessoa pentecostal cristã no processo de cristianização da América Latina. Estamos certamente testemunhando uma conjunção de cristianismo e modernidade na região, algo que coloca o continente em uma posição particular dentre a gama de experimentos globais de modernidade. Sintomaticamente, a conjunção de processos de modernização com a nova cristianização da região não tomou a direção de um reforço do relativismo – em uma equação em que o protestantismo é visto como sendo igual a uma expansão de crenças em secularização, como ocorreu na Europa – nem tem se dirigido para um reforço do fundamentalismo – o que indicaria uma adesão religiosa defensiva diante de tendências seculares. Na verdade, de acordo com o *World Values Survey*, uma fonte razoavelmente confiável, a América Latina caracteriza-se pela combinação sem precedentes de uma “forte ênfase em valores tradicionais, como a religião, junto à defesa da livre-escolha e da auto-expressão, mais comum em países ricos” (Freston 2010:17). Através de observações como esta, Paul Freston propôs que não devemos mais ver a região através do perfil da hegemonia católica, ou através do perfil do avanço pentecostal, mas investir em uma terceira via, a de um “pluralismo multidimensional”, que

não seria o de uma multiplicidade de igrejas, ou mesmo do reconhecimento disso no discurso público, mas que é também o de uma multiplicidade de modelos de igreja, de modelos organizacionais, de espaços religiosos e vozes que procuram a autoridade para falar em nome da fé cristã (Freston 2010:28).

Levando-se em conta a ideia implícita no conceito de “pluralismo multidimensional” – um termo intermediário geral e abrangente, algo que não está no plano social, organizacional ou institucional, mas que no entanto é encontrado no plano intersubjetivo e na constituição da pessoa –, acrescento a presença da ideologia da santidade, juntamente com a ideologia muito conhecida da sinceridade, abrindo, desta forma, um novo e promissor campo de debates.

### Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Naomi Haynes e David Rodgers pela ajuda com a tradução deste artigo. Contribuições ao manuscrito foram feitas por Joel Robbins, Jon Bialecki, Silvana de Paula e os editores e pareceristas de *Ethnos*. Esta pesquisa foi financiada por doações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento e Pesquisa Científica e Tecnológica (CNPq).

### Referências Bibliográficas

- BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; ROBBINS, Joel. (2008), “The Anthropology of Christianity”. *Religion Compass*, 2 (6): 1139–58.
- BIRMAN, Patrícia. (1997), “Males e malefícios no discurso pentecostal”. In: S. Crespo, R. Novaes e P. Birman (eds.). *Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- BRUSCO, Elisabeth. (1986), “The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Magic in Colombia”. New York: Tese de Doutorado em Antropologia, City University of New York.
- BURDICK, John. (1998), *Procurando Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Mauad.
- CAMPOS, Roberta Bivar. (2008), “Sobre a docilidade do catolicismo: uma revisão da bibliografia sobre sincretismo e anti-sincretismo”. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 65: 89–104.
- CANNELL, Fenella (ed). (2006), *The Anthropology of Christianity*. Durham/London: Duke University Press.
- CHESNUT, Andrew. (1997), *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. London: Rutgers University Press.
- COLEMAN, Simon. (2006), “Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity”. In: F. Cannell (ed.). *The Anthropology of Christianity*. London: Duke University Press.
- CUNHA, Christina Vital. (2009), *Evangélicos em Ação nas Favelas Cariocas. Um estudo socio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PPCIS/UERJ.
- DAWSEY, John. (2006), “Joana Dark e a Mulher Lobisomen: o rito de passagem de Nossa Senhora”. *Religião e Sociedade*, 26 (2): 104–20.
- DROGUS, Carol e STEWART-GAMBINO, Hannah. (2005), *Activist Faith: Grassroots Women in Democratic Brazil and Chile*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (2006), “Família, reprodução e ethos religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes”. In: *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- EISENSTADT, Shmuel. (2000), “Multiple Modernities”. *Daedalus*, 129 (1): 1–29.
- FERNANDES, Rubem César. (1988), “Aparecida nossa rainha, senhora e mãe, saravá!”. In: V. Sachs et.



- Al. (eds.). *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- FRESTON, Paul. (1994), "Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus". *Religião e Sociedade*, 16 (3): 104–29.
- \_\_\_\_\_. (2010), "As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina". *Ciencias Sociales y Religion*, 12 (12): 13–30.
- GARRAD-BURNETT, Virginia. (1998), *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*. Austin: University of Texas Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- JACOB, Cesar et al. (2006), *Religião e Sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola/CNBB.
- KEANE, Webb. (2002), "Sincerity, 'Modernity' and the Protestants". *Cultural Anthropology*, 17: 65–92.
- \_\_\_\_\_. (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- LATOUR, Bruno. (1993), *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEITE, Marcia. (2000), "Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44): 73–90.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1996), *Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas: Autores Associados.
- MAFRA, Clara. (1998), "Drogas e símbolos: redes e solidariedade em contextos de violência". In: A. Zaluar e M. A. P. de Souza (eds.). *Um século de Favela*. Rio de Janeiro: FGV.
- \_\_\_\_\_. (2002), *Na Posse da Palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Editora do Instituto de Ciências Sociais.
- \_\_\_\_\_. (2007), "Casa dos Homens, Casa de Deus". *Análise Social – revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, 182: 145–61.
- \_\_\_\_\_. (2009), "Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal". In: C. Maфра e R. Almeida (eds.). *Religiões e Cidades*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- MARIZ, Cecília. (1999), "A teologia da batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia". *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47 (1): 5–94
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores Campos. (1996), "Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino". *Religião e Sociedade*, 17 (1–2): 141–59.
- MARIZ, Cecilia & MAFRA, Clara. (1999), "Family and Reproduction among Protestants in Rio de Janeiro". In: C. Smith & J. Prokopy (eds.). *Latin American Religion in Motion*. New York: Routledge.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. (2002), *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- ROBBINS, Joel. (2001), "God is Nothing but Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society". *American Anthropologist*, 103 (4): 901–12.
- \_\_\_\_\_. (2004a), *Becoming Sinners. Christianity, Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2004b), "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33: 117–43.
- \_\_\_\_\_. (2007), "Continuity, Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, 48 (1): 5–3.
- ROBBINS, Joel & RUNSEY, Alan. (2008), "Introduction. Cultural and Linguistic. Anthropology and the Opacity of Other Minds". *Anthropological Quarterly*, 12 (1): 407–20.
- SCHIEFFELLIN, Bambi; WOOLARD, Kathryn & KROSKY, Paul. (eds.). (1998), *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- SAMPAIO, Camila. (2007), *Remido pelo Espírito, no comando da vida: trajetórias de líderes pentecostais em uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPCIS/UERJ.
- SANCHIS, Pierre. (1994), "O repto Pentecostal e a cultura católico-brasileira". In: A. Antoniazzi et al. (eds.). *Nem anjos, nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

- SMILDE, David. (2007), *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.
- STEINGENGA, Timothy. (2001), *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lahn: Lexington Books.
- TAYLOR, Charles. (2007), *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. (2009), *A construção social do 'ex-bandido': um estudo sócio-antropológico sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Sociologia, PPGSA/UFRJ.
- WOOLARD, Kathryn. (1998), "Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry". In: B. Schieffelin, K. Woolard & P. Kroskrity. *Language Ideologies – Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado como "Saintliness and Sincerity in the Formation of the Christian Person", em 2011 pela revista *Ethnos: Journal of Anthropology*, 76 (4): 448-468, e é aqui republicado como uma homenagem póstuma à colega e amiga Clara Mafra, co-editora de *Religião & Sociedade*. Agradecemos a Joel Robbins e Claudia Swatowski o empenho para sua edição em português. E à *Ethnos*, pela liberação dos direitos de publicação para nossa revista. A tradução de partes do artigo para o português, bem como o cotejamento com o manuscrito original foram feitos por Renata Menezes, com o apoio de Emerson Giumbelli, e a revisão final de Paola Lins de Oliveira.
- <sup>2</sup> Uma das ideias fundamentais da sociologia e da antropologia modernas é a de que as experiências e concepções de personalidade são muito diferentes, tanto dentro como entre culturas. As obras de Émile Durkheim e de Marcel Mauss são fundamentais para essa literatura, uma vez que mostram que o conceito de pessoa – como uma categoria básica do pensamento humano – apresenta estruturas diferentes, dependendo de variações culturais no direito e na moralidade. A noção de pessoa também é fundamental para o desenvolvimento da Antropologia do Cristianismo, na medida em que as populações nativas tendem a descrever sua conversão religiosa como uma ruptura com o passado e como o "nascimento de uma nova pessoa". Neste artigo, procuro identificar as formas específicas em que a pessoa pentecostal é constituída e experienciada no Brasil, de acordo com um padrão regional.
- <sup>3</sup> Antropólogos linguistas cunharam as noções de "ideologia da linguagem", "ideologia linguística" ou "ideologias das linguagens" para se referirem a um sentido compartilhado sobre a natureza da linguagem no mundo, mas eles enfatizam diferentes aspectos. Silverstein (1979:193 apud Woolard 1998:4), por exemplo, se concentra no aspecto estrutural da "ideologia da linguagem", considerando os conjuntos de crenças sobre a linguagem articuladas pelos usuários como uma racionalização ou justificação da estrutura e do uso percebidos da linguagem. Outros autores enfatizam fatores inconscientes, como "o sistema cultural de ideias sobre as relações sociais e linguísticas, juntamente com a sua carga de interesses morais e políticos" (Irvine 1989:255 apud Woolard 1998:5). Acima de tudo, nesta formação disciplinar, o termo ideologia indica um questionamento analítico sobre distribuições assimétricas de poder em sistemas conceituais e comunicativos (Woolard 1998).
- <sup>4</sup> Esta associação dos pentecostais com "vetores de modernidade" está relacionada a um significado específico de "modernidade" como uma narrativa moral que estrutura a redenção do agente ao recusar os grilhões da falsa consciência e dos fetiches das culturas tradicionais e das religiões ritualísticas, como o Catolicismo e o Islã. Em contraste, ao longo do artigo, defendo a ideia de "múltiplas modernidades" (Eisenstadt 2000).
- <sup>5</sup> A equipe de pesquisadores era formada pela autora, juntamente com César Pinheiro Teixeira, Andrew Reed e Gabriela de Lima Cuervo. Foram utilizados os métodos antropológicos tradicionais de trabalho de campo: observação participante durante cultos, shows e eventos; e entrevistas. Também usamos fotografias e pesquisas históricas. É importante destacar que as situações de campo mencionadas neste artigo foram observadas diretamente pela autora.

- <sup>6</sup> No vernáculo Pentecostal regional, o ser humano é classificado de acordo com uma ordem de sinceridade-santidade. No topo está o ‘crente ungido’ - uma pessoa capaz de ter uma “conversa íntima” com Deus, que se “centra na vontade de Deus”. Em seguida há o “crente atribulado”, o mais comum entre os pentecostais; e, em seguida, o “crente desviado”, uma pessoa que conhece os princípios da fé, mas que perdeu a capacidade de diálogo com Deus. Na ausência de uma produção dinâmica de diálogo interno sincero, o “crente rebelde” só pode se relacionar com a palavra cristã estereotipada. Finalmente, há a “pessoa do mundo”, que não se preocupa com a transcendência, que, portanto, “diz o que não quer dizer e não sabe o que faz”.
- <sup>7</sup> Estudos realizados entre os pentecostais no Brasil (e na América Latina em geral) tendem a reconhecer o impacto do pentecostalismo através de uma reforma da pessoa, especialmente em termos de uma re-organização do foco de laços de obrigação. Homens na cultura tradicional dividem-se entre atuar como “arrimo de família” e “a solidariedade da rua e do bar na companhia de amigos”, enquanto as mulheres dividem-se entre “o lar” e a “sedução das ruas”. Na análise da “pessoa sincrética”, retenho o aspecto principal da composição popular da pessoa, ou seja, a adesão da pessoa a compromissos “externos” (cf. Campos 2008), por vezes concorrentes.
- <sup>8</sup> Veja a nota 3.

Publicado originalmente em 2011 no periódico *Ethnos: Journal of Anthropology*

**Clara Cristina Jost Mafra** (28/11/1965 – 19/07/2013)

Antropóloga, pesquisadora do CNPq, foi professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e co-editora de *Religião e Sociedade*. Publicou, entre outras obras, os livros *Na Posse da Palavra* (Lisboa: ICS, 2002), *Os Evangélicos* (Rio de Janeiro: Zahar, 2001) e organizou, junto com Ronaldo Almeida, a coletânea *Religiões e Cidades – Rio de Janeiro e São Paulo* (São Paulo: Terceiro Nome, 2009).

---

**Resumo:**

---

**Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã**

Levando em conta a composição do pentecostalismo – uma mistura de, por um lado, uma tradição protestante que permite a constituição da “pessoa sincera”, e, por outro lado, os aspectos encantados da personalidade – o que acontece quando essa mensagem é disseminada em um contexto de longa tradição católica por ‘tradutores’ socializados nesta mesma cultura, ou seja, por pessoas com uma interpretação particular da tradição Protestante? Neste artigo, a autora explora esta questão e demonstra como o enquadramento católico de fundo tem efeitos nos arranjos de acomodação das ideologias semióticas de ‘sinceridade’ e ‘santidade’ no interior da religiosidade pentecostal, resultando em manifestações singulares do projeto coletivo e da pessoa cristã regional.

**Palavras-chave:** pessoa cristã, Pentecostalismo, sinceridade, santidade, Brasil.

---

**Abstract:**

---

**Saintliness and Sincerity in the Formation of the Christian Person**

Taking into account the composition of Pentecostalism – a mixture of, on one side, a Protestant tradition that allows the constitution of the ‘sincere person’, and, on the other side, the enchanted aspects of personhood – what happens when this message is disseminated in a context with a long Catholic tradition by ‘translators’ socialized in the Catholic culture; in other words, by people with a particular interpretation of the Protestant tradition? In this article, the author explores this question and shows how the Catholic framing impacts the arrangements for accommodating the semiotic ideologies of ‘sincerity’ and ‘saintliness’ within Pentecostal religiosity, resulting in singular manifestations of the collective project and of the regional Christian Person.

**Keywords:** Christian Person, Pentecostalism, Sincerity, Saintliness, Brazil.