

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

THAIS SANTANA GALVÃO

MINISTÉRIO ARTE E VIDA: REFLEXÕES TEÓRICAS E ETNOGRÁFICAS
SOBRE ARTE E RELIGIÃO
NA SEDE DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM MACEIÓ - AL

Maceió, fevereiro de 2021

THAIS SANTANA GALVÃO

MINISTÉRIO ARTE E VIDA: REFLEXÕES TEÓRICAS E ETNOGRÁFICAS

SOBRE ARTE E RELIGIÃO

NA SEDE DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM MACEIÓ - AL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, na etapa de defesa, como requisito da obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Professora Orientadora: Fernanda Rechenberg

Professor Co-orientador: Wagner Neves Diniz
Chaves

Maceió, fevereiro de 2021

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

G182m Galvão, Thais Santana.
Ministério arte e vida : reflexões teóricas e etnográficas sobre arte e religião na sede das Assembleias de Deus em Maceió - AL / Thais Santana Galvão. - 2021.
124 f. : il. color.

Orientadora: Fernanda Rechenberg.
Co-orientador: Wagner Neves Diniz Chaves.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 122-124.

1. Assembleia de Deus - Maceió (AL). 2. Teatro. 3. Arte. 4. Religião. I. Título.

CDU: 39:28(813.5)



Universidade Federal de Alagoas
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA N° 11

Ata n° 11 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.

Em doze de agosto de dois mil e vinte, às quatorze horas, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado da aluna THAIS SANTANA GALVÃO, intitulada: MINISTÉRIO ARTE E VIDA: REFLEXÕES TEÓRICAS E ETNOGRÁFICAS SOBRE ARTE E RELIGIÃO NA SEDE DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM MACEIÓ-AL.

A cerimônia de defesa pública apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelos professores doutores: Fernanda Rechenberg - PPGAS/UFAL (Orientadora), Wagner Diniz Chaves - PPGAS/UFAL (Coorientador), Sílvia Aguiar Carneiro Martins - PPGAS/UFAL (Examinadora interna) e Delcídes Marques - UNIVASF (Examinador externo à instituição).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (x); Aprovação com reformulações (); Reprovação ().

Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

Indica-se a revisão gramatical do texto, bem como questões pontuais apontadas nos pareceres dos professores, para o aprimoramento da versão final.


Dr. DELCIDES MARQUES, UNIVASF

Examinador(a) Externo(a) à Instituição


Dr. SILVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS, UFAL

Examinador(a) Interno(a)


WAGNER NEVES DINIZ CHAVEZ, UFRJ

Examinador(a) Interno(a)


Dr. FERNANDA RECHENBERG, UFAL

Presidente


THAIS SANTANA GALVÃO

Mestrando



Universidade Federal de Alagoas
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA N° 11

Autor: THAIS SANTANA GALVÃO

Título: MINISTERIO ARTE E VIDA: REFLEXOES TEORICAS E ETNOGRAFICAS SOBRE ARTE E RELIGIAO NA SEDE DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM MACEIO - AL.

Banca examinadora:

Prof. DELCIDES MARQUES

Examinador(a) Externo(a) à
Instituição

Delcídes Marques

Prof. SILVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS

Examinador(a) Interno(a)

Silvia Aguiar Carneiro Martins

Prof. WAGNER NEVES DINIZ CHAVEZ

Examinador(a) Interno(a)

Wagner Neves Diniz Chavez

Prof. FERNANDA RECHENBERG

Presidente

Fernanda Rechenberg

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. [] INTRODUÇÃO
2. [] REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. [] METODOLOGIA
4. [] RESULTADOS OBTIDOS
5. [] CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof. FERNANDA RECHENBERG

Orientador

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela realização deste trabalho, por ter me sustentado em todos os momentos, desde sempre. Por ter me mostrado outros caminhos quando eu imaginava que havia chegado a becos sem saída durante a realização desta pesquisa. Agradeço por tudo o que aconteceu durante os dois anos e meio em que me empenhei em produzir esta dissertação e pelo resultado alcançado.

Agradeço imensamente à Assembleia de Deus, sobretudo à Assembleia de Deus do Farol e sua liderança, especialmente o Pastor Presidente José Orivaldo Nunes de Lima, por ceder a autorização necessária à realização da pesquisa. Agradeço a Rodrigo e Miquéias, líderes da União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol durante os anos relativos a pesquisa que me deram total assistência, ao fazerem todo o possível para que minhas dúvidas fossem sanadas e permissões fossem concedidas. Agradeço a todos do Ministério de Teatro Arte e Vida que me permitiram estar entre eles, cederam imagens, responderam aos meus questionamentos, entrevistas e se colocaram à disposição para esclarecimento de qualquer dúvida. Agradeço a todos que se disponibilizaram a ajudar, especialmente ao Ministério de Criação e Comunicação da União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol, especialmente a Naftali e Marcelle que me auxiliaram a registrar algumas imagens. Agradeço especialmente, aos meus amados irmãos da Assembleia de Deus do Farol que me presentearam primeiramente com sua amizade e posteriormente, me possibilitaram estar entre eles, prestando culto a Deus.

Agradeço à minha família que me deu total apoio nesta jornada de me tornar mestre e de escrever esta dissertação. Agradeço ao meu noivo Rafael, por me dar todo o suporte em Maceió, bem como seus familiares que me acolheram e cuidaram de mim como se eu já fosse parte da família. Agradeço aos meus orientadores que me acompanharam nessa jornada, aos meus professores e a coordenação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, assim como a Universidade Federal de Alagoas. Por fim, agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas por me auxiliar financeiramente para a realização desta pesquisa.

*“[...]Louvado seja o nome de Deus
Para todo o sempre;
A sabedora e o poder a ele pertencem.
Ele muda as épocas e as estações;
Destrona reis e os estabelece.
Dá sabedora aos sábios
E conhecimento aos que
Sabem discernir.
Revela coisas profundas e ocultas,
Conhece o que jaz nas trevas,
E a luz habita com ele.
Eu te agradeço e te louvo,
Ó Deus dos meus antepassados;
Tu me deste sabedora e poder,
E me revelaste o que te pedimos
Revelaste-nos o sonho do rei”*

Daniel, Capítulo 2. 20-23

(A Bíblia)

RESUMO

Este trabalho consiste em uma etnografia que visa o alargamento do entendimento pentecostal no que diz respeito às tensões estabelecidas entre arte e religião através do *ministério de teatro arte e vida*. O trabalho de campo foi realizado durante 2018 e 2019, onde estive presente nas atividades da Sede das Assembleias de Deus em Alagoas acompanhando cultos, ensaios e atividades relativas à mocidade da igreja, e a escrita da dissertação fora realizada durante o ano de 2019 e início de 2020. A dissertação tem por objetivo compreender como os jovens da Assembleia de Deus do Farol ou Sede das Assembleias de Deus em Alagoas negociam as tensões existentes entre arte e religião através da existência do *ministério arte e vida*. Para tanto, é realizada uma investigação que trilha caminhos sinuosos, afim de utilizar e transpor teorias importantes das ciências sociais, afim de se possibilitar uma nova “forma de ver” o campo estudado. São utilizadas teorias de trajetórias de vida, para dar norte ao caminho epistemológico, pois é através da vida de alguns integrantes do *ministério arte e vida* que se pode compreender como a teoria das “esferas”, que separa a arte e a religião, é, de certa forma, superada e vivida pelos interlocutores. Posteriormente, considera-se quatro pilares que sustentam as vivências dos interlocutores frente à igreja: em primeiro lugar, os aspectos teológicos em relação à construção da identidade pentecostal; em segundo lugar, as negociações entre os “jovens” e os “mais velhos”, marcando os conflitos geracionais; Em terceiro lugar, o conceito de *habitus*, nos é importante para compreender como as trajetórias de vida contribuem para a construção de tensões em torno da arte e religião por parte dos interlocutores e os “mais velhos”; por fim, as contribuições que o conceito de *ethos* que revelam a construção de uma identidade pentecostal que difere do que se chama de *neopentecostalização* da Assembleia de Deus, fazendo com que os três pilares anteriores se reorganizem à medida que a identidade da Assembleia de Deus é buscada e recuperada. Por fim, noções de ritual são utilizadas, em prol de uma melhor compreensão de como as sociabilidades são renegociadas e estabilizadas dentro do ambiente religioso através das peças de teatro do *ministério arte e vida*.

Palavras-chave: Assembleia de Deus. Teatro. Arte. Religião.

ABSTRACT

This study consists of an ethnography that aims to broaden the Pentecostal understanding regarding the tensions established between art and religion through the *ministry of theater, art and life*. The fieldwork was carried out during 2018 and 2019, where I was present within the activities of the Headquarters of the Assemblies of God of Alagoas accompanying worship, essays and activities related to the youth of the church, and the writing of the dissertation was carried out during the year 2019 and beginning 2020. The master's dissertation aims to understand how young people from the Assembly of God of Farol or Headquarters of Assemblies of God in Alagoas negotiate the existing tensions between art and religion through the existence of the *art and life ministry*. Therefore, an investigation is carried out that follows winding paths, in order to use and transpose important theories of social sciences, in order to enable a new "way of seeing" the studied field. Theories of life trajectories are used to guide the epistemological path, because it is through the lives of some members of the *art and life ministry* that can be understood how the "spheres" theory, which separates art and religion, is overcome and lived by the interlocutors. Subsequently, four pillars are considered that support the experiences of the interlocutors in front of the church: first, the theological aspects regarding the construction of the Pentecostal identity; second, the negotiations between the "youths" and "elders", marking generational conflicts; Third, the concept of *habitus* is important for us to understand how life trajectories contribute to the construction of tensions around art and religion on the part of interlocutors and the "elders"; at last, the contributions that the concept of *ethos* that reveal the construction of a pentecostal identity that differs from what is called the *neopentecostalization* of the Assembly of God, causing the previous three pillars to reorganize themselves as the Assembly of God identity is sought and recovered. Finally, notions of ritual are used, in favor of a better understanding of how sociability is renegotiated and stabilized within the religious environment through the plays of the *ministry art and life*.

Keywords: Assembly of God. Theater. Art. Religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Fotografia - Batismo	32
Imagem 2: Fotografia - VI Excelência	36
Imagem 3: Fotografia - Peça Leões	37
Imagem 4: Fotografia – Peça Leões	40
Imagem 5: Esquema – A Assembleia de Deus	62
Imagem 6: Esquema – A Assembleia de Deus Templo Sede	63
Imagem 7: Esquema – A Assembleia de Deus Departamentos	64
Imagem 8: Esquema – Conceitos	83
Imagem 9: Fotografia – Evento Quem Somos?	93
Imagem 10: Fotografia – Ensaio Leões	115
Imagem 11: Fotografia – Ensaio Leões	115
Imagem 12: Fotografia – Peça Leões	116
Imagem 13: Fotografia – Ensaio Rei e Istar	117

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1	20
CONSTRUINDO RELAÇÕES	20
PRIMEIROS PASSOS.....	20
TROCANDO MENSAGENS	34
O PESQUISADOR E O CAMPO	42
CAPÍTULO 2	48
OS INTERLOCUTORES	48
A ASSEMBLEIA DE DEUS	48
O JOVEM E A IGREJA	64
A CONSTRUÇÃO DO EU	70
CAPÍTULO 3	84
DESDOBRAMENTOS	84
O CULTO	84
O PROCESSO (RITUAL) TEATRAL	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

INTRODUÇÃO

Muitas são as formas de se pensar o *outro*, muitas são as possibilidades de abordar o “outro” e o investigar, alicerçado nas mais variadas teorias. Como se dão as relações sociais, suas estruturas, comportamentos, produção de coletividade ou individualidades, memória, tradições, rituais, etc., são formas de aprender sobre esse “outro”, e conseqüentemente, sobre si mesmo. Quando se trata de aspectos religiosos, este leque expande-se ainda mais, tendo em vista considerações políticas, rituais, etc. envolvidas. Ao considerar a produção artística, então, outras tantas possibilidades se abrem. Nesse sentido, muitos intelectuais deram suas contribuições para que se pudesse compreender essas duas “esferas” da sociedade. Se separadas, um grande número de contribuições acadêmicas aparece para compreender como essas esferas atuam e geram sociabilidade, além de mostrar como elas estão intrinsecamente arraigadas em nosso cotidiano, apesar de sua aparente invisibilidade.

Ainda que em determinados caminhos epistemológicos, considere-se importante dividir a sociedade em campos, de maneira que se tenha um recorte menos amplo para os estudos, o caminho seguido neste trabalho percorre trilhas diferentes. Compreende-se, inicialmente que a teoria de divisão de campos é importante, pois, ela inicia a tensão que nos acompanhará seguindo os passos dos interlocutores, tendo em vista que esta dissertação tenta compreender como os agentes têm negociado as fronteiras entre arte e religião, possibilitando a existência do *ministério de teatro arte e vida*.

Estudos em torno da Assembleia de Deus mostram timidamente seu lugar sociopolítico no cenário brasileiro e na cidade de Maceió, além de revelar, um posicionamento em relação as demais religiões e em relação a própria produção artística, ao passo que as falas dos sujeitos pesquisados revela a importância da arte para a construção do seu eu, individual e coletivo, ressaltando a importância da mesma para a vida como um todo, inclusive na própria igreja. Neste sentido, tanto as falas, quanto a construção teórica em volta do tema e o diálogo estabelecido entre esses elementos revelam uma relação entre arte e religião que vão para além da teoria das esferas, extrapolando os conceitos mais clássicos em torno dos temas.

O trabalho etnográfico tende aqui a trilhar um caminho um tanto quanto incomum, já que aborda diferentes teorias, em diferentes áreas da antropologia, afim de se construir um pensamento de interação e soma tendo em vista as tantas contribuições da antropologia a compreensão humana e do ser humano. Desde o início da jornada de escrita desta dissertação, no primeiro capítulo, passeia-se por teorias de escrita etnográfica ao se deparar no “modo como” se produziu o texto e a forma de se olhar para ele e o campo, bem como a forma de encarar o “outro” nesse processo. É descrita a forma como me pus em campo enquanto pesquisadora ao mesmo tempo enquanto pertencente a uma religião cristã, como se deu o processo de proximidade e afastamento do “campo” para que a pesquisa fosse realizada, assim como os meios utilizados para tal empreendimento: o uso do diário de campo, entrevistas, registros fotográficos e audiovisuais e os diálogos no processo de capturar imagens e do refletir sobre ela. É discutido também como foram superados os desafios envolvidos no processo de escrita, de análise dos dados e finalização do processo.

No segundo capítulo, através das trajetórias de vida, abordo a vida de dois integrantes do *ministério arte e vida*, Thiago e Evânio, que ocupavam a vaga de *líder do ministério* durante os anos de 2018 e 2019, respectivamente. Thiago, formado em Letras pela UFAL, atualmente professor de Letras/Libras na própria UFAL, possui uma experiência de vida que mescla vivência artística e religiosa desde a infância, lidando com naturalidade, participando dos processos criativos e de apresentação dos espetáculos, bem como fazendo o papel de articulador entre os códigos estabelecidos entre a arte e a religião. Evânio, por sua vez, é estudante de Engenharia Química na UFAL e retrata que houve uma mudança abrupta em sua vida ao se converter ao cristianismo em 2011, quando ele teve um *encontro pessoal com Cristo* e passou a frequentar uma Assembleia de Deus no bairro do Tabuleiro em Maceió – AL. Seu contato com o teatro foi frequente desde a infância, sendo acentuado no ensino médio, durante seu período no IFAL, onde participou de peças teatrais não ligadas ao cristianismo necessariamente. Apenas recentemente, em 2015, começou a fazer parte do *ministério arte e vida* após passar por uma seleção. Atualmente, ocupa lugar de liderança no referido *ministério*, junto a Larissa, que não foi entrevistada porque minha intenção era de realizar uma entrevista conjunta com outras atrizes, já que ela fazia parte das personagens *Leões* do espetáculo acompanhado.

Apesar de compreender a necessidade de explorar mais as trajetórias de vida dos interlocutores escolhidos, inclusive dos outros membros do *ministério arte e vida*, é preciso esclarecer que o tempo hábil para a construção deste trabalho não me oportunizou tal

empreitada, tendo em vista as outras atividades realizadas, como as revisões bibliográficas em torno de vários temas, a presença em campo, a realização de imagens e, posteriormente, a escrita que envolveu o cruzamento de todos esses dados. Proponho, no capítulo dois, uma “forma de ver” como se articula a arte e a religião através de tensões que o *ministério arte e vida* vivem dentro da Assembleia de Deus do Farol que envolvem quatro pontos vistos a partir da trajetória de vida dos interlocutores: a construção de *habitus*, bem como o *ethos* é implicado neste processo, os conflitos geracionais e as implicações e negociações sobretudo de ordem teológica que giram em torno de todo o processo de tensão e resolução de conflito, que são o cerne do meu objeto de pesquisa: como os jovens articulam a arte e a religião dentro do espaço religioso.

Uma das questões importantes que foram tratadas durante o processo de produção deste trabalho é mostrar como o *ministério arte e vida* foi construído e articulado dentro da igreja Assembleia de Deus no Farol em Maceió – AL, tendo em vista a vivência pessoal dos integrantes do referido *ministério*. A vivência particular dos indivíduos associado a uma série de negociações, tanto sociais quanto teológicas, foi essencial para o arranjo de identidade do *ministério* estudado, além da construção da identidade da UMADF (União da Mocidade da Assembleia de Deus no Farol) em que estão inseridos.

Busco ao longo do texto, sinalizar os entrevistados com seus nomes reais, compreendendo que se trata de uma escolha dos próprios colaboradores, por compreenderem o seu papel político dentro deste trabalho e dos possíveis desdobramentos que o mesmo pode ter no futuro, além deles compreenderem que suas falas podem ocasionar uma série de consequências futuras, em relação aos seus posicionamentos frente à liderança da igreja, que podem ocasionar em punições ou correções, de acordo com a postura da liderança tendo em vista as opiniões dos interlocutores. Compreendo que optar por seus nomes reais, dá ao sujeito um posicionamento político adotado em sua conduta cotidiana, tendo uma consciência livre frente aos seus superiores (tendo em vista que se trata de uma comunidade hierarquizada) acerca de seus pensamentos, posturas e ações, dentro e fora da comunidade religiosa, o que indica uma certa autonomia dos indivíduos frente à liderança, ainda que subordinada a mesma, o que ocasiona as tensões e as resoluções de conflito oriundas dos seus posicionamentos.

No terceiro capítulo, tento construir um relato etnográfico, sobretudo, no intuito de estabelecer uma relação entre situações vividas em campo durante a minha imersão para a realização da pesquisa, especialmente ao que se refere as construções dos espetáculos teatrais,

as apresentações, cultos e falas dos interlocutores com algumas contribuições das teorias que abordam a separação das esferas da arte e da religião e posteriormente, de ritual/performance, de forma que a noção de separação das esferas é repensada, de acordo com as observações feitas em campo e pelas contribuições que a teoria oferece uma nova forma de enxergar tais “eventos”. As reflexões tendem a abrir as possibilidades de compreensão do universo artístico/religioso observado na Sede das Assembleias de Deus das Alagoas, através do *ministério de teatro arte e vida*, tendo como objetivo, a criação de novos questionamentos acerca do ser humano, suas relações entre si, entre sua religiosidade e etc.

A imersão em campo se deu através da observação, em primeiro momento, a partir de março de 2018, ao acompanhar ensaios, cultos e também seguir o *ministério arte e vida* nas redes sociais, a minha aproximação física teve início. Em dois momentos específicos, participei de eventos com o objetivo de realizar uma observação participante, o *VI Excelência* e o fórum *Quem Somos?* Acontecidos em junho de 2018 e setembro de 2018, respectivamente, de forma a me aproximar mais intimamente dos integrantes do *ministério*. O primeiro, me possibilitou uma maior aproximação com as técnicas e treinamento teatral exploradas pelo grupo, e o segundo, aproximou-me da teologia pentecostal, adotada pela Assembleia de Deus. Dessa forma, tive experiências com o aspecto religioso e artístico que envolve o *ministério arte e vida*. Acompanhei mais intensamente o grupo na produção do espetáculo *Leões* que foi apresentada do *Retiro Espiritual da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol* em março de 2019 após meses de preparação dos integrantes do *ministério arte e vida*.

Inicialmente, ao adentrar o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, minha ideia era de realizar uma foto etnografia do *ministério de teatro arte e vida*, tendo em vista a utilização das imagens para a reflexão da importância estética para o grupo de teatro, bem como a relação que *ministério* possui com os jovens, assim como com a Assembleia de Deus do Farol. Nos primeiros encontros, optei por ir ao campo apenas com o caderno de campo, entretanto, após pedir permissão a *Thiago*, líder do *ministério arte e vida*, na época, me foi autorizado adentrar no campo com uma câmera fotográfica para realizar registros fotográficos e audiovisuais, que seriam transformados em um filme posteriormente, como foi combinado com os interlocutores.

Ainda que meus interlocutores tenham me oferecido ajuda para a produção do produto audiovisual, devido ao curto tempo de realização da pesquisa foi considerado inviável a

produção do filme que era pretendido ao longo da pesquisa. Meu desejo, no entanto, é que as imagens registradas se tornem um longa-metragem, de forma que as contribuições aqui registradas tenham um maior alcance, tanto para estudiosos quanto para leigos, tornando o conhecimento acessível a todos quanto se interessarem pelo tema. Dessa forma, optei por adicionar no trabalho algumas imagens em tríade, como recurso estilístico, bem como metodológico, de acordo com as contribuições do uso das fotografias em trabalhos nas ciências sociais de Martins (2002) e Guran (2014) utilizando tanto imagens disponibilizadas pelo *ministério arte e vida* nas redes sociais, como registros realizados em campo com o intuito de se fazer presente, pelo menos alguns dos registros feitos em campo, de forma a inserir, ainda que discretamente, as contribuições visuais ao trabalho escrito.

Milton Guran em seu texto intitulado “Identidade Agudá Espelhada no Tempo: Fotografia Como Instrumento de Pesquisa Social – Um Relato de Experiência” apresenta um relato de experiência sobre a utilização da fotografia enquanto instrumento de pesquisa em seu trabalho entre os Agudá desde 1994. Ainda que seu objeto de pesquisa seja em torno da construção da identidade social dos Agudá, seu trabalho com as fotografias ganha destaque principal, pois:

“No meu trabalho, a fotografia ocupa um lugar central por me permitir registrar aspectos da vida social que são visualmente relevantes para a produção de conhecimento sobre a sociedade fotografada. Em tese, refiro-me à fotografia que é produzida no âmbito da pesquisa e também àquelas que foram produzidas fora da pesquisa por diversos autores e motivos, e que podem ser a ela incorporadas.” (GURAN, 2014, p. 558)

Para Guran (2014), duas vertentes são importantes no processo de pesquisa que fora realizado: primeiramente, o diálogo com a tradição de investigação da antropologia, como as práticas fotográficas documentais que se consolidaram ao longo do século XX, enquanto registro do mundo visível. Segundo ele, a fotografia surgiu paralelamente com as ciências sociais, enquanto resposta a uma demanda social crescente por compreender o mundo e por “meios de objetivação deste mundo visível” (GURAN, 104, p. 559).

Neste sentido, a fotografia fora incorporada aos estudos que contemplavam o exótico por parte dos primeiros estudiosos do campo das ciências sociais, pois, o retrato estático, marcado pela objetivação cumpria o papel de ilustrar e descrever o “outro” bem como seus rituais, objetos, residências, etc. o que não é a proposta de Guran (2014) em seu ensaio.

José de Souza Martins (2002), por sua vez, em seu texto: *A Imagem Incomum: A Fotografia dos Atos de Fé no Brasil*, afirma que existem elementos para além da fotografia que podem ser considerados, tendo em vista as contribuições sociais que estão presentes nas imagens e para além delas, como ele mesmo explica:

“Por trás da fotografia, mesmo aquela com intenção documental, há uma perspectiva do fotógrafo, um modo de ver que está referido a situações e significados que não são diretamente próprios daquilo que está sendo fotografado e daqueles que estão sendo fotografados, mas referido à própria e peculiar inserção do fotógrafo no mundo social. Sem contar, obviamente, as limitações propriamente técnicas da fotografia, que chegam a ter repercussões culturais duradouras.” (MARTINS, 2002, p. 223).

O que faltava aos estudiosos da época era justamente esta consciência de posicionamento político-social em relação ao “outro”. Dessa forma, nos é importante considerar, como Martins sugere: “[...] há também dimensões, significações e determinações ocultas na realidade fotografada.” (MARTINS, 2002, p. 223). Assim como importante ao pesquisador - que registra os acontecimentos em campo - considerar as realidades sociais para além da imagem estática, seu posicionamento em campo também afeta aquela realidade. Saber reconhecer o tempo da fotografia, como afirma Martins (2002), se constrói a linguagem fotográfica, ou seja, é através deste momento capturado e registrado utilizando-se de algumas técnicas que se pode “dizer algo”:

“A imaginação fotográfica envolve um modo de produção de imagens fotográficas, a composição e a perspectiva, o apelo a recursos técnicos para escolher e definir a profundidade de campo, enfim um modo de construir a fotografia, de juntar no espaço fotográfico o que da fotografia deve fazer parte e o modo como deve fazer parte. O chamado “congelamento” do instante fotográfico é, na verdade, a redução das desencontradas temporalidades contidas nos diferentes componentes da composição fotográfica a um único e peculiar tempo, o tempo da fotografia” (MARTINS, 2002, p. 224)

Assim, ainda que esta imagem capturada seja interessante para se refletir sobre si mesmo, e sobre o mundo em que vivemos, há limitações para seu entendimento. Decifrar, portanto, o que há para além do tempo da fotografia, do visível e fotografável é um desafio para os cientistas que se empenham nesta empreitada. Neste sentido, ele aponta os caminhos de seu trabalho que se trata de pensar não apenas a fotografia, mas seu objeto e seu contexto. Assim,

pretendo trilhar o caminho direcionado pelos dois autores mencionados no meu trabalho ao utilizar as fotografias do *ministério arte e vida*.

Para tanto, retomemos um pouco do que Guran (2014) ao considerar o que ele afirma ser uma “fotografia eficiente”. Este tipo de fotografia, se trata a grosso modo, de uma fotografia que “é eficiente na sua função de transmitir uma informação para uma determinada finalidade (Guran, 2002).” (GURAN, 2014, p. 560). Assim, para ele, a fotografia não deve ser um método, mas sim um instrumento da metodologia antropológica, já que, segundo ele, existem duas maneiras de se utilizar as imagens fotográficas na pesquisa antropológica: “um primeiro momento, em que ela aparece como um instrumento para prospectar informações; e um segundo, no qual traz a sua contribuição na descrição do fenômeno estudado e no enunciado das conclusões, das reflexões sobre esse fenômeno” (GURAN, 2014, p. 560).

Neste sentido, as fotografias produzem evidências, congela momentos, descreve situações, pontua gestos e espaços, trazendo ao antropólogo fontes primárias de dados que podem ser utilizadas exaustivamente tanto em seu aspecto imagético, enquanto desdobramentos de longas peregrinações, para usar os termos de Martins (2002) ou enquanto momento efêmero de uma longa jornada. Dando assim, além de muitas contribuições primárias, pode ser também uma rica fonte de informação dos enunciados.

Assim, me proponho nesta dissertação, a semelhança de Guran (2014), trabalhar com sequências de imagens que para mim, enquanto pesquisadora, se tornam “eficientes” à medida que são postas lado a lado em forma de tríptico, pois, mostram esta fonte de informação além de marcarem um momento fugaz numa longa jornada. Utilizo, tanto imagens de minha autoria como imagens retiradas das redes sociais do *ministério arte e vida*, a fim de desenvolver uma melhor compreensão do que me proponho a discorrer ao longo do trabalho.

As imagens produzidas durante a pesquisa eram prontamente retornadas aos interlocutores, de forma a possibilitar a realização de um diálogo através de imagens, deles por eles mesmo. Algumas delas se tornaram públicas, ao serem postadas em redes sociais, e outras, como a gravação da peça *Leões* se tornou objeto de reflexão do fazer teatral, já que fora vista por todos os integrantes do *ministério arte e vida* dias após a apresentação. Outro grande momento da minha pesquisa foi a participação da Exposição: Tecendo Sentidos: Fotografia e Experiência Etnográfica, que ocorreu no Museu Théo Brandão, de 9 de abril de 2019 a 12 de maio de 2019, onde pude expor três tríades com fotografias tiradas do *ministério arte e vida* da construção e apresentação da peça *Leões*, acontecida em março de 2019. A exposição

possibilitou um diálogo dos interlocutores com a academia, ao se verem expostos através de fotografias no museu.

Busco dar destaque aos termos religiosos ao coloca-los em itálico para uma melhor compreensão de algumas palavras, explicando em seguida, ao longo do texto o seu significado. Trato também de retratar o *ministério arte e vida* em itálico e minúsculo como recurso estilístico e também para diferenciar do conceito de Ministério que será abordado no capítulo 2, quando discorro sobre a Assembleia de Deus. Além disso, as falas das entrevistas se encontram menos recuados que as citações e em tamanho 12. Os versículos bíblicos utilizados, por sua vez, são sinalizados em itálico e retirados da Nova Versão Internacional da Bíblia. Algumas teorias centrais para a pesquisa se encontram entre aspas e são explicadas ao decorrer do trabalho. Assim, construo meu objeto de pesquisa tentando discorrer, através de um caminho um tanto quanto diverso, como os jovens pertencentes do *ministério de teatro arte e vida* tem agenciado as fronteiras da arte e da religião dentro da Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas.

CAPÍTULO 1

CONSTRUINDO RELAÇÕES

PRIMEIROS PASSOS

Inicialmente, acredito ser necessário se fazer uma breve recapitulação sobre a própria antropologia e quais trilhas ela percorreu para existir e como estes caminhos perpassam por uma validação de uma autoridade etnográfica que legitima todos os nossos esforços de descrever, inscrever ou transcrever culturas, problemas antropológicos ou até a nós mesmos nos textos que apresentamos.

James Clifford nos apresenta um estudo em seu livro *A Experiência Etnográfica*, onde é discorrido sobre a trajetória do posicionamento pesquisador em campo ao longo da história da antropologia e quais elementos fazem com que o antropólogo tenha legitimidade enquanto pesquisador, dando confiabilidade aos resultados etnográficos. Clifford (2002) assume, entretanto que não se trata de “uma explicação completa, nem está baseada numa teoria plenamente desenvolvida da interpretação e da textualidade etnográfica” (CLIFFORD, 2002, p. 18). Entretanto, estes escritos nos mostram um aprimoramento – se é que podemos chamar assim - ou modificações do trabalho de campo etnográfico ao longo do século XX e isto abrirá caminho para tratarmos alguns dilemas epistemológicos que este trabalho propõe.

Um dos primeiros métodos apontados por Clifford é a etnografia, no sentido que ela depende muito de uma observação participante, na qual, há tradução e o aprendizado linguístico, sendo observado este meio de “se fazer antropologia” dos anos 1900 a 1960. Este pode ser considerado o primeiro momento dialético entre experiência e interpretação descritos por Clifford:

“A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos como intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto de conversação, e frequentemente um ‘desarranjo’ das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas

contingências, raramente sobrevive a este ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo *status* exemplar.” (CLIFFORD, 2002, p. 20).

A partir destas considerações e também adicionando a afirmação de que “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita” (CLIFFORD, 2002, p. 21), podemos acompanhar nas páginas seguintes uma descrição de como eram feitas as etnografias desde Malinowski até a inauguração de um modo dialógico de escrita etnográfica e dos motivos da impossibilidade de uma autoria plural.

Neste meio, encontramos a crítica pela presença do poder das relações de afinidade emocional, empatia e outros sentimentos motivacionais que poderiam comprometer a observação participante. Portanto, a antropologia interpretativa surge como uma possível solução para as críticas referentes ao primeiro momento dialético entre experiência e interpretação (CLIFFORD, 2002, p. 38).

Neste sentido, a antropologia interpretativa surge inaugurando o segundo momento na dialética entre a experiência e interpretação. Ela é:

“[o] processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um corpus, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou ‘performativa’ imediata. No momento da textualização, este corpus significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa” (CLIFFORD, 2002, p. 39)

Assim, o processo de construção de texto passa por um movimento que isola e depois contextualiza, como um círculo, um fato ou evento que permite a compreensão do mundo - da cultura - por partes que devem ser separadas conceptualmente e perceptualmente através da separação do fluxo da experiência. Este movimento, como afirma Clifford, é chamado de “interpretação das culturas” (CLIFFORD, 2002, p. 40).

Esta interpretação precisa passar de uma leitura da cultura como texto para a escrita do texto etnográfico, e nesta passagem há uma nova visão entre forma de considerar o diálogo – do pesquisador e do pesquisado – como interlocução. Para esta antropologia, o texto etnográfico só pode ser considerado uma interpretação porque o leitor não estava lá para participar do diálogo, logo, não é uma interlocução.

Para além disto, não é suficiente a ação interpretativa apenas, assim como não se pode considerar apenas a experiência. Ambas não são inocentes, como afirma Clifford, é necessário

“Conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2002, p. 43)

Podemos então, nos atentar a este ponto e se perguntar, como seria possível esta negociação construtiva envolvendo sujeitos conscientes e politicamente significativos. Clifford continua seu texto mostrando novas formas de considerar uma antropologia que escreve “junto ao outro” ou “junto aos outros” até chegar ao modo polifônico, afirmando no fim, sua impossibilidade.

De um outro ponto de vista, Clifford Geertz (2011) propõe uma forma de fazer antropologia que tem por objetivo alargar as formas do discurso humano. Ele questiona as formas de se pensar que tentam ser respostas para todas as questões além de propor uma nova forma de construir uma etnografia. Para ele, o pesquisador precisa compreender que a realidade lhe é apresentada como:

“uma multiplicidade de estruturas conceptualmente complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar” (GEERTZ, 2011, p. 7)

Compreender, portanto, essa multiplicidade de estruturas apresentadas pelos seus interlocutores passa pela compreensão de que o pesquisador faz sua interpretação da realidade através da interpretação da mesma pelos olhos dos outros, é a “própria construção das construções de outras pessoas” (GEERTZ, 2011, p. 7). Esta construção passa por um processo chamado de *descrição densa* onde o esforço intelectual manejado em prol da produção da etnografia faz toda a diferença.

Esta *descrição densa* é proposta na medida em que o pesquisador se percebe dentro de um determinado contexto, pois, para ele, a cultura quer dizer contexto (GEERTZ; 2011; 10), ou seja, uma multiplicidade de elementos que são demasiadamente complexos a sua vista e que possuem uma série de significados para os indivíduos que a compõem. Neste sentido, compreender que há diversas significações para a realidade percebida é um dos primeiros passos a ser dado de acordo com esta forma de se fazer antropologia.

Construir uma etnografia, com essas premissas quer dizer que é necessário se fazer um esforço intelectual que começa ao se tentar dialogar as formas de ver - ou ler - a realidade através dos códigos e teorias estabelecidas na própria disciplina com as formas de ler a realidade através dos códigos culturais - ou contextuais - estabelecidos pelos indivíduos daquele grupo específico. Desta forma:

“fazer uma etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (GEERTZ; 2011; 7)

Para ele, o objeto correto de análise cultural é a lógica informal da vida cotidiana, é na observação do fluxo social que se pode encontrar a articulação de determinada cultura. Para tanto, é necessário considerar três características importantes para a descrição etnográfica ser feita: a primeira delas é a compreensão de que ela é interpretativa. Como já foi dito antes, a observação da realidade, de acordo com Geertz (2011), é fruto da significação da significação, sendo assim, uma leitura da realidade de segunda mão, já que a primeira é feita pelos próprios indivíduos dentro daquele contexto.

A segunda característica, se dá no objeto da interpretação que é observada através do fluxo do discurso social, através do que acontece cotidianamente é possível compreender como se dá esse fluxo, quais elementos o sustentam e também o modificam; e a terceira, baseia-se na premissa de que é necessário salvar o dito num discurso, que pode perecer, para torná-lo pesquisável.

Para ele, um dos elementos fundamentais que a cultura - ou contexto - possui é que ela é pública, na medida em que os significados que são atribuídos aos comportamentos simbólicos são compartilhados pelos indivíduos que compõem aquele grupo. Dessa forma, compreender a importância do que se está sendo transmitido através da agência dos elementos vistos ou sentidos compartilhados culturalmente é a indagação que deve ser feita pelo pesquisador. Assim, podemos nos perguntar o “que diabos eles acham que estão fazendo” (GEERTZ; 2007; 89) fazendo o que fazem cotidianamente.

Quando se pensa, entretanto, em pesquisas acerca de contextos ao qual, pesquisador e pesquisados compartilham do mesmo universo cultural e simbólico, é importante considerar as implicações que o trabalho de campo impõe. Durante o período inicial da minha graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Vale do São Francisco, tive contato com um

Movimento Estudantil Cristão chamado Alfa e Ômega. Na época, começava a frequentar cultos regulares em uma Igreja Batista na cidade de Petrolina, iniciando assim, a minha trajetória religiosa ligada à uma instituição específica.

Durante os anos subsequentes à experiência de adentrar a um universo religioso e concomitantemente no universo das Ciências Sociais, me vi desafiada a compreender melhor, especialmente utilizando as ferramentas disponibilizadas na minha formação, sobretudo a etnografia, o Movimento Estudantil que comecei a acompanhar e participar. A princípio minha principal indagação fora compreender como se dava a organização do mesmo, pois se tratava de um grupo de estudantes cristãos que, apesar de discordarem em muitos aspectos acerca da fé professada, mantinham um relacionamento estável e de cooperação dentro das atividades no seio acadêmico e religioso.

Em meados de 2014, tive uma experiência pessoal religiosa em um acampamento oferecido pelo Movimento Estudantil Alfa e Ômega, na cidade de Paripueira no estado de Alagoas. No referido evento, comprometi-me a me engajar com a fé cristã e também me envolver religiosamente com o grupo, coincidentemente, o mesmo ano em que comecei, efetivamente, a minha graduação em Ciências Sociais. A partir daquele momento, meu distanciamento passou de observadora para participante, alterando assim, consideravelmente as minhas percepções sobre o campo. Tendo em vista que eu buscava compreender a organização daquele grupo em meu Trabalho de Conclusão de Curso.

Foi então que me foi proposto utilizar o livro de Vagner Gonçalves da Silva (2006), intitulado: “O Antropólogo e Sua Magia”. O livro me fez compreender questões que me eram alheias enquanto neófita nas Ciências Sociais, bem como recém-chegada na fé cristã, tanto na Igreja Batista, quanto no Movimento Estudantil Alfa e Ômega. Neste sentido, o primeiro questionamento feito a mim sobre o meu trabalho o mesmo feito por Silva (2006):

“[...]Como pensar a pesquisa etnográfica quando o antropólogo escreve para a cultura da qual ambos, pesquisador e pesquisado, fazem parte e, muitas vezes, esse último, passando do papel de ‘personagem’ para o de leitor, pode discutir as representações que os pesquisadores fazem dele?” (SILVA, 2006, p.14)

Silva (2006) claramente está se referindo a outro tipo de religião, inclusive, através do texto de Giumbelli (2008), que retrata a apropriação de diversas religiões no espaço público brasileiro, afirma como as religiões de possessão, de Matriz Afro, se posicionaram no espaço público: pela via “diferencialista”, ou seja, eles tornaram-se capazes de compor uma dimensão de cultura pública, em contraposição das vias “generalistas” ocupadas pelos grupos majoritários “cristãos”. O que nos é importante nesse questionamento feito por Silva (2006) é uma reflexão acerca da relação pesquisador/pesquisado. Meu trabalho, buscou apresentar uma negociação com os colaboradores, no sentido que os resultados foram apresentados aos sujeitos da pesquisa e ainda àqueles não envolvidos com a pesquisa de forma direta, mas que foram afetados indiretamente com a escrita do texto.

Sabe-se que é cada vez mais recorrente os “nativos” – se é que podemos chamá-los assim – escreverem sobre si mesmos. A globalização nos permite que o conhecimento viaje para os mais distantes e remotos lugares do mundo e isto possibilita, que estes povos tenham acesso aos escritos etnográficos e seus métodos, assim, a produção antropológica pode também ser feita por eles mesmos, a respeito deles mesmos.

A pesquisa realizada para o meu Trabalho de Conclusão de Curso apresentou problemas metodológicos complicados, por sua natureza, já que eu fiz parte do grupo estudado, e o trabalho retornou ao meu outro “campo nativo” – a academia. Dessa forma, a minha identidade se deu como uma espécie de pêndulo, onde ora estou com os meus interlocutores, ora estou na academia, logo, não posso ser o eu sem o outro, porque estes dois campos fazem parte da minha formação como indivíduo. Por isto, Silva afirma que:

“A maioria dos antropólogos, entretanto, avalia de forma ambígua os aspectos subjetivos que atuam no seu envolvimento com a religião. Essa ambiguidade pode leva-los a experimentar no trabalho de campo uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas [...] ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles” (SILVA, 2006, p. 102)

Para continuarmos caminhando esta trilha epistemológica, devemos lembrar de Velho (1978), que torna possível uma antropologia que transforma o familiar em exótico, no sentido que estudiosos se voltam para *seu lugar* seja ele geográfico, religioso, político ou qualquer outro meio no qual ele esteja inserido para torná-lo exótico e assim, poder ser objeto da pesquisa antropológica. Ao passo que Velho (1978) escreve para a Antropologia Urbana, Silva (2006), dá contribuições para a Antropologia da Religião. Para ambos, contudo, me apropriando das

palavras de Velho, é possível tornar o familiar em exótico. Estar no meio de uma encruzilhada entre os eus – pesquisadora e pesquisada - e os outros – comunidade antropológica e comunidade estudada – se faz muito mais complexo que apenas uma breve reflexão pode discorrer.

Mariza Peirano (1999), em seu ensaio intitulado como “A alteridade em Contexto” aborda bem este problema: o caráter exótico dos seus objetos de estudo, tendo em vista a mudança gradual do distanciamento entre o antropólogo e seu objeto, que passou de um posicionamento completamente distante, geograficamente, culturalmente, etc. para um posicionamento mais próximo, onde, uma antropologia, como ela trata “at home” é não apenas aceitável, mas sim, desejável. Entretanto, ainda que a proximidade entre pesquisador e pesquisado tenha mudado ao longo dos anos, Peirano (1999), afirma que a dimensão da alteridade não mudou, ainda é necessário este esforço por parte do pesquisador.

Para tanto, Peirano (1999), existem quatro tipos ideais de alteridade que foram abordados por antropólogos no caso brasileiro durante os trinta anos anteriores a pesquisa: a primeira, a alteridade radical (diz respeito a distância entre pesquisador e seu objeto, seja em busca de populações indígenas ou ultrapassar os limites territoriais do país); a segunda, trata-se do contato com a alteridade (neste caso, os estudos focalizam na relação entre sociedade nacional e grupos indígenas); o terceiro, trata-se da alteridade próxima (aqui, os antropólogos buscavam realizar pesquisas em grandes cidades, tornando-se um contraponto à sociologia); e a quarta, trata-se da alteridade mínima (onde o foco é o trabalho intelectual dos pesquisadores, tendo em vista um trabalho que valoriza “temas abrangentes relacionados a tradições intelectuais ocidentais” (PEIRANO, 1999, p. 14)).

Uma crítica, então, é forjada por Peirano (1999) aos antropólogos brasileiros e suas tendências de escrita, que facilitariam a invisibilidade dos trabalhos produzidos aqui em relação à produção internacional: ainda que em busca de *exotismos*, o pesquisador está “em casa”, pois encontra similaridades, ainda que nacionais com “o outro”, a limitação da alteridade também releva escolhas pessoais, que muitas vezes são um gesto político, e uma tendência a aplicação de teorias ao invés da produção de novas formas de pensar a disciplina, que a proposta feita pela autora:

“Há uma terceira opção, mais rentável: ela surge quando procuramos expandir, redirecionar e ampliar questões anteriores, criando assim novos dados, novas realidades e

propondo novos problemas. Neste caso, a ciência social (e a antropologia como parte dela) passa a se definir como eterna construção e superação de si mesma, o novo se construindo sobre os ombros de antecessores” (PEIRANO, 1999, p. 17-18)

Peirano adverte, no entanto, que tal empreitada não é tão simples, é necessário um domínio de teorias tanto clássicas quanto contemporâneas ao passo da escrita etnográfica impecável e meticulosa (PEIRANO, 1999, p. 18). Compreendo, Assim, as dificuldades que foram encontradas ao longo da pesquisa e escrita do meu trabalho, ainda que os desafios tenham sido numerosos, é preciso enxergar as possibilidades de novos horizontes na disciplina. Ainda que muitas questões não sejam fechadas ao longo do texto, é importante que novas perguntas sejam feitas e que outros campos sejam explorados.

O livro de Silva (2006), que já foi referenciado neste trabalho aponta os resultados de uma pesquisa realizada com antropólogos que também são religiosos, ou crentes das *religiões afro-brasileiras*. A pesquisa trata destas relações entre ciência e fé, vida particular e religiosa se misturando e mostrando mais formas de trabalhos de campo nesta área. Chega até a mostrar como os pesquisadores se sentiam de forma subjetiva em relação à sua fé e à ciência, como no caso da entrevista de Roberto Motta, encontrada no livro:

“Eu tinha ido uma ou duas vezes ao xangô, como se diz em Recife, mas como curioso. Eu não tinha nenhuma ligação. Senti até uma certa repugnância: o peji com as obrigações. Mas a partir de março de 73, eu comecei a ir muito intensamente ao campo [...]. Aí eu passei por uma outra grande transformação muito importante na minha vida que foi adquirir uma nova cultura, a cultura afro-brasileira. Quer dizer, eu me deixei impregnar pelo afro-brasileiro. Comecei a sonhar, a sonhar, a pensar afro-brasileiro” (apud SILVA, 2006, p. 68).

Acabamos de ler uma passagem clássica sobre uma conversão religiosa (no sentido weberiano do termo): aderir a ela e mudar de vida. Entretanto, Motta diz algo interessante sobre como converter-se a esta religião se tornou *adquirir uma nova cultura*. Silva continua:

“O contato com a visão de mundo das religiões afro-brasileiras, ou o deixar-se impregnar por ela, como disse Motta, pode significar, para muitos antropólogos, uma ruptura com sua vida anterior, isto é, um exercício de relativização que ultrapassa as fronteiras do simples trabalho profissional, tendo consequências nos rumos de sua vida particular” (SILVA, 2006, p. 68)

Neste sentido, a conversão à religião ou à cultura ou à religião que é cultura, tem reflexos na vida particular também do antropólogo. Esta nova vida, nova visão de mundo se torna sua, e invade todas as áreas da existência. Dessa forma, o artigo de Rita Laura Segato (1993), intitulado: “Um Paradoxo do Relativismo: O Discurso Racional de Antropologia Frente ao Sagrado” nos é pertinente.

O argumento da autora de constrói a medida em que ela reflete como suas concepções pautadas no racionalismo, tanto da antropologia, como do protestantismo, faziam com que suas observações em campo se tornassem distantes da realidade vivida pelos seus interlocutores. É nítido sua frustração ao perceber que enquanto seu entendimento perpassava por níveis horizontais de análise, o entendimento nativo passava por compreensões verticais, entre àqueles a quem se pesquisava e o sagrado que se cultuava.

Cabe notar, que neste exemplo, Segato (1993) relata que seu campo se tratava de uma religião sincrética que mesclava o catolicismo e o culto andino à “Pachamama”, que obtinha um culto popular de antiga raiz. Mas, que as suas observações enviesadas pelos textos acadêmicos não correspondiam à realidade encarnada por seus interlocutores. Neste sentido, o que poderia tornar-se uma experiência etnocêntrica, tornou-se um exemplo de relativização frente ao outro.

Ao me deparar no processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Alagoas, me deparei com o desafio de buscar um distanciamento maior do que aquele vivido em minha graduação. A proposta foi compreender as relações/tensões e negociações estabelecidas entre arte e religião no contexto da Sede das Assembleias de Deus em Alagoas.

Meus primeiros contatos com o *ministério arte e vida* foram feitos através de contato em redes sociais. Os contatos feitos durante a minha pesquisa no Movimento Estudantil Alfa e Ômega me permitiram conhecer o *ministério arte e vida* por meio dos diversos compartilhamentos e comentários feitos em redes sociais. Dessa forma, pedi autorização para a realização da pesquisa e me foi dado sinal positivo para adentrar o programa os tendo como interlocutores das minhas indagações.

O que quero chamar atenção, é que, apesar da minha primeira experiência etnográfica ter sido em um grupo do qual eu já fazia parte, este segundo momento, trata-se de um grupo

que não tenho/tive contato. *O ministério arte e vida* está situado na Sede das Assembleias de Deus em Alagoas, o que me faz enfatizar que eu residia em Petrolina no Estado de Pernambuco e fazia parte de uma Igreja Batista em minha cidade. As experiências e conhecimentos prévios que tive sobre a Assembleia de Deus, como um todo, deu-se através de experiências pessoais, com os integrantes do Movimento Estudantil Alfa e Ômega durante a minha graduação e com as revisões bibliográficas feitas para o mestrado.

Neste sentido, é importante ressaltar, que apesar de se considerar os “evangélicos” enquanto um bloco monolítico, especialmente por conta de recortes empíricos de pesquisas, o número de igrejas evangélicas é relativamente alto. Pode-se constatar isto, a partir de um estudo detalhado feito pelo Centro de Políticas Sociais/FGV, onde vemos alguns dados recentes sobre o mapeamento das religiões no Brasil. Publicado em 2011, o estudo tem como objetivo apresentar um levantamento estatístico atualizado sobre a presença de diferentes religiões em todo o país. O estudo oferecido tenta responder e ilustrar através de gráficos a evolução das diferentes crenças desde o final do século XIX, além de tentar responder algumas questões acerca das mudanças acontecidas entre religiões.

Quando Neri (2011) aborda igreja evangélica, ele se refere a um conjunto de igrejas que somam mais de 50 instituições no país, de acordo com a tabela disponibilizada no mapa das religiões. Sendo englobadas dentro da classificação “evangélica pentecostal” igrejas como a IURD - Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Congregacional Cristã do Brasil, Igreja Assembleia de Deus, que veremos, posteriormente, diferenças significativas internas que nos serão importantes para situar grandes diferenças entre estas igrejas, ou denominações.

Apesar de minha experiência anterior com o Movimento Estudantil Alfa e Ômega ter mostrado uma gama de grupos cristãos e suas particularidades, além de seus conflitos e movimentos para afirmação de identidade, a diversidade evangélica no Brasil ainda é alta, sendo difícil até de se estabelecer fronteiras indenitárias para o termo. Igrejas evangélicas, pentecostais ou não, entretanto, possuem características em comum e comungam de símbolos e valores, sobretudo, morais e teológicos que, de certa forma, estabelecem similaridades.

Olivia Bandeira (2017), em seu artigo “Música Gospel no Brasil – Reflexões em Torno da Bibliografia Sobre o Tema” explora bem como acontece esta tensão entre diferenciação e similaridade entre grupos evangélicos. Segundo ela:

“A pesquisa mostrou como esses agentes compartilham uma série de convenções que permitem com que diversos subgêneros – o rock, o rap, o samba, o funk, o sertanejo, o pentecostal, o louvor e adoração - se definam a partir de um mesmo gênero musical. Nesse sentido, a variedade da produção musical agrupada sob o mesmo termo – música gospel - contribui para uma tentativa de estabilização de uma identidade evangélica e do fortalecimento da ideia da existência de uma unidade entre os cristãos, no Brasil e globalmente. Por outro lado, as diferenças e disputas entre esses diversos subgêneros musicais permitiram observar como essa suposta unidade é questionada e como noções tais quais sagrado e secular, religiosidade, cristianismo, arte e participação política se revestem de diferentes sentidos (BANDEIRA, 2017, p. 201) ”.

Assim como no caso da música gospel, explorada por Bandeira (2017) que revela uma tentativa compartilhamento de convenções por grande parte de denominações evangélicas, é presente também as diferenças abordadas pelos grupos que tentam desestabilizar essas convenções graças a disputas internas sobre noções como: sagrado, secular, cristianismo, participação popular e etc. Neste sentido, cabe notar que, ainda, que hajam elementos que sejam concordantes entre diversas denominações cristãs, como por exemplo, o papel de Jesus Cristo para a salvação do homem, em alguns casos, como se procede esta salvação é motivo de atrito entre diferentes segmentos cristãos, como, por exemplo, no caso dos *arminianos* que assumem um papel sinergista – onde Deus e o homem trabalham juntos para a salvação do último - e *calvinistas* que assumem um papel monergista – onde Deus assume total responsabilidade pela salvação do homem. Explicando de forma simplista e sem considerar as variações de cada visão.

Neste sentido, assim como Bandeira (2017) sugere, no caso da sua pesquisa com a música gospel, “[...] o trabalho de campo pode indicar conflitos que demandam uma análise que não se prenda a uma definição precisa da música gospel, mas, ao contrário, que busque identificar as origens e os sentidos desses conflitos” (BANDEIRA, 2017, p. 207), dessa forma, não é tão viável realizar uma pesquisa, sobretudo histórica, acerca das definições estabelecidas pelos diferentes segmentos cristãos, visando suas similaridades e diferenciações entre eles, por ser um campo exaustivamente vasto. Mas sim, buscar compreender os processos estabelecidos por eles frente as tensões sempre presentes e produzidas pelos atores sociais no meio evangélico que abordam múltiplas categorias, especialmente neste trabalho, onde busco abordar como os interlocutores, alguns jovens, tentam estabilizar e negociar as tensões criadas pela arte e a religião dentro de sua igreja.

Ainda que fiquem obscuras algumas categorias de fé que me foram importantes para alcançar simpatia por meus interlocutores e liderança da igreja, busco ao longo desse capítulo retratar algumas situações vividas em campo que ilustram algumas dificuldades e facilidades em que a minha fé foi um ponto importante para a realização da pesquisa. Fazer parte de uma igreja – ser batizada e participante - diz muito sobre a intensidade da minha participação na fé cristã. Conhecer a ética cristã e os usos e costumes da Assembleia de Deus também diz muito sobre a minha vivência pessoal na igreja. Conhecer um pouco de teologia e estar disposta a compartilhar meu ponto de vista e aprender o ponto de vista dos meus interlocutores também diz muito sobre como eu levo a sério as categorias importantes para eles. Todas essas informações não verbalizadas da minha parte, mas que me acompanham, revelam aspectos religiosos importantes para meus interlocutores.

É a partir dessa troca de valores e símbolos que pude adentrar ao seio da Sede das Assembleias de Deus em Alagoas com um caderno de campo, decidida a realizar uma etnografia que abordasse os temas pré-estabelecidos: arte e religião. Compreendo ainda que minha presença enquanto pesquisadora na Assembleia de Deus do Farol foi facilitada pela minha vivência pessoal religiosa em outra denominação cristã a Igreja Batista em Areia Branca, em Petrolina - PE, a qual, sou membro desde junho de 2014, quando realizei a minha *profissão de fé*, ou seja, a confissão pública realizada na igreja perante os irmãos sobre o meu posicionamento em relação à minha salvação mediante a fé em Jesus Cristo e meu compromisso de viver uma nova vida a partir de então. Posteriormente, foi realizado o meu *batismo*, o ritual onde é simbolizado a morte do *velho homem* e o *novo nascimento* que a religião cristã adota enquanto simbologia da passagem do *não-crente* para *crente* através da imersão e nas águas.



Fonte: Arquivo pessoal

Foram necessárias uma série de permissões para que esta pesquisa fosse realizada, primeiramente, como já foi relatado, entrei em contato através das redes sociais com o líder do *ministério arte e vida* pedindo autorização, que prontamente me foi concedida. Posteriormente e presencialmente, pedi autorização ao líder da mocidade da Assembleia de Deus do Farol explicando minhas intenções enquanto pesquisadora, o que também me foi concedido. Por último, ao me deparar com as questões éticas envolvendo a minha pesquisa, entrei em contato com o Pastor Presidente para que ele mesmo me autorizasse a realizar a pesquisa, tendo em vista a hierarquização da igreja e a submissão dos membros as decisões do mesmo.

Era um noturno de *culto de domingo*, por coincidência, *culto da mocidade*, culto onde os jovens, em um dos domingos do mês, especificamente, têm a oportunidade de ter destaque em todas as programações do culto, afim de tornarem-se mais visíveis pela igreja. Naquele domingo, cheguei antes do início do culto e fui recepcionada por jovens que me conheciam e que estavam dando as boas-vindas aos visitantes na entrada da igreja. Mesmo sem me sentir confortável com a situação, fui direcionada por eles a me sentar em um dos primeiros bancos da igreja, em um dos lugares mais visíveis, em frente as autoridades eclesiásticas da Assembleia de Deus do Farol. Logo descobri que aqueles lugares estavam destinados aos jovens se sentarem naquele dia, pois, segundo uma amiga que se sentou ao meu lado, o culto de jovens, a visibilidade dos lugares do templo, eram uma das formas que a liderança eclesiástica utilizava para conhecer, ainda que por fisionomia, os jovens da igreja.

Ainda que conhecesse a *liturgia*, ou seja a ordem do culto, por minha vivência religiosa, algumas diferenças ainda me faziam parecer estranha no culto da Assembleia de Deus. Ser visitante, já me rendia muitos olhares, alguns de curiosidade, outros de expectativa: alguns *irmãos* se aproximavam simpaticamente buscando saber informações sobre de onde eu vim, porque estava ali, se já era cristã, e ainda, se pretendia me tornar *membro*. Entretanto, sempre deixava claro meu objetivo a todos que me perguntavam, ainda que eu me *tornar membro* da Assembleia de Deus do Farol não fosse um assunto bem resolvido à época, tendo em vista que eu estava numa cidade diferente e, portanto, em busca de uma *igreja cristã* para fazer parte.

Um casal de *irmãos* me conduziu até um dos primeiros bancos da igreja naquele dia e, como se costume, se ajoelharam assim que escolheram o lugar onde iriam se sentar, com suas Bíblias na mão. Eu observei enquanto me acomodava no banco. Percebi, entretanto, que alguns dos líderes sentados em minha frente observavam as minhas atitudes ao decorrer do culto. Imagino que não ter orado de joelhos ao chegar na igreja tenha contado pontos negativos ao meu respeito, afinal, isso revela que não é algo corriqueiro para mim. Em outro momento do culto, durante os louvores, tive a sorte de conhecer os *hinos da harpa* (o hinário oficial da Assembleia de Deus, uma coletânea de *hinos e louvores* clássicos que foram agregados ao longo dos anos pela igreja, de forma a padronizar os *louvores* entoados nos cultos) que foram entoados e consegui acompanhar os *irmãos* no momento de louvor, de forma que, ainda que tenha sido estranho o não orar no início do culto, conhecer os hinos me deu alguma credibilidade, ou ao menos, passou a impressão de uma certa vivência dentro da igreja.

Ao término do culto, encontrei-me com o líder da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol, pois tínhamos combinado previamente de, através dele, ter a oportunidade de conversar com o Pastor Presidente. Por ele ser um homem muito ocupado, optamos por escolher uma conversa rápida ao fim do culto para apresentar meu projeto de pesquisa, minhas intenções e pedir a ele a sua autorização escrita para a realização da pesquisa. Antes de conversar, fui apresentada e junto ao meu nome, fora dito a minha origem e a igreja da qual fazia parte em Petrolina – PE. Saí naquele domingo com a autorização em mãos após uma conversa sucinta. Compreendo, então, que minha inserção numa igreja evangélica, especialmente, numa batista, deu-me credibilidade para que o Pastor Presidente me autorizasse a relatar, anotar, fotografar e estar presente no seio da Assembleia de Deus do Farol, para fins acadêmicos.

André Luiz de Castro Mariano em sua dissertação de mestrado intitulada: “Pentecostalismo Clássico: Histórias, Memórias e Trajetórias Sociais” defendida em 2012, mostra como sua vivência pessoal abriu portas para a sua pesquisa. Ele conta que sua posição enquanto pastor de uma *Igreja Quadrangular* que estuda o pentecostalismo clássico possibilitou confiança por parte dos interlocutores de sua pesquisa, ao passo que antropólogos olhassem com desconfiança para o seu trabalho, acusando-o de realizar “nativismo”.

Dessa forma, o antropólogo que professa alguma fé, sobretudo àquelas que necessitam de confiança, de anos enquanto participante naquela religião para que se tenha acesso a determinadas informações, bem como ter sabedoria para lidar com estas informações e as implicações éticas que venham a tornar-se problemas em sua pesquisa, precisam lidar com muitos desafios. Sejam eles de ordem ética, epistemológica, metodológica ou simplesmente pessoal. Compreendo que muitas questões ainda ficarão para serem feitas e outras, se tornarão inquietações para se pensar a pesquisa etnográfica sobre/com religiosos que professam determinada religião, tendo em vista os desafios necessários tanto para seu posicionamento, quanto para sua entrada em campo, bem como na administração de dados durante a escrita etnográfica.

TROCANDO MENSAGENS

Em 2013, tive contato com estudantes que faziam parte de um movimento estudantil cristão na universidade na qual me formei anos depois. O que eu não esperava, era que esse contato, fizesse com que eu me envolvesse com as atividades do grupo estudado, sendo desafiador manter uma observação participante e, ao mesmo tempo, o afastamento necessário para que meu trabalho de conclusão de curso emergisse para além das minhas experiências pessoais. O trabalho proposto teve como título: *Igreja e Movimento, uma questão de estrutura: Uma Etnografia do Movimento Estudantil Cristão Alfa e Ômega*. Onde foi destrinchada a estrutura hierárquica do movimento estudantil desde sua liderança internacional até como se dava o funcionamento local do movimento na Universidade Federal do Vale do São Francisco campus Juazeiro e campus Sede, o trabalho de campo foi realizado entre o final de 2013 ao início de 2016, sendo apresentado em agosto de 2017.

As relações desenvolvidas durante o trabalho de campo que resultou no meu Trabalho de Conclusão de Curso, originaram o primeiro contato com o *ministério de teatro arte e vida*. A partir de redes sociais trocadas com integrantes do movimento estudantil que estudei, que também está presente em várias universidades do país, percebi que alguns estudantes da Universidade Federal de Alagoas faziam parte de um *ministério de teatro* na Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas.

Ao tentar saciar a curiosidade com os amigos da época da faculdade, pude perceber que se tratava, à primeira vista, de um grupo de teatro que era responsável por criar espetáculos de autoria própria, que possuía a finalidade de construir apresentações artísticas de conteúdo religioso para serem apresentadas dentro da própria igreja. O que me chamou atenção também foi o fato do ministério atrair atenção para outros grupos teatrais cristãos da região, de forma a serem oferecidas capacitações sobre o *fazer teatral* que faziam com que cristãos de várias igrejas refletissem e aprendessem sobre arte e religião através da construção teatral oferecida pelo *ministério de teatro arte e vida*. Dessa forma, não se tratava de apenas apresentações esteticamente bem produzidas, mas, de um grupo que tinha uma importância para além da sua própria igreja, possivelmente, fazendo com que outros *ministérios de teatro cristão* repensassem suas formas de criar peças, reproduzir arte e *servir (n)a igreja*.

Enviei uma mensagem privada em uma rede social, afirmando que gostaria de escrever um trabalho que os envolvesse, e que submeteria como projeto de pesquisa no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na UFAL, pedi autorização para a inclusão dos mesmos no meu projeto de pesquisa e deixei o meu contato para maiores informações, por fim, relatei que conhecia alguns integrantes do *ministério*. Logo, recebi uma resposta simpática ao meu pedido e me foi dado o número do líder do movimento para que nossa comunicação se desse a partir de mensagens de texto. Minhas primeiras conversas com Thiago, um dos meus interlocutores, aconteceram a partir de então.

Algumas mensagens de texto trocadas em outra rede social foram o bastante para ser orientada a conversar com Rodrigo, o líder dos jovens da Assembleia de Deus do Farol no início da pesquisa, já que se tratava de um ministério vinculado e submetido à *mocidade da igreja*, denominada UMADF (União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol). Percebi, neste momento uma hierarquização das relações estabelecidas pelos membros da igreja, que eu precisava compreender e respeitar para conseguir acompanhar o ministério durante a pesquisa.

Dessa forma, fui liberada para entrar em contato com os membros do grupo, estar presente nos ensaios e demais atividades que envolvessem a pesquisa em si.

Após o início de 2018 as visitas à Assembleia de Deus se tornaram mais direcionadas a pesquisa em si. Após a liberação por parte de Rodrigo, através, de mensagens de texto, combinei com Thiago para acompanhar os ensaios regularmente, afim de ir pela primeira vez a campo, conhecer a grande maioria das pessoas que conheci através de redes sociais pessoalmente e compreender as relações estabelecidas entre a arte e a religião através do teatro.

Em março de 2018, fiz a minha primeira visita de campo, onde pude ter as primeiras impressões das pessoas e da estrutura da *Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas*. Sentei-me perto dos bebedouros localizados atrás do templo da igreja aguardando Thiago, líder do *ministério de teatro arte e vida*, que até o momento, só havia tido conversas virtuais. Após nosso encontro e ser conduzida ao local do ensaio, percebi que se tratava de uma reunião acerca de um evento que seria promovido por eles alguns meses depois: o *VI Excelência*. As discussões feitas tratavam da programação, de quanto custaria a inscrição, entre outras coisas de ordem logística em torno do evento a ser realizado.

Naquele dia, fui apresentada aos integrantes do *ministério de teatro arte e vida* como pesquisadora que estava ali para observar e analisar as atividades propostas. Conto no meu diário de campo que naquele dia “senti um misto de marginalidade e visibilidade” pois, apesar de conhecer alguns membros do *ministério*, aqueles jovens não sabiam qual a minha intenção ali e nem se poderiam confiar em mim. Durante os meses que se seguiram, o contato que tive fora restrito a algumas reuniões onde não me sentia muito inserida no grupo, afinal, eu não fazia parte do mesmo e não estava inserida nas redes sociais particulares onde os integrantes do ministério interagiam.



Fonte: Facebook.com/arteevida.farol/fotos acesso em: 29/06/2020 às 02:25

Participar do *VI Excelência* foi sem dúvida o divisor de águas em relação à minha intimidade com o grupo. Inscrevi-me num formulário on-line juntamente com todos os participantes no primeiro módulo, destinado àqueles que estariam participando pela primeira vez da capacitação. Como sugerido por minha orientadora, seria uma experiência interessante estar em campo como neófito, disposta a aprender e estar no evento enquanto aprendiz. Esta experiência mudou muito a minha perspectiva acerca da observação, ao passo que meu entrosamento com os integrantes do *ministério arte e vida* mudou completamente. Participei de quatro oficinas, sendo elas: *jogos teatrais*, *voz cênica*, *método Stanislavski* e *expressão corporal*. Participar destas oficinas me permitiu uma intimidade maior com os integrantes do *ministério* visto que pude entrar com o próprio corpo nas significações que eles produzem e ensinam sobre o uso do mesmo na vida artística e religiosa.

Após a minha participação no *VI Excelência* meu contato com o ministério se tornou mais intenso, culminando num acompanhamento mais detalhado a partir de janeiro de 2019. Foi nesta época que entrei em contato com *Thiago*, líder do *ministério arte e vida* e perguntar se poderia registrar os ensaios através de fotos e vídeos, o que prontamente foi aceito. Dessa forma, adentrei ao campo com a câmera registrando situações, processos, testes, oficinas e resultados. Acredito que fora comunicado aos outros integrantes do *ministério* pois, não causou muita surpresa o fato de eu estar com a câmera na primeira oficina de máscaras organizada pelo *ministério arte e vida* com o intuito de preparar os atores para a peça *Leões* que seria apresentada no REUMADF (Retiro Espiritual da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol), enquanto parte da programação oficial, que aconteceu durante os dias 2 a 5 de março de 2019 no Hotel Fazenda Marambaia, localizado em Viçosa, no estado de Alagoas.



Fonte: Fotografias da Autora

Segundo *Thiago* a peça *Leões* havia sido escrita previamente por ele mesmo, pelo menos seus rascunhos, muito antes de 2019, mas que nunca havia sido realizada porque ela exigiria

um grande esforço de produção de figurino, de cenário, coreografia, etc., ou seja, uma grande produção teatral que envolveria muitos atores e colaboradores dispostos a ajudar, como sonoplastia, iluminação, etc. Seria uma grande empreitada realizar a peça *Leões*, entretanto, devido a uma combinação de fatores, um deles, era o fato do tema do REUMADF combinar com a mensagem da peça, se tornou viável a realização da peça.

A peça tratava-se de um desdobramento da história bíblica de Daniel, um jovem israelita que fora levado à Babilônia depois da tomada de Judá, junto a mais jovens que pudessem servir ao rei e aprender seus costumes. A história bíblica relata que Daniel e seus três amigos fizeram maravilhas perante o rei Nabucodonosor, sendo dez vezes melhores do que todos os outros mestres ou sábios pertencentes à Babilônia. Numa certa noite, o rei teve um sonho que o perturbou, por não obter resposta dos sábios e adivinhos do seu reino sobre o que ele havia sonhado, decretou a morte de todos os sábios do reino. Daniel, segundo a narrativa bíblica, orou e Deus revelou a ele tanto o sonho quanto a interpretação, o que fez com que o rei lhe assumisse o senhorio de Deus e deu a Daniel a posição de governador em toda a Babilônia, além de fazê-lo chefe dos governadores e dos sábios da província.

No entanto, de acordo com a narrativa bíblica, o filho do rei Nabucodonosor, diferente de seu pai, não respeitou a Deus usando os objetos sagrados que foram tomados de Israel profanando-os em uma festa. Naquela mesma noite, apareceu-lhe uma mão que escreveu palavras inteligíveis na parede. Quando chamaram Daniel, que era chefe dos sábios em todo o reino, ele deu-lhe a interpretação: o reino dele seria dividido entre os medos e os persas. Naquela mesma noite, o rei Belsazar, filho de Nabucodonosor foi morto, e seu reino, entregue a Dario, um medo.

O rei Dario, por sua vez, ainda seguindo a narrativa bíblica, constituiu uma liderança de 120 príncipes que liderassem todo o reino, sendo Daniel um dos três presidentes que comandavam a todos, por ser a sabedoria de Daniel superior, o rei Dario considerava colocá-lo acima dos outros. Os outros, porém, incitaram o rei a assinar um decreto que determinasse que fosse lançado na cova dos leões todo aquele que durante trinta dias fizesse qualquer petição a qualquer deus ou a qualquer homem além do próprio rei. Daniel, por sua vez, continuou orando três vezes a Deus com as janelas de sua casa abertas como fazia diariamente.

Logo àqueles que incitaram o rei a fazer o decreto se ajuntaram para acusar Daniel e sua prática. Apesar da tristeza do rei, ele acreditava que o Deus de Daniel poderia o livrar dos leões.

Daniel, então, foi jogado na cova dos leões e permaneceu lá até o amanhecer. Pela manhã, o rei Dario mandou abrir a cova e Daniel estava vivo, dizendo que Deus havia lhe mandado um anjo e este havia fechado a boca dos leões e o mantido a salvo. O decreto do rei, posteriormente foi lançar aqueles que haviam o incitado a assinar o decreto junto com seus familiares na cova dos leões, além de decretar que todos os homens do seu reino temessem e tremessem diante do Deus de Daniel. Os capítulos posteriores do livro de Daniel retratam visões que o mesmo teve em relação ao futuro do seu povo e do fim dos tempos (A Bíblia, 2017).

A peça produzida pelo *ministério de teatro arte e vida* retrata o cativo do povo de Israel pela Babilônia, a escolha dos jovens para servir ao rei Nabucodonosor, além do sonho que o rei teve e que tornou Daniel um poderoso sábio ao conseguir decifrá-lo. A peça retrata também a festa que o rei Belsazar fez profanando os objetos sagrados retirados de Israel e a revelação que Daniel fez das palavras que foram escritas por uma mão na parede durante a festa. A peça, entretanto, tenta mostrar algo que não está na narrativa bíblica que é o diálogo entre Daniel e os leões dentro da cova, sendo este o clímax da narrativa: as tentações que poderiam ter acontecido por parte dos leões dentro da cova.

Fora construído durante meses o cenário e o figurino da peça, de forma que todos os detalhes passassem informações importantes sobre as personagens e sobre o enredo. Cinco personagens principais foram criados, eram eles os leões que estariam junto à Daniel na cova durante o clímax da peça. Para o figurino fora confeccionado máscaras com características de leão, além de cada uma das máscaras conter uma expressão facial única que revelava uma personalidade para cada leão.

Além das seis personagens, Daniel e os cinco leões, entraram em cena dois reis (Nabucodonosor e Belsazar) apontados na narrativa bíblica representados por Thiago, a deusa dos babilônicos *Ishtar* a esposa de Belsazar, fora representada por Joyce, além de Aspenaz, servo dos reis da babilônia, que foi representado por Pedro. Um profeta, representado por Léo, era uma espécie de narrador que situava alguns momentos históricos para o espectador, fazendo com que o contexto e as situações encenadas não ficassem desconexas. Os outros três jovens citados na narrativa bíblica, que acabaram sendo lançados na fornalha, apareceram apenas no momento em que os jovens são escolhidos para servir ao rei Nabucodonosor e eles se recusam a comer a comida real, eles foram representados por outros três atores do *ministério arte e vida*.



Fonte: Fotografias da Autora

Compreendo que foi um privilégio estar presente no REUMADF 2019 mesmo que somente no dia da apresentação da peça *Leões*. Fui informada que a liderança da UMADF havia vetado a ida de pessoas durante o dia da peça, a justificativa que me foi dada fora que muitos jovens estavam indo para o retiro apenas no dia da peça para não participar da programação completa. O que ia de encontro ao objetivo do próprio retiro, que é passar dias isolados buscando mais interação com Deus e com os irmãos da igreja. A peça, por sua vez, se tratava apenas de uma pequena parcela deste momento comunitário proporcionado pela própria UMADF. Miquéias, líder da UMADF a partir de 2019, entretanto, me deu livre acesso ao REUMADF, inclusive permitindo que fosse realizado registros audiovisuais, além de me conceder informações valiosas acerca da organização hierárquica e estrutural da própria igreja.

Não considero estar na mesma posição que Mariano (2012), pastor de uma igreja *quadrangular* e pesquisador que foi citado anteriormente, afinal, eu não faço parte de uma instituição religiosa tão parecida com a Assembleia de Deus. Atualmente, faço parte da Igreja Presbiteriana do Brasil que tem características bem distintas, sobretudo em relação à teologia que diferem das características das igrejas pentecostais. Minha vivência religiosa na Assembleia de Deus sempre fora resumida a visitas pontuais em momentos específicos onde poderia encontrar amigos pessoais. Mas, ainda assim, pude acumular certas experiências religiosas que me permitiram acessar informações e confiança por parte dos meus interlocutores para a realização desta pesquisa.

Conhecer as regras que orientam a maioria das Assembleias de Deus no Brasil e ainda a sua forma de organização institucional, me permitiu saber que não teria acesso a uma série de informações, sobretudo de ordem administrativa. Sabia também que era necessário um cuidado em relação aos usos e costumes exemplificados por Noélia Nunes Marinho (2017), em sua dissertação intitulada: *A Experiência de Ser Jovem e Mulher em uma Igreja Tradicional*

Protestante, fruto de uma pesquisa realizada em uma Igreja Assembleia de Deus em Maceió – AL e que será mais explorada posteriormente. Estes usos e costumes referiam-se ao uso de determinadas vestimentas, como calças jeans, uso de maquiagem e blusas sem mangas ou uso de acessórios como brincos, colares, pulseiras, etc.

Devido a minha experiência anterior que me permitiu conhecer algumas regras importas às irmãs da Assembleias de Deus, como sinal de respeito à instituição, bem como com a liderança e àqueles que me portavam informações, foi me necessário escolher roupas mais adequadas ao ambiente, ainda que o controle do uso de determinadas roupas era mais ou menos flexível de acordo com o culto que eu estava e com quais pessoas eu entraria em contato: por exemplo, em um ensaio, era perfeitamente aceitável eu me vestir de calça jeans e blusa, colocar alguma maquiagem e posteriormente participar do *culto da mocidade*, que acontece todos os sábados, ao passo que durante o *culto de doutrina*, acontecido nas terças-feiras isto seria uma atitude que me traria uma má impressão por parte dos *irmãos* que estariam presentes neste momento, bem como os líderes da Assembleia de Deus que organizam, *dirigem e pregam*.

Marinho (2017) explora muito bem como uma mulher dentro da Assembleia de Deus pode ser julgada pelas vestimentas que usa. Em alguns de seus relatos, onde ela narra seu gradual desligamento da instituição, é relatado como o uso de determinadas roupas e maquiagem, como calça jeans e batom fizeram com que irmãos deixassem de dar *a Paz do Senhor* a ela, configurando uma espécie de exclusão do reconhecimento de sua fé por parte dos *irmãos*. Neste sentido, a escolha da minha roupa a ir ao campo se configura também como um dado importante de nota, pois, estava consciente que a roupa usada poderia influenciar positivamente ou negativamente na simpatia que obtive por parte dos *irmãos*, especialmente os “mais velhos” que ocupavam grandes cargos de liderança. Se por um lado, a minha pertença a uma igreja cristã me desse alguma credibilidade e confiança frente aos líderes, a minha vestimenta poderia pôr em cheque a minha fé, tendo em vista que, para alguns dos meus interlocutores, a maneira de se vestir, especialmente na igreja, exterioriza a fé particular do indivíduo, a submissão as autoridades eclesiásticas, bem como as regras da igreja e valores interiores, como a decência, elegância e pudor.

Outro fato importante para se ter em nota foi o meu posicionamento em relação à fé pentecostal. Pois, enquanto pesquisadora, meu primeiro dever é me portar de forma séria ao me aproximar da forma de crer dos meus interlocutores, buscando ter um olhar despido de noções

pré-estabelecidas em minha vivência pessoal, tanto em relação à Assembleia de Deus quanto em relação a religião cristã, de forma geral. Como relatado anteriormente, na minha cidade natal fazia parte de uma Igreja Batista pertencente a Convenção Batista Brasileira, que por sua vez, adota um posicionamento *cessacionalista*, o que significa que não se acredita na presença dos *Dons do Espírito Santo* (dos quais, a glossolalia – o falar em línguas estranhas – é o mais conhecido) nos dias atuais, apesar de considerar sua importância à *época apostólica* (período onde é registrado nos livros do Novo Testamento a aparição de línguas estranhas, curas e milagres por parte dos discípulos de Jesus, acontecido no primeiro século d. C.). Compreendo que para os meus interlocutores, o *falar em línguas*, em especial é um marcador importante para a sua fé, assim, esforcei-me ao máximo em não confrontá-los ou discordar de sua manifestação religiosa, pelo contrário, busquei respeitar e compreender a importância do fenômeno da *glossolalia* para meus interlocutores.

O PESQUISADOR E O CAMPO

Ao me deparar com trabalhos escritos sobre temas ligados a religião cristã, algo me salta aos olhos, acredito ser o caso de boa parte dos leitores: a sua posição em relação ao campo e aos interlocutores de pesquisa. Muitas vezes, lê-se o fenômeno religioso pelas lentes das realidades sociais que os cercam, outras, pelo efeito que a religiosidade produz na vida de seus fiéis, ainda, pela experiência própria dos autores envolvidos. Entretanto, sempre é uma questão recorrente aos leitores, seja por curiosidade ou por rigor epistemológico, saber, em que medida, o pesquisador está *envolvido* com o campo estudado.

Como, por exemplo, alguns trabalhos já mencionados aqui, podemos comparar a imersão dos pesquisadores em campo e as consequências que seus trabalhos tiveram neles mesmos, no campo e, conseqüentemente, no resultado do trabalho etnográfico. Silva (2006), tem o posicionamento mais intenso dentre os trabalhos citados, pois, além de fazer parte da religião que estuda, ocupa lugar de liderança, defendendo uma escrita “de dentro”. Nas próximas páginas, contudo, abordarei outros autores que possuem outro tipo de envolvimento com seu campo de estudo, para assim, fazer um paralelo e me colocar enquanto pesquisadora que faz parte da religião, ainda que não da igreja que meus interlocutores pertencem.

Neste sentido, o pesquisador, que faz parte da religião, se encontra imerso em um problema que necessita ser resolvido para que sua pesquisa tenha de fato, certa *objetividade*, se considerarmos os modos mais clássicos de se realizar uma pesquisa. Sua imersão no campo é um dos assuntos mais importantes na escrita, pois, a partir dela, o leitor pode julgar a credibilidade de seus escritos, se pensarmos na autoridade etnográfica, usando os termos de Clifford (2002). Neste sentido, o pesquisador tem, pelo menos, duas variáveis que precisa administrar: a aproximação e o afastamento.

Se, o pesquisador se encontra imerso em seu campo, de forma intensa, a tendência é que seus escritos sejam lidos com certa desconfiança, pois, que tipo de pesquisa tem se feito? Imagino que, neste sentido, contribuições como as de Antônio Flávio Pierucci (1999), em sua obra *Sociologia da Religião: Área Impuramente Acadêmica* ainda tem bastante influência em nosso meio, afinal, se um pesquisador é religioso, ele precisa, primeiramente, contar, com riqueza de detalhes, como se dá sua experiência religiosa e quais são suas intenções ao se produzir ciência. Pois, considerando os escritos de Pierucci (1999), ou se faz ciência, ou religião, ou, segundo seus argumentos, se faz uma ciência impura, pois seus fins são religiosos.

Por outro lado, se considerarmos textos como o de Vagner Gonçalves da Silva (2006), que defende uma produção acadêmica produzida “de dentro”, vemos que uma imersão total em uma religião tem seus méritos e vanglórias, afinal, um nativo pode ter acesso a informações e contatos muito mais valiosos do que um expectador, alguém “de fora”. É importante considerar, entretanto, que os textos se referem a religiões distintas, e, portanto, lógicas de funcionamento distintas. O que quero chamar atenção, contudo é o fato de que se pode encontrar elementos positivos e negativos numa pesquisa realizada por um pesquisador que é, sobretudo, um religioso, dependendo da postura do mesmo em relação a ciência e a religião.

Do outro lado da tensão, se considerarmos um pesquisador que não tem ligação com a religião a qual estuda, ou se possui aversão à ela, ou se não a conhece, podemos compará-lo aos antropólogos ou sociólogos clássicos, que, por sua pequena imersão àquela realidade, considera-a de forma rasa ou até mesmo, em casos extremos, etnocêntricas, tendo em vista seu desconhecimento, causando uma série de críticas por parte dos “nativos” e daqueles que tendem a enxergar “o outro” com a seriedade que lhe é devida. Dessa forma, ainda que estudos oriundos do cerne do meio do qual se estuda, sejam buscados e encorajados, o fantasma da objetividade ainda nos persegue.

Por esta razão, durante nossa formação, somos ensinados a não cometer o mesmo erro de pesquisadores do passado, tendo em vista a valorização e o respeito “ao outro” que nos propormos a estudar. Assim, é preciso negar os nossos pré-conceitos acerca daqueles que nos trarão as questões pertinentes a serem escritas, como sugere Bachelard (1996) e alinhar o olhar às teorias antropológicas, junto a uma escuta de pesquisador treinado, segundo Cardoso de Oliveira (2000) o pesquisador está, de certa forma, preparado para escapar das armadilhas que o etnocentrismo propõe. Ainda é necessária uma série de procedimentos teóricos que nos façam sair do lugar de “nativo” e migrar para um “olhar privilegiado” como sugere Andréa Lais Barros Santos (2017) em sua dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFAL, que tem por título: “As Fronteiras Mutantes do Pecado: Informalização Erótico-religiosa, Formação Pastoral e o Batismo de Homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro”.

Em seus escritos, Santos (2017) refere-se a um “olhar privilegiado” que obtém por ser filha do pastor da Igreja Batista do Pinheiro em Maceió – AL e por viver toda a vida nesse meio. Optar por estudar a própria igreja lhe foi um desafio por conta da objetividade que lhe era exigido por parte da academia, e que por conta do esforço de afastamento intelectual que seria necessário, estudar outro tema era uma opção. Entretanto, foi uma escolha da autora abraçar este tipo de olhar aos fenômenos que estavam ocorrendo em seu campo, seu objeto de estudo e conseqüentemente, em sua família e igreja. Ao longo do trabalho é relatado os processos de mudança e as conseqüências oriundas dessas mudanças para a Igreja Batista do Pinheiro.

A dissertação escrita por Noélia Nunes Marinho (2017), por sua vez, intitulada “A Experiência de Ser Jovem e Mulher em uma Igreja Tradicional Protestante”, por outro lado, mostra dilemas vividos pela pesquisadora antes e durante a sua pesquisa dentro de uma igreja Assembleia de Deus em Maceió – AL. Segundo ela:

“Realizar uma investigação sociológica em um espaço social e físico onde também o pesquisador ocupa uma posição, leva-o a ser bombardeado por entraves que, antes de sua condição ou ocupação intelectual, jamais o teria alcançado. Além disso, a dupla condição o leva a entrar em uma espécie de sincretismo entre ciência e religião (NOVAES, 1994), potencializando um conflito existencial onde ele percebe o desvencilhar de suas convicções que o sustentavam no campo, enquanto nativo, como sucedeu no caso da pesquisa” (MARINHO, 2017, p. 10)

Seus relatos mostram suas experiências no seu campo de estudo, que antes, tratava-se de seu “campo nativo”. A princípio, sua inserção foi vista de forma positiva, pois, davam acesso a experiências que outras pessoas não poderiam viver. De acordo com ela:

“A princípio percebi que a minha condição de nativa à igreja era um fator facilitador para a investigação, pois essa ligação me dava acesso a detalhes que seriam importantes na investigação. Isso procede, pois somente o nativo possui os sentidos e as lógicas culturais que o pesquisador persegue. Por outro lado, quando a condição de pesquisador é incorporada à de nativo, as lentes pelas quais enxergava aquele espaço, ou melhor, a orientação do olhar, tende, a partir do método, a identificar elementos inacessíveis a um nativo” (MARINHO, 2017, p. 10)

Assim, seus questionamentos com a instituição religiosa, bem como suas insatisfações, invisibilidade e sua postura desviante/marginal, retratam como pouco a pouco a linha tênue entre afastamento e aproximação penderam para o lado do afastamento total com a igreja. Se, no início de seus questionamentos, a pesquisadora se via inserida no contexto de uma igreja Assembleia de Deus, bem como seus familiares, aos poucos, tendo contato com o curso, seus dilemas silenciados pelo rigor religioso e o necessário afastamento para fins epistemológicos, a inserção dá margem a um estranhamento, proveitoso para uma análise científica. Assim:

A condição de pesquisadora produziu em mim uma sensação de deslocamento, de modo que eu já não sabia mais qual lugar eu ocupava no mundo. A partir daí, tomada por um sentimento forte e angustiante, passei a conviver com muitas dúvidas acerca de como eu poderia equilibrar minha condição de nativa e pesquisadora [...] a angústia passou a ser a minha companheira cotidiana durante a pesquisa, me rendendo noites em claro, momentos em que eu não conseguia parar de analisar a produção de um novo eu” (MARINHO, 2017, p 11)

No fim, a pesquisadora relata a ruptura com a instituição, e, por conseguinte, até mesmo com sua família. De fato, quando se estuda religião, abrindo mão de uma visão “de fora” os caminhos percorridos podem ser imprevisíveis, surpreendentes e podem transformar a vida do pesquisador, como sugere vários relatos no livro de Silva (2006) e como foi exemplificado no caso de Marinho (2017).

Estes dois trabalhos defendidos na Universidade Federal de Alagoas nos últimos anos, revelam dois posicionamentos próximos sobre o processo de escrita e antagônicos em relação

a pertença das pesquisadoras em campo após o término das pesquisas. Ambas faziam parte da instituição no início do trabalho de campo, ambas passaram por dificuldades e apenas Santos (2017) permaneceu em sua igreja de origem. Cabe notar que muito das mudanças apontadas por Santos (2017) em sua instituição contaram com sua aprovação enquanto sujeito atuante, ao passo que Marinho (2017), via uma falta de flexibilização da parte de sua instituição religiosa. O que pode ser um dado interessante para questionamentos futuros.

O meu posicionamento enquanto pesquisadora, entretanto, não se trata de uma imersão tão grande no campo. Não nasci em uma igreja evangélica e nem minha família faz parte do círculo de uma igreja, muito menos da liderança. Minha entrada neste campo enquanto religiosa aconteceu em 2014, como já fora dito anteriormente, juntamente com minha inserção na universidade, especificamente no curso de ciências sociais, caso parecido com o de Silva (2006).

Neste sentido, proponho a racionalizar em termos mais técnicos, minha posição frente a esta dicotomia: aproximação e afastamento. Se, em meu Trabalho de Conclusão de Curso, me via em um pêndulo, onde ora estava imersa no campo estudado, ora estava imersa no mundo acadêmico, o que tornou o meu distanciamento um desafio, já que meus posicionamentos eram duplos, e por vezes, antagônicos, por terem finalidades distintas. Por um lado, meu desejo de contribuir com a ciência me deu condições de produzir um texto acadêmico, por outro, a minha vivência pessoal religiosa me rendeu outras contribuições, como relacionamentos, novas perspectivas de vida e momentos de aprendizado que me trouxeram até aqui.

Para que este texto fosse escrito houve uma série de negociações internas e externas, já que me propus a adentrar um campo religioso que não fazia parte. Apesar de se tratar de uma religião cristã, existe uma gama de diferenças internas que distingue as diferentes denominações existentes e que, por muitas vezes, são fonte de discussão e divisão entre o que é considerado o bloco monolítico *evangélico brasileiro*. Foram necessários idas a diversos cultos para compreender melhor uma gama de eventos, símbolos, etc. e considerá-los junto ao que presenciei em campo. Como exemplo de uma tensão estabelecida entre “eu” e “os outros” fora a curiosidade de alguns em relação a minha perspectiva sobre a *glossolalia* – evento característicos onde os pentecostais falam em *línguas estranhas* – devido a minha pertença a outra denominação que, tradicionalmente, não adota tal prática.

Compreendo, a partir de textos e de falas tanto durante a pesquisa, quanto experiências com pessoas próximas, que se eu adotasse tal prática, talvez a minha entrada no meio pentecostal fosse visto com bons olhos e ainda, com mais confiança por parte dos interlocutores, ainda que não os principais, como no caso de Mariano (2012). Entretanto, não era o meu intuito, enquanto pesquisadora, buscar tal prática como forma de aceitação, já que eu já fazia parte de uma denominação cristã histórica, uma *Igreja Batista Tradicional* que é considerada pela Assembleia de Deus uma denominação séria. Por isso, ainda que não falasse em *línguas estranhas*, ainda assim, recebi o título de *irmã*, por interlocutores e pela liderança da igreja, abrindo-se as portas para a minha presença e afetos.

De fato, fui muito bem recebida pelos *irmãos* da igreja, ainda que eu tenha tido um tímido envolvimento nos primeiros meses de pesquisa, acredito pela minha personalidade mais introspectiva. Entretanto, fui convidada a participar de *pequenos grupos* (são encontros em que os *jovens* se reúnem em um número reduzido de pessoas em residências para aprender sobre a *Bíblia*, *princípios bíblicos* ou para reforçar a *comunhão* entre os irmãos), por vezes saí com os *jovens* para comer após o culto e conversar sobre assuntos que, na maioria das vezes, não se tratavam sobre a pesquisa e fui questionada algumas vezes se iria *pedir a minha carta para lá* (trata-se de um processo burocrático que funciona entre a liderança e membros de igreja, onde os irmãos que tem o desejo de mudar de igreja podem solicitar um documento atestando a pertença da antiga igreja e solicitando a entrada na igreja que lhe apraz) reforçando o interesse dos *irmãos* em uma presença mais que acadêmica da minha parte.

Como já dito anteriormente, contudo, meu intuito de me posicionar na dicotomia aproximação/afastamento tende a um posicionamento equilibrado entre os dois extremos, tendo em vista o meu histórico religioso e acadêmico.

CAPÍTULO 2

OS INTERLOCUTORES

A ASSEMBLEIA DE DEUS

A partir de um estudo detalhado feito pelo Centro de Políticas Sociais/FGV, pode-se encontrar dados inéditos sobre o mapa das religiões no Brasil. Publicado em 2011, o estudo tem como objetivo apresentar um levantamento estatístico atualizado sobre a presença de diferentes religiões em todo o país. O estudo oferecido tenta responder e ilustrar através de gráficos a evolução das diferentes crenças desde o final do século XIX, além de tentar responder algumas questões acerca das mudanças acontecidas entre religiões.

De acordo com o estudo, o Brasil se encontra no meio do *ranking global* de religiosidade ativa, onde 50% da população frequenta cultos religiosos de qualquer credo, além de estar no 60º lugar com 87% concordando com a importância da religião. Neste sentido, podemos observar a importância da religião para a vida da população brasileira em geral, nota-se claramente a presença da religião no cotidiano das pessoas.

O Brasil, sendo considerado um país predominantemente católico de acordo com os dados levantados, teve quedas recorrentes no número de fiéis desde os primeiros censos demográficos no país até os atuais, como sugere o mapa das religiões:

“O catolicismo seguia longa e lenta queda histórica desde os primeiros registros censitários brasileiros de 1872, quando atingia 99,72% na população livre, caindo a taxas aceleradas nos anos de 1980s e 1990s - respectivamente as taxas de 0,5 e 1 ponto percentual por ano - reduzindo-se de 89% em 1980 para 83,3% em 1991 e depois para 73,89% em 2000” (Neri, 2011, p. 11)

A queda de membros da igreja católica, entretanto, não para por aí, o estudo revela nos dados processados em 2009, que a queda observada dos anos 1872 à 1980 aumentou quase dez vezes, revelando uma porcentagem de 68,43% de fiéis no país, o que corresponde a 130 milhões. Estudos mais recentes apontam que, em 2010, o número de evangélicos

pentecostais/neopentecostais cresceu para 13,4%, enquanto que o número de católicos caiu para 65%, de acordo com o Atlas do Censo Demográfico de 2010, divulgado pelo IBGE.

O estudo de Neri (2011) revela, através da leitura dos dados coletados pelos censos, que ao passo que a igreja católica perdeu membros durante estes anos, a igreja evangélica, por sua vez, aumentou o número de fiéis, tanto nos estudos realizados por faixa etária, quanto por distinção de gênero, revelando o maior número de adesão à igreja evangélica por parte dos mais idosos e mulheres.

Quando Neri (2011) trata de igreja evangélica, ele se refere a um conjunto de igrejas que somam mais de 50 instituições no país, de acordo com a tabela disponibilizada no mapa das religiões. Sendo englobadas dentro da classificação “evangélica pentecostal” igrejas como a IURD - Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Congregacional Cristã do Brasil, Igreja Assembleia de Deus, etc, que veremos mais à frente, as diferenças significativas internas que nos serão importantes entre estas igrejas, ou denominações.

Em números, os evangélicos representam 16,2% da população, sendo 11,3% destes, empregadores, ou seja, empresários. A partir destes números, tenta-se ilustrar a tese de Max Weber (1864-1920) que tem como principal argumentação as contribuições da religião protestante - oriunda da ruptura ocasionada na Igreja Católica acontecida em 1517 - ao desenvolvimento capitalista. A partir do estudo do “maior desenvolvimento capitalista nos países de confissão protestante nos séculos XIX e a maior proporção de protestantes entre empresários e a mão-de-obra mais qualificada” (Neri, 2011, p. 23), Weber tenta mostrar como a tradição católica reproduzia a inibição de acúmulo de riqueza, ao passo que o pensamento protestante criou um “sistema de adoção de afinidades eletivas entre as inovações nas estruturas religiosas e econômicas” (Neri, 2011, p. 23) que possibilitou um desenvolvimento econômico notório onde os protestantes se tornaram protagonistas.

O estudo levanta também dados que mostram como o catolicismo e os “evangélicos pentecostais” estão relativamente mais presentes entre os menos escolarizados: sendo 69,83% e 13,63% de fiéis com até 7 anos de estudo, respectivamente, ao passo que as “evangélicas tradicionais”, ou igrejas pertencentes ao “protestantismo histórico” - para utilizar o conceito abordado por Campos (2011) - possuem os níveis mais altos de educação, sendo 8,7% possuidores de mais de 8 anos de estudo e 8,62% com mais de 12 anos de estudo. As “evangélicas tradicionais” ocupam um percentual de 7,47% e 5,63% entre aqueles que possuem

especialização e mestrado ou doutorado, respectivamente, ao passo que as “evangélicas pentecostais” possuem 4,20% de especialistas e 5,01% de mestres ou doutores entre os seus fiéis. Isto reflete o número de escolarização entre os fiéis evangélicos que é expressivamente diferente dentre essas duas ramificações das religiões evangélicas.

Neri (2011) mostra como os grandes grupos religiosos estão localizados nas classes econômicas: ao passo que os “evangélicos pentecostais” estão presentes em 6,29% da classe AB e 15,34% da classe D, concentrando sua grande maioria de fiéis na parte intermediária inferior da distribuição de renda, os “evangélicos tradicionais” estão presentes em 8,35% na classe AB, 8,72% na classe C e apenas 4,69% na classe E.

Desta forma, vamos nos atentar ao lugar socio-econômico que está situada a igreja que trataremos. De acordo com os dados levantados, a Igreja Assembleia de Deus aparece em destaque ao ser apontada como segunda participação religiosa do país, possuindo 5.77% dos fiéis brasileiros (Neri, 2011, p. 20), além de retratar um crescimento de 0.87 ponto percentual no período de 2003 à 2009. Em 2003, estava presente em 6,62% da população de classe E, 5,54% da classe D, 4,06% da classe C e apenas 1,08% da classe AB. Estes dados, portanto, revelam que esta igreja possui a grande maioria de seus fiéis nas classes de menor poder aquisitivo, ainda que possua um número reduzido em classes mais ricas.

Três estudos situam bem esta denominação em relação às outras religiões citadas no Mapa das Religiões (2011). O primeiro, “Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças”, onde é possível compreender divergências entre as diferentes vertentes do pentecostalismo brasileiro através da história; o segundo, “As Faces do Pentecostalismo Brasileiro: A Assembleia de Deus no Norte e Nordeste”, faz um estudo comparativo entre duas Igrejas Assembleias de Deus e suas características individuais, especialmente no âmbito da entrada de elementos neopentecostais dentro de uma das igrejas estudadas; e o terceiro, “A Organização Piramidal das Assembleias de Deus na Cidade de São Paulo”, trata das características organizacionais e estruturais de poder desta igreja.

Campos (2011) faz uma contextualização histórica acerca das transformações oriundas no pentecostalismo e suas mudanças em relação ao protestantismo “histórico” durante o período de 1911 até 2011, sendo o texto uma atualização de uma pesquisa realizada em comemoração ao centenário da chegada do movimento pentecostal ao Brasil. Campos (2011) conta que entre

1910 e 1911, chegaram ao Brasil os primeiros pentecostais, que atribuíam ter escolhido o Brasil depois de isto ter sido revelado a eles por parte de Deus:

“Foram introdutores do pentecostalismo, hoje considerado “clássico”, o ítalo-americano Luis Francescon (1866-1964), em São Paulo e no Paraná; os suecos Daniel Berg (1884-1963) e Adolph Gunnar Vingren (1879-1933), em Belém do Pará. Até os anos 1950, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembléia de Deus (AD), resultantes das atividades dos três pregadores, eram as duas maiores igrejas pentecostais consolidadas no Brasil. Até então, o protestantismo “histórico” era a maior manifestação religiosa cristã não-católica entre nós” (Campos, 2011, p. 505)

Desenvolvendo seu argumento, Campos (2011) afirma que o protestantismo “histórico” estava caminhando para um declínio de crescimento, devido a não compreensão das transformações sociais do país no cenário político, econômico e cultural. Para ele, o sucesso do protestantismo ocorrido no final do século XIX seguido do seu declínio e o crescimento acelerado do pentecostalismo “clássico” se deve aos arranjos políticos e às situações históricas que os possibilitaram.

Nos anos 30, notava-se a presença de membros da Assembleia de Deus no nordeste brasileiro, além de iniciar suas instalações no centro-sul do país, ao passo que a Congregação Cristã saía timidamente das colônias italianas. Já nos anos 50, o Brasil recebeu uma nova forma de pregação pentecostal “representada, em especial, pelos pregadores americanos Harold E. Willians (1913-2002) e Raimond Boatright, um ex-ator de filmes de *farwest*, que seriam os novos atores pentecostais em ação no País” (Campos, 2011, p.510). Esta pregação se daria pela presença de cura divina e por campanhas de avivamento em igrejas pertencentes ao protestantismo histórico.

Campos (2011) conta que essa presença pentecostal em igrejas “históricas” deixou como herança conflitos que geraram cisões internas. Assim, foi dificultada a entrada desse tipo de pregação nos templos pertencentes aos protestantes “históricos”, fazendo com que esses pregadores fizessem curas em seus cultos debaixo de tendas de lona oriundas dos EUA, marcando presença também em programas radiofônicos. Desta maneira, surgiu o que é chamado, *pentecostalismo de segunda onda*, movimento que possibilitou o surgimento de igrejas como Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal “O Brasil para Cristo” e na década de 60, a Igreja Pentecostal “Deus é Amor”. Igrejas que possuíam características das igrejas já existentes com os elementos trazidos por esses pregadores estadunidenses.

A partir dos anos 50, entretanto, começou a se observar as consequências de rupturas sociais no campo religioso. Alinhando-se ao pensamento de Peter Berger, Campos (2011) afirma que foi a partir desta década que começou a *situação de mercado*, onde as mais variadas denominações religiosas precisariam adotar diversas estratégias para ganhar ou manter fiéis no chamado *mercado religioso*. Com a chegada de migrantes rurais, nas grandes cidades, trazendo consigo seus costumes e ao mesmo tempo, que tentavam “se adaptar e entender a vida na cidade a partir do universo simbólico já organizado” (Campos, 2011, p. 512), as denominações religiosas presentes absorveram elementos trazidos por eles de outras religiões, dando origem, assim, a movimentos religiosos sincréticos.

Campos, ainda, conta que na década de 1950 e 1960 as igrejas protestantes “históricas” começaram a receber influências pentecostais em nome de um “avivamento”, no sentido de recobrar o crescimento perdido. Entretanto, após algum tempo, as mesmas tensões presentes anos antes ressurgiram e foram criadas novas denominações a partir da junção entre elementos das igrejas protestantes “históricas” e pentecostais.

Na década de 1980, o pentecostalismo mudou mais uma vez, tentando alcançar desta vez uma nova parcela da população, a classe média, especialmente a média baixa. Utilizando-se de estratégias como o que Campos descreve como *marketing do sagrado*, onde:

“há uma segmentação da população, com a eleição de um grupo preferencial que deve ser atingido, constituindo-se ali um nicho de consumidores de produtos religiosos. O processo passa a se voltar, não mais para o produto e sim para as necessidades dos consumidores que devem receber “bens simbólicos” devidamente adaptados às suas necessidades” (Campos, 2011, p. 514)

Devido a esta nova demanda, os Institutos Bíblicos começaram a se adaptar e a promover formações menos acadêmicas e mais práticas, o que, segundo Campos, fez com que os seminários tradicionais de teologia ficassem para trás. Além de ser considerada uma característica dos protestantes “históricos” e dos pentecostais de primeira onda, uma valorização a rupturas com a cultura popular ao passo que os pentecostais, especialmente desta terceira onda, absorviam elementos da cultura popular à religião, sendo um dos motivos de sua rápida expansão.

Neste sentido, os limites protestantes precisaram ser redefinidos, trazendo a tona o que Campos chama de “religiosidade protestante mínima” tomando emprestado um termo usado por André Droogers (1987), onde:

“A disseminação da mentalidade pentecostal entre as várias denominações erodiu os limites negociados tradicionalmente. As fronteiras anteriormente cruzadas, por causa do pietismo, avivalismo e puritanismo dos missionários de várias denominações de procedência americana, não conseguiram estabelecer barreiras. Esses limites entraram em decomposição diante de um rolo compressor que na sua passagem a tudo nivela. Com isso foi surgindo uma “religiosidade protestante mínima”, popular, com fronteiras fluidas, remarcadas ao sabor das necessidades sócio-psicológicas dos pobres, excluídos e “sobrantes” da vida moderna e pós-moderna.

Essa “nova” religiosidade introduziu uma lógica eliminadora das certezas absolutas, das fidelidades até a morte às instituições e sistemas religiosos. Essa “fidelidade” permanente passou a ser vista como resquícios descartáveis de outros tempos e lugares” (Campos, 2011, p. 515-516)

Neste sentido, Campos (2011) propõe uma interpretação histórica acerca dos pentecostais que os compreende a partir de uma lógica de mudança e transformação ditadas pela cultura vigente e pelas demandas estipuladas em determinado lugar no tempo e no espaço. Se na primeira onda, representada pela Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, no Brasil nos anos 1910 a 1930 eram: a *Crença na Segunda Vinda de Jesus* – onde aguardava-se ansiosamente o retorno de Jesus Cristo do céu para buscar a Sua Igreja, o que dá uma grande ênfase ao anseio de uma vida para a vida posterior a morte do fiel, e ao mesmo tempo pouca atenção ao estado presente do indivíduo; a *glossolalia* - onde o fiel teria a oportunidade de ganhar uma nova identidade a partir do momento em que é possuído pelo Espírito Santo dando prova através do falar “línguas estranhas” - e o *sacerdócio universal* – onde afirma-se que o crente tem acesso direto a Deus sem a necessidade de um sacerdote eclesiástico, tendo em vista que a doutrina afirma que Jesus Cristo havia se tornado *o Sacerdote* entre Deus e o homem; todos esses elementos eram uma necessidade para aqueles que buscavam escapar de uma situação de anomia social.

As ênfases abordadas no pentecostalismo, entretanto, a partir dos anos 50, eram representados por *milagres*, sendo posto em ênfase a situação da população brasileira que passava por momentos de crise e recessão econômica, onde o número de pobres era cada vez maior e pela doutrina que visava *exorcizar* o mal representado pelo *Diabo* que assolava os crentes em sua saúde, prosperidade e sucesso. A pregação que visava suprir as necessidades humanas contemplando corpo e mente, com ênfase no alívio das mazelas no “tempo presente”, em contraposição à espera da *Segunda Volta de Cristo*, fazia mais sentido para a população brasileira da época.

O neopentecostalismo, por sua vez, apropriou-se de elementos do imaginário popular acrescentando a ele uma lógica de mercado, surgindo empresas religiosas e religiões com aspecto empresarial, o que é mostrado por Campos (2011), através de uma mudança de *ecclesiologia* e de *teologia*. No aspecto da *ecclesiologia*, a diferença fica clara ao contrapor pequenas comunidades que eram características do pentecostalismo “clássico” que tinha por finalidade combater a anomia social, a grandes templos com aspecto de auditório onde diversos produtos são oferecidos aos fiéis que escolhem de acordo com sua necessidade. Outra grande diferença está na centralização do ritual na figura do pastor, tornando-o fonte de autoridade indiscutível, contrariando a ideia de *sacerdócio universal*; eliminou-se o modo de governo congregacional, onde os irmãos daquela comunidade poderiam ter poder de voto nas decisões eclesiásticas, colocando em seu lugar o governo de uma liderança carismática. A *liturgia*, por sua vez tornou-se:

“uma fonte de alegria, descompensação psicológica, lugar de música e dança, um tempo destinado a recarregar a consciência de otimismo, esperanças e utopias, deixando-se para fora do templo as misérias do mundo” (Campos, 2011, p. 521)

Neste sentido, os cultos de caráter neopentecostal possuem algumas dessas características. No que diz respeito as características *teológicas*, muito do que era fundamental no protestantismo “histórico” foi desconsiderado no neopentecostalismo, como as doutrinas principais da Reforma Protestante: *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus* e *Soli Deo Gloria*, que literalmente são traduzidas como: *Somente a Fé* (onde o fiel acredita que somente a fé, sem acréscimo de obras ou de negociações com Deus pode salvá-lo da condenação eterna), *Somente a Graça* (o fiel crê que esta salvação é um presente de Deus a ele por intermédio de Jesus Cristo, ou seja, é graça, favor imerecido), *Somente a Escritura* (o crente acredita que apenas as Escrituras Sagradas, ou seja, a Bíblia é dotada de autoridade e que Deus se faz conhecido através dela), *Somente Cristo* (o fiel acredita que Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e o homem e que é através da sua morte, considerada sacrifício de expiação de pecados, o homem é salvo) e *Glória Somente a Deus* (o crente crê que todos os passos necessários para sua salvação e relacionamento com Deus foram dados por Ele mesmo, sendo Ele, três pessoas em uma: Deus, Jesus e o Espírito Santo, onde cada um tem sua função nesse processo, o crente, enfim, dá toda a glória a Deus por sua salvação).

Campos afirma que: “O princípio da “*sola scriptura*” foi enfraquecido pela adoção da revelação individual, pelo uso da Bíblia como objeto mágico-terapêutico” (Campos, 2011, p. 521) neste sentido, podemos observar que enquanto denominações tradicionais ou históricas crêem que a *Bíblia* é a forma de *Deus* se revelar ao homem e ela tem autoridade para regulamentar a própria igreja, nas igrejas neopentecostais, seu uso é de objeto com uma finalidade diferente, resume-se a um objeto mágico-terapêutico. “As doutrinas da “*sola gratia*” e “*sola fide*” são limitadas pela ideia de esforço e sacrifício pessoal e pelo uso do sentimento para a confirmação da salvação e revelação de Deus” (Campos, 2011, p. 521), assim, se estes crentes históricos pensavam que a fé era oriunda de Deus, dada ao crente como um presente, o neopentecostal acredita que por seu próprio esforço, que muitas vezes significa doação de bens materiais, ele pode conseguir o que deseja (o que não é necessariamente a salvação da alma, como acreditavam os fiéis de linha histórica, pois, a teologia da prosperidade faz desaparecer as preocupações com o destino da alma em detrimento de uma satisfação presente e material).

O princípio de *Soli Deo Gloria* também é descartado já que o homem por si só, ou os objetos adquiridos no templo dão a ele o que é desejado, por fim, o princípio de *solus christus* também dá lugar a figura do pastor que centraliza o poder e a mediação entre o homem e Deus através de suas palavras ou rituais expressados nas *orações* que são caracterizadas aqui como momento de negociação, onde o fiel monetiza seu sacrifício e requer seu resultado.

Campos (2011) fixa, de um lado, o *presbiterianismo* como avesso aos avanços da comunicação humana, permanecendo no investimento de formação fortemente teórica com a finalidade de formar teóricos, não alcançando assim, uma grande parcela da população brasileira. E do outro lado, pastores pentecostais que investem em treinamento de comunicadores, ativistas de auditório e em formas diferentes de interação com seus espectadores, como telefone, Tv e internet para compor seu número de fiéis.

Caminhando para o fim de sua argumentação, Campos propõe uma série de cenários possíveis para a configuração de novas modalidades religiosas, que são elas: *protestantismo pentecostalizado*, onde as igrejas mais “históricas” reformulariam suas bases para incorporar em seus cultos elementos da cultura não-cristã em nome de uma adaptação às demandas populares; a segunda possibilidade seria um *pentecostalismo protestantizado*, onde a fusão entre pentecostais e protestantes “históricos” resultariam em uma predominância total dos elementos pentecostais, fazendo assim, desaparecer as igrejas “históricas”; o terceiro cenário é a possibilidade da *decadência do movimento pentecostal* ao se considerar este movimento como

resultante das demandas socioculturais, considera-se a possibilidade de outras demandas e necessidades surgirem, tornando essa religião ultrapassada; por fim, a última possibilidade imaginada por Campos (2011) é a *decomposição do atual campo religioso*, onde todas as formas que foram delineadas aqui desaparecessem e em seu lugar, religiões pouco conhecidas tomassem seu espaço de forma que as necessidades populares fossem satisfeitas.

Neste embate religioso que contempla rearranjos entre teologia, elementos litúrgicos e demandas da cultura, surgiram várias denominações religiosas. A Igreja Assembleia de Deus, por sua vez, não está em um desses extremos fixados por Campos (2011), mas encontra-se na definição de *pentecostalismo clássico*, que soma elementos citados anteriormente, como a busca por uma comunidade por pessoas que fugiam do estado de anomia, a absorção da crença da salvação e pela *Volta de Cristo*, além da presença da *glossolalia*, entre outros aspectos.

O que acontece, entretanto, é que as definições e fronteiras descritas em tipos ideais de pesquisa não seguem um padrão rígido na realidade. Nem todas as Assembleias de Deus no Brasil seguem as mesmas características descritas por Campos (2011) em seu estudo sobre as várias formas de pentecostalismo através da história, algumas possuem elementos de outros tipos de protestantismo, outras contam com elementos neopentecostal, como vamos observar no estudo feito por Pantoja & Costa (2013).

Vanda Pantoja e Moab César Carvalho Costa (2013), por sua vez, apresentam um estudo de comparativo entre duas Assembleias de Deus, mostrando a realidade encontrada em duas igrejas pertencentes à mesma denominação. Uma, encontra-se em Imperatriz, no estado do Maranhão e mostra elementos oriundos do processo de adaptações tecnológicas e urbanização, ao passo que a outra, localizada na Masorregião do Marajó, possui elementos ligados ao *pentecostalismo clássico* devido a suas condições de localização e realidade sociocultural, conta-se a história das cidades e os motivos socioeconômicos que levaram os fiéis a aderirem a diferentes faces do pentecostalismo.

O artigo feito por Pantoja & Costa (2013) baseiam-se, a princípio na noção de *ethos* para defender a hipótese de um processo chamado de *neopentecostalização* da Assembleia de Deus. O *ethos*, é definido por traços característicos de determinado grupo, como valor de identidade social, se transformou como é explicado:

“Nesse espaço, podemos observar mais claramente as transformações pelas quais passa o pentecostalismo representado pela Assembleia de Deus, e essas transformações ocorrem, fundamentalmente no *ethos* que a caracterizava como

clássica. O que se observou foi um processo de *neopentecostalização* de suas práticas e crenças, ou seja, a adoção de um *ethos* de afirmação de mundo em substituição aos *ethos* de rejeição do mundo” (Pantoja & Costa, 2011, p.248)

Neste sentido, enquanto Campos (2011) conceitua as igrejas através de uma identidade histórica, Pantoja & Costa (2013) conceituam as identidades das Assembleias de Deus a partir de características internas que constroem seu valor de identidade social. Este *ethos*, considerado como um modo de ver e compreender o mundo, mas não apenas isso, também o lugar onde as práticas, valores e a moral do grupo, é elaborado e/ou modificado, tornando-se fonte do mundo simbólico e mítico que norteia toda a *cosmovisão* do grupo enquanto forma de normatização, o que resulta em uma incorporação total ao indivíduo no grupo ou seu total afastamento, como é apontado:

“A religião é parte constituinte da cultura. A força que ela exerce sobre os indivíduos é tal que os símbolos que a representam e dão vida ao sagrado, bem como os objetos e os ritos que descrevem sua origem e trajetória, impõe e exigem não só uma obrigação, mas uma aceitação intelectual e um compromisso emocional, de maneira que uma ação ou comportamento contrário produz *anomia* e *caos*” (Pantoja & Costa, 2013, p. 151)

Neste sentido, aderir ao *ethos* que regula todo o grupo significa fazer parte dele. No entanto, esse *ethos* não é fixo em toda a história, mas ele é mutável na medida em que a sociedade propõe novas circunstâncias e o grupo precisa renegociar seus valores e sua visão de mundo. Foi o que aconteceu, se olharmos pela ótica das transformações sugeridas por Campos (2011): ao passo que a sociedade se modifica, novas religiões surgem para atender as demandas, legitimando uma nova ordem.

Pantoja & Costa (2013) afirmam que quanto mais moderna e urbana é uma sociedade, suas raízes culturais são mais rasas, podendo assim, ser removidas e replantadas com certa facilidade, o que também acontece no meio religioso: em centros urbanos mais modernos, há uma mistura de *ethos* oriundos de diversas origens, que se encontram legitimando novas religiões.

Adotar um novo *ethos* religioso requer uma nova releitura do mundo, de si mesmo e das circunstâncias que rodeiam o sujeito e o grupo como um todo, através da relação que a religião tem com a sociedade, servindo aos indivíduos de forma a responder suas inquietações e a produzir as condições necessárias a eles mesmos de bem-estar:

“A adoção de um novo ethos religioso passa pela releitura do mundo e das circunstâncias que cercam o sujeito ou o grupo social nele envolvido. A religião estrutura e é estruturada pela sociedade, sofre sua influência e se molda ou se acomoda no todo ou em parte aos valores que nela se impõe. Essa acomodação só ocorre quando passa a existir novos elementos, em oposição aos anteriores, que justifiquem e legitimem o novo estado de coisas, que ao ressignificar os valores anteriormente adotados e consagrados como realidade, sejam capazes de responder todas as inquietações do grupo, não produzam *anomia* e nem desconstruam os alicerces primordiais e fundamentais da fé adotada e praticada, mas reforce o sentimento de pertença, de identidade social e de segurança da escolha religiosa e proporcione o mais agradável bem-estar possível aos seus adeptos diante da nova ordem ética, moral e estética adotada” (Pantoja & Costa, 2013, p. 256-257)

Neste sentido, um dos argumentos trazidos é que essa cosmovisão que contempla as necessidades do fiel, tendo como prioridade satisfazê-lo, sendo um dos elementos trazidos pela igreja neopentecostal tem sido observado no processo de *neopentecostalização* da igreja Assembleia de Deus na cidade de Imperatriz no Maranhão. Considerando sua realidade socioeconômica como sendo um destino muito procurado para aqueles que buscam uma vida melhor, possuindo assim, um fluxo migratório constante. Devido a esses fatores, a igreja Assembleia de Deus, que conta com 13% da população da cidade, contabilizando 29.978 membros, de acordo com o censo de 2000, tornou-se um local onde os cidadãos podem encontrar apoio na igreja e em Deus para encontrar melhores condições de vida, tanto na vida presente, quanto na *vida eterna*.

Essa negociação entre *cosmovisões* ou visões de mundo, fizeram com que o *ethos* da igreja Assembleia de Deus citada, se transformasse. Se antes, os elementos que a constituíam eram, de sobremaneira características do *pentecostalismo clássico*, agora, representam um *ethos neopentecostalizado*, por elementos observados, como citados: a falta de homogeneização teológica; a busca por satisfação na vida presente; a estética dos cultos foi mudada; há uma modernização da linguagem: áudio e visual da liturgia; caráter de espetáculo; entre outros (Pantoja & Costa, 2013, 155-156).

Em outro extremo, é contada como a Igreja Assembleia de Deus em Marajó ainda guarda elementos do pentecostalismo clássico em seu *ethos*. De acordo com os autores, o resultado do processo é diferente, não porque a assimilação de elementos de outras religiões não entrou em contato com a *cosmovisão* da igreja, mas que esses elementos foram absorvidos

de forma negativa, segundo os autores, pois foram negados e os fiéis não caminham rumo ao ecuminismo. Pelo contrário, eles entendem que:

“o evangélico é uma pessoa diferente das outras, e é seu dever ser diferente. Suas vestes, seu cabelo, seu comportamento, enfim, sua conduta deve ser exemplar. Não apenas os membros de uma denominação devem cultivar um comportamento condizente, mas, sobretudo, o pastor ou dirigente deve ser uma pessoa que inspire o respeito e admiração de todos” (Pantoja & Costa, 2013, p. 267)

Assim, o estudo aponta que os fiéis marajoaras, assim como os membros da Assembleia de Deus que possuem um baixo IDH, fazendo relação de costumes religiosos com poder aquisitivo, tem um maior zelo com as condutas, fazem uma clara separação entre as “coisas da igreja” e as “coisas do mundo” e exigem um rigor na aparência. As religiões que propõem cultos mais animados, flexibilidade em relação aos usos e costumes e a não vigilância em relação à prática das “coisas do mundo” como usar trajes de banho, jogar futebol, etc. é visto com muita desconfiança por parte dessa parcela da igreja Assembleia de Deus, mas que tem chamado bastante atenção de jovens, como veremos mais adiante.

Esse estudo nos mostra como a *neopentecostalização* tem se mostrado presente em igrejas da Assembleia de Deus sendo diretamente relacionada ao local e a situação socioeconômica dos seus membros que possuem demandas diferentes, de acordo com sua posição social. Alagoas, de acordo com Neri (2011), está ocupando o 23º lugar na lista dos estados com maior número de membros de igrejas pentecostais - inclui-se aqui as neopentecostais - com 8,63% fiéis.

Álvaro Queiroz (2015) conta que a Assembleia de Deus, das igrejas evangélicas, é a maior, estando presente em praticamente todo o estado alagoano. A igreja chegou no país através dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg, em 1910, quando foi fundada a primeira Assembleia de Deus no Pará. Alagoas, por sua vez, foi o terceiro estado brasileiro a receber missionários assembleianos, a primeira visita aconteceu em 1º de maio de 1915, quando, Gunnar Vingren desembarcou no Porto de Maceió, localizado no Jaraguá e foi acolhido por um homem simples no bairro Trapiche da Barra, onde se realizou o primeiro culto pentecostal no Estado de Alagoas contando com a presença de nove crentes, pertencentes a igrejas tradicionais como a *Igreja Batista e a Presbiteriana*.

No mesmo ano, desta vez em outubro, outro missionário desembarcou em terras alagoanas: Otto Nelson, que tem seu nome estampado em uma placa comemorativa no atual templo Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas, assim como os demais pastores presidentes. Queiroz (2015) conta que um dos convertidos na época em que Gunnar Vingren pregava em Maceió, chamado Balbino, hospedou Otto Nelson em sua casa no bairro Trapiche da Barra, o que deu condições para que em 22 de outubro de 1922, fosse inaugurado o primeiro templo das Assembleias de Deus nas Alagoas, no bairro do Trapiche da Barra.

Em 1923, dos dias 21 a 28 de outubro, aconteceu a primeira Convenção Estadual, quando os trabalhos realizados pela igreja se expandiram para o Interior do Estado, muitas delas sendo feitas pelo próprio Otto Nelson, enquanto sua esposa, Adina Nelson, cuidava da liderança da igreja em Maceió. Em 1930, no entanto, Otto Nelson e sua esposa deixaram a capital alagoana e a partir de maio do mesmo ano o missionário Joel Carlson assumiu a liderança no Estado de Alagoas. Atualmente o Pastor Presidente das Assembleias de Deus nas Alagoas é José Orisvaldo Nunes de Lima, eleito em agosto de 2015, sendo o oitavo a assumir o cargo desde a fundação da igreja.

Maxwell Pinheiro Farjado (2015) explica como se dá a organização estrutural da igreja Assembleia de Deus nas grandes metrópoles do país, para que possamos entender como a igreja organiza seus ministérios e a importância dos cargos que serão citados. Seu trabalho foi realizado a partir do rastreamento de *Ministérios* próximos o tronco inicial da denominação durante o período que contempla da década de 1940 à década de 1980, quando o processo de industrialização da cidade de São Paulo, foco do estudo realizado, estava mais intenso.

É ilustrado a partir de uma árvore genealógica onde a primeira igreja Assembleia de Deus no Brasil se espalhou pelo país através de *Ministérios* que alcançaram o Nordeste, e posteriormente, chegando a São Paulo. Observou-se que alguns *Ministérios* se tornaram raízes de novos *Ministérios* espalhando mais igrejas por todo o país. Cabe notar que *Ministério* aqui denota uma espécie ramificação da igreja principal que tem por objetivo ocupar um determinado espaço e “abrir” mais igrejas, multiplicando assim, o número de fiéis e de congregações.

Para compreender como esse processo acontece, é necessário compreender o papel da Igreja Sede nesse processo, de acordo com Fajardo (2015), a relação entre o *Ministério* e a Igreja Sede se dá por:

“Em cidades como São Paulo, cada um dos grandes Ministérios está organizado em um sistema administrativo piramidal, normalmente obedecendo a uma estrutura onde a Igreja-sede ocupa lugar de destaque, tanto no aspecto administrativo como no simbólico. O templo sede normalmente é a igreja mais antiga no Ministério, qual os obreiros responsáveis pelas demais congregações (que podem chegar a centenas) devem prestar contas. Além da importância histórica, o templo-sede é o centro administrativo do Ministério, onde o pastor-presidente comanda as demais igrejas e aonde estão realizadas as periódicas reuniões gerais de obreiros. No templo-sede também acontecem os eventos que mobilizam todo o Ministério como os Congressos de Jovens, adolescentes e senhoras” (Fajardo, 2015, p. 3-4)

Dessa forma, a Igreja-sede das Assembleias de Deus nas Alagoas nos chama atenção, não somente por ser o centro administrativo de todas as Assembleias de Deus do Estado, mas por ter características bem diferentes das demais congregações. Se, as congregações que estão subordinadas a ela contam com pequenas estruturas, algumas realizam seus cultos em pequenos salões ou mesmo na casa de irmãos, quando ainda não se tornaram igrejas, a Igreja-sede possui uma arquitetura própria, contando com uma estrutura que comporte as necessidades administrativas de todo o *Ministério*, no nosso caso, correspondendo às demandas do Estado de Alagoas.



Fonte: Elaborado pela autora

De acordo com Miquéias – atual líder da *Mocidade das Assembleias de Deus do Farol* – a sede das Assembleias de Deus é no templo da Assembleia de Deus do Farol, por possuir o maior templo dentro das Assembleias de Deus do Estado, bem como auditórios anexos, onde eventos que comportam um grande número de pessoas são possíveis de serem realizados.

A Igreja-sede está situada no bairro do Farol, em Maceió - AL, que ocupa o 5º lugar na posição de bairros com maior IDHM (índice que mede o desenvolvimento humano combinando três dimensões: longevidade, educação e renda) marcando 0,939. O bairro fica atrás apenas para localidades como: Ponta Verde, Pajuçara e Jatiúca. O Bairro tem maior IDHM do que a média da capital alagoana, que marca 0,721 e apesar de ser considerado alto, marca bem as diferentes realidades socioeconômicas da região em relação à cidade. Para Fajardo (2015) os templos-sede representam o poder e estão em lugar de destaque pois:

“estão no topo de uma pirâmide cujas bases são as congregações e os “pontos de pregação” (também chamados de sub-congregações), ou seja, pequenos salões ou casas de membros que ainda não se transformaram efetivamente em congregações. Em muitos casos, as congregações estão ligadas ao que pode ser chamado de “campo eclesiástico”, “distrito”, ou “setor”, que se configuram em um grupo de igrejas de um mesmo Ministério. Assim, o membro da congregação tem como líder o seu dirigente local, que por sua vez corresponde ao pastor setorial, que por sua vez responde ao pastor-presidente do Ministério”. (Fajardo, 2015, p. 4)

Neste sentido, podemos situar a Assembleia de Deus do Farol, como também é conhecida, enquanto pólo central das Assembleias de Deus do Estado de Alagoas. É lá onde acontecem as reuniões administrativas que são responsáveis por todas as decisões do *Ministério* correspondentes à Alagoas. Porém, o Templo-sede ainda é uma igreja e possui uma estrutura própria. Ela tem o seu respectivo pastor, que também é o Pastor-Presidente, que também é responsável por todo o *Ministério* de Alagoas. Possui seus *departamentos* aqui sinalizados como *mocidade, homens, mulheres, adolescentes, etc*, cada um com seu respectivo líder, que não é necessariamente um pastor.

A UMADF, que é a União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol é a juventude específica do Assembleia de Deus do Farol, este grupo específico de jovens que congregam no Templo-sede se reúnem todas as quintas-feiras para a reunião de oração, também aos sábados para seu próprio culto na Igreja-sede, às 17:30. A mocidade da igreja também tem destaque todo último domingo do mês, onde o culto dominical noturno dá atenção especial a eles.



Fonte: Elaborado pela autora

A UMADF possui respectivos *ministérios* (aqui sinalizados com letra minúscula por se tratar do “*desempenho de um serviço religioso especial*” como é sinalizado na Declaração de Fé das Assembleias de Deus, 2017), que são serviços religiosos específicos desempenhados pelos jovens para suas próprias demandas. São eles: o *ministério de louvor*, responsável pela escolha e pela reprodução das músicas que serão tocadas durante o momento de culto; o *MCC, ministério de criação e comunicação*, responsável por criar e compartilhar a identidade visual

da mocidade, seus informativos e promover a interação dos jovens com o mundo virtual em prol da UMADF; o MEC, *ministério de evangelismo criativo*, que tem como função desenvolver meios de evangelizar (que significa compartilhar a mensagem da salvação com não-cristãos) de modos criativos e não convencionais e o *ministério de teatro arte e vida*, que tem como objetivo levar a mensagem do “evangelho” através das artes cênicas.



Fonte: Elaborado pela autora

O JOVEM E A IGREJA

Alexander Soares Magalhães (2014), retrata em seu artigo, intitulado *Juventude Amizade e Fé: Um Estudo de Caso entre Assembleianos da Baixada Fluminense*. Seu objetivo no estudo é compreender sociologicamente como são construídas as relações de amizade entre jovens dentro da Assembleia de Deus, tendo como hipótese que o pertencimento na igreja é fator relevante, tendo em vista o espaço de convivência e o espaço comum de construção de valores que determina, por exemplo, a elaboração de afinidades.

De acordo com Magalhães, pode-se considerar a juventude como aquela fase de transição entre a infância e a vida adulta, ou seja, um período da vida do indivíduo em que ele

pertence simultaneamente a mundos distintos, ocupando um lugar de marginalidade em relação à comunidade a qual pertence, nem adulto, nem criança. Os jovens, nesta idade tendem a buscar construir espaços de sociabilidade que vão além do espaço familiar, durante um período de vida em que o sujeito tende a se afastar do convívio com seus parentes para a produção de sua própria família, constituindo, assim, um novo espaço familiar. (MAGALHÃES, 2014, p 2-3). Citando Leccardi (2005) e Novaes (2006), Magalhães (2014) afirma que o jovem tem a capacidade de tornar a incerteza do futuro em algo diferente de ruim, ao passo que, ao considerar religião e juventude no contexto do século XXI, percebe-se uma forte disposição para o trânsito religioso, bem como nas combinações sincréticas o que dificulta os atuais estudos que abordam juventude e religião, por virem acompanhadas de muitas outras questões. Enquanto demarcador de idade, Magalhães destaca:

“No caso específico do grupo estudado nesta pesquisa, as igrejas da Assembleia de Deus trabalham com uma noção de jovem particular e realizam trabalhos e atividades específicas. De uma forma geral, é considerado jovem a moça ou o rapaz a partir dos 14 anos de idade, que permanece solteiro. Alguns podem permanecer no grupo com idade superior a 20 anos, desde que ainda não tenham se casado (MAGALHÃES, 2014, p. 3).

Assim, ao se considerar o campo de estudo de Magalhães (2014), que é amizade e juventude, é considerado os níveis de sociabilidade entre as gerações. Segundo ele, os jovens têm uma rede de sociabilidade que se estende da igreja e da família, pois, eles têm acesso à escola, a diversas atividades e possuem certa autonomia em relação às crianças, por exemplo, ao passo que os adultos constroem suas redes de sociabilidade de forma mais restrita, pois não dispõem de tanto tempo disponível, nem tem contato com tantos outros indivíduos de perfis socioculturais diferentes. Outro dado importante é a dicotomia *igreja x mundo* bastante presente nas Assembleias de Deus e que são parte essencial na construção de amizades, pois perpassa as relações, afinidades e visões de mundo, especificamente, visões de mundo através da religião, sendo norteadores para as relações da vida em sociedade.

Cabe também destacar uma diferenciação entre o *assembleiano rural* e o *assembleiano urbano*, onde Magalhães cita os conceitos de Alencar (2013). O primeiro perfil trata-se de um perfil dominante nas primeiras décadas da Assembleia de Deus no Brasil e conta com quatro características: “a mentalidade rural; a estrutura patriarcal e estamental da liderança; o abismo

comportamental entre Sedes e Congregações; e a densidade assembleiana nas pequenas igrejas e cidades” (MAGALHÃES, 2014, p. 9); ao passo que o segundo perfil, é marcado por sua diversidade e multiplicidade, sendo considerado também um menor controle moral, bem como o pertencimento do fiel estar relacionado a manutenção de características como estilo de lideranças e a importância dos usos e costumes. Nesta tensão *igreja x mundo* os jovens são alvo de preocupação por parte da liderança da igreja, já que eles possuem uma inserção maior em ambos os espaços.

Um dado interessante que temos que considerar, é como é formado o *ministério de teatro arte e vida*. Em minhas observações, durante o *VI Excelência* em 2018, cerca de 25 pessoas faziam parte do *ministério* durante aquela época. E a maioria, se não todos, podem ser considerados jovens. Principalmente se considerarmos as faixas etárias dos membros. Neste sentido, precisa-se discutir o que significa ser jovem neste contexto e quais implicações se encontram nesse processo. Sabe-se, que há uma vasta literatura que tem como objetivo discorrer sobre juventude, mas iremos abordar algumas considerações de Bourdieu em sua entrevista “Juventude é Apenas uma Palavra”, e dois trabalhos que retratam de juventude especificamente na Assembleia de Deus, para uma melhor contextualização.

Bourdieu (1983), afirma que saber onde começa a juventude e suas delimitações é objeto de disputas em praticamente todas as sociedades. Sabe-se que em diversas sociedades existem classificações (que abrangem sexo, classe social, etc.) e que estas têm o poder de impor limites e produzir ordem social, ainda, que nessas limitações se encontrem o conceito de “juventude”, que como ele defende, é um limite que varia bastante e que é um objeto de manipulação, de forma que a juventude, bem como a velhice são construídas socialmente em uma luta entre jovens e velhos.

Um bom exemplo dessa contribuição de Bourdieu (1983) pode ser notado quando Noélia Nunes Marinho (2017) em seu trabalho já citado “A Experiência de Ser Jovem numa Igreja Tradicional Protestante”, mostra como a categoria jovem é recordada na Assembleia de Deus em Maceió – AL: através de marcadores de cunho geracional, de gênero e familiar (MARINHO, 2017, p. 52). Segundo a autora, as tensões observadas que dizem respeito ao que ela chama de “práticas desviantes” realizadas por jovens e mulheres, vão de encontro ao modelo eclesial que prima pela tradição, fazendo com que os jovens tenham essa “tarefa” de perpetuar a tradição para as próximas gerações.

Assim, segundo Marinho (2017), um bom jovem é aquele que segue à risca as orientações do pastor, seus líderes e seus pais, à medida em que os jovens com características “desviantes” precisam provar recorrentemente a autenticidade de sua fé e do seu relacionamento com Deus. Cabe destacar que a autora trata como características “desviantes”: o uso de vestimentas não aprovadas pela igreja, como calças jeans, uso de maquiagem, etc., bem como uma insubordinação aos usos e costumes tradicionalmente estabelecidos pela igreja. Assim, o jovem “desviante” pode ser acometido por diversos males. Segundo Marinho:

“O preço a pagar pelo desvio não se restringe à negação de cargos e oportunidades e mesmo ao afastamento temporário do coral jovem (que movimenta a igreja), mas também à vivência de infortúnios, materializados pela perseguição e produção da sensação de exclusão simbólica do jovem do grupo (da igreja), levando-o a vivenciarem situações de bastante pressão social e familiar, haja vista que a última se comporta como uma extensão da igreja” (MARINHO, 2017, p. 53).

Dessa forma, a punição do desvio é observada na medida em que uma ruptura das atividades e cargos da igreja é feito pelos líderes e visto pela comunidade, bem como a pressão familiar e eclesial. Cabe notar, entretanto que Marinho (2017) classifica enquanto “reflexiva” por ser uma membro da Sede das Assembleias de Deus em Maceió, possuidora de alta escolaridade, ao referir-se a um episódio onde a mesma questionou um líder religioso de 72 anos, quando mesmo afirmou que o uso do batom é uma possessão por parte de um espírito maligno. Assim, podemos considerar que fazer parte da Igreja Sede e possuir um alto grau de escolaridade também constituem demarcações de juventude, se considerarmos a classificação trazida por Marinho (2017).

Outra situação explorada por Marinho (2017) foi uma experiência de uma conversa na residência de um líder religioso junto ao seu cônjuge na época. Segundo ela, o líder deixava claro que a permanência na igreja requer um enquadramento, que significa uma obediência às regras estabelecidas pela liderança e o respeito às tradições eclesiásticas da Assembleia de Deus, sob o risco de invisibilidade na igreja, anonimato, e até mesmo problemas conjugais. Neste momento, a pesquisadora afirma que as falas do líder se fundiam com a sua própria experiência pessoal. Cabe destacar, ainda a afirmação que o alto posicionamento do líder na hierarquia eclesiástica produziu no mesmo uma “alta valorização da tradição” (MARINHO, 2017, p. 58).

A pressão familiar também é abordada por Marinho (2017), onde ela afirma que os indivíduos – geralmente jovens e mulheres – “desviantes” tendem a viver com o conflito de ter de tomar um posicionamento frente à família sobre os rumos de sua permanência ou não na instituição religiosa, de forma que maridos, por exemplo, podem “perder” a pessoa “desviante” por não mais se identificar com seu perfil estético-corporal que não está padronizado com a tradição. O que produz, em outros casos, a permanência na instituição religiosa, mesmo que justificadas por vínculos familiares, seja no caso de mulheres, seu cônjuge, ou no caso, jovens, por sua família.

Interessante ressaltar que Bourdieu (1983) afirma sobre as tensões geracionais. Apesar do contexto abordado por Marinho (2017), ser um contexto de coerção de aspectos “desviantes” bem como da negação da tradição por parte dos jovens, há de se compreender que, “muitos conflitos de gerações são conflitos entre sistemas de aspirações constituídos em épocas diferentes” (BOURDIEU, 1983, p. 6). O que foi conquistado e solidificado pelas gerações anteriores é dado aos jovens, o que produz uma espécie de banalização, ao passo que, para os “velhos” a manutenção daquilo que se conquistou é primordial, pois não se sentem confortáveis com o mutável, por terem deixado o futuro para trás, como afirma Bourdieu:

“Não é por acaso que o racismo anti-jovens (muito visível nas estatísticas, embora não se disponha, infelizmente, de análises por fração de classes) ocorra nas classes em declínio (como os pequenos artesãos ou comerciantes) ou entre indivíduos em declínio ou os velhos em geral. Evidentemente nem todos os velhos são anti-jovens, mas a velhice também é um declínio social, uma perda de poder social e através deste viés, os velhos têm, no que se refere aos jovens, uma relação que também é característica das classes em declínio. Evidentemente, os velhos das classes em declínio, isto é, os velhos comerciantes, os velhos artesãos, etc., acumulam todos os sintomas num grau mais alto: são anti-jovens, mas também anti-artistas, anti-intelectuais, anti-contestação, são contra tudo aquilo que muda, tudo aquilo que se move, etc., justamente porque eles deixaram o futuro para trás, enquanto os jovens se definem como tendo futuro, como definindo o futuro” (BOURDIEU, 1983, p. 6-7)

Isto tudo pode ser observado à medida que prosseguimos com a dissertação de Marinho (2017). Ela afirma que há uma desvalorização do regimento interno da igreja: a *Declaração de Fé das Assembleias de Deus* (2017), o documento que deveria normatizar as práticas no intuito de alinhar todas as Assembleias de Deus em torno de regras e práticas decididos pela liderança

da mesma. Sabe-se, entretanto, que esse documento foi cunhado apenas em 2016, e que os documentos reguladores da Igreja Assembleia de Deus no Brasil tratavam-se de publicações nos meios oficiais por missionários e pela tradição. Marinho, (2017), afirma:

“O aparato de regras da igreja AD nem sempre segue o seu regimento interno, onde constam algumas proibições por considerá-las, os líderes, saudáveis para os membros. É deixado claro que as normas ali escritas têm relação apenas com a “identidade” da igreja. Sobre esse ponto, foi curioso perceber que existe uma distância entre o que diz o regimento, que deixa claro o caráter apenas cultural dos usos, e as ideias que são disseminadas pelos líderes aos assembleianos ou entre estes, de que as proibições se baseiam em uma vontade divina. (MARINHO, 2017, p. 59).

Cabe notar, nesse sentido, que ainda que existam conflitos geracionais no presente, o cenário atual foi concebido exatamente de conflitos geracionais passados, e que, apesar dos esforços dos mais “velhos” em manter a tradição, a cada nova geração, novos conflitos são estabelecidos e geridos pelos membros do grupo. Marinho (2017) afirma que a maior parte dos membros de igreja que ela teve contato, bem como os “novos convertidos” agem segundo as ordenanças dos líderes e observam os demais assembleianos, sem se atentar ao regimento, o que produz “desvios”, além de se observar a existências de normas invisíveis e não formais. Assim:

“As normas não formalizadas, por alguma razão, ainda desconhecida, não são as mesmas em todas as congregações, principalmente se considerarmos as congregações da periferia em relação às centrais, ressaltando a ainda a identificação da produção de novas normas por alguns assembleianos, “os conservadores”. O que se pode dizer, com base nas observações de campo, é que existe uma tendência a uma maior submissão de regras, as formais e informais, e ainda a promoção de novas regras pelos assembleianos da periferia” (MARINHO, 2017, p 59).

Assim, fica claro que há uma diferença significativa entre as igrejas periféricas e as igrejas centrais, como a Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas. Enquanto há uma maior flexibilização na criação de novas regras nas igrejas da periferia, tende-se a questionar tais regras em diálogo com o documento regulador da instituição por parte dos membros da Igreja Sede, ao passo que se pode considerar o maior número de “assembleianos reflexivos”,

considerando o termo de Marinho (2017) na Igreja Sede, ao se considerar a escolaridade e o poder aquisitivo de seus membros.

Ainda, Marinho (2017) afirma que as preocupações dos mais “velhos” em relação aos “jovens” se referem a preservação da tradição e do discurso salvacionista, de modo que há uma grande preocupação e esforços para atrair novos e manter os “jovens” na igreja. Já que se tem em mente que é através destes que se dá a vitalidade da igreja e sua afirmação da mesma no espaço público. Cabe reforçar, que ser “jovem” na Assembleia de Deus está relacionado com fazer parte do “coral jovem”, pois, a não participação do “jovem” neste grupo específico ocasiona invisibilidade. É através desse tipo de grupo que elementos “novos” podem ter visibilidade na igreja, pois, como afirma Marinho (2017), a cada domingo no mês é reservado um “culto jovem” onde se costuma cantar “hinos novos” ou “hinos especiais”, dando visibilidade aos jovens aos mais “velhos”. Também, é ressaltado que nos sábados à noite acontece os ensaios do coral (enquanto que na Igreja Sede é o próprio culto jovem que é realizado) com a mesma finalidade: ser um espaço de sociabilidade, além de visibilidade.

É observado também que a juventude, tem tensões de dois lados: por um lado, a tensão entre juventude e os mais “velhos”, por outro, pela juventude e o “mundo”, já que se sabe que uma das características das igrejas “pentecostais clássicas”, usando o termo de Campos (2011), é uma aversão ao mundo. Assim, a juventude, por vezes, tem uma relação com a igreja negociável, na medida em que eles servem à instituição por meio de congressos, evangelismos, etc., em atividades que possuem o objetivo de acrescentar novos membros à igreja ou “edificá-la”. Ao se observar esses serviços por parte de alguns jovens, contudo, as punições de “desvios” podem ser mais brandas.

Cabe notar, entretanto, que há um ritual específico que marca a passagem da juventude para a idade adulta na Assembleia de Deus: trata-se do casamento, pois, ele “traz a ideia de “responsabilidades” pela necessidade do trabalho ligada ao sustento do lar, início da prática sexual (vista também como uma obrigação entre o casal) e da chegada de filhos” (MARINHO, 2017, p. 62). Entretanto, ao se observar o *ministério arte e vida*, especificamente, vê-se que alguns dos participantes já faziam parte do grupo dos casados, alguns até mesmo com filhos, não seguindo assim, o padrão. O que demonstra que essa passagem da juventude para a vida adulta é fluida e negociável.

Durante a pesquisa de campo, percebi a existência de cultos distintos na Sede das Assembleias de Deus das Alagoas: por exemplo, o *culto de doutrina* realizado nas terças-feiras, onde o Pastor Presidente reforça as regras da instituição, na tentativa de manter a tradição institucional (este culto é transmitido via rádio, alcançando um grande número de fiéis, além da presença de visitantes de muitas Assembleias de Deus da cidade de Maceió), o que foi observado neste culto foi a pequena presença de jovens, ao passo que no *culto da mocidade* realizado nos sábados pela e para própria juventude, conta com quase todos os jovens da igreja. Assim, podemos observar que apesar de serem momentos diferentes, cultos diferentes, com finalidades diferentes, vemos alguns jovens no *culto de doutrina*, assim como vemos alguns *adultos* (por serem casados ou terem filhos) no culto de jovens, mostrando que as fronteiras geracionais não dizem respeito a idade ou a passagem ou não pelo ritual do casamento, mas, por uma certa identificação com este ou aquele momento de culto e com os indivíduos que estão naquele lugar, reforçando os vínculos afetivos e sociais.

Podemos notar, dessa forma, que as tensões são observadas à medida que compreendemos que não se trata de tensões estabelecidas por idade, ou por estado civil, mas por certa “mentalidade” em relação ao que é “novo” e ao que é “velho”. Assim como Bourdieu explica:

“Há períodos em que a procura do "novo" pela qual os "recém-chegados"(que são também, quase sempre, os mais jovens biologicamente) empurram os "já-chegados" para o passado, para o ultrapassado, para a morte social ("ele está acabado") se intensifica e, ao mesmo tempo, as lutas entre as gerações atingem uma maior intensidade: são os momentos em que as trajetórias dos mais jovens e dos mais velhos se chocam, quando os jovens aspiram "cedo demais" à sucessão” (BOURDIEU, 1983, p. 9).

Apesar dos mais “velhos” terem as condições de frear ou abafar os interesses, opiniões dos “jovens” através de uma regulação de carreiras, de regular o momento de ascensão dos mesmos na “liderança”, percebe-se que em algum momento o conflito mais ferrenho chegará e que adiá-lo somente reforça como as fronteiras entre “jovens” e “velhos” são fluidas. O que vemos é que durante estes conflitos, será necessária uma solução para a restauração da ordem social e a perpetuação da instituição, preservando-se a tradição ou não, o que será melhor abordado no próximo capítulo, onde as fronteiras serão melhor definidas e atravessadas.

Cornelia Eckert & Ana Luiza Carvalho da Rocha (2013) fazem considerações sobre o uso de “narrativas” e de “trajetórias de vida” na pesquisa etnográfica que nos fazem refletir sobre o uso desta ferramenta pode auxiliar no processo de compreensão e de significação do “outro”. Primeiramente, é considerado que o método de pesquisa usado na produção etnográfica se trata de um método relacional, pois, os sujeitos da pesquisa e o pesquisador entram em relação: “o método etnográfico aponta para uma ética de interação construída sobre a premissa da relativização e da reciprocidade cognitiva pela convivência consentida” (Eckert & Rocha, 2013, p. 105). A partir desta interação é que a pesquisa pode acontecer, tendo em vista que esta relação de mão dupla que envolve confiança e reciprocidade aproxima os contextos do pesquisador e dos interlocutores.

Um dos pontos que Eckert & Rocha (2013) buscam enfatizar em relação a produção etnográfica e seu caráter relacional entre pesquisador e sujeito da pesquisa é o modo de se fazer etnografia na atualidade. Enquanto o método etnográfico era pertinente nos primórdios da disciplina para mapear as sociedades ditas como primitivas e exóticas, o esforço atual dos pesquisadores tem sido instrumentalizar o método etnográfico para compreender a sociedade moderna, e em grande parte, a sua própria sociedade, de forma que as esferas da vida social e cultural ganham atenção especial enquanto temas centrais da pesquisa e da construção do “eu” e do “outro”.

Em relação ao uso das falas dos sujeitos envolvidos na pesquisa, Eckert & Rocha (2013) afirmam que as falas não eram consideradas como formas autônomas de pesquisa, mas, eram consideradas como “instrumentos heurísticos importantes, utilizados na experiência etnográfica com base em técnicas qualitativas” (Eckert & Rocha, 2013, p. 108). A reflexão escrita resultante dos “dados de campo” colhidos durante a pesquisa e o diálogo com as teorias próprias da disciplina tinham como resultado o uso dos relatos de vida enquanto reinterpretções do posicionamento dos sujeitos em diferentes contextos sociais que poderiam ser enfatizados, reinterpretados, ou ocultados a medida em que o interlocutor relatava suas experiências vividas. Por isso, apesar de ser considerada uma importante ferramenta de pesquisa, era necessário o uso de outros elementos para compor a etnografia:

“[...] sua acuidade [dos relatos de vida] se dá à medida da sua correlação com as demais fontes de dados do método etnográfico: a convivência prolongada, que permite uma observação antropológica elaborada; o conhecimento dos ritmos e dos espaços da vida cotidiana, os complexos eventos coletivos, as múltiplas redes sociais onde os indivíduos circulam e negociam identidades (os rituais, os laços familiares, de parentesco, o poder local, os agentes etc.)” (Eckert & Rocha, 2013, p. 109)

Dessa forma, fica claro que as narrativas por si só dependem de outras ferramentas para a legitimação da escrita etnográfica, é a combinação de vários fatores que torna legítimo esse esforço intelectual. A partir desta premissa, estudiosos montaram suas formas de combinar as histórias de vida com outras fontes de “dados de campo” para chegar ao resultado de suas pesquisas, Eckert & Rocha (2013), passeiam por diferentes autores que se apropriaram das “trajetórias de vida” em sua epistemologia. Na contribuição de Mauss, os depoimentos individuais colhidos durante a pesquisa de campo devem ser entendidos no nível estrutural, como fonte para a compreensão das partes importantes para a sociedade como um todo, tendo em vista comportamentos, ideologias, etc.

Eckert & Rocha (2013) mostram também como as trajetórias de vida são usadas através das contribuições de Halbwachs, tendo em vista que a apreensão da memória coletiva e individual trata-se de um processo narrativo de construção social: ao contar sua trajetória de vida, o sujeito está escolhendo aquilo que deseja lembrar e esquecer, construindo assim, uma ressignificação das práticas sociais de forma que suas experiências partilhadas por parte do sujeito sejam construídas e reconstruídas através do tempo. Ao passo que Levi-Strauss, sugere que as narrativas sejam observadas como modos de se alcançar uma estrutura inconsciente que englobe toda a humanidade apesar de suas grandes diferenças sociais; Geertz, por sua vez, propõe que as narrativas sejam usadas para realizar uma interpretação das interpretações feitas pelos indivíduos sobre sua realidade social. Ainda, os pós-modernos tratam essas trajetórias de vida não como dado bruto a ser lapidado, mas como resultado de um encontro político entre o pesquisador e o indivíduo, em que estas narrativas são o resultado desse “nós” negociado em nome da pesquisa, tendo sempre um caráter mutável e situacional.

Cabe, entretanto, um aprofundamento nas contribuições de Bourdieu (1996a) a este ponto, tendo em vista, que compreender cientificamente as narrativas oriundas das trajetórias de vida passa por uma recapitulação de alguns conceitos, essencialmente o conceito de *habitus*.

Precisa-se compreender que a história de vida não se trata de uma sequência de acontecimentos de um indivíduo ao longo de sua vida. Segundo ele:

“[...]sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consciência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário” (Bourdieu, 1996a, p. 184)

Neste sentido, a ideia de se construir uma narrativa linear, como uma história, tem relação com o que Bourdieu (1996a) pontua: a construção do pensamento do sujeito que assume o duplo lugar de investigador e investigado. Ele, o duplo sujeito, olha para si e seleciona em suas lembranças acontecimentos significativos de forma arbitrária em nome de uma construção narrativa que possa ser lida com início, meio e fim.

O que Bourdieu (1996a) pontua, é que há perigos em retratar a história de vida como o senso comum a enxerga, como um caminho linear e lógico, onde, temos, início, meio e fim. Porém, não é só necessário desconstruir a forma de enxergar as trajetórias de vida dos sujeitos, é necessário construir uma forma mais viável de se analisar as narrativas apresentadas. Por isso, ele considera que essa narrativa construída pelo próprio sujeito sobre si mesmo passa por rituais sociais, como o uso do seu nome próprio, sua assinatura, processos legais que o envolvem, além de outras vivências de sua vida particular.

Para ele, no ato de narrar sua própria trajetória, o indivíduo faz uma seleção, de acordo com a situação, com o seu ouvinte, com sua posição social naquele momento que enaltece alguns momentos ao passo que oculta outros, fazendo com que a sua narrativa seja, de certa forma, condicional ou situacional. Assim, o pesquisador precisa estar atento para que sua investigação não se dê de forma descuidada, mas sim, consciente. Segundo ele:

“A análise crítica dos processos sociais mal analisados e mal dominados que atuam, sem o conhecimento do pesquisador e com sua cumplicidade, na construção dessa espécie de artefato socialmente irrepreensível que é a "história de vida" e, em particular, no privilégio concedido à sucessão longitudinal dos acontecimentos constitutivos da vida considerada como história em relação ao espaço social no qual eles se realizam não é em si mesma um fim. Ela conduz à construção da noção de trajetória como série de posições sucessivamente ocupadas

por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (Bourdieu, 1996a, p. 189)

Assim, o relato biográfico contado pelo próprio sujeito necessita ser analisado a partir de um viés social, no qual ele passa, enquanto agente, por várias posições socialmente impostas a ele. Os acontecimentos vividos por ele necessariamente se definiam pelos deslocamentos e fixações dentro do espaço social, o que dá margem para uma interpretação social ao invés de uma interpretação puramente individualista. Dessa forma, podemos diferenciar uma pesquisa social, de uma biografia. Faz-se necessário, portanto, que se construa estados sucessivos do campo no qual a trajetória contata se desenrolou, ao passo que seja analisado o:

“conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis” (Bourdieu, 1996, p. 190)

Neste sentido, a descrição da “trajetória de vida” do sujeito é reflexo de uma rememoração dos posicionamentos sociais que o indivíduo ocupou durante a sua vida, trata-se de uma reflexão acerca do que a sociedade lhe impôs e das suas escolhas dentro das possibilidades que lhe eram ofertadas durante sua existência. Por isso, Eckert & Rocha (2013), nos encorajam a olhar para estas trajetórias de forma a dimensionar as interpretações feitas pelo sujeito no presente afim de desvendar “uma trama complexa de relações socioculturais que não negligencie nenhuma dimensão do vivido humano” (Eckert & Rocha, 2013, p. 111).

A etnografia onde os objetos, sujeitos e contextos são tratados afim de resultar em uma totalidade relacional, tem por objetivo traçar estas relações de modo que seja possível constatar a forma em que as ações dos seres humanos, individuais ou coletivas são capazes de criar e reproduzir significados, ou seja, *habitus*. Dentro do uso das narrativas para a construção etnográfica, Eckert & Rocha afirmam:

“O método etnográfico se afirma como instrumento epistemológico coerente para construir as tramas e redes de relações nas quais transparecem as ações dos homens e para conhecer a maneira, ao mesmo tempo individual e coletiva, de os entrevistados pensarem, interpretarem e exprimirem as continuidades e discontinuidades de um tempo vivido, reelaboradas e ressemantizadas no presente, tanto quanto suas aspirações e projetos de vida, sem perder de vista as circunstâncias

históricas em que emergem essas categorias e conceitos” (Eckert & Rocha, 2013, p. 118)

Dessa forma, foram escolhidas pessoas para terem suas trajetórias de vida compartilhadas neste trabalho. A princípio, foi decidido realizar duas entrevistas: a de Evânio e Thiago, representando suas trajetórias de vida que refletem caminhos diferentes em relação a sua participação no ambiente religioso e artístico e como, ainda que de maneiras diferentes, estas trajetórias se cruzam no *ministério de teatro arte e vida*. Apesar de planejar outras entrevistas, especialmente com os irmãos Priscila e Mateus bem como com as atrizes que representaram os leões na peça *Leões*: Karisse, Moselle, Sthefanny, Larissa e Anísia, apresentada em 2019, devido aos rumos que a pesquisa tomou ao longo do processo de escrita, abordaremos apenas as entrevistas realizadas com Evânio e Thiago que foram realizadas em 11 de maio de 2019 e 19 de junho de 2019, respectivamente, que serão abordadas ao decorrer do trabalho. As entrevistas que não foram realizadas, por sugestão da banca de qualificação, por sua vez, podem ser realizadas e exploradas em outro momento, abordando assim, novas questões.

Thiago em sua entrevista revela que sua inserção na Assembleia de Deus se deu desde que nasceu, em seu relato, seu nascimento ocorreu enquanto sua mãe *louvava* a Deus, ou seja, enquanto entoava um cântico que engrandece a Deus. Ele relata que cresceu participando dos cultos e atividades na Assembleia de Deus do Farol junto aos seus irmãos e como estava envolvido com as atividades eclesiais. Vemos assim, similaridade tanto com os escritos de Marinho (2017), quanto de Santos (2017): eles foram crianças, filhos de pais evangélicos que foram levados e inseridos na igreja em seu primeiro ciclo de interação social. Crescer na igreja, ampliando uma expressão de Marinho (2017), significa compreender que as relações dentro do espaço familiar se confundem com as relações dentro do espaço eclesial e vice-versa. Existindo, assim, uma fronteira não muito delimitada entre o que é família e o que é igreja na formação do indivíduo.

Neste sentido, estar neste espaço familiar/sagrado desde a infância faz com que o indivíduo incorpore de forma gradual as regras de funcionamento do espaço e aprenda a “jogar o jogo” social de forma até mesmo natural. Não se aprende ao longo da vida que as práticas que se faz é “errado” ou “pecado”, esses comportamentos são deslocados para o “outro”, de forma que é comum olhar para fora da igreja para encontrar certos comportamentos classificados

como “desviantes” para utilizar a expressão de Marinho (2017). Thiago, entretanto, revela que ao passo que aconteceu sua entrada na igreja, durante o seu nascimento, aconteceu também a sua entrada na arte. Dessa forma, para ele, pertencer a estes dois mundos é algo natural, de forma que o pensamento de separá-los é algo estranho e até questionável.

Evânio, por sua vez conta que chegou primeiramente ao mundo da arte, durante seus anos de estudante. Ainda que muito jovem, a lembrança de atuar ainda se faz presente. Ele relata:

“Eu comecei teatro pequeno, teatro na escola, tipo Paixão de Cristo na escola, algumas peças pontuais de criança mesmo. No IFAL, a gente tinha um grupo de teatro, não uma companhia, mas um grupo de pessoas que gostam de teatro. E dos quatro anos que fiquei lá, a gente nesse tempo, fazia peças todos os anos, uma, duas peças por ano, e apresentava para o público. A gente foi premiado lá o grupo, mas eram peças, acho que a gente apresentou 5 peças, dessas peças, apenas uma foi cristã. Já no último ano tinha um grupo lá que era o uno, que era cristão e eles também formaram um grupo paralelo ao nosso e eu participei com eles. A gente escreveu com o nosso, mas participou com o deles. A gente fazia tudo isso lá no IFAL: figurino, a parte de atuação, escrever, dança, enfim... era bem misturado. Bem cheio de coisas.”

Percebe-se aqui, que Evânio evidencia uma vivência artística anterior a sua entrada no mundo cristão, e conseqüentemente, na Assembleia de Deus. Relatar sua experiência infantil enquanto ator, progredindo aos seus anos de estudante no Instituto Federal de Alagoas durante a sua adolescência, revela um caminho linear de pertencimentos ao mundo artístico. Assim como para Thiago, estar no mundo artístico e cristão era “natural”, Evânio parece relatar o mesmo sentimento ao se referir às oportunidades artísticas que lhe foram apresentadas.

Evânio relata que há mais ou menos 9 anos teve *um encontro com Cristo*, ou seja, ele passou por uma experiência com Deus, *aceitou Cristo como seu Senhor e Salvador e professou a fé cristã*, conseqüentemente, adotou para si a fé cristã e tornou-se membro de uma igreja. Segundo ele, isso aconteceu na Assembleia de Deus do Tabuleiro e fora lá onde ele passou

alguns anos da sua *caminhada cristã*, aprendendo seus códigos e símbolos, bem como adquirindo novos códigos ao seu *habitus*. Sua entrada na Assembleia de Deus do Farol aconteceu posteriormente, devido a uma série de fatores, especialmente, de cunho teológico. Segundo seu relato:

“ [...]eu cheguei aqui acho que tem 4 anos, eu ficava lá [na Assembleia de Deus do Tabuleiro] e cá [Assembleia de Deus do Farol] sempre participando, mas não tão efetivamente aqui no[na Assembleia do] farol. Mas, eu gostava muito e ainda gosto, o que me chamou atenção para fazer essa migração foi essa questão do embasamento, do conhecimento sem se afastar das ideias pentecostais que a gente aqui persegue. Você tem um lado espiritual muito forte, mas você também dá conhecimento ao jovem, você conhecimento a igreja sobre Cristo, quem foi Cristo, quem é Deus, sobre essa interação de relacionamento homem com Deus, isso é maravilhoso”

Neste sentido, outro aspecto bastante interessante, que será aprofundado no próximo capítulo, se refere a importância que os interlocutores dão aos ensinamentos teológicos dentro do espaço religioso. Quando Evânio menciona o “[...] embasamento, conhecimento sem se afastar das ideias pentecostais [...]” ele faz referência a estes estudos de ordem teológica. Dessa forma, conhecer, manejar e aplicar tais conceitos a vida prática, como veremos em breve, se constitui como uma das ferramentas para a negociação das crises geracionais que os integrantes do *ministério arte e vida* precisam administrar para ser considerados indivíduos “não desviantes” flexionando aqui o conceito de Marinho (2017).

Estas tensões se desenvolvem à medida que lideranças regulam a importância ou o papel da arte dentro do espaço religioso, de forma a permitir ou proibir algumas expressões artísticas. Por exemplo, ao perguntar a Thiago se a presença de um *ministério de teatro* dentro da igreja gera problemas ou não, obtive a resposta de que até o momento da entrevista há problemas e tensões envolvendo o *ministério de teatro arte e vida*. Segundo ele:

“Bastante. Bastante problema até hoje. Tem algumas histórias dos líderes, inicialmente a ideia de fazer teatro não é um problema em si só

pra igreja, aí sempre se usa a prerrogativa que o teatro é uma ferramenta evangelística. E também era um diferencial, era uma descontração. Mas, alguns costumes que são colocados já como inegociáveis foram balançados pelo teatro. Então, por exemplo, teve uma peça que tinha cartas de baralho, uma coisa bem simples, né. E a pessoa que era a personagem, não era um personagem positivo, era um personagem exatamente indicando que não era muito bom, que o vício não era muito bom, enfim, então a pessoa jogava as cartas de baralho e depois foi um maior auê porque como que você pode colocar um jogo como esse - isso faz o quê, quinze anos - um jogo dentro da igreja, entendeu? Então quase sempre as apresentações tinham algum tipo de recomendação, do que fazer o do que não fazer, já houve casos de a gente estar pronto e eu estar pronto, a peça envolvendo crianças, todas as crianças prontas, adultos prontos pra entrar pra apresentar e ser cancelado assim, assim não vão... não vai ter. “não vai ter” e aí a gente (som de suspiro) por questões pessoais envolvendo o ministério, de não gostar ou de não achar importante ou por uma questão de tempo: o que é menos importante essa apresentação aqui, entendeu? Então a gente sempre foi atalaia, a pessoa que tava mostrando assim o teatro pra essas pessoas, a importância do teatro. Então tem até uma expressão que a gente aprendeu do Jeová Nissi que é “embaixador da arte” então a gente tava ali lutando com a arte dentro da igreja, que é uma coisa assim, a gente luta fora da igreja com Cristo, representando Cristo para as pessoas, mas nosso trabalho era dizer que a arte era importante para a educação daquelas pessoas e também para a evangelização. Então sempre foi tenso assim. Teve uma peça que a gente apresentou ano passado (2018) que a gente colocou gelo seco, aí momentos antes assim, meia hora antes da peça, alguém disse assim: “já falou com o pastor, se o pastor vai achar isso tranquilo, assim?” E a pessoa não falou com maldade, foi só pra tipo, “poxa!”, deveria ser uma bobagem, mas aí eu falei com ele e a gente não usou o gelo seco como efeito de boate, de sei lá o quê, que alguém poderia pensar, foi só um momento ou outro para

dar um efeito na iluminação que a peça pedia, então, a gente não fez nada assim “do mundo”.”.

A partir destas considerações, se tem dimensão de algumas problemáticas envolvidas no processo de realizar arte dentro da Assembleia de Deus como um todo, pois, há um pensamento divisório em relação a arte e a religião: existem dois “campos”, para utilizar os conceitos de Bourdieu (1996b) bem distintos e separados entre arte e religião, onde, a arte só pode ser usada dentro da igreja para “fins específicos” em “momentos específicos”. O que os interlocutores revelam, contudo, é que tais segmentos da sociedade se tornam emaranhados, sendo difícil distingui-los, ou delimitá-los, como sugere Thiago:

“O fazer teatro na igreja ele tá muito, ele tem que estar e é isso que a gente cultiva no arte e vida, ele tem que estar muito ligado muito à afinidade artística que eu tenho. Porque se eu quiser trabalhar na igreja, eu tenho inúmeras possibilidades. Mas, eu quero trabalhar com arte na igreja, aí eu tenho que no mínimo que gostar de arte, entendeu? Há o pedreiro que ele trabalhe como pedreiro para cristo, como pedreiro, e há ao ator que trabalhe para cristo no teatro para Cristo, com teatro, o para Cristo está na intenção dele, tá em: “tudo que o fizer, façais para a glória de Deus” então eu não vejo isso como algo dispare, como se assim: a arte estivesse de um lado e a religião do outro. Eu acho que a religião, ela é supra, você pode participar de qualquer esfera da sociedade e ter a sua religião e isso não tem como te proibir ou te permitir nada nesse sentido. É claro que, eu acho, que se a gente colocar a religião como essa coisa institucionalizada sim, mas como cosmovisão isso não te impede, porque desafiador seria você fazer algo diferente da sua cosmovisão”

Aqui, percebe-se na fala de Thiago que sua visão sobre religião é uma visão próxima ao conceito de *ethos*, trazido no início do capítulo, como uma espécie de visão de mundo, e também como elemento de identidade grupal que caracteriza determinado grupo em relação aos outros.

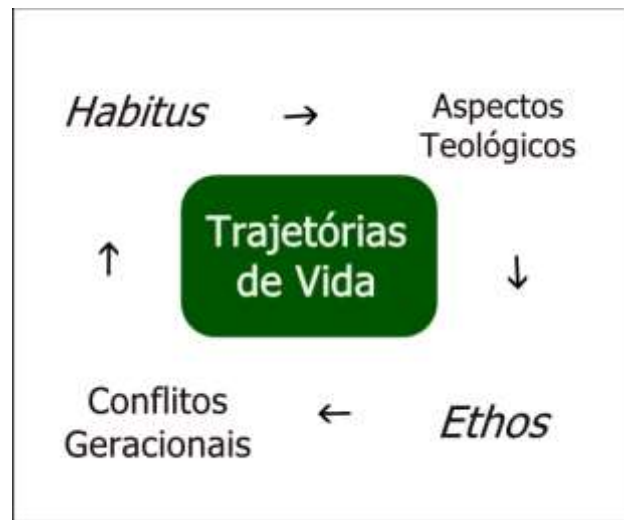
Se por um lado, a religião é como uma espécie de lente, onde todas as coisas devem ser vistas através do seu crivo, de forma que todos os elementos sejam transformados, o esforço para unificar essa “forma de ver” resulta na construção de uma identidade una. A construção desse *ethos*, entretanto, passa por muitos conflitos, sobretudo a nível teológico e geracional, que geram tensões que precisam ser administradas pelos componentes daquele espaço. Thiago revela que, ainda que seja um consenso, por parte da liderança e dos “mais velhos” a ideia da separação das esferas em igrejas, como a Assembleia de Deus, há esforços para modificar esse pensamento, trocando-o pela ideia de religião enquanto *cosmovisão*, e não como “esfera”, dando assim, um novo significado e função ao uso da arte dentro da igreja:

“Eu tenho uma maneira de ver o mundo e o que eu produzo passa necessariamente por isso. A questão aí, é - eu tô vendo como a religião poderia interferir na arte - mas olhando a maneira como a arte pode interferir na religião, entendendo que esse não é o objetivo da arte, mas que isso acontece, a arte ela contribui bastante - e aí o Arte e Vida é prova disso - para que a igreja entenda coisas que as palavras não vão explicar, entende? Então a arte na história sempre teve o papel de mostrar para a sociedade, de ser - como dizia lá Platão - a Mimese da sociedade, é um espelho, a sociedade acontece e a arte traz de volta pra sociedade o que ela é, o que ficou escondido da realidade, então é um espelho que mostra o implícito. Então a igreja às vezes precisa disso, de uma arte que devolva a igreja o que ela é o que está escondido nela. Então, nesse sentido, a arte na igreja tem um papel fundamental, a igreja que tem um grupo de teatro ou de música ou o que quer que seja que fala para a igreja ganha porque ela vai ser ali, ela vai ser avaliada através de um espelho que reflete o que muitas vezes a própria igreja não consegue ver, entendeu? Então esse papel, e esse papel é muitas vezes evangelístico porque muitas vezes a arte vai a lugares que os paletós não conseguem chegar, entendeu? Então também há esses outros sentidos, então a arte ela conta o Evangelho de uma maneira muito mais acessível como as parábolas que Cristo contava, então há um ganho muito grande”

Então, a partir dos questionamentos feitos sobre que tipo de visão se tem sobre arte, incorporada pelos sujeitos através de mudanças em seu *habitus*, bem como por causa de incorporação de novas teorias teológicas observadas através da trajetória de vida dos sujeitos, compreende-se que essa “nova” visão sobre arte nada mais é do que um reflexo do que é a própria religião, de seu *ethos*.

Assim, compreende-se que a observação realizada em campo foi lida neste capítulo sob quatro aspectos distintos, tendo em vista compreender como os jovens do *ministério de teatro arte e vida* negociam as fronteiras entre arte e religião dentro do espaço religioso, os conceitos de *habitus* e *ethos* se complementam, já que em tese, *habitus*, refere-se a elementos e disposições incorporadas pelos indivíduos ao longo da sua vida, ao passar por diversos “campos” – para utilizar o conceito de Bourdieu (1996b). Ao passo que *ethos* trata-se de uma espécie de visão de mundo que pode ser entendida como um sistema de símbolos compreendido e dividido coletivamente. Apesar de serem conceitos bem parecidos, quando aplicados, como vimos nas seções anteriores, o primeiro é incorporado no indivíduo independente de qual campo ele esteja, de forma que é impossível não possuir *habitus*. O segundo, entretanto, configura uma identidade grupal, e que sem ele, o indivíduo experimenta um estado de anomia. Neste sentido, enquanto *habitus* pode ser interpretado como uma disposição interior ao indivíduo, ainda que configurado socialmente, *ethos* se trata de uma disposição um tanto quanto exterior ao indivíduo, configurado socialmente.

Ainda, os conflitos geracionais ganham espaço no sentido em que eles são importantes para a configuração da hierarquia do grupo. Bem como os aspectos teológicos, que demarcam diferenças importantes entre igrejas e entre caminhos percorridos pelos sujeitos nas negociações com seus superiores – como aparecerá no próximo capítulo – bem como na construção do *ethos* e *habitus* dos interlocutores. Estes quatro fatores combinados cunham um caminho etnográfico um tanto quanto inusitado de soma de aspectos com o intuito de compreender a experiência do “outro”, bem como flexibilizar as formas de se “fazer antropologia”. Neste sentido, as trajetórias de vida funcionam como ponto central de análise para se perguntar como esses jovens articulam sua atividade dentro do espaço religioso e qual a problemática envolvida nesse processo.



Fonte: Elaborado pela autora

Ainda que o caminho percorrido neste capítulo que engloba a problemática envolvida nesses quatro fatores, tendo como as trajetórias de vida e os relatos dos interlocutores como ponto de partida, tenha sido longo e tortuoso, as perguntas e os questionamentos envolvidos no processo etnográfico ainda estão em aberto. Especialmente no que se refere as fronteiras estabelecidas e transpostas pelos indivíduos: como os jovens – esta categoria analítica fluida e negociável – gere as relações que envolvem a arte e a religião dentro do espaço religioso? Para tanto, no próximo capítulo, abordarei, utilizando-me de dados de campo e de algumas teorias de ritual/performance a forma de negociação utilizada pelos interlocutores e os processos envolvendo a demarcação e as negociações de cunho teológico, geracional e a construção de *ethos* e incorporação de *habitus*.

CAPÍTULO 3

DESDOBRAMENTOS

O CULTO

Durante os quase dois anos de pesquisa de campo tive a oportunidade de participar de uma série de cultos dentro da Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas, a Assembleia de Deus do Farol. Os cultos acontecidos em dias diferentes da semana têm configurações distintas de acordo com seu “público” e finalidade, observa-se isso ao frequentar, por exemplo, os cultos que irei explorar neste subcapítulo: o *culto de doutrina* e o *culto da mocidade*. Ambos os cultos são públicos, de forma que qualquer pessoa pode participar, sem qualquer restrição.

Inicialmente, tratarei sobre o *culto de doutrina*, que acontece todas as terças-feiras a partir das 19h na Assembleia de Deus do Farol. Assim como outros cultos, como o *culto de domingo* (tanto o matutino quanto o noturno), o culto de doutrina tem o propósito de que todos os membros da igreja se façam presentes, de trazer o maior número de *irmãos*. Uma das diferenças que se observa nos *cultos de doutrina* e os *cultos de domingo* é que o primeiro tenta alcançar todos os irmãos da Assembleia de Deus da região, extrapolando os limites de Maceió e até mesmo do Estado de Alagoas, já que ele é transmitido via web rádio. Enquanto o segundo é voltado para os *irmãos* da Assembleia de Deus do Farol, prioritariamente.

Durante a minha visita ao *culto de doutrina* em uma das terças-feiras em campo, percebi que haviam ônibus estacionados nas proximidades da Sede das Assembleias de Deus das Alagoas, bem como a lotação do enorme estacionamento localizado em frente ao templo. Uma *irmã* simpaticamente conversava comigo sentada em frente a uma das entradas da igreja com uma barraquinha vendendo lanches e guloseimas. Ao conversar percebi que sua presença ali era constante e que os *irmãos* apoiavam seu trabalho comprando seus produtos em vários momentos: antes, durante e depois do culto.

A Assembleia de Deus do Farol já estava superlotada, ainda que eu houvesse chegado com certa pontualidade. Ao perceber meu espanto, um amigo que é membro da Assembleia de

Deus do Farol comentou que eu precisava ver como a igreja ficava em *dia de ceia*. Ele estava fazendo referência ao dia em que os *irmãos* se unem para *comer o pão e tomar o vinho*, que é considerado um *sacramento*, ou seja, um mandamento deixado pessoalmente por Jesus retratado em algumas passagens bíblicas. O relato bíblico conta que Jesus realizou uma ceia para os seus doze discípulos, em comemoração à páscoa, o relato conta que no momento em que comiam, Jesus anuncia o mandamento, no Evangelho de Lucas, capítulo 22, dos versos 14 ao 20:

“[...] Quando chegou a hora, Jesus e seus apóstolos reclinaram-se a mesa. E disse-lhes: “desejei ansiosamente comer esta páscoa com vocês antes de sofrer. Pois eu digo: Não comerei dela novamente até que se cumpra no Reino de Deus”. Recebendo um cálice, ele deu graças e disse: “tomem isto e partilhem uns com os outros. Pois eu digo que não beberei do fruto da videira até que venha o Reino de Deus”. Tomando o pão, deu graças, partiu-o e o deu aos discípulos dizendo: “Isto é o meu corpo dado em favor de vocês, façam isto em memória de mim”. Da mesma forma, depois da ceia tomou o cálice, dizendo: “este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado em favor de vocês [...]”” (A Bíblia, 2017).

Outros textos bíblicos fazem referência a esta fala de Jesus, como nos Evangelhos de Mateus, capítulo 26, dos versos 17 ao 35; Marcos, no capítulo 14, dos versículos 12 ao 31 e acontecimentos não registrados nos outros Evangelhos nesta ocasião, são descritos por João, no capítulo 13, dos versículos 18 ao 30 e 36 ao 38. Outra referência bastante usada em relação a *ceia do Senhor* se encontra na primeira carta de Paulo aos Coríntios no capítulo 11, a partir do verso 24 até 26, onde o Apóstolo retrata instruções sobre o proceder da igreja neste *sacramento*.

Ainda que eu não tenha conhecimento sobre a escolha da ceia ser celebrada mensalmente em um dos *cultos de doutrina*, compreendo a importância do momento e o que meu amigo quis dizer naquele momento: a *ceia* é um momento muito importante para todos os crentes, pois, ela retrata um mandamento de Jesus Cristo e retrata a comunhão da igreja com Jesus. Participar deste momento, então, é de suma importância para os *irmãos*, o que faz com que a Assembleia de Deus do Farol fique ainda mais lotada do que no dia que estive presente.

Do lado de fora da Igreja, enquanto conversava com a *irmã* que vendia lanches em frente a uma das saídas, podia-se ouvir as vozes juntas nos corais cantando os *hinos da harpa* com

entusiasmo e vigor. Homens e mulheres, cada um em seu momento, cantavam em alta voz os louvores de forma que suas vozes extrapolavam as paredes do templo ecoando para fora da igreja. Ouvia-se também do lado de fora da igreja as vozes em *glossolalia* e as falas constantes de “glória a Deus”, “aleluia”.

No momento da *Palavra* ou *Pregação*, onde o representante, dotado de autoridade eclesiástica e teológica leva uma *mensagem* para a igreja (ou para os *irmãos* da igreja), uma reflexão com fonte bíblica que *exorte*, ou seja, dar incentivos, encorajar, corrigir os *irmãos*; que ensine ou conforte, de acordo com o que se pretende *pregar*, bem como o texto bíblico escolhido para tal. No *culto de doutrina* a *Palavra* na maioria das vezes é *ministrada* pelo Pastor Presidente das Assembleias de Deus nas Alagoas e seu conteúdo geralmente é de *exortação*, com o intuito de alinhar o pensamento assembleiano no Estado de Alagoas. O público geralmente alcançado são os adultos que participam presencialmente nas terças-feiras a noite, alguns poucos jovens e adolescentes e os alcançados pela transmissão via canal do YouTube e chega a ter de 15 a 20 mil acessos por culto antes da quarentena ocasionada pela COVID 19, tenho aumentado para 35 a 50 mil acessos, segundo registra o portal de notícias no site da igreja.

Assim, podemos caminhar para o *culto da mocidade* que acontece nos sábados a partir das 17:30. Durante a pesquisa de campo, os ensaios do *ministério arte e vida* aconteciam antes dos *cultos da mocidade*. Logo após o fim do ensaio, os *jovens* que por vezes, faziam parte de outros *ministérios*, como o *ministério de louvor*, por exemplo, corriam para estar presentes nas funções que lhes eram atribuídas para aquele dia. Algumas vezes, a maioria dos integrantes do *ministério arte e vida*, participavam de atividades durante o *culto da mocidade*, seja durante o *louvor*, atuando em esquetes ou *pregando* para os outros jovens.

A primeira grande diferença entre o *culto de doutrina* e o *culto da mocidade* se refere ao público: se o primeiro tem um alcance de milhares de pessoas, que conta com um grande número de fiéis presentes e muito mais a partir das projeções em redes sociais, o *culto da mocidade* conta com um número reduzido de *irmãos*, pois, abrange os jovens da Assembleia de Deus do Farol, a UMADF (União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol) já citada anteriormente. Não é possível determinar um número de jovens que frequentam regularmente os *cultos da mocidade*, mas, certamente, se trata de um número bastante reduzido em relação aos frequentadores da Assembleia de Deus do Farol, tendo em vista que é necessária uma reconfiguração do templo para que o culto seja realizado.

Ao passo que durante o *culto de doutrina* e os *cultos dominicais* os pastores e autoridades eclesiásticas se sentam em frente a porta do templo, em uma parte mais alta do piso, atrás de um grande *púlpito* (ou seja, um móvel onde é colocada a Bíblia, dando um lugar de destaque a ela) de vidro numa posição de destaque, os membros da igreja se posicionam nos bancos de costas para a porta do templo, posicionados em frente aos líderes. O espaço nivelado com todo o templo em frente aos pastores e líderes é destinado para uma maior visibilidade, como no exemplo do *culto dominical noturno* em que os jovens eram destaque. Dos lados esquerdo e direito deste espaço de destaque, os corais se posicionam para entoarem *louvores* quando solicitado pelo *dirigente*. Ao lado do lugar onde os líderes e autoridades eclesiásticas se posicionam, na esquerda e direita, se posicionam os músicos que conduzem o *momento de louvor* durante o culto. Nos cultos de *doutrina* e *dominicais* percebe-se uma lotação de todos os bancos da igreja, bem como na galeria.

O *culto da mocidade*, por sua vez, reconfigura todo este espaço. Os espaços superiores, como ocupado pelo *louvor*, pelos pastores e líderes eclesiásticos, e a galeria não são usados, pois o centro do culto é deslocado para aquele espaço de destaque, em frente ao lugar destinado aos pastores. Antes do início do culto, os bancos presentes ali são movidos para trás e fitas de contenção são colocadas pelos jovens para concentrar os presentes o mais próximo possível do espaço deslocado. O *ministério de louvor* desce para cantar e tocar atrás de onde é posicionado um pequeno *púlpito* de madeira, onde o *dirigente* (ou seja, aquele que dirige o culto) e o *pregador* ficam atrás. Os corais ou jovens que irão *ter oportunidade* de *louvar* se sentam no respectivo lugar dos corais nos *cultos de doutrina* e *dominicais* e caso haja alguma esquete ou apresentação, esta acontece em frente ao *púlpito*, mais próximo aos *irmãos* presentes no culto.

A *liturgia*, ou seja, a ordem de culto, geralmente segue um padrão de *oração*, boas vindas (àqueles que visitam a igreja), *leitura bíblica* (alguns versículos são lidos em conjunto, e são escolhidos previamente), *louvores* (ou seja, canções são entoadas com o intuito de exaltar a Deus), esquete (se houver), *pregação* e *oração*. Em algum momento do culto também é reservado para os avisos, sejam de horários de culto, programações especiais, etc. Diferentemente do que acontece no *culto de doutrina* e nos *cultos dominicais* a mensagem é trazida durante a *pregação* por um jovem e seu foco geralmente se trata de uma mensagem de *ânimo*, *exortação*, *fidelidade*, etc. O líder da mocidade, que durante o meu período de trabalho de campo retratou a importância de um *adulto* estar sempre presente, escolhendo os *pregadores*,

orando e tomando as maiores decisões que é atribuído à mocidade, por conta da autoridade que lhe é atribuída.

Dessa forma, podemos ver claramente algumas divisões dentro da Assembleia de Deus do Farol: quero chamar atenção especificamente sobre a divisão entre *jovens* e *adultos*. Na dissertação já citada de Marinho (2017), é destacado como essa divisão é feita dentro da Assembleia de Deus, como um todo. Segundo seus relatos, a categoria “jovem” é articulada a partir de um contraste entre outros *departamentos* da igreja: há as *crianças*, *adolescentes*, *jovens*, *homens*, *mulheres*, etc. Estas divisões configuram determinado nível de sociabilidade entre os *irmãos*, bem como o “tipo” de atividade que eles irão participar dentro da igreja.

De acordo com Marinho (2017), a categoria jovem está largamente associada ao *trabalho* dentro da igreja combinado ao rigor com as regras ditadas pela liderança da igreja, de forma que os *jovens* só são considerados *jovens da igreja* se participarem dos *corais*, ou seja os grupos de pessoas que cantam *louvores* em grupo, alinhando suas vozes à medida que um regente conduz o momento; de atividades eclesiais como *evangelismos* (os atos de pregação organizados pela igreja ou por departamentos do *Evangelho de Cristo* para não-cristãos, de várias formas, como *cultos na rua*, etc.), *ação social*, ou seja, a participação de membros da igreja em instituições sociais como clínicas de reabilitação, etc., *pregar*, etc. juntamente com o rigor estético dos *usos e costumes* da Assembleia de Deus.

Ainda que Marinho (2017) aponte a própria participação enquanto membro da igreja Assembleia de Deus por muitos anos de sua vida, inclusive, asseverando até mesmo o emaranhado que suas relações familiares tinham com as relações eclesiais, é nítido observar como sua própria experiência revela que o não alinhamento do *crente* aos *usos e costumes* da Assembleia de Deus faz com que este se torne um “indivíduo desviante”, para explorar os termos de Marinho (2017), provocando uma espécie de exclusão do membro, primeiramente das atividades eclesiais, como *corais*, por exemplo. Em seu texto, é relatado como o uso de determinadas vestimentas, acessórios e maquiagem, ocasionaram uma “exclusão” das atividades da igreja, bem como do próprio reconhecimento da fé da pesquisadora por parte de alguns *irmãos*.

Neste sentido, a construção dos jovens da Sede das Assembleias de Deus passa por este mesmo duplo processo: primeiramente, o pertencimento às atividades corriqueiras eclesiais e pela observação dos *usos e costumes* da igreja. É uma situação corriqueira e comum observar

que os *jovens*, no *culto da mocidade*, se sentem um tanto quanto à vontade para usar determinadas roupas, como calças, blusas com alças finas, e até mesmo uso da barba por parte de alguns rapazes, ao passo que os mesmos *jovens* em outros cultos, como no *culto de domingo* ou no *culto de doutrina*, por exemplo, buscam evitar este tipo de coisa, para não serem “julgados”. É comum ouvir que “não estou com roupa adequada para entrar na igreja hoje”, ou “isto não é roupa de crente” dentro dos espaços de sociabilidade que os *jovens* frequentam.

Assim, observar bem estas regras são parte fundamental do processo de construção do *jovem* da Assembleia de Deus como um todo. Ao retomar os conceitos usados no fim do capítulo anterior de *ethos* e *habitus*, podemos observar que os conceitos se complementam, no sentido que para construir o “*jovem da assembleia de Deus*” é necessário que seu *habitus*, ou seja, suas características individuais, ainda que adquiridas socialmente, abram espaço, tendo em vista que o *habitus* se trata de:

“[...] princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o que é bem e mal, entre o que é distinto e o que é vulgar, etc. mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretencioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro” (BOURDIEU, 1996, p 22)

Estas disposições, ainda que tenham origem social, residem no indivíduo, ao passo que o *ethos* do grupo, precisa se sobrepor, em nome de um reconhecimento grupal por parte de seus *irmãos*. Já que o conceito consiste em:

“A etimologia da palavra *ethos* tem origem grega, designando costume ou “moradia”, “o lugar onde se vive”, o caráter, o modo de ser no mundo, a origem dos valores e as normas que estruturam uma civilização, um povo, um grupo social ou simplesmente um indivíduo. De uma maneira geral, *ethos* indica os traços característicos de um grupo, do ponto de vista social e cultural, e o que o diferencia de outros. Assim entendido, o *ethos* seria um valor de identidade social” (PANTOJA & COSTA, 2013, p. 249).

Neste sentido, ainda que o *jovem* goste de usar determinadas roupas, por exemplo, no espaço religioso, é necessário que ele abra mão de seus gostos pessoais para se enquadrar no grupo, sob pena de ser excluído do mesmo. É formada toda uma vigilância para que não se transgrida regras determinadas pela liderança da igreja, em nome de uma formação de identidade que mostre ao mundo “o que é ser um crente”. Pois, é deste *ethos* que emanam “os valores que sustentam a vida em suas multifaces” (PANTOJA & COSTA, 2013, p. 250).

O *culto da mocidade* funciona, como um espaço de sociabilidade e de *comunhão* entre os *jovens* da igreja, no sentido em que um espaço mais aconchegante é produzido dentro do templo, as *pregações* geralmente são trazidas pelos próprios jovens que articulam mensagens que correspondem aos seus dilemas, angústias e expectativas, bem como um momento “separado” dos mais “velhos” que não significa dizer que são mais velhos apenas na idade, mas na mentalidade – usando os termos de Bourdieu (1983). É comum ver *jovens* transgredindo as barreiras que a instituição propõe, como por exemplo quando vê-se *jovens* casados e com filhos frequentando os *cultos da mocidade*, ao passo que *jovens* podem ser encontrados nos cultos frequentados pelos “mais velhos”, como o *culto de doutrina*. Percebemos esta transgressão ao retornar a Marinho (2017) quando se fala da passagem da juventude para a vida adulta sendo marcada pelo casamento. Neste sentido, as fronteiras estabelecidas entre os diferentes *departamentos*, ainda que sejam regidos de forma institucional, passam por outras negociações de pertencimento, como grupos de afinidade, interesse, etc.

Outro ponto a ser considerado é o cuidado da liderança da igreja em relação à formação *teológica* dos *jovens*. Vê-se isso, ao passo que eventos como o *Fórum Pentecostal Quem Somos?* que acompanhei durante a minha pesquisa de campo em Setembro de 2018 revela. O evento foi organizado pela liderança da igreja com o intuito de mostrar à *juventude* da Assembleia de Deus, as raízes da *fé pentecostal* que regem teologicamente a instituição. O evento aconteceu nos dias 29 e 30 de setembro de 2018, tendo como *preletor* o escritor Gutierrez Siqueira, escritor de dois livros acerca da fé pentecostal e dono de um blog chamado *teologia pentecostal*. No evento, entrevistei Rodrigo, líder da União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol acerca da finalidade do evento, segundo ele:

“Em relação a realização do evento, a proposta é que levar o tema é o resgate da nossa identidade, depois de 117 anos de pentecostalismo moderno (vamos chamar assim, depois do pentecostalismo clássico)

houve uma certa, a gente enxerga que houve essa deturpação também, há uma confusão e há entendimentos diversos sobre o que é ser pentecostal. A proposta é resgatar essa identidade bíblica. Porque é comum no meio pentecostal entender como se isso fosse fruto de experiências próprias e não tivesse respaldo bíblico. A primeira questão é justamente esse resgate bíblico acerca das doutrinas pentecostais que é o fundamento dos pais desse movimento. E depois também o auxílio da história de outros movimentos que tiveram experiências similares para não dizer que estou impondo a terminologia pentecostal. Principalmente no caso dessa juventude do Farol por causa dos excessos pode haver um certo temor, um certo cuidado em relação a essa busca pela experiência pentecostal, então a ideia surgiu daí, [...] já vem se fazendo esse trabalho em outros lugares também [...] há uma concorrência hoje que assedia a Igreja Assembleia de Deus, de um lado, o neopentecostalismo que tem entrado nas igrejas pentecostais, e por outro, a beleza que existe nas igrejas reformadas em relação a sua teologia que tem também tirado das fileiras pentecostais por não conhecer a beleza da teologia pentecostal eles tem aceitado de primeira uma teologia que, de certa forma, se diferencia na pneumatologia, em relação a doutrina do Espírito Santo”.

Cabe retomar um pouco do que foi discutido no texto já referenciado de Pantoja & Costa (2013) acerca da *neopentecostalização* das igrejas pentecostais, que se trata desse processo de absorver as características *neopentecostais* por parte das igrejas pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus – para usar os termos de Campos (2011). Por outro lado, as *igrejas reformadas* citadas por Rodrigo, adotam a chamada *Teologia Calvinista* que diz respeito a sistematização teológica cunhada por João Calvino, bem como um movimento religioso protestante ocorrido desde o século XVI, fazendo com que haja dois extremos: os *neopentecostais* e os *reformados*, que tem se estabelecido fortemente nos últimos anos na *juventude* evangélica, ainda que a primeira se mostre de forma bem mais robusta que a segunda. Segundo Rodrigo, esses dois movimentos teológicos têm levado os *jovens* da igreja, ocasionado por uma falta de conhecimento da própria teologia pentecostal. Assim, a importância da escolha do público alvo se deu principalmente, segundo Rodrigo, por:

“Quanto a intenção de chamar os jovens, é exatamente o público mais afetado em relação a nossa igreja aqui. Você tem de um lado pessoas que se integram e que recebem todos esses ensinamentos feitos sem uma reflexão bíblica e aí entra nessas coisas que são inomináveis, eu considero inomináveis: desvirtuações do trabalho do Espírito Santo, essa ordem do culto, porque tem uma ordem, e tem por outro lado, e eu acho que esse é o nosso problema maior em relação a juventude do Farol, pessoas que estão muito fechadas por causa dos traumas que viveu ou presenciaram nessas igrejas. Então, essa nova geração, se ela não for orientada como o Apóstolo Paulo fez em Corinto, porque qual a lição que Paulo fala para nós? Que existia excesso em Corinto, mas a solução que ele encontrou não foi proibir, foi orientar, então é a mesma coisa que estamos fazendo nessa juventude. A gente não quer que eles fiquem traumatizados e deixem de buscar o batismo com o Espírito Santo, os dons espirituais que é tão importante na vida da igreja, a gente quer orientá-los, porque se não, essa geração será a geração que não vai transmitir isso à próxima. Aquilo que o Apóstolo Paulo falou a Timóteo, ‘isso você confia a homens fiéis’, então a gente tem o dever hoje como liderança pentecostal de confiar isso a essa juventude que é fiel, para que ela repasse, porque se não, o movimento pentecostal morre”

Neste sentido, a escolha da *juventude* enquanto público alvo se deve a uma preocupação com o futuro da *igreja pentecostal* especialmente, a Assembleia de Deus do Farol, tendo em vista as demais correntes *teológicas* que são exploradas pelos indivíduos. Rodrigo aponta que alguns “excessos” foram vistos e “traumas” foram vividos pelos *jovens* e que a resposta para essas questões não se tratava de um afastamento da igreja ou da *teologia pentecostal*, mas sim, de orientação e conhecimento acerca desses posicionamentos de ordem *teológica*. Neste sentido, a escolha do *preletor*, se deu, segundo Rodrigo, pelo fato de ser um *jovem* como o seu público, bem como um estudioso na área:

“Em relação ao Gutierrez, além da bagagem que ele tem, há onze anos ele trabalha com isso em seu blog: Teologia Pentecostal, ele tem um

perfil muito parecido com essa mocidade, é um jovem que até agora não faz parte dos quadros oficiais da liderança, e aí eu vi nele uma certa similaridade em relação a nossa juventude. Mas principalmente pela capacidade que ele tem de agora com esse livro [Revestidos de Poder (2018)], isso dá um respaldo maior inclusive a nossa liderança para trazê-lo”



Fonte: www.facebook.com/umadfoficial/photos acesso em: 20/06/2020 às 04:09

Assim, a escolha pelo autor foi uma negociação, entre uma identificação com os *jovens*, consequentemente com seus dilemas e expectativas, e com a liderança da igreja, que tem seus próprios dilemas e expectativas. O evento aconteceu em três momentos: o primeiro, no dia 29 de Setembro de 2018, e iniciado às 16:30. Houve uma exposição por parte do preletor sobre a história da *teologia pentecostal*, bem como argumentos que confrontam as demais correntes teológicas, como o *calvinismo* e o *neopentecostalismo*, bem como a exploração de diversos estudiosos sobre o tema, como historiadores, teólogos, etc.

Tais empreendimentos intelectuais caminhavam para a segunda parte da exposição de Gutierrez Siqueira que tinha por finalidade responder a pergunta: “quem somos?”. Ao explorar a argumentação do preletor, percebemos que ele considera a “construção do eu” enquanto a sobreposição de várias camadas, como uma camada correspondente a individualidade, outra correspondente à comunidade, outra pela demarcação geracional em que o indivíduo se encontra e, por fim, as posições que ele toma. Segundo ele, é necessário ao jovem evangélico pentecostal, primeiramente, se inteirar em sua fé cristã, e posteriormente, se aprofundar nas doutrinas do *pentecostalismo*.

Após reafirmar as bases do pensamento pentecostal e sua história, Gutierres aponta algumas problemáticas que são enfrentadas diretamente por seu público alvo: os jovens. Segundo ele, é necessária uma *perseverança na doutrina* – ou seja, uma obediência junto a uma perpetuação das bases *pentecostais* adotadas pela igreja, sejam de ordem teológica, ou de *usos e costumes* – também, é preciso observar as bases doutrinárias do pentecostalismo – de forma a fugir das bases teológicas que apontam para o *neopentecostalismo*, por exemplo – foi colocado como ponto principal para os jovens compreender como a Igreja Assembleia de Deus se diferencia da Igreja Católica, por exemplo, em relação à doutrina da *sola fide* (somente a fé é capaz de salvar o homem da condenação eterna, e as suas boas obras são apenas consequências da salvação que lhe fora dada); bem como se diferencia das *igrejas tradicionais* no que diz respeito ao *Batismo No Espírito Santo*.

Cabe explicar, porquanto, que as chamadas *igrejas tradicionais*, ainda que muitas não sigam esse princípio, são regidas pelo *cessacionismo* – que já fora mencionado anteriormente – enquanto as *igrejas pentecostais*, como a Assembleia de Deus, crêem no *continuísmo* – também já mencionado anteriormente. A grande diferença citada por Gutierres se trata dos dois tipos de batismo: o *Batismo Pelo Espírito Santo* e o *Batismo No Espírito Santo*. Onde o primeiro se trata do batismo que ocorre no momento na conversão do indivíduo à fé cristã, quando o *Espírito Santo* passa a habitar no crente e o conduzir durante sua vida; ao passo que o segundo, se trata do batismo *com fogo* evidenciado pela *glossolalia* - também já explorada anteriormente. De acordo com a exposição do preletor, este batismo se trata de uma espécie de *revestimento de poder* – inclusive, nome semelhante ao do seu livro publicado pela CPAD, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus, que possui o mesmo título, publicado em 2018 – que capacita o *crente* à *Obra Missionária*, ou seja, de testemunhar do *Evangelho de Jesus Cristo* e de seus desdobramentos.

Uma preocupação exposta no evento foi a do possível desaparecimento do *pentecostalismo*. Principalmente no que diz respeito a falta de interesse dos *crentes assembleianos* em buscar o *Dom do Batismo no Espírito Santo*, que diz respeito a, primeiramente a manifestação da *glossolalia* e em seguida ao que ele expõe sobre o *revestimento de poder* para realização da *obra missionária*, e posteriormente, a manifestação dos demais *dons*, como *curas*, etc.; Dessa forma, outro conceito é trazido por Gutierres, que é o *pós-pentecostalismo*, um termo usado para definir os *crentes* que estão numa *igreja pentecostal*, mas que não tem o interesse de aprender sobre suas raízes pentecostais e *buscar* o

Batismo No Espírito Santo, muitas vezes por ter pais ou parentes *pentecostais*, mas não manifestam o mesmo interesse de perpetuar a *doutrina*.

Ademais, foi retratado na exposição que um ponto importante para a identidade pentecostal, e uma resposta ao questionamento “quem somos?” se trata da relação do *crente* com a igreja. Um dos pontos apontados como problemático é o individualismo, no sentido que o *fiel* precisa estar ciente de que os outros têm de ser mais importantes do que ele mesmo, e que como fora dito na exposição “fora da comunhão não há como viver a fé”. Neste sentido, retoma-se aqui um pouco do que fora explorado no trabalho de Pantoja & Costa (2013), quando se faz a comparação entre duas Assembleias de Deus, uma *neopentecostalizada* que engloba atitudes ligadas ao consumismo e ao individualismo, ao passo que uma igreja Assembleia de Deus mais tradicional, ligada às áreas rurais, busca uma aversão aos “modernismos” sobretudo tecnológicos, e busca se apegar a uma coesão social mais intensa por parte dos fiéis.

Durante a exposição da mensagem, o *crente jovem assembleiano* é levado a pensar sobre o *amor à igreja*, ainda que haja problemas; que ainda que ele mesmo seja um “problema” ou um *indivíduo desviante*, para usar os termos de Marinho (2017). Ele pode ser uma solução, ao passo que “se conserte” e viva de maneira *fiel ao Senhor*; que é necessária mais seriedade com a *fé cristã*, mais *oração*, mais *fervor* na busca por sinais; e que a *solidariedade* é uma marca da igreja ao passo que ela melhora a vida das pessoas, de forma que a mesma seja um espaço de acolhimento, proteção e ajuda ao necessitado. Com efeito, o expositor termina sua exposição explorando a fala de que é necessário a igreja – ou aos *jovens crentes* ali presentes – que Jesus voltará e eles precisam estar cientes disso. Assim, retomamos outro ponto trazido por Pantoja & Costa (2013): a diferença entre a igreja pentecostal *neopentecostalizada* que tem por característica o pensamento no “presente” ignorando a *volta de Cristo*, ao passo que a *igreja pentecostal* tem como fundamento este cuidado com a vida vindoura, o que foi resgatado por Gutierrez.

Após a exposição, um momento para perguntas foi aberto e questões que tencionam as fronteiras da construção de uma identidade *teológica pentecostal*. No segundo dia de evento, fora realizado uma aula de EBD (Escola Bíblica Dominical) a partir das 9:10 da manhã. No momento introdutório no templo principal da Assembleia de Deus do Farol, fora destinado à oração e ao louvor através dos *hinos da harpa* – também já referenciados anteriormente, no capítulo 1. A proposta deste segundo momento de evento se caracterizava por ser uma aula em

formato de EBD para *jovens e adolescentes* com o intuito de apresentar de forma mais profunda alguns fundamentos da *fé pentecostal* e sanar dúvidas que poderiam surgir por parte dos presentes. Os textos bíblicos escolhidos para serem explorados foram os versículos do 1 ao 11 da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios no Capítulo 12, que dizem o seguinte:

“Irmãos, quanto aos dons espirituais, não quero que vocês sejam ignorantes. Vocês sabem que, quando eram pagãos, de uma forma ou de outra eram fortemente atraídos e levados para ídolos mudos. Por isso, eu afirmo que ninguém que fala pelo Espírito de Deus diz: “Jesus seja amaldiçoado”; e ninguém pode dizer “Jesus é Senhor”, a não ser pelo Espírito Santo.

Há diferentes tipos de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diferentes tipos de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes formas de atuação, mas é o mesmo Deus quem efetua tudo em todos.

A cada um, porém, é dada a manifestação do Espírito, visando o bem comum. Pelo Espírito, a um é dada a palavra de sabedoria; a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra do conhecimento; a outro, a fé, pelo mesmo Espírito; a outro, dons de curar, pelo único Espírito; a outro, poder para operar milagres; a outro, profecia, a outro, discernimento de espíritos; a outro, variedade de línguas. Todas essas coisas, porém, são realizadas pelo mesmo e único Espírito, e ele as distribui individualmente, a cada um, como quer” (A Bíblia, 2017).

A exposição iniciada por Gutierrez Siqueira expõe os pensamentos *cessacionistas* e *continuístas*, expondo principalmente a diferença entre a crença que os *dons* citados no texto bíblicos são ainda presentes nos dias de hoje, como acreditam estes e a não existência dos *dons* nos dias atuais, pois, se tratavam de sinais para uma época específica, como acreditam aqueles. Para dar peso ao argumento de que os *dons* ainda existem na atualidade, Gutierrez cita os versículos do capítulo 14 da mesma Carta de Paulo aos Coríntios, tendo em vista que estes 3 capítulos, do 12 ao 14, retratam os *dons espirituais* e suas implicações para a igreja. Segue o texto bíblico:

“Pois, se oro em uma língua, meu espírito ora, mas a minha mente fica infrutífera. Então, o que farei? Orarei com o espírito, mas também orarei com entendimento; cantarei com o espírito, mas também cantarei com o entendimento. Se você estiver louvando a Deus em espírito, como poderá aquele que está entre os não instruídos dizer o “Amém” à sua ação de graças, visto que não sabe o que você está dizendo? Pode ser que você esteja dando graças muito bem, mas o outro não é edificado. Dou graças a Deus por falar em línguas mais do que todos vocês. Todavia, na igreja prefiro falar cinco palavras compreensíveis para instruir os outros a falar dez mil palavras em uma língua” (A Bíblia, 2017).

É notado aqui que o Apóstolo Paulo ao escrever aos Coríntios, não os proíbe de usar seus *dons* especialmente o *falar em línguas*, ou a *glossolalia*, mas é preciso o *crente* ter em mente que o seu *dom* precisa *edificar* a igreja, por esta razão, os *dons* continuam existindo. O que faz coro à fala do preletor no dia anterior, ao condenar o individualismo e o apontar como um dos maiores problemas da *igreja atual*, foi apontado a necessidade de um despertar da disposição do *crente* a *buscar os dons* e a *fundamentação teológica*, o que se tentou explicar nas horas seguintes.

Durante algumas poucas horas explanação dos textos, relação com dados históricos e de obras teológicas, perguntas por parte dos alunos eram respondidas à luz da experiência do preletor e de seu conhecimento. Listei algumas, de forma concisa e rápida. A primeira pergunta dizia respeito aos princípios do *culto* em relação a inteligibilidade, seria possível a mente do *crente* não estar consciente em todo o momento? O preletor respondeu da seguinte forma: que seria necessário separar o que se entende por *culto individual* e *culto coletivo*. De forma que este necessariamente precisa ser inteligível, pois, como dito no texto bíblico referenciado, todas as partes do *culto* precisam visar a *edificação da igreja*, ou seja, dos *irmãos*, então é necessário que eles compreendam o que se ouve nos *cânticos*, na *Palavra*, nas *orações*, para que assim, possam dizer amém.

Neste momento, um comentário foi feito no sentido de sanar uma dúvida ao se falar destes dois tipos de culto: o *culto individual* e o *culto coletivo*, eles poderiam acontecer simultaneamente, no sentido em que durante um *culto racional* pode ocorrer a *manifestação do Espírito Santo*? O preletor então comenta da seguinte forma: durante um *culto racional*, o foco não é desenvolver habilidades individuais, mas sim, coletivas, fazendo assim, uma espécie de dualidade, *culto racional* está para o *coletivo* assim como o *culto individual* está para as manifestações individuais, inclusive as experiências com a *glossolalia*, por exemplo. Segundo ele, durante o *culto coletivo*, todas as atividades deveriam ser *coletivas*, como o *louvor*, as *orações*, etc. pois, a finalidade do *culto coletivo* é a *edificação da igreja* de forma conjunta e não do indivíduo separado dos demais.

Na mesma linha da pergunta anterior, foi feito outro questionamento no sentido de perguntar como o *Espírito Santo*, a *Terceira Pessoa da Trindade*, pode estar sujeita ao ser humano, sendo usado para isto o versículo 32, do capítulo 14 da Primeira Carta de Paulo aos

Coríntios, que diz o seguinte: “O espírito dos profetas está sujeito aos profetas”. Gutierrez então explica que este texto está se referindo ao espírito do indivíduo e não do *Espírito Santo* que estaria agindo através do indivíduo, já que o *Espírito Santo* não pode ser controlado. Dessa forma, a explicação vai mais no sentido que o *dom* é dado pelo *Espírito Santo* ao espírito do *crente* e este pode dar o controle das manifestações à sua emoção e aquilo se tornar uma bagunça. O desejável, entretanto, é que haja controle para que a *profecia* seja proferida em um momento oportuno, tendo em vista que o contexto utilizado para o versículo usado se trata de orientações à *ordem do culto*, que trarei a seguir:

“Portanto, que diremos, irmãos? Quando vocês se reúnem, cada um de vocês tem um salmo, ou uma palavra de instrução, uma revelação, uma palavra em uma língua ou uma interpretação. Tudo isto seja feito para a edificação da igreja. Se, porém, alguém falar em língua, devem falar dois, no máximo três, e alguém deve interpretar. Se não houver intérprete, fique calado na igreja, falando consigo mesmo e com Deus. Tratando-se de profetas, falem dois ou três, e os outros julguem cuidadosamente o que foi dito. Se vier uma revelação a alguém que está sentado, cale-se o primeiro. Pois vocês todos podem profetizar, cada um por sua vez, de forma que todos sejam instruídos e encorajados. O espírito dos profetas está sujeito aos profetas. Pois Deus não é Deus de desordem, mas de paz [...]” (A Bíblia, 2017).

Dessa forma, podemos observar um grande esforço para que as lideranças eclesiais demandam no sentido de formar um pensamento cada vez mais afastado da individualidade do sujeito em nome do coletivo. Isto está claro ao se deparar com situações como essas citadas no evento *Fórum Pentecostal Quem Somos?* É notório um resgate às raízes pentecostais mais clássicas já citadas no trabalho de Pantoja & Costa (2013) ao passo que são afastadas características das igrejas pentecostais em processo de *neopentecostalização* como Rodrigo mesmo explica na entrevista realizada. Ainda que a Assembleia de Deus do Farol, especialmente a União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol faça uso de novas tecnologias, como transmissões *online* através das redes sociais, uso de vídeos e mídias digitais, as bases teológicas estão bem longe do *neopentecostalismo*, se usarmos os termos de Panjota e Costa (2013).

É neste sentido também, que se retoma a fala de Evânio, ao referir suas motivações para escolher permanecer na Assembleia de Deus do Farol: a preocupação das lideranças em relação à teologia. Para ele, assim como muitos outros, estes momentos de reflexão a nível teológico

fazem toda a diferença, especialmente para formar uma base sólida ao se deparar com *cristãos reformados* ou *neopentecostais*, sem que se tenha receio de levantar argumentos à prática da *glossolalia* por aqueles ou ao expor os excessos praticados por estes em relação a manifestação dos *dons do Espírito Santo*. Dessa forma, o ensino teológico é fundamental para consolidar um recorte de identidade, que difere de *denominações* cristãs diferentes. Assim, o *habitus*, sobretudo individual, vai dando espaço para a construção e reprodução do *ethos*, que com o passar do tempo se transforma em *habitus*, e conseqüentemente, é negociado pelos conflitos geracionais que envolvem aspectos teológicos.

O PROCESSO (RITUAL) TEATRAL

Estes quatro elementos citados no fim do segundo capítulo: o *habitus*, o *ethos*, os conflitos geracionais e os aspectos teológicos, se entrelaçam e se completam à medida que as relações dentro da Assembleia de Deus do Farol são estabelecidas. Ainda que seja complexo pensar numa instituição religiosa sendo equilibrada sobre estes quatro pilares, nos é interessante este tipo de construção, pois, é uma nova forma de enxergar o outro, configurando novas formas de abordar grandes teorias sociais. Quando se pensa no processo teatral que envolve a arte a religião dentro da Assembleia de Deus do Farol, torna-se ainda mais complexo compreender como as tensões são criadas e resolvidas dentro do espaço religioso. Como já fora retratado anteriormente, no capítulo 2, Thiago trouxe grandes contribuições de como realizar arte dentro da igreja é algo que “balança” as noções estabelecidas pelas gerações anteriores.

Para uma compreensão melhor de como estes elementos ligados à arte “balançam”, criam tensões, são negociadas e criam novas sociabilidades, é importante para nós o uso de alguns conceitos sobre ritual. Para tanto, irei explorar teorias clássicas sobre o mesmo e acrescentar elementos dos ensaios teatrais, bem como situações exploradas no *IV Excelência*, já mencionado no capítulo 1, para explorar como o processo teatral é importante para a negociação da presença na arte dentro da instituição religiosa.

Ainda que seja um caminho longo, acredito que seja importante trazer a recapitulação de Peirano (2003) sobre como fora abordado a teoria ritual ao longo dos anos dentro da antropologia: de 1870 – 1915, os trabalhos de Boas e Malinowski são considerados um modelo da época, já que a abordagem escolhida para compreender o Potlach e o Kula mostram uma contestação do senso comum sobre a racionalidade econômica. Peirano (2003) registra as similaridades de ritual em ambos os trabalhos, categorizados da seguinte forma: 1) são fenômenos culturais de comunicação; 2) são constituídos de sequências padronizadas de palavras e atos, expressos de formas distintas, como por exemplo, os braceletes, músicas, pinturas, etc.; 3) a formalidade, esteriotopia e a repetição mascaram os eventos; 4) há produção de valores sociais durante a performance, já que se observa o prestígio social ser construído ou destruído além das concepções de riqueza serem estabelecidas, bem como a noção de dignidade e generosidade serem reforçadas.

O que se observa, de acordo com Peirano (2003) no século XX, é que há uma tendência de se observar os fenômenos a partir de uma dicotomia: de um lado, comportamentos místicos e sagrados, e por outro, comportamentos racionais, utilitários e profanos. Para exemplificar, Peirano (2003) relata o caso de Taylor e Frazer, bem como Durkheim e Mauss. Para os primeiros, o ritual era algo ultrapassado, racionalmente falando, ao passo que para os segundos, o ritual poderia ser considerado um elemento importante para o esclarecimento de formas elementares da sociedade.

Segundo Peirano (2003), enquanto Frazer considerava a magia enquanto “ciência mal aplicada”, ao nutrir a ideia de “evolução humana” onde acredita-se que todas as sociedades passariam pelos mesmos estágios de “evolução” sendo eles: magia, religião e ciência, enquanto linha de progressão, em que se considerava a sua própria enquanto ápice. Taylor, por sua vez, considerava esta evolução de forma mais detalhada, segundo Peirano (2003), ele considerava que era possível acompanhar os “estágios evolutivos” a partir da religião, tendo como ponto de partida a crença em espíritos e o animismo considerada como primeira forma de religião, posteriormente, o politeísmo e, por fim, o monoteísmo. Assim, os exemplos de ritual que poderiam ser abordados, eram considerados mágicos, e por isso, ultrapassados.

Durkheim e Maus, entretanto, observavam esses fenômenos de forma diferente, para eles, a sociedade antecede o indivíduo, de modo que, ao se considerar o estudo dos rituais, é necessário ter em mente que há um vínculo entre os próprios rituais e as representações, tendo

em vista a consideração de eficácia social. Dessa forma, outra dicotomia começa a se estabelecer a partir daqui: a divisão entre magia e ciência, que podem corresponder a outras dicotomias como a racionalidade vs irracionalidade; crenças vs rituais; pensamento vs ação; etc. O resultado foi a retirada dos rituais do âmbito da religião e os relacionaram com o âmbito das crenças, reforçando os estigmas estabelecidos.

Um dos primeiros autores, a romper com a perspectiva de ritual enquanto elemento ligado à religião foi Arnold Van Gennep [1853-1957], onde se propõe uma classificação de ritual de acordo com os papéis sociais, de forma que ficou conhecido pelos seus estudos de rituais de passagem, onde notava-se o fascínio em relação a “liminaridade”. Outro autor que põe em evidência a relação entre o ritual e a sociedade foi Gregory Bateson [1904-1980], onde através da contribuição de Lévy-Bruhl e de Radcliffe-Brown, se observa o ritual Naven, onde os homens se vestiam de mulheres e vice-versa, analisando o ritual através de quatro abordagens: 1) uma descrição geral do ritual; 2) apresentou perspectivas estruturais (segundo o modelo de Radcliffe-Brown); 3) mostrou que é funcional (segundo as orientações de Malinowski) e 4) realizou uma análise etológica e eidológica, onde a primeira se trata da organização cultural das emoções e instintos dos indivíduos e a segunda, os padrões dos aspectos cognitivos da personalidade dos mesmos.

Outro exemplo importante trata-se dos rituais de rebelião estudados por Gluckman. Neste estudo, o autor procura inserir o ritual nas formas de analisar as estruturas sociais, já que ele acreditava que o ritual poderia ser uma forma de resolução de conflitos. Victor Turner, por sua vez, aluno de Gluckman, cunhou uma definição de ritual em 1958, tratando-o enquanto momento social específico em que comportamentos seriam prescritos a ocasiões alheias a rotina mecânica cotidiana dos indivíduos, sendo consideradas num contexto de “crenças” em seres ou poderes “místicos”. É dele também o conceito de drama social, bem como a ideia de que os rituais seriam bons para a observação e compreensão da sociedade por configurarem uma rotina própria, a parte da rotina cotidiana dos indivíduos, por serem fixos e por serem extremamente importante para os nativos.

Durante os anos de 1965 até 1974, Turner publicou seus livros clássicos acerca dos rituais Ndembu, que vão desde rituais de iniciação até rituais de aflição. Nesses trabalhos, ele aborda três níveis de interpretação, o exegético (que é fornecido pelos próprios nativos, que tem por finalidade compreender a operacionalização do mesmo), o operacional (referindo-se ao uso

de símbolos e composição social que realiza o ritual), e por fim, o nível posicional (que estabelece a relação entre os símbolos utilizados naquele e em outros rituais). Dessa forma, ao considerar o ritual enquanto possuidor e manejador de símbolos de ordem polissêmica, Turner se afasta da antiga definição de ritual e inaugura uma nova forma de abordar o mesmo.

Levi-Strauss, por sua vez, tinha como foco os mitos, dando mais importância às palavras ditas do que os atos praticados. Ele faz ressurgir uma antiga dicotomia entre os rituais e as representações, de forma que o totemismo, os mitos, arte, etc. se tornam fenômenos bons para se pensar, são meios de alcançar as estruturas da mente humana. Dessa forma, para ele, os conceitos de estruturalismo e bricolagem são fundamentais. Turner, entretanto, se opõe a Levi-Strauss, por estar mais interessado em compreender o viver, ao passo que Levi-Strauss, interessava-se pelo pensar.

Leach, por sua vez, desenvolve seu trabalho de forma a nivelar os mitos e os ritos, colocando em pé de igualdade os “modernos” e os “primitivos”. Sua definição conta com três aspectos para o ritual de comunicação: 1) Racional e técnico; 2) comunicativo; e 3) mágico. Para ele, no segundo e terceiro caso poderia se aplicar o conceito de ritual, já que o ele se tornaria uma espécie de linguagem condensada, e logo, econômica, de forma que o ritual se torna bom para pensar. Como exemplo, é usada a figura de um aperto de mão e um juramento, no primeiro caso, o comunicativo, o gesto é usado para transmitir informações por meio de um código cultural, ao passo que o segundo exemplo, trata-se de palavras que são eficazes em termos de convenções culturais, portanto, mágico.

Tambiah, entretanto, estabelece a ideia que os ritos e mitos são bons tanto para pensar quanto para se viver, pois é retomado o conceito de eficácia, depois das contribuições de Leach, no tocante a ação enquanto meio de transmissão de conhecimento. Entretanto, é acrescentado a definição de “ação performativa”, explicitando a relação intrínseca entre ação e fala. As premissas utilizadas são as seguintes: 1) há um sistema de cultural de comunicação simbólica; 2) esse sistema possui sequencias ordenadas e padronizadas de palavras e atos; 3) expressas através de diversos meios; 4) a ação ritual é considerada performativa. A eficácia, assim, é considerada em três sentidos: 1) dizer algo é também fazê-lo; 2) é experimentado por meio dos participantes uma intensa participação na performance, que usa diversos meios de comunicação; 3) valores sociais são criados e ressignificar pelos atores durante a ação social. Dessa forma, se estabelece uma relação entre as teorias de Leach, no que diz respeito à

transmissão do conhecimento, e com as teorias de Turner, em relação a resolução dos conflitos sociais, fazendo com que os rituais se tornem adequados para abranger funções aparentemente diversas pelo seu caráter ritual.

Peirano (2003), conclui com dois exemplos de trabalhos realizados no contexto brasileiro, o primeiro deles, realizado por DaMatta, que se utilizou de teorias desde Turner até Leach, abrangendo os conceitos de *comunnitas* e eficácia para abordar carnaval enquanto ritual, pois é nele que a sociedade brasileira pode ter uma visão diferente de si mesma. O segundo, trata-se de um trabalho que abordou a Marcha Nacional dos Sem-Terra, este evento teve duração de 2 meses e tinha por finalidade chamar atenção da sociedade brasileira para as suas extremas desigualdades, unindo marcha e uma procissão, o estudo tinha por objetivo demonstrar que o ritual poderia ter o poder de fazer com que se desvendasse os mecanismos de diferenciação social e transferir as ideologias aos sistemas de ação.

Assim, após tantos exemplos, vê-se que ao contrário do que foi estigmatizado em relação aos rituais, ele é percebido enquanto ação maleável e criativa que revela uma rica forma de compreensão social podendo ser abordada em vários níveis e com diversas finalidades.

Dentre tantos trabalhos preciosos apontados por Peirano (2003), é o de Tambiah (1980) que nos norteará neste percurso, é através destas lentes que iremos explorar o *VI Excelência*, que aconteceu dos dias 31 de maio a 2 de junho de 2018, na Sede das Assembleias de Deus das Alagoas. Segundo Tambiah (1980), todas as sociedades em algum momento nomearam “eventos” específicos que se pode classificar enquanto ritual. Para exemplificar, de certa forma o seu pensamento, ele faz uma comparação entre um jogo e a performance. Se por um lado, o primeiro, trata-se de um efeito disjuntivo, de modo que, em seu início, as equipes, formadas por indivíduos não demonstram indicações de desigualdade, percebe-se que ao término do evento, as equipes antes equiparadas, tornam-se divididas entre perdedores e vencedores. A performance, por sua vez, manifesta-se inversamente: a princípio, dois grupos posicionam-se separados na socialmente e ao seu término ambos os grupos são observados unindo-se ou obtendo uma relação orgânica. Neste sentido, o ritual não apenas se diferencia dos esportes nestes aspectos já mencionados, mas também, por possuir regras processuais, sequências de eventos e não possui um resultado imprevisível e desigual dos eventos esportivos.

É considerado, portanto, o ritual enquanto sistema de comunicação cultural, que possui uma característica própria de multiplicidade de expressão, além de possuir sequências padronizadas de palavras e atos. Dessa forma, Tambiah (1980) cunha uma definição do que poderia ser considerado um ritual:

“Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of attened and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)” (TAMBIAH, 1980, p. 119).

Assim, o ritual é considerado um sistema de comunicação simbólica, caracterizado por sequências padronizadas e ordenadas de atos e palavras que são expressos de várias maneiras, caracterizados por diferentes graus de formalidade, estereotopia, condensação e redundância. De forma que, podemos observar dados de campo à luz das teorias de ritual, para compreender a abrangência dos eventos observados e as contribuições que podemos tirar deles.

O VI *Excelência* foi realizado nas dependências da Sede das Assembleias de Deus das Alagoas, bem como na Casa Pastoral (uma espécie de acomodação com vários quartos onde visitantes, missionários, obreiros e afins, que não residem na cidade ficam acomodados quando estão em Maceió). No primeiro dia, aconteceu a apresentação da peça: *A Fábula dos Dons*, na peça, diversos animais representados pelos atores tinham determinados *dons* (no sentido religioso), mas precisam descobrir quais seriam eles para o funcionamento adequado de seu *habitat*. De acordo com os membros do grupo, a peça foi inspirada no texto bíblico da carta de Paulo aos Romanos no capítulo 12 dos versos cinco a oito que diz:

“Assim também em Cristo nós, que somos muitos, formamos um corpo, e cada membro está ligado a todos os outros. Temos diferentes dons, de acordo com a graça que nos foi dada. Se alguém tem o dom de profetizar, use-o na proporção da sua fé. Se o seu dom é servir, sirva; se é ensinar, ensine; se é dar ânimo, que assim o faça; se é contribuir, que contribua generosamente; se é exercer liderança, que a exerça com zelo; se é mostrar misericórdia, que o faça com alegria”

A partir dessa noção de dons, que sugere uma complementação entre os membros da comunidade, já que todos possuem *dons* específicos que fazem com que ela se torne coesa e

com bom funcionamento. Na peça, as personagens, Tibbah (representado por Evânio, se tratava de um coelho encanador), Constância (representada por Karisse, era uma tartaruga que gerenciava uma empresa de encanação), Raul (representado por Mateus, era um lobo fiscal), Nina (representada por Stefanny era uma onça que buscava novas fontes de água), Amazona (representada por Priscila era um papagaio que guiava elefantes para transportar água para toda a comunidade) e Verena (uma coruja, aconselhava a todos, representada por Joyce) trabalhavam numa empresa que fornecia água para toda a comunidade. Em um determinado momento de crise na narrativa, todos tiveram que descobrir seus *dons* para que a comunidade continuasse a existir. A peça foi encerrada com uma música autoral do grupo onde os atores cantaram e interpretaram em libras.

Depois da realização da peça, um espaço de fala foi aberto para que dúvidas fossem sanadas em relação ao *fazer teatral* proposto pelo *ministério arte e vida*. Perguntas foram feitas acerca do rigor dos figurinos e maquiagem, além de convites foram feitos para apresentar a peça em outros espaços além da igreja. Fizeram, porém uma pergunta sobre como se dava o processo de criação das peças como um todo. Thiago, contou que existe vários processos dentro do processo de criação e produção dos espetáculos. O primeiro deles é a *dramaturgia*, que é definido pela escrita da peça. Segundo ele, o processo de construção do enredo da peça *A Fábula dos Dons* foi o seguinte:

“a gente sentou e começamos a pensar no enredo, falando sobre como seria, onde queríamos chegar com essa história e aí não teve uma pessoa que fez tudo, todo mundo fez uma coisa, aí tinha toda essa parte da dramaturgia escrita”

Esta parte inicial da preparação do espetáculo norteia todo o restante. Onde se quer chegar com a história, como contar, onde seriam localizadas as cenas? De acordo com ele, o diálogo entre os membros do *ministério* foi essencial para a conclusão desse processo. Para além da parte escrita, a *gênese do personagem* também foi parte essencial para o resultado da peça teatral, Thiago conta que esse processo é desenvolvido pelo ator, quando este recebe o seu personagem e precisa pensar *“em características que não tínhamos pensado de forma geral”*.

Aqui, os atores tomam conhecimento de quais personagens eles terão de representar e é solicitado deles que haja um aprofundamento na vida daquele personagem, montando assim, uma vida para além das cenas que seriam apresentadas. Thiago afirma:

“eles [os atores] criaram coisas para os personagens e eu propositalmente deixei uma parte da peça, da história, do enredo, em branco que foi: eles trabalham nessa companhia e nesse dia em especial, cada um estava fazendo uma coisa que não deveria fazer e por isso quando o cano estourou ninguém viu, deu todo o problema e acabou a água. O que eles estavam fazendo? Foram eles que criaram. Então, quem decidiu que o Tibbar estava com o papagaio resolvendo umas paradas com os gaviões foi o próprio Tibbar, quem decidiu que estava fugindo dos humanos – porque se vocês não sabem, a Nina, a onça, os humanos mataram toda a família dela, e agora ela tem medo dos humanos e durante a temporada de caça, ela se esconde – a outra disse que chegou tarde porque estava sem fazer nada e tals. Depois daí incrementou na peça. [...] Eles têm participação total na peça, não só nessa parte, mas o jeito deles, cada um que inventou, o texto da peça foi uma pista para eles construírem seus personagens”

Assim, a construção do enredo passa pela construção também dos personagens que fazem parte da peça. Não se trata apenas de pensar nos momentos em que eles – os personagens – estão em cena, mas, passa pela construção do personagem para além do palco. Esses detalhes, de personalidade, de tiques, de experiências passadas que não estarão em evidência durante a apresentação do espetáculo, fazem diferença na construção cênica da peça como um todo. Para além da construção do enredo, *a dramaturgia*, e da construção dos personagens, dentro e fora do palco *a gênese do personagem*, além de ser falado sobre os detalhes do figurino e cenário que fazem parte da montagem de toda a cena:

“Contamos com uma equipe chamada de caracterização/produção, como a gente faz? A gente pega referências. Por exemplo, o Evânio ele é o quê? Um encanador, vamos pegar todas as referências de coelho e o que a gente encontrar de encanador, depois a gente vai vendo, isso daqui entra, isso daqui talvez não entra e tal... além disso tem uma coisa porque isso é caracterização, é a parte da criação da coisa, certo? Você vai lá, vê, desenha... eu desenhei assim que a gente fica conversando nas reuniões e desenhando mais ou menos como iria ser e tal, e a gente faz o desenho e vê se tá rolando, refaz, etc. [...] Já tem outra coisa que faz parte da produção que é o seguinte: a gente trabalha com o que tem. Quem tava aqui ano passado vai lembrar disso aqui (aponta para uma parte da fantasia de Tibbar) porque era da outra peça isso aqui, tinha uma coisa meio que império [...]. Aí sobrou pano e deu pra gente fazer. Então a gente trabalha sempre com o que a gente tem. A produção do figurino (...) a gente tem as ideias mirabolantes, é parte da caracterização é ter ideia”.

Podemos considerar, a partir dessas informações que a produção de imagens nas peças é feita de forma intencional em cada detalhe que será visto pelo público. Tendo assim, um objetivo de realizar um certo efeito visual que passe uma determinada informação àquele que está assistindo ao espetáculo. Neste sentido, a forma com que se trabalha para a construção das imagens também é uma parte importante do processo de construção das peças. O tempo investido na produção/caraterização é destacado porque ele revela a preocupação estética que também faz parte da negociação entre a arte e a religião. É preciso haver clareza em relação ao que se quer transmitir ao público religioso, por isso, as informações contidas nas imagens trazidas pelo espetáculo são pensadas de forma minuciosa, para que não haja confusões em relação à interpretação do público específico.

Neste sentido, observa-se o que é apontado por Tambiah (1980) em seu conceito sobre ritual: existe um sistema cultural de comunicação simbólica que é respeitado na construção das peças teatrais. É a partir dele que os enredos são construídos, e sobretudo, compreendidos pelos

expectadores da peça de teatro, afim de se *transmitir* uma mensagem, sobretudo de cunho religioso. Thiago deixa isso claro em sua entrevista ao dizer que:

“[...] a arte na história sempre teve o papel de mostrar para a sociedade, de ser - como dizia lá Platão - a Mimese da sociedade, é um espelho, a sociedade acontece e a arte traz de volta pra sociedade o que ela é, o que ficou escondido da realidade, então é um espelho que mostra o implícito. Então a igreja às vezes precisa disso, de uma arte que devolva a igreja o que ela é o que está escondido nela. Então, nesse sentido, a arte na igreja tem um papel fundamental, a igreja que tem um grupo de teatro ou de música ou o que quer que seja que fala para a igreja ganha porque ela vai ser ali, ela vai ser avaliada através de um espelho que reflete o que muitas vezes a própria igreja não consegue ver, entendeu? Então esse papel, e esse papel é muitas vezes evangelístico porque muitas vezes a arte vai a lugares que os paletós não conseguem chegar, entendeu? Então também há esses outros sentidos, então a arte ela conta o Evangelho de uma maneira muito mais acessível como as parábolas que Cristo contava, então há um ganho muito grande.”

Assim, a arte, ou o *ministério de teatro* em especial, para os interlocutores tem essa “função” de ser uma espécie de “espelho” para a própria igreja – ou da mocidade – refletir sobre si mesma. Através de uma linguagem diferente daquela utilizada por aqueles que utilizam “paletós” como fora referido por Thiago. Esse *ministério* também se utiliza de vários meios para *transmitir a mensagem desejada*, como sons, gestos, imagens e falas.

Neste sentido, foi dado ênfase em especial para pessoas do *ministério de louvor da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol* pela produção ao vivo da trilha sonora enquanto se realizava a peça, além dos créditos devidos a um rapaz da *Igreja Bola de Neve* que foi responsável pela iluminação do espetáculo. Assim, cada detalhe é importante para *dizer o que se quer dizer*. Thiago continua explicando os motivos e finalidades para a apresentação ter sido

daquela forma, qual a finalidade da arte na igreja e seu posicionamento em relação a essa tensão estabelecida entre os códigos artísticos e religiosos:

“É, a gente apresentou essa peça no retiro [retiro espiritual da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol no período do carnaval em 2018] e muita gente não entendeu direito o que ela quis dizer, porque além dessa história, ela tinha outras histórias. Tinha a história de João Batista, tinha a história de Dorcas, tinha a história de dois missionários, um da Nigéria e outro dos EUA e além dos narradores que eram outros, que falavam de outras coisas. Aí muita gente não entendeu, tipo “bixo que história é essa que uma hora vocês estão na África, outra hora você está, sei lá... aí vocês colocam Paulo, Pedro” Nós recebemos uma crítica em relação a isso e por isso mudamos a peça. A peça agora, eu acredito que é muito mais acessível por conta disso, apesar de quê, ela não está completamente escancarada, eu acredito que, então de um lado a gente pensa em trazer o artístico e o subjetivo porque a arte é isso, poesia é isso, poesia é você não dizer diretamente o que você queria dizer e dizer de outra maneira. Se eu quisesse dizer, eu simplesmente dizia, certo? Então eu no teatro vou mudar um pouquinho, dessa forma eu posso ir mais além porque eu vou fazer com que você pense. A arte faz isso, a arte não diz e você simplesmente recebe ela joga e você tem que pensar e catar pra saber o que está sendo dito ali e é a partir daí que a gente pensa”

Thiago conta que devido a esse esforço artístico de pensar em como dizer determinadas coisas por outros caminhos, que vão além da linguagem, neste caso, através de uma peça teatral que possui toda uma construção narrativa e estética, algumas pessoas não compreenderam o recado que a peça gostaria de passar e por isso, foi melhor alterar todo o enredo do espetáculo. Reforçando mais uma vez o papel comunicativo que o ritual precisa ter. Para Thiago, é uma posição complicada estar a frente de criações autorais que tentam unir a arte e a religião dentro do espaço religioso porque muitos daqueles espectadores não estão acostumados com os

códigos estabelecidos pela própria arte. A construção artística teatral passa por uma série de *formas de fazer* o que se faz para que os espectadores consigam *ler o que se fez*, e isso é importante quando temos em mente a trajetória de vida dos integrantes do *ministério arte e vida*, e conseqüentemente, as negociações necessárias para a construção da peça de teatro, sendo mais importante, por vezes, abrir mão de códigos artísticos para que *a mensagem* desejada pelo *ministério de teatro* seja transmitida.

No segundo dia do *VI Excelência* aconteceu uma mesa redonda onde as principais dúvidas sobre o diálogo entre fé e arte poderiam ser debatidas de forma teórica. Zé Bruno (Diácono de Assembleia de Deus na cidade de Arapiraca) foi convidado a palestrar dando início a discussão sobre o tema na mesa redonda. Ele levou algumas considerações acerca do tema através de um vídeo. Nele, o mesmo, faz uma abordagem trazendo elementos que mostram a origem do pensamento que orienta teoricamente o pensamento do *ministério arte e vida*. Ele iniciou sua exposição baseando-se em um texto bíblico que se encontra na primeira carta de Paulo aos Coríntios que diz: “*Assim, quer vocês comam, quer bebam, quer façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus*” no capítulo 10, verso 31, não se deve restringir a glorificação a Deus as atividades eclesiais, mas que deve ser feita também fora do templo, nas coisas mais triviais da vida, em qualquer coisa que o crente venha a fazer, inclusive aproveitar da melhor forma a criação de Deus. Segundo ele:

“[...]todas as vezes que gozamos da boa criação de Deus gratos a Ele por isso, nós estamos glorificando a Ele, todas as vezes que nós fazemos bom uso da criação de Deus, nós potencializamos os recursos que Deus nos deu para o bem das pessoas nós estamos glorificando a Ele”

Em linhas mais gerais, essa primeira premissa trata da relação do crente com as coisas ao seu redor, quando se fala em criação de Deus, tem-se em mente o universo e todas as coisas. A reação do cristão com esses elementos originários da criação divina, deve, portanto, ser fonte de glorificação a Deus. A arte, de acordo com a exposição, também pode ser vista como um recurso dado por Deus, que, se for bem usado, para o bem dos outros, é um instrumento de glorificação a Deus como argumentado em seguida.

Ao trazer mais exemplos, como um médico ao realizar uma cirurgia, um engenheiro ao projetar um edifício, um cientista que pôde desenvolver uma vacina, ele afirma que apenas Deus pode ter dado ao ser humano a capacidade de executar tais empreendimentos e que a capacidade artística também é oriunda de Deus, como um presente para a humanidade. Ele cita, para justificar sua afirmação, um texto bíblico encontrado na carta de Tiago, capítulo 1, verso 17, que diz: “*Toda boa dádiva e todo o dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes, que não muda como sombras inconstantes*”. Dessa forma, uma música também pode expressar a glória de Deus, como é afirmado pelo pregador:

“Quando a gente pensa, por exemplo, em música: quem expressa de uma maneira excelente a sua arte (...) não há como você não perceber a glória de Deus naquela manifestação artística”

Dessa forma, ele introduz um conceito chave para origem dessas premissas baseado em um termo teológico, denominado *Graça Comum*. Este termo é comumente aceito de acordo com o entendimento de Igrejas Tradicionais de origem Reformada em que essa graça se trata da bênção de Deus para todos os seres humanos, mas que não possui caráter *salvífico*, ou seja, de salvar o homem da condenação eterna. Assim, é defendida a ideia que qualquer capacidade humana para fazer bom uso da *criação* (todas as coisas criadas por Deus) em prol do outro, para a glória de Deus, tem origem na graça do próprio Deus que é dada a toda a humanidade. Percebemos, no entanto, que este tipo de pensamento não é oriundo das Assembleias de Deus, pois não está em sua Declaração de Fé (2017), o que pode demonstrar uma busca por referências que vão para além da tradição da própria Assembleia de Deus, já que é introduzido um conceito que a própria igreja em geral não concorda. Tendo em vista que o conceito teológico que alicerça a *graça comum* é acompanhado de outros que não são aceitos pela teologia predominantemente utilizada pela Assembleia de Deus.

Ao continuar sua exposição, o preletor Zé Bruno fala sobre a importância de ter uma vida de devoção ao Senhor, que é explicado em termos de manter uma disciplina diária de oração, de leitura das Escrituras (no caso, a Bíblia) e ter contato com a *igreja local* (expressão que se refere a igreja física em que os crentes cultuam e são membros formalmente) tendo como contraponto a *igreja* que é descrita na Declaração de Fé das Assembleias de Deus (2017), como por definição: “a assembleia universal dos santos de todos os lugares e de todas as épocas, cujos

nomes estão escritos nos céus” (Silva. 2017. p. 119). Assim, a *igreja local* está inserida *igreja* apontada pela Declaração de Fé das Assembleias de Deus, pois é a união de todas as *igrejas locais* formando a *igreja*.

Neste sentido, os jovens que pretendem ter uma boa aproximação com arte e a religião, precisam nutrir uma certa disciplina de atividades relacionadas ao relacionamento com Deus, ao passo que o relacionamento com outros cristãos também é nutrido em uma *igreja local*. Reforçando, assim, os laços de interação social entre os cristãos. Para além dessas atividades, as orações e a leitura das *Escrituras* (no caso, a Bíblia) que segundo Zé Bruno são fundamentais para o *artista cristão* ter um direcionamento em sua vida. Por fim, a última exortação trazida por ele, trata do papel dos estudos sobre arte e teologia serem essenciais para a vida do artista cristão:

“E outra coisa que eu gostaria de exortar vocês, é a necessidade dos artistas cristãos de estudarem sobre a cosmovisão cristã e sobre a esfera da arte (...) como cristãos nós temos que buscar excelência naquilo que nós fazemos”

Zé Bruno, então, sugere nomes de autores importantes para eles e para o pensamento cristão artístico como: *Roger Scruton*, *Hans Rookmaaker* e *Francis Schaeffer* para nortear o pensamento analítico sobre as temáticas arte e religião. O primeiro, Roger Scruton, é um filósofo inglês, doutorado em Cambridge, especialista em estética, tendo como uma das obras principais, *Beleza* (2011), onde ele discute o sentido filosófico da beleza, seguindo uma linha conservadora sobre o assunto; o segundo, Hans Rookmaaker, foi um famoso professor de história da arte, teoria da arte, filosofia e religião, fundador do departamento de arte na Universidade Livre de Amsterdã, tem como uma das suas principais obras, *Arte Moderna e a Morte de uma Cultura* (2014), onde é trabalhado a mudança da arte nos anos 60 e a resposta dos cristãos a essa mudança; o terceiro, Francis Schaeffer, foi um teólogo, filósofo e pastor, ficando famoso por obras como: *A Arte e a Bíblia* (1974), onde é estabelecido um posicionamento cristão acerca da arte.

A partir dessas três obras, podemos compreender um pouco das motivações e justificativas teológicas e práticas que fazem com que pensamentos que abrangem a *graça comum*, por exemplo, tenha espaço na Assembleia de Deus. Como foi sugerido, o estudo de

obras como essas, além das disciplinas que abarcam o relacionamento com Deus e com os irmãos são parte fundamental para o desenvolvimento de um bom *artista cristão*.

É necessário compreender, entretanto, que as falas abordadas pelo preletor naquela noite, fazem contraste com o pensamento dominante na Igreja Assembleia de Deus como um todo e que essa preocupação em se tensionar e repensar o posicionamento da liderança frente a esfera da arte é fruto de uma não adequação à rejeição de mundo, ou, pelo menos, uma nova forma de se encarar o mundo e dar a ele significações que ultrapassam os conceitos criados explorados em certa medida por Pantoja & Costa (2013), ao afirmarem que uma das características da Assembleia de Deus que se afasta da *neopentecostalização* é a rejeição do mundo. Pode-se compreender melhor como se dá essa negação do mundo e a autonomização do campo da arte em relação aos demais campos da sociedade através dos escritos de Weber (1982), em seu texto intitulado *Rejeições Religiosas do Mundo e suas direções*.

Após estar presente no *VI Excelência* pude perceber a importância de alguns preceitos para a construção de um *artista cristão* “ideal”. De acordo com as exposições e com as sugestões feitas pelo preletor da exposição, o artista cristão precisa: 1 – ter uma vida de *devoção e intimidade com Deus*, que está ligado a uma disciplina de *oração e leitura da Bíblia*; 2 – estar firme e engajado em uma *igreja local*, nutrindo assim, um relacionamento com outros cristãos; e 3 – conhecer as teorias da arte e os autores cristãos que debatem sobre ela. Neste sentido, a importância do conhecimento sobre a construção de um *artista cristão* “ideal”, passa por um duplo filtro, o dos estudiosos da arte em geral e posteriormente, pelos teóricos cristãos que fazem um paralelo entre vida religiosa e artística, negociando assim um diálogo entre arte e religião, bem como é entendida pelos interlocutores.

Neste sentido, cabe retomar a fala de Peirano (2003) ao citar as contribuições de Turner à teoria ritual: segundo ele, existem três níveis de interpretação do ritual, no primeiro, chamado de exegético, é extraído uma explicação por parte dos próprios nativos sobre os processos envolvidos na produção ritual, e este foi um exercício realizado neste trabalho ao buscar profundamente as origens do processo teatral, desde a escrita das peças, quanto a produção, terminando na apresentação. Em segundo lugar, uma explicação de nível posicional é feita à medida que destrinchamos alguns símbolos – como a fala de Thiago ao referir ao *ministério arte e vida* enquanto espécie de “espelho” da própria igreja – que revela a composição social daqueles que atuam e daqueles que assistem os espetáculos. Por fim, compreender o ritual em

nível posicional nos dá a possibilidade de comparar os símbolos utilizados nos rituais em relação a outros rituais, ainda que este não seja o meu objetivo neste trabalho.

Finalmente, esta tríade: *relacionamento com Deus – relacionamento com os irmãos – conhecimento específico sobre a arte* (tanto em relação à teoria geral da arte, quanto o conhecimento sobre arte cristã) tem um papel norteador no processo da negociação em torno da relação entre arte e da religião, no que diz respeito às outras tensões já estabelecidas dentro da Assembleia de Deus, como os conflitos geracionais, teológicos, e a formação de *ethos* e *habitus*, tratadas anteriormente, já que estes aspectos estão sempre tensionados e se reconfigurando de acordo com a situação. Thiago afirma que desde a fundação do *ministério arte e vida* houve conflitos em torno dessa relação, já que a entrada de elementos da arte dentro da esfera religiosa ocasionou tensões nas convicções religiosas. É através dessa tríade, em especial, do conhecimento sobre a arte cristã que permite a negociação das tensões causadas pela presença da arte na esfera religiosa.

Cabe notar, que outro aspecto importante para o *ministério arte e vida* é a preocupação estética em relação ao diálogo que as imagens elaboradas a partir do cenário, iluminação, maquiagem, figurino e à corporeidade dos atores produzem para o expectador, no sentido de *transmitir a mensagem*, por isto, a construção de *quadros*, como eles mesmos definem, é importantíssimo. Existe um esforço nítido em fazer com que a sequência de atos e gestos sejam meticulosamente calculadas para que uma mensagem seja enviada, recebida e que produza *eficácia*, ainda que ela não signifique um resultado específico (como mudança ou manutenção da ordem social) mas, que gerará algum resultado.

Durante a produção da peça *leões*, presenciei vários ensaios onde as coreografias, marcações de corpo/cenário/figurino foram repassadas com os atores. Por exemplo: a configuração dos leões foi exaustivamente trabalhada no espetáculo, já que *a mensagem* que se queria transmitir, era que os *leões* que atacavam com palavras gerando dúvidas na mente de *Daniel* se comportassem ora como um único corpo, ora como seres independentes com personalidades diferentes, o que trazia ao enredo uma trama mais complexa. Neste sentido, foram realizadas algumas oficinas com as atrizes que interpretaram os *leões*, especialmente uma onde as atrizes precisavam pensar corporalmente enquanto seres interdependentes, ora como um só ser, quando lhes era pedido que andassem em grupo por explorando o local da oficina sendo que sempre que mudavam a direção, uma delas assumia o comando de todas as outras,

de forma que esta ditava ritmo dos passos, altura dos movimentos e próxima direção a ser seguida, e ora individualmente, quando se explorava as falas dos *leões* em seu diálogo com *Daniel*.



Fonte: Fotografias da autora

O esforço realizado na oficina resultou num *quadro*, como é chamado pelos integrantes do *ministério arte e vida* que consiste num posicionamento ideal dos atores frente ao cenário tendo em vista o figurino e a cena que está acontecendo. Tal *quadro*, assim que encontrado é reproduzido com máxima fidelidade em todos os ensaios posteriores para que se torne “natural” aos atores reproduzi-lo no espetáculo final. Neste sentido, a teoria de Tambiah (1980) ecoa ao tratar de um aspecto do ritual possuir sequencias padronizadas de atos e palavras, sendo necessária um grande número de repetições.



Fonte: Fotografias da Autora

Existir uma relação entre o enredo da peça teatral e elementos que fazem alusão a vivência dos atores sociais é elementar para a *eficácia* do ritual, como vemos. Já que há comunicação à medida que o sistema simbólico citado na teoria de Tambiah (1980) é acessado e usado para este fim. Compreendo, portanto, que as figuras utilizadas em ambas as peças de teatro citadas: *A Fábula dos Dons* e *Leões* fazem parte de experiências pessoais vividas pelos

atores sociais – tanto dos atores quanto espectadores – em sua vida cotidiana. Sejam experiências físicas como espirituais, de acordo com suas vivências, entendendo que estas são fundamentais para a imersão no sistema cultural simbólico que dá sentido ao “ritual” e sua *eficácia*. Nesta cena da peça *Leões*, os leões que estão em diálogo com *Daniel* emitem sentenças que colocam em dúvida a fé do mesmo em *Deus*, pois, ele estava preso em uma cova, prestes a ser devorado. Assim, tenta-se através da experiência artística, colocar o espectador enquanto participante daquela trama, de forma figurada, pois, imagina-se que muitos, se não todos os presentes se sentiram no “mesmo lugar” da personagem principal ao se deparar em sua vivência pessoal religiosa sendo questionado sobre sua fé em meio a momentos difíceis.



Fonte: Fotografias da autora

Os esforços realizados pelos indivíduos, em produzir um enredo, um cenário e até mesmo coreografias, sejam elas dançadas ou não, fazem coro ao que Tambiah (1980) explica. Segundo ele, os movimentos que os seres humanos criam e desencadeiam no momento ritual, tornam-se uma espécie de manifestação de forças que vão além dos artistas, de forma que, esteticamente falando, ali existem vontades e emoções em conflito, representadas pelas expressões corporais dos atores (TAMBIAH, 1980, p 146). Dando dramaticidade e mostrando que não é apenas pelas *palavras* que a comunicação é feita no ritual, mas que múltiplos meios são apresentados. Podemos compreender também, que os rituais combinam as dimensões da vida e do pensamento dos indivíduos, de forma que eles podem diminuir rivalidades, resolver conflitos e também transmitir conhecimento, como afirma Peirano (2003) e também, possuem um caráter mais profundo para além das aparências, tanto estéticas quanto religiosas, se considerarmos aqui, os rituais ligados a eventos religiosos. O ritual representa, através de uma construção social ideológica e estética, a expressão, realização e exercício do poder (TAMBIAH, 1980, p. 153).

Nesta cena, busca-se através de uma coreografia retratar a posição de poder que a deusa *Isthar* disputa com o rei da Babilônia Nabucodonosor nas primeiras cenas na peça *Leões*, a dança sugere que, aos poucos, *Isthar* seduz o rei e este lhe serve, colocando-a em seus ombros e levando-a para seu reino.



Fonte: Fotografias da autora

De acordo com Tambiah (1980), o ritual é performativo pelas consequências que ele tem para os indivíduos que fazem parte do mesmo, primeiramente, pela produção de um senso de comunicação intensa, fundida e aumentada (TAMBIAH, 1980, p. 140). Assim, o ritual tem o poder de comunicar elementos àqueles que fazem parte dele com a finalidade de construir coesão social, solidificando os símbolos, valores, status, etc. ou dando novos significados a eles, fazendo com que a existência do mesmo possibilite o acesso a todos a este código de comunicação simbólica, bem como a possibilidade da transformação social através dele.

Neste sentido, a sequência de gestos e falas presentes no ritual são padronizados em prol da comunicação simbólica e seus desdobramentos, elas fazem redundância a afirmação que os eventos rituais performativos, que existem conexões entre atos unitários e enunciados do ritual, de modo que só há compreensão do que está acontecendo se houver a compreensão das ações sociais, que estão intimamente ligadas à cosmovisão dos indivíduos e suas normas sociais (TAMBIAH, 1980, p.139).

Finalmente, a peça teatral não é um ritual por si só apenas pelo esforço dos atores, mas sim, pela relação estabelecida entre espetáculo e espectadores. Todos aqueles que escolheram se encantar pelo trabalho artístico do *ministério arte e vida* participam mais do que de um momento de “apreciação artística”, um momento de reflexão sobre sua vida, espiritual e física, sobre como sua individualidade e coletividade religiosa é posta em sua frente, de forma que é produzida eficácia, para usarmos os termos de Tambiah (1980), por se tratarem da criação e ressignificação de valores sociais conhecidos por todos os presentes, tendo como finalidade,

reorganizar as tensões estabelecidas pelos atores sociais, atores e espectadores, produzindo assim, coesão social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei ao longo desta dissertação trazer algumas contribuições para os estudos sobre o pentecostalismo, especialmente no que diz respeito as relações estabelecidas entre arte e religião na Sede das Assembleias de Deus nas Alagoas, situada em Maceió – AL. Minha pesquisa tratou-se de uma etnografia com reflexões teóricas sobre o tema traçando um caminho um tanto quanto sinuoso de escrita. Compreendo, entretanto, que ainda existem diversos questionamentos que não foram satisfatoriamente abordados e discutidos, tendo em vista que se faria necessário um trabalho maior, com mais profundidade.

Busquei, ao longo do primeiro capítulo, discorrer sobre o “modo como” foi realizado esta pesquisa, como se deram os passos tanto etnográficos, quanto metodológicos para a construção da minha pesquisa. Minha experiência enquanto participante da religião cristã fez total diferença no processo de observação, tanto participante quanto apenas observando os eventos ofertados pela União da Mocidade da Assembleia de Deus do Farol, bem como pelo próprio *ministério arte e vida*, como cultos, espetáculos e ensaios. Tendo em vista que meus interlocutores se posicionaram mais à vontade ao referir-se ao seu “modo de crer” cristão, já fui uma pesquisadora que “entende” ainda que não completamente, por não ser, de fato, membro da Assembleia de Deus, o que é ser um cristão pentecostal da Assembleia de Deus, e as implicações deste título.

Ainda no primeiro capítulo tratei do meu afastamento necessário à realização da pesquisa e como administrei o grande número de dados de campo que acumulei durante o período de campo, que envolviam: fotografias, registros audiovisuais, entrevistas, relatos no diário de campo e fichamentos de textos que pareciam promissores a construção da dissertação. Algumas tentativas foram necessárias para que este resultado fosse alcançado e acredito que ainda exista bastante material para estudos posteriores, que abordam diversos temas, sobretudo, relacionados à pesquisa de campo, arte e religião, imagem, catalogação, produção audiovisual, etc.; escolher um caminho possível para a produção desta dissertação e trilha-lo até o fim foi um dos meus maiores desafios.

No segundo capítulo, busquei realizar uma revisão bibliográfica um tanto quanto robusta sobre o meu universo de pesquisa e algumas implicações que envolvem meus interlocutores. Construir uma compreensão do que “é a Assembleia de Deus” através de alguns

trabalhos acadêmicos foi um grande desafio, pois minha intenção fora de aproximar ao máximo as contribuições teóricas com as falas dos meus entrevistados acerca da realidade que vivem. Para tanto, trabalhos que sinalizam o modo de organização e hierarquia da igreja foram utilizados, bem como desenhar algumas características teológicas imprescindíveis para a construção da identidade pentecostal. Os conflitos geracionais ganham destaque por se tratarem de um dos pontos principais para os interlocutores, no sentido de serem uma das fontes de tensão entre arte e religião dentro do espaço religioso.

Tendo em mente todos estes pontos, busco no fim do capítulo articular meu objeto de pesquisa ao questionar como os jovens podem vincular arte e religião dentro do espaço religioso. Utilizo para tanto, as trajetórias de vida de dois interlocutores: *Evânio* e *Thiago* bem como reflexões teóricas abordadas anteriormente como *habitus* e *ethos*, bem como os conflitos geracionais e aspectos teológicos para construir um pilar de quatro pontos acerca de como acontecem as tensões e a resolução de conflitos no que diz respeito a construção da relação entre arte e religião por parte dos integrantes no *ministério arte e vida* para com a Assembleia de Deus do Farol como um todo.

Por fim, no último capítulo, que tem por característica ser mais etnográfico, teve por objetivo estabelecer uma relação entre situações vividas em campo, inclusive durante o período de observação participante, e as contribuições de teorias abordadas anteriormente, bem como a possibilidade de transpor estas considerações ao se utilizar as teorias de ritual/performance afim de compreender os “eventos” de outra forma. Considerando que os espetáculos teatrais, bem como a postura dos indivíduos funcionam enquanto gerador de sociabilidades, resolução de conflitos e, sobretudo, como foi dito por *Thiago* ser uma forma de “refletir”, “espelhar” a própria igreja e assim, transformar o espaço religioso.

Tentei, nesta dissertação, dar contribuições importantes à academia, bem como à comunidade estudada ao considerar de outros pontos de vista, os acontecimentos corriqueiros aos meus interlocutores, como: cultos, apresentações teatrais, tensões e negociações que foram trazidos aqui à luz de teorias das ciências sociais, bem como do olhar privilegiado daqueles com quem convivi durante o trabalho de campo. As imagens produzidas também foram muito importantes para estabelecer um diálogo entre a academia e o espaço religioso, à medida que meus registros se tornaram meio de reflexão sobre o fazer teatral e os resultados dos espetáculos produzidos pelos meus interlocutores.

A princípio, a ideia desta dissertação era a realização de uma fotoetnografia das atividades do *ministério arte e vida*, tendo em vista a importância dos recursos visuais em todo o processo de pesquisa, entretanto, ao desenrolar do trabalho de campo bem como das análises pós-campo, outras demandas se tornaram mais urgentes, o que fez o meu trabalho tomar outro rumo. Outrossim, ainda há diversos outros caminhos, outras “formas de ver” o “outro” que nem é tão “outro assim” que não consegui abordar, e sequer pensar. Contudo, o que se conclui após dois anos de jornada etnográfica? Que há muito mais o que desdobrar em tamanho universo de pesquisa! Entretanto, cabe-nos deixar as vírgulas de lado e encerrar um ciclo, alargando cada vez mais o entendimento sobre arte, sobre religião, e sobretudo, do que é “ser humano”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro. Contraponto. 1996.

BANDEIRA, Olivia. **Música Gospel no Brasil - Reflexões em Torno da Bibliografia Sobre o Tema**. Revista Religião e Sociedade. Vol. 37. n°2, Rio de Janeiro. May./Aug. 2017.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional**. Sociedade Bíblica Internacional. Santo André. Geográfica. 2017.

BOURDIEU, Pierre. **A Ilusão Biográfica**. In: FERREIRA, Marieta e AMADO, Janaína. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV. 1996a.

_____. **Razões Práticas Sobre a Teoria da Ação**. Campinas, SP. Papyrus. 1996b.

_____. **Juventude é Apenas uma Palavra**. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1983.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um Século de Conflitos, Assimilação e Mudanças (Pentecostalism and “Historical” Protestantism in Brazil: onecenturyofconflicts, assimilationandchanges**. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo. UNESP. 2000.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

COSTA, Alisson Luiz da; SOUZA, Bruna Rodrigues; SARAIVA, Gilsilene Sampaio; PEREIRA, Pedro Augusto Miranda; OLIVEIRA, Tácio Rodrigues Batista de. **Análise Espacial da Evolução do IDHM do Município de Maceió**. In: Anais, 3° GeoAlagoas: Simpósio sobre as Geotecnologias e Geoinformação no Estado de Alagoas, 2015. Disponível em: < <http://dados.al.gov.br/dataset/anais-do-geoalagoas> > Acesso em: 19/03/2019 às 19:29.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Questões em Torno do Uso de Relatos e Narrativas Biográficas na Experiência Etnográfica**. In: _____. **Etnografia da Duração: Antropologia das Memórias Coletivas em Coleções Etnográficas** - Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

FARJADO, Maxwell Pinheiro. **A Organização Piramidal das Assembleias de Deus na Cidade de São Paulo**. Revista Nunes. Ano XI, n° 31, set./dez. 2015

GURAN, Milton. **Identidade Agudá Espelhada no Tempo: Fotografia como Instrumento de Pesquisa Social – Um relato de Experiência**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 9, n. 2, p. 557-565, maio-ago. 2014

MAGALHÃES, Alexander Soares. **Juventude Amizade e Fé: Estudo de Caso entre Assembleianos da Baixada Fluminense**. 29º RBA. Natal, Rio Grande do Norte, 2014.

MARIANO, André Luiz de Castro. **Pentecostalismo Clássico: Histórias, Memórias e Trajetórias sociais**. Dissertação (Dissertação em Antropologia Social) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná - Curitiba, 2012.

MARINHO, Marco Antonio Couto. **Trajetórias de Vida, um Conceito em Construção**. Revista do Instituto de Ciências Humanas – Vol. 13, nº 17. 2017.

MARINHO, Noélia Nunes. **A experiência de ser jovem e mulher em uma igreja tradicional protestante**. 2017. 89 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

MARTINS, José de Souza. **A Imagem incomum: A Fotografia dos Atos de Fé no Brasil**. ESTUDOS AVANÇADOS 16 (45), 2002.

NERI, Marcelo Cortês (Coord.). **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

PANTOJA, Vanda; COSTA, Moab Cesar Carvalho. **Faces do Pentecostalismo Brasileiro: A Assembleia de Deus no Norte e Nordeste**. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 14, nº 24, p. 245-271, jul./dez. 2013.

PEIRANO, Mariza G. S. **A Alteridade em Contexto: a Antropologia Como Ciência Social no Brasil**. Série Antropologia. Brasília. 1999.

PEIRANO, Mariza. **Rituais Ontem e Hoje**. Ciências Sociais Passo-a-Passo 24. Jorge Zahar Editor. 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. **Sociologia da religião: Área Impuramente Acadêmica**. In: O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)[S.l: s.n.], 1999.

QUEIROZ, Álvaro. **Notas de História da Igreja nas Alagoas**. Maceió, EDUFAL, 2015.

SANTOS. Andréa Lais Barros. **As Fronteiras Mutantes do Pecado: Informalização Erótico-Religiosa, Formação Pastoral e o Batismo de Homossexuais na Igreja Batista do**

Pinheiro. 2017. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

SILVA, E. S. (Org). **Declaração de fé das Assembleias de Deus.** Rio de Janeiro. Casa Publicadora das Assembleias de Deus, CPAD. 2016.

SILVA, V. G, da. **O Antropólogo e Sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras.** 1º ed. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2006.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **A Performative Approach to Ritual.** The British Academy. 1980.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia.** (Org.) Gerth, H. H. e Wright Mills, C. Rio de Janeiro, RJ. LTC. 1982.