

# Trânsitos religiosos em Mato Grosso

## narrativas orais e reordenamentos identitários

Adilson José Francisco\*

### Resumo

Este artigo trata das formas de construção e reelaboração identitária que ocorrem a partir dos processos de mudanças e adesões religiosas em curso nos contextos urbanos atuais. Através das narrativas orais de fiéis que aderiram ao neopentecostalismo, busca-se perceber como ocorrem os trânsitos por entre algumas modalidades religiosas e, como mediante a nova adesão religiosa estes fiéis reordenam suas identidades, configurando novos modos de compreensão de si mesmos, dos outros e do mundo.

**Palavras-Chaves:** Neopentecostalismo. Narrativas orais. Identidades.

### Abstract

This article brings the ways of identifying building and elaboration that occur after the process of religious changes and memberships happening on nowadays urban contexts. By the oral narratives of believers that joined the neopentecostalism, it seeks to understand how the transits between some religious arrangements occur and, how, with this new religious membership, believers reorder their identity, configuring new modes of comprehension of themselves, of the others and of the world.

**Keywords:** Neopentecostalism. Oral narratives. Identities.

*Requeriam era sarar,  
não queriam céu nenhum.*

(João Guimaraes Rosa em  
*Grande Sertão Veredas*)

A questão da identidade tem-se tornado central na compreensão das mudanças religiosas ocorridas no país nas últimas décadas. A expansão do número de evangélicos, a retração relativa do número de católicos, o surgimento de diversos grupos religiosos e o aumento do número dos que se declaram “sem religião” expressam, ao lado de outros, o significativo movimento de pessoas que migram de uma modalidade religiosa para outra, ou aderem temporariamente a diferentes modalidades de crença religiosa.

A despeito de todos os discursos religiosos exclusivistas, vive-se um clima de acentuados trânsitos religiosos<sup>145</sup>. Estes trânsitos já não podem mais ser entendidos somente a partir de seus determinantes macros ou apenas em seus desdobramentos estatísticos. Antes, importa perceber os contextos dentro dos quais e pelos quais tanto pessoas quanto grupos transitam por entre diferentes denominações religiosas e, a partir destes contextos e das adesões religiosas que eles suscitam perceber como os fiéis, constroem, negociam, reordenam e reivindicam sua identidade, seja em relação ao seu grupo atual de pertença religiosa, seja em relação àqueles que o circundam e, em muitos casos, dos quais estas pessoas provêm.

Quando da realização da décima segunda edição das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizada em São Paulo em outubro de 2003, a questão dos trânsitos religiosos, percebidos sobretudo a partir das igrejas neopentecostais, permeou diversas mesas e apresentações. Como temática emergente, o neopentecostalismo e as estratégias de expansão religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus, foram temas de dois simpósios específicos, coordenados pelo Prof. André Corten. Reconhecendo a validade e a importância dos trabalhos

---

145 Ao analisar as formas de adesões religiosas na atualidade Sandra Souza, considerou duas modalidades de trânsito religioso; o *trânsito de pertença*, quando a pessoa muda de confissão religiosa e adota dogmas e doutrinas da sua nova confissão. E, o trânsito pertencente, no qual, embora reconheça uma pertença específica a pessoa admite “visitar” ou estar em outras confissões religiosas. Embora as duas formas foram identificadas nos fiéis entrevistados, a primeira forma é a mais comum entre os neopentecostais. Cf. SOUZA, Sandra D. *Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua*. p. 161.

ali apresentados, Corten destacara a necessidade de deslocarmos o olhar do institucional para os sujeitos que aderiam tão expressivamente ao neopentecostalismo iurdiano<sup>146</sup>. Segundo este pesquisador, necessário se fazia compreender aqueles processos de adesão, permanência e trânsito religioso, a partir daqueles que aderem ou transitam entre as antigas ou as inúmeras confissões religiosas que passaram a existir no país nas últimas décadas<sup>147</sup>.

É deste incitamento que parte o presente texto. Ele é parte das análises que desenvolvi em minha pesquisa de doutorado<sup>148</sup>. Neste artigo busco compreender os processos de trânsitos religiosos e reelaborações identitárias vivenciadas por fiéis neopentecostais na cidade de Rondonópolis-MT, a partir de entrevistas realizadas com estes fiéis, da análise de alguns programas televisivos por eles assistidos e das pregações veiculadas nos templos que diziam freqüentar ou freqüentaram.

Quais os contextos nos quais estas mudanças religiosas se dão? Por que fiéis aderem ou deixam sua(s) religião(ões) de origem? Como representam estas mudanças nas narrativas que produzem? Como reconstroem, reordenam ou reinvidicam suas identidades? São algumas das questões que permearam o longo trabalho de pesquisa e norteiam este texto.

A noção de identidade aqui assumida questiona as compreensões ortodoxas, nas quais o *self* seria autônomo, estável e independente das influências externas. Para estas formas o sujeito existe como fonte autônoma de significado e ação. Para Descartes o fato de o sujeito se reconhecer pensante, conferia-lhe sua identidade. Esta idéia do sujeito autônomo, certo da própria identidade que é contínua ao longo da vida do ser humano individual, dominou por um bom tempo a compreensão

---

146 Neopentecostalismo é aqui empregado para designar o movimento religioso que surge no final dos anos 70 no Brasil que guarda semelhanças com o pentecostalismo clássico, como a interpretação literal dos textos bíblicos, a crença na atuação e nos dons do Espírito Santo e o estilo enfático de pregação. Mas que inova na forma de utilização dos recursos midiáticos (radio, televisão, jornais, Internet), no caráter liberalizante quanto aos usos de costumes, e na ênfase dado ao discurso da prosperidade, das curas e a expulsão de demônios. A IURD - Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, é uma das primeiras igrejas a adotar este estilo de “ser evangélico”. Nos anos seguintes surgiram Igrejas como a Internacional da Graça, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, dentre outras. Em Rondonópolis, igrejas como a Sal da Terra. Ouvir e Crer e Vinde a Cristo, possuem as características deste nova modalidade de pentecostalismo.

147 Parte das exposições apresentadas nestes simpósios foram publicadas em ORO, Ari Pedro; CORTEN. André; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. 2003.

148 FRANCISCO, Adilson J. Vivências e ressignificações do neopentecostalismo em Rondonópolis-MT (1993-2006). São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

de identidade não apenas na filosofia, mas no pensamento político – sobretudo como hipótese fundamental para o liberalismo – e também na psicologia<sup>149</sup>. Desde David Hume esta noção passou a ser questionada a partir da chamada “teoria do feixe”, na qual a autocompreensão do sujeito não seria mais que um feixe de impressões sensoriais mudando continuamente à medida de suas novas experiências ou quando se lembrasse das antigas.

Mas será o marxismo e a sociologia durkheiminiana a formularem uma contestação radical ao individualismo liberal, postulando o significado e importância da sociedade nos processos de construção do “eu”. Para Durkheim o indivíduo era produto da sociedade e não o seu contrário. Já muito recentemente, o estruturalismo de Althusser radicalizará esta posição, discutindo o papel da ideologia, a partir dos “aparelhos ideológicos.” (igreja, educação, família, a mídia etc.) como formadores da identidade, a partir da posição que ocupam no tecido social. Tanto os autores da psicanálise, Freud, Lacan e Erickson e bem mais recente, Foucault, procuram, cada um a seu modo, destacar o significado e relevância do “outro” na constituição da identidade. Para Foucault, a identidade de um grupo dominante ou que age para tanto na sociedade, depende da construção de seu “outro”<sup>150</sup>.

O reconhecimento de que a identidade não é apenas construída, mas que esta construção depende de um “outro”, dos “outros”, abre espaço para os processos de negociação, seleção e reordenamento da memória e da formação das identidades dentro de um grupo e do grupo em relação a outros grupos, como se intenta aqui discutir. Michel Pollak (1992), trata deste reconhecimento mútuo entre indivíduo e sociedade no processo de construção da identidade afirmando que este processo se dá através da negociação direta de uns com os outros e com os processos seletivos da memória<sup>151</sup>. Tais processos cumprem destacado papel na identidade de grupos e de pessoas.

Ao tratar do papel da memória nos processos de constituição da identidade social dos grupos e das pessoas, Pollak destaca quatro

149 Sobre modos de compreender a identidade ver EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A.; SEDGWICK, p. *Teoria cultural de A a Z*: conceitos-chaves para entender o mundo contemporâneo. p. 169-172.

150 Idem. p. 172.

151 POLLACK. “Memória e Identidade social”. Revista Estudos Históricos. p. 200-212.

características fundamentais da relação entre a ação da memória e a construção identitária. A *memória é seletiva*, não lembra de tudo, não quer ou não pode lembrar de tudo. As preocupações e as estruturas de sentimento do presente são os elementos de estruturação da memória. Em segundo, *a memória é construída* tanto social como individualmente, esta construção pode ser consciente ou inconsciente. As pessoas gravam, excluem, recalcam, relembram etc. Por conta disso *a memória é constituinte da identidade*, fenômeno que se produz em referencia aos outros, a partir dos critérios de negociação, aceitabilidade e credibilidade junto aos outros. E por fim a compreensão de que *memória e identidade são construídos na disputa*. São valores e modos de vida, disputados em conflitos sociais e intergrupais.

Seguem daí o que Pollak considerou como os trabalhos de enquadramentos da memória realizados pelos grupos sociais (igreja, sindicato, partidos, movimentos sociais, cinema etc.) que levam estes grupos a solidificarem o social e a reconhecerem seus posicionamentos e visões de mundo como sendo válidas e necessárias a unidade e coerência da identidade. Desta forma, a resposta dos entrevistados à pergunta “o que representou para você a adesão a esta igreja” assume, na vida dos neo-conversos a forma discursiva de um “novo nascimento”, “uma nova vida”. E é destes significados construídos discursivamente, mas também vividos enquanto experiência, por aqueles que aderem àquelas confissões que objetivo discutir neste texto. Os dados referem-se a dezesseis entrevistas realizadas junto a adeptos ou ex-adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, realizadas entre 2003 e 2005, na cidade de Rondonópolis, Mato Grosso. As entrevistas foram realizadas apenas com membros comuns daquelas confissões, sob a condição do anonimato, desta forma os nomes aqui mencionados são fictícios. Para análise optou-se pelo uso dos procedimentos comuns a história oral.

O uso da história oral não é apenas um recurso. Funda-se numa compreensão da escrita da História como um processo no qual interação subjetividades cujo olhar, movimentando-se desde o presente, reconstrói menos os fatos e mais os significados que experiências e acontecimentos têm para aqueles e aquelas que vivem e, por isso fazem a História. Como parte da História Social o trabalho com relatos orais constitui-se

também em uma metodologia que “estabelece e ordena procedimentos de trabalho, funcionando como ponte entre a teoria e a prática no fazer historiográfico.”<sup>152</sup> O trabalho com a história oral possibilita trazer para o texto histórico as trajetórias individuais, as motivações e mudanças individuais e sociais possíveis nos processos históricos contemporâneos e os significados que diferentes sujeitos e não apenas os que vencem ou que dominam, atribuem às suas trajetórias de fé e àqueles processos que as circundam. Para esta tarefa descarta-se ilusão de uma história única e de suas pretensas exigências de objetividade.

Ao tratar da questão da objetividade, Alessandro Portelli (1997) destaca que isto se aplica não apenas ao trabalho com fontes orais, mas a qualquer fonte, muito embora o status da fonte escrita nos leve a esquecer disto. Na busca por compreender os significados da experiência:

[...] a importância do testemunho oral pode se situar não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, como simbolismo e desejo de emergir. [...] a diversidade da história oral consiste no fato de que afirmativas “erradas” são ainda psicologicamente “corretas”, e que esta verdade pode ser igualmente tão importante quanto registros factuais.<sup>153</sup>

Por isso, para o autor não há “falsas” fontes orais. Evidente que o trabalho com fontes orais comporta também a checagem factual e os critérios postulados pelo criticismo filológico. As narrativas aqui transcritas são assumidas como verdadeiras enquanto representações válidas e significativas para aqueles que a produziram.

No ato da entrevista atuam mecanismos sutis e reveladores de condicionamentos e possibilidades valiosas para a reconstrução das trajetórias e experiências dos sujeitos. Ao estruturar e explicitar suas narrativas para um outro - o pesquisador - os entrevistados põem em evidência um conjunto de mecanismos sutis que estão relacionados com a construção da identidade pessoal. Por isso que memória e identidade estão intimamente relacionadas. Ao contar suas experiências e trajetórias, os entrevistados, ativam na rememoração dos fatos, sua visão de mundo,

152 FERREIRA; AMADO. *Usos e abusos da História Oral*. p. 16.

153 PORTELLI. *O que faz a história oral diferente?* p. 32.

as imagens que construíram de si mesmos e dos outros, e um conjunto de tensões e representações que extrapolam o ser-pessoal destes sujeitos, remetem a contextos e processos mais amplos. Falam de si ao tempo que falam dos outros, da sua e de outras experiências religiosas, da sua experiência com um Outro, que lhes é absoluto – Deus. Neste sentido, é possível afirmar que cada pessoa é uma maquete de sua sociedade. Obviamente não numa relação mecânica e automática, mas no sentido de que os sujeitos são produtos e produtores de toda uma rede em torno de si. E por isso também representativos e necessários na compreensão dos fenômenos sociais ligados às mudanças socioreligiosas que se operam no contexto em análise. São representativos à medida que evidenciam no ato da fala, os conflitos, as expectativas e os projetos institucionais em disputas, dos quais passam a fazer parte. Relêem suas opções, reelaboram a imagem de si e a imagem que querem deixar que seja vista, que seja “gravada”.

Ao considerar o trabalho com história oral como gênero do discurso, Portelli (2001), chama a atenção para o caráter dialógico deste discurso – o discurso do narrador, o discurso público do pesquisador e o do encontro entre eles<sup>154</sup>. Neste encontro, dentre outros fatores, conta também a *performance*, isto é os modos de como se diz. O como se diz revela muito daquilo que se diz. A tônica da fala, nas entrevistas aqui analisadas é em geral, a de um *testemunho* no sentido de como se expressa no universo religioso e sobretudo o evangélico, o depoimento daqueles que se converteram. A voz firme, as palavras padronizadas e referidas a comunidade religiosa de adesão, a recorrência a passagens bíblicas, a releitura do passado pecaminoso e o enquadramento do presente como um “*novo nascimento*”, explicitam o *estilo testemunhal* das narrativas. O momento da entrevista não deixou de ser o momento de que cada fiel tinha de convencer-me (também posso ser para ele um futuro “irmão”) de que “sua vida agora é outra”, enquanto toma consciência daquilo que ele se tornou: “Nasci de novo”, falava-me um dos depoentes. Segundo Ricardo Mariano “ao demonizar o passado pré-conversão a religião pentecostal torna-o indesejável, objeto de censura, desprezo e recriminação, produzindo assim a necessidade e o interesse religiosos de libertar-se

---

154 PORTELLI. *A história oral como gênero*. p. 11-12.

dele mediante a adesão religiosa”.<sup>155</sup> A referência ao passado pecaminoso constitui-se necessário para evidenciar o presente de “libertação”. Daí os aparentes exageros e estereótipo sobre a conduta anterior, contido nas falas. É com estes significados que o presente torna-se “nova vida” e, o depoimento, o momento de convencer-se cada vez mais disto, testemunhando para os outros, sua conversão.

Por isso torna-se impossível dissociar forma e conteúdo nos relatos ouvidos e aqui analisados. Desta forma, a oralidade, em toda extensão que o termo indicia, torna-se “documento” imprescindível para a compreensão dos processos de constituição e reordenamento identitários.

Por ser sua história de vida, suas trajetórias sócio-religiosas, suas crenças seus valores e expectativas, estes fatos densos de materialidade compõem a sua experiência social. A experiência social comporta um conjunto de práticas, sentimentos e significações mediante as quais homens e mulheres moldam suas trajetórias. Perguntados sobre estas trajetórias, lembram e contam. Contam em diálogo, compartilhando o vivido, o desejado, o recém-descoberto acerca de suas crenças e valores anteriores e os de agora. É neste aspecto que a memória é evocada, não apenas como um ato mecânico da recordar, mas que é construída na dialogia entre entrevistado e entrevistador. Constituindo-se assim, no ato da performance e na sua produção em memória compartilhada<sup>156</sup>.

Neste ato de compartilhar, e por isso de reconstruir o vivido, a oralidade que se explicita na fala, evidencia uma característica marcante da oralidade moderna. Refiro-me ao fato desta oralidade estar adensada de escrita. As falas-testemunho estão explícita e marcadamente impregnadas dos conteúdos e das formas de construção advindas das pregações, dos ritos e do abundante recurso ao texto midiático. Nunca como hoje os evangélicos e sobremaneira os pentecostais ocuparam espaços na mídia. Se num passado recente o rádio era um das formas de propagação do evangelismo, a partir do final dos anos 80 o uso da TV, tornou-se o meio por excelência de pregação e expansão das igrejas neopentecostais. Praticamente todos os entrevistados, mencionam o fato de terem tomado conhecimento da igreja pela TV, e quando falam de terem ouvido pela

155 MARIANO. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. p. 180.

156 PORTELLI. *O que faz a história oral diferente?* p. 35.

primeira vez falar da igreja, lembram dos testemunhos dos neo-conversos que “tiveram suas vidas transformadas”.<sup>157</sup>

Gouveia (1998) tratou especificamente desta questão, estudando o testemunho de mulheres, a partir daquilo que denominou de “comunidades eletrônicas de consolo” explicitando que as narrativas dos fiéis iurdianos possuem uma marca padrão: elas “marcam o contraste entre a vida antes e depois da conversão”, destacando o papel das mulheres como consumidoras da fé e narradoras das histórias de conversão na mídia. Este é sem dúvida o bordão central de todo depoimento-testemunho dos programas pentecostais na televisão. Ao tratar da prosperidade, da doença, da saúde, da família, da sua vida, os neo-conversos constroem uma memória altamente seletiva em torno deste binômio antes e depois. Evidente que a formatação televisiva, rica de elementos, não comporta elementos outros que as entrevistas no ponto de ônibus, no fundo da casa, no sofá da sala, possibilitam aos olhos do pesquisador ávido por buscar outros significados e elementos mais profundos ligados a conversão e a experiência social deste fiéis.

É por isto que, a meu ver, o uso dos procedimentos da história oral na análise das entrevistas, permite um passo a frente na compreensão dos processos de trânsito e mudança religiosa e na reconfiguração das identidades. As entrevistas que realizei, com fiéis e ex-fiéis neopentecostais em Rondonópolis, partem de uma questão fundamental: a compreensão da experiência religiosa destes sujeitos a partir de sua trajetória religiosa e da compreensão dos significados atribuídos por eles sujeitos a esta trajetória, a partir do lugar e da cultura através da qual vivem e constroem sua experiência social.

A partir desta questão foi montado um “roteiro” bastante flexível de conversa. O agendamento prévio e autorização para gravação, marcava a primeira conversa na qual eram expostas as motivações e finalidades da entrevista. Estes pactos prévios parecem ter garantido um pouco mais de tranquilidade e relativa abertura dos entrevistados e é neste aspecto que retomo a comparação destes depoimentos com os testemunhos da mídia.

---

157 A padronização das expressões, formam um repertório bastante comum de termos recorrentemente utilizados nos programas e, apropriados e reutilizados pelos fiéis. A partir destas expressões – “agora sou uma pessoa nova”, “minha vida totalmente transformada” – constroem as narrativas de sua nova identidade. Sobre esta questão ver: FRANCISCO. op. cit., 2007.

Trata-se de dois textos com formatações distintas e por isso com possibilidades e naturezas também diferenciadas. Tendo analisado também diversos testemunhos de fiéis nos programas televisivos, é possível considerar algumas diferenças percebidas nos depoimentos presenciais, tais como: maior espontaneidade dos narradores; a emergência da bagagem cultural a partir dos diversos temas e problemas abordados; a irrupção do imprevisível, do contraditório; as censuras que ruidosamente emergem no indizível, nos silêncios; os modos de resistência; e a riqueza do não-verbal que se explicita em estado menos artificial que nas “conversas” formatadas e editadas no estilo “sala de visitas” dos programas televisivos<sup>158</sup>.

## O lugar social dos crentes

Mas onde vivem os que aderem às novas modalidades religiosas? Como vivem? Como representam suas novas escolhas religiosas e como se identificam a partir destas escolhas? Estas são algumas das diversas temáticas que emergem das entrevistas com os fiéis. Suas narrativas são atos interpretativos e por isso processos constantes de atribuição de significados, como expressão da consciência que cada um constrói sobre si e sobre a realidade vivida.

Os fiéis ou ex-fiéis entrevistados residem em Rondonópolis, cidade ao sul de Mato Grosso e ponto de encontro entre as duas rodovias (BRs-363 e 364) que ligam o estado e parte da região norte ao centro sul do país, a “capital da soja” tem vivido nas últimas três décadas significativas transformações. As crescentes levadas de migrantes, o conseqüente adensamento demográfico e a inserção da economia agrária, nas formas globalizantes de produção e comercialização, têm provocado modificações na paisagem urbana e nas relações entre pessoas e os diferentes grupos sociais que compõem esta paisagem, inclusive os grupos religiosos.

Também por isto o que se observa hoje em Rondonópolis é um campo religioso, como em muitos outros lugares do país, diversificado,

---

158 Em diversos programas da Igreja Universal do Reino de Deus (“Falando de fé”, “Em que posso te ajudar”, “Ponto de fé” e o “Fala que eu te escuto”) levados ao ar das 23 as 6 horas da manhã do dia seguinte, a entrevista-testemunho é um recurso recorrente. Produzida no estilo “sala de visita” ou na porta dos templos, estes “taipes” de curta duração são inseridos em todos os programas e retransmitidos em todas as emissoras e consorciadas da Rede Record.

dinâmico, socialmente estratificado, com expressiva visibilidade na geografia da cidade e na mídia local, como terreno de disputas, e, por tudo isto, como um campo complexo da dinâmica social. Esta complexidade é acentuada quando quer-se perceber o campo religioso social por dentro, isto é, a partir da experiência religiosa dos sujeitos históricos e também por isso, sujeitos religiosos. Experiência que enquanto parte da cultura, cria vida e se faz na relação com outros sujeitos, inclusive com o divino e com outras dimensões da vida, sendo assim uma experiência social.

Restringindo-nos à percepção do campo religioso, um passeio por Rondonópolis, permite logo perceber a heterogeneidade de agências religiosas e sua diversificada distribuição nos espaços da cidade. Em determinadas ruas pode-se encontrar, na mesma quadra, um templo evangélico e um centro comunitário católico, onde funciona uma creche que faz fundo com a casa de uma benzedeira, cuja residência está de frente para um centro espírita. Como ocorre em muitas cidades, é possível agrupar esta diversidade em torno de algumas predominâncias, a partir das formas mais visíveis de adesão e expressão religiosa. Neste sentido, é possível demarcar, respectivamente, os templos católicos, os evangélicos, os espíritas e alguns afro-brasileiros – principalmente umbanda, como as edificações religiosas que irrompem com maior incidência na paisagem urbana.

Diferentemente de muitas outras cidades, não se encontra em Rondonópolis uma Igreja Matriz no centro, ladeada por uma praça. Muito comum esta habitual paisagem da Igreja Matriz no meio da praça, expressão visível da tradicional relação entre Igreja Católica e o Estado, entre uma maioria de católicos com a sua cidade e com “os outros” que nela vivem, não mais configura a relação sagrado/profano predominante desde os primórdios coloniais. Esta centralidade parece ter sofrido mudanças não só quanto à “maioria dos católicos”, como também a forma mesma das pessoas relacionarem-se com os espaços da cidade.

Esta aparente desconfiguração de como as edificações religiosas estão distribuídas na paisagem urbana, se comparadas à maioria das cidades brasileiras, não retira delas sua visibilidade e o seu sentido de conexão com e entre aqueles que nela vivem. Antes, refletem, na ausência de um planejamento urbano mais criterioso, o acelerado e multifacetado

movimento de sua ocupação. Deste movimento que remonta a décadas anteriores, torna-se perceptível a formação e diversificação das denominações religiosas.

No levantamento empreendido no perímetro urbano, entre janeiro e fevereiro de 2005, localizei 185 templos ou locais de reunião de culto evangélico - salões comerciais alugados, casas e pequenas construções; 107 templos católicos, 65 centros e terreiros de umbanda e candomblé e 11 centros espíritas. Nos bairros ainda encontrei salões de reunião de grupos religiosos como Seicho-no-iê, Universo em Desencanto, Santo Daime, Templo Rosa Cruz (Amorç) e do Budismo.

Os 185 templos e locais de cultos evangélicos estão distribuídos entre 93 igrejas diferentes, sendo 72 pentecostais, 11 que se aproximam mais do gradiente neopentecostal, 8 igrejas evangélicas históricas e suas derivadas (Luterana, Metodista, e as Presbiterianas, Batistas e Congregacional) e 4 igrejas consideradas cristãs não-evangélicas (Adventistas do Sétimo Dia e da Promessa, Testemunhas de Jeová e Mórmons). Do total de templos pentecostais, os de maior número e visibilidade por suas formas arquitetônicas comuns estão os 37 templos da Igreja Assembléia de Deus, seguido pelos 9 templos da Congregação Cristã no Brasil, 7 da Igreja Pentecostal Deus é Amor, 7 da Igreja do Evangelho Quadrangular, 7 da Igreja Só o Senhor é Deus, 6 templos da Igreja Universal do Reino de Deus, 6 da Igreja Avivamento Bíblico. As igrejas Vinde a Cristo, Ministério Ouvir e Crer, Cristo para o Brasil e Liderança de Cristo, possuem 3 templos cada uma.

Esta diversidade de templos é reflexo direto do aumento numérico dos evangélicos na cidade. Segundo os dados censitários do IBGE, em 1991, os evangélicos eram 8,8% ; em 2000 este número dobrou para 16,3%. Dentre os evangélicos, os pentecostais saltaram de 6,4% em 1991, para 13% em 2000. Para este mesmo período, o percentual de católicos diminuiu de 83% para 72,4%<sup>159</sup>. Se permitiram mensurar algumas das transformações socio-religiosas das últimas décadas, as tipologias classificatórias do IBGE, ainda não possibilitaram mensurar, uma outra

---

159 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censos de 1991 e 2000. Para detalhamento dos números e interpretação mais abrangente das transformações socio-religiosas em Rondonópolis, ver: FRANCISCO, A. J. op. cit., 2007.

categoria de crentes que também tem aumentado numericamente, em geral agrupadas no nicho dos pentecostais ou “outras evangélicas”, que os neopentecostais.

A visibilidade de seus templos e a vocalidade alcançada por seus representantes seja nos eventos públicos ou nos espaços midiáticos, possibilita reconhecer o crescimento e dinâmica desta categoria de evangélicos. Dentre as igrejas neopentecostais mais representativas deste processo estão a *Igreja Universal, Internacional da Graça, Sal da Terra, Ouvir e Crer* e *Vinde a Cristo*. Os fiéis entrevistados na pesquisa freqüentam ou freqüentaram um dos cinco lugares de culto da Igreja Universal do Reino de Deus existentes na cidade<sup>160</sup>. Residem, em sua maioria nos bairros periféricos, são em geral trabalhadores e trabalhadoras do comércio local, fazem serviços domésticos (especialmente as mulheres) ou vivem de “bicos”. Possuem, em geral, pouca escolaridade e a maioria vive em Rondonópolis há mais de vinte anos, o que significa que não nasceram, mas migraram para a cidade.

As identidades não são um dado imutável e permanente que se expressa desde as potencialidades de um “sujeito em si”. Construída e desconstruída processualmente nas relações sociais vividas, a identidade destes fiéis, são densamente marcadas pelos condicionantes históricos destas relações. Como afirma Stuart Hall (2000) “as identidades são formadas e transformadas continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.”<sup>161</sup>

Desta forma, ao pensarmos em processos de identificação é necessário que consideremos o significado da cultura, enquanto todo um modo de vida que articula diferentes esferas da sociedade (o econômico e o político) e que se expressa na e pela linguagem. Tal noção de cultura, explicitada pelo grupo dos Estudos Culturais, devolve a dimensão histórica e diversa de cultura, uma vez que grupos sociais diferentes são formados e conformam culturas diferentes. Segue daí que as identidades

160 Os espaços de culto das igrejas neopentecostais, em geral, não são templos, no sentido arquitetônico do termo. São amplos salões (antigos supermercados, oficinas, depósitos), localizados em ambientes de acentuada circulação de pessoas ou de fácil acesso, como o antigo Cine Avenida na avenida principal, e os salões nas esquinas ou próximos a pontos de ônibus como o caso dos “templos” das igrejas Universal, Internacional da Graça, Ministério Ouvir e Crer e Sal da Terra.

161 HALL. *A identidade cultural na pós Modernidade*. p. 12.

são também culturais. Para Hall as identidades culturais são “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso pertencimento a culturas étnicas, lingüísticas, religiosas e acima de tudo, nacionais.”<sup>162</sup>

No processo de construção da identidade de “crentes”, tem papel importante o significado social que os conversos ao neopentecostalismo atribuem a si mesmos, ao outro (a imagem de Deus), aos outros (a igreja, a religião, as normas, ao mundo) e por conseqüência, como se representam e se posicionam quanto ao reordenamento de sua conduta.

E o que dizem os entrevistados? Do que tratam as narrativas orais destes homens e mulheres? Em que medida apontam para a construção ou reconfiguração da identidade destes sujeitos? Como a representam e se posicionam frente a isto? Estas são algumas das questões que dirigem nosso olhar na leitura e interação com as entrevistas realizadas.

Tendo claro que o modo de narrar e a forma de organizar o narrado diz muito do vivido, uma vez que “associando e organizando os fatos no espaço e no tempo, dentro dos padrões de sua própria cultura e historicidade, cada pessoa vai dando sentido á experiência vivida e a si mesmas nela”<sup>163</sup>, optei por não elaborar nenhum questionário, mas a partir de um roteiro semi-estruturado, no qual questões como dados pessoais, história de vida, acontecimentos pessoais e familiares, motivações e sentimentos ligados a vivencia religiosa, práticas ou reações, sejam no grupo religioso ou no âmbito particular, fossem questões norteadoras das narrativas. Tal postura não exclui os temas de interesse e recorrência trazidos a cena pelo entrevistado. Pensar as relações entre a cultura, memória e a identidade não é fácil, maior desafio ainda é “sondar e perceber” isto nos complexos cruzamentos e nos modos como “os outros” lidam e organizam ou significam sua experiência, seja aquelas ligadas aos acontecimentos mais próximos ou aqueles temporalmente, mais distantes.

### “Eu nasci de novo”

O diálogo nas entrevistas principiava por uma questão simples que era de contar um pouco da sua vida. A partir desta questão, os entre-

---

162 Idem, p. 8.

163 KHOURY, Yara A. *Muitas memórias, outras histórias: cultura e sujeito na história*. p. 191.

vistados falavam de suas trajetórias, de onde vieram, por que saíram de sua região, dos lugares por onde passaram. De seus familiares, falam “naquele tempo”, como parte não apenas de sua história, mas como constituinte de si – a experiência que as constitui. Das lembranças e primeiras experiências religiosas (a maioria predominantemente católica e alguns poucos casos de origem kardecista e umbandista).

E quando iniciavam tratar das situações que se tornaram mais tarde em mobilizadoras da sua adesão, operaram numa chave muito interessante - o passado é relido e totalmente reinterpretado sob a perspectiva das novas chaves explicativas e visões de si e do mundo, propostos pelo discurso religioso e pelas forças que ele atualiza e ressignifica: “Eu estava perdido”, “Não tinha vontade de viver, pensei em me matar”, “a vida para mim não tinha graça”, “estava dominada pelos encostos;” Neste estado de perdição os entrevistados se auto-percebem como: “eu era uma pessoa muito nervosa”, “não tinha paciência, não tinha paz nem comigo nem com meu marido”. As narrativas dão sempre conta de “quem eu era”, falando de “como eu era”. A experiência vivida com o marido, com os filhos, na família, no trabalho, na igreja, vai delineando a imagem que cada crente representa como sua. Rosália, recém-casada e participante da Igreja Universal a mais de dois anos, se reconhecia como:

[...] eu era um a pessoa muito nervosa, muito ciumenta, no nosso relacionamento principalmente eu era muito encrenqueira, eu era uma pessoa muito egoísta. Eu não sabia dividir nada com ninguém, tudo era para mim, tudo tinha que ser na hora que eu queria, do jeito que eu queria porque se não fosse, eu já virava uma confusão [...] eu era uma pessoa muito feia.<sup>164</sup>

É o presente da “nova vida em Jesus” que confere sentido a existência e permite não romper, mas trazer a leitura necessária e justificadora de um passado: “hoje sou outra pessoa, quem me conheceu, não acredita [...]”. Os testemunhos apresentados na TV trazem sempre este formato: de *um antes* – de dor, sofrimento, miséria, depressão, e *um hoje*

164 Rosália, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT. O nome dos entrevistados aparece na forma de pseudônimo, em conformidade com o contrato feito no agendamento das entrevistas.

de vida nova, saúde, harmonia no lar, prosperidade em curso etc. As reinterpretações do passado produzidas no presente, ganham a cor e o tom que o olhar de quem “nasceu de novo” consegue projetar. Típico dos *testemunhos* o “passado de maldição” não é negado, mas atualizado e por vezes dramatizado e estereotipado nos seus excessos para realçar o cumprimento da ordem divina, conhecida através da pregação do “homem de Deus” – o pastor.

A imagem que traçam de si no presente está diretamente ligada às carências e necessidades vividas por estas pessoas em determinados períodos de suas vidas. Recorrentes ao longo das narrativas são estas causas que as levaram até a igreja: as *situações de doenças* vividas pelos próprios crentes ou familiares - câncer incurável, “derrame”, problemas nas pernas que impediam de andar, dores infundáveis nas costas, na cabeça etc. - ; as *dificuldades de relacionamento* com o cônjuge – em geral como queixa de mulheres em relação ao seu companheiro, tendo como causas geradoras a infidelidade, o alcoolismo e negligências em relação aos filhos e às obrigações familiares -; *dificuldades financeiras* ligadas a dívidas ou situação de desemprego ou subemprego, empobrecimento e os *desdobramentos emocionais* vividos nestas situações, relatados como sentimento de desespero, solidão, depressão e vazio.

A vivência destes sentimentos afetava diretamente a auto-imagem que relatam de si no presente, como “eu era um pessoa feia”, “muito nervosa”, “muito fraca”, “num tinha gosto em nada”, imagens descritas na relação direta entre “o antes” e “o depois” da adesão. Acompanha a descrição, de cada situação de sofrimento, solidão e vazio, o relato do sentimento inverso, ou seja, de acolhida, de “calor humano”, de identificação e “entendimento” da situação vivida, sentimentos estes, encontrados e vividos na nova comunidade de fé.

O significado atribuído a estas situações reais, sentidas e vividas no cotidiano, marca e define o modo como estas pessoas encaram a vida e como na narrativa vão construindo uma imagem de si. Possivelmente, a imagem que querem deixar que seja vista, retratada, a partir das falas gravadas. Por isto, não é possível pensar o processo de construção da identidade, apartado das condições reais nas quais elas são construídas. Por outro lado, serão as investidas do sujeito no processo de identifica-

ção, como lembra Stuart Hall, e a sua articulação presente-passado que vai definindo a identidade<sup>165</sup>. O que os fiéis iurdianos representam acerca de quem eram no passado, são trazidos, através da memória e do fato de se auto-perceberem daquela forma no passado, sob a experiência de um presente vivido por eles como um “novo nascimento”.

“Eu nasci de novo”, “agora sou outra pessoa”, são expressões que se repetem nas narrativas daqueles que fazem questão de dizer quem são, a partir do que foram e sobretudo, de como tornaram-se “nascidos de novo”.

### O “Eu” e o “Outro”, o “eu” e “os outros”

Considerando a identidade como um discurso, Stuart Hall (2003), chama a atenção para o fato de que ela é um discurso que classifica o que esta dentro e o que esta fora da identidade e por isso ela “é mais um produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica.”<sup>166</sup> No processo de identificação o discurso das identidades é classificatório, isto é, procura responder o “quem/o que sou eu “na sua relação com o quem/que é o outro”. A alteridade e os modos como se relaciona com o outro, a representação que fazem deste outro, conferem sentido a sua identidade. É desta forma que a identificação é o produto da marcação da diferença, da exclusão. Tais processos ligam-se ao seu não-eu, ao senso de pertencimento, de inclusão do que é válido e necessário, à identificação.

Quais são “os outros” que marcam a diferença da identidade neopentecostal construída pelo crente. Qual é o mesmo, o idêntico que valida esta dinâmica? Principiemos por esta questão. Na base de todo processo de adesão neopentecostal está a narrativa de uma experiência com um outro - *Deus*. Este outro absoluto é o que em meio a situação de dor, de solidão, de perda, de crise, dá sentido à sua vida, reorienta a percepção daquilo que lhe aconteceu ou acontece e confere motivação e razão suficiente para que os antigos adjetivos sejam transformados em formas positivas de auto-denominarem: “hoje sou uma pessoa mais tranqüila”, “consigo agir com um espírito de sabedoria”, “sou outra pessoa”.

165 HALL. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. p. 103-133.

166 Idem, p. 106.

*Deus* – este outro absoluto – é o que, experimentado em uma situação concreta, passa a ser a explicação e razão para o que lhe acontece. O providencialismo é uma das características como os fiéis compreendem e descrevem a ação de Deus e também como se vêem em sua ação no mundo. As formas pragmáticas e funcionais de relacionar-se com Deus (os propósitos, os sacrifícios, as correntes), bastante visíveis no neopentecostalismo evidenciam uma imagem do outro que requer para si: um Deus a imagem das necessidades humanas. As palavras de ordem proferidas a exaustão nos cultos e repetidas nas situações limites enfrentadas pelos fiéis comportam este aspecto. “Eu não aceito”, “eu determino” são expressões freqüentes nas falas dos fiéis. A despeito de sugerirem uma reação frente “as coisas do mundo” indiciam, no aparente conflito com a divindade, uma submissão aos seus ditames e as formas postuladas pela igreja para “agir a fé”.

O *mundo* é também outra marca de diferenciação deste processo de identificação. O mundo é um outro. Não é mais o território de Satanás, é também o espaço-tempo onde se busca e se vive as benesses prometidas por Deus. Alguns autores têm destacado a postura de maior interação com o mundo assumida por algumas igrejas neopentecostais. Mariano (1998) e Campos Júnior (1999) evidenciam o verniz de modernidade do neopentecostalismo quando de sua maior liberdade em relação a usos e costumes e o caráter de inserção no mundo político partidário e a ênfase na teologia da prosperidade como sua face intra-mundana. Nisto, segundo estes autores funda-se algumas das diferenças visíveis do neopentecostalismo frente a seu par mais próximo, o pentecostalismo tradicional.

Mas o mundo, este outro que não eu, é também onde age o pior inimigo do crente - o *demônio*. È no mundo físico (e também no espiritual) que ocorre diuturnamente a grande batalha, a maior delas – a batalha de Deus (do crente) contra os demônios (do outro) este diferente do crente: os exus do terreiro, a idolatria dos católicos, e os espíritos demoníacos dos espíritas. È na batalha contra este outro (ou estes outros) chamado à cena e dramatizado nos ritos e, vivido a cada enfrentamento no cotidiano, que o fiel vai construindo a sua identidade de liberto, de “nascido de novo”.

As “sessões de descarrego” talvez sejam a materialização mais visível desta batalha e o momento de consciência da nova identidade. No rito de exorcismo iurdiano o crente em transe é inquirido a dizer quem esta ali naquele corpo que não lhe pertence. O corpo com uma postura incomum (ajoelhado, inclinado e retorcido) e uma voz não identificada com a do crente, fala por um outro – o demônio. A corporeidade é o lugar da identidade sobre a qual se processa a batalha entre o bem e o mal. “Templo do Espírito Santo”, o corpo, através da possessão, pode tornar-se morada do demônio, e não qualquer demônio, mas dos *exus* do panteão afro-brasileiro que são ritualmente assumidos e ressignificados<sup>167</sup>. Atravessada por outras identidades que não a sua, mas que explicam sua ação ou situação, o corpo é o meio pelo qual o crente é liberto e sobre o qual se configura, na manifestação de um outro, a verdade de sua nova identidade.

Este estranho “outro” – o demônio, passa a fazer parte não só dos ritos e das pregações, mas das atribuições de sentido na vida dos crentes. Advindos de outras modalidades religiosas onde este signo possui atributos e qualidades sobrenaturais, no neopentecostalismo ele é tão presente e atuante quanto a divindade. As narrativas de cura ou conversão dão conta da batalha travada num passado recente e que continua a cada dia no presente. Poucos falam de que “já manifestaram” o demônio na igreja (talvez por receio de que possam vir a manifestar novamente, o que representaria a ineficácia da cura ou libertação), mas todos admitem a crença na sua existência e na sua ação direta no mundo, no seu mundo, nas suas vidas, nos seus corpos. Elizabeth, membro da Igreja Universal há três anos, freqüentara alguns centros espíritas e por ultimo algumas igrejas pentecostais, mas segundo ela, o que a levou mesmo para a igreja foi a angustia que sofria:

Não comia, não dormia. Parecia uma alma penada [...] toda noite sentia uma mão que me enforcava e não me deixava dormir [...]. Os encostos me desmaiaram na porta da igreja. Você não sabe o que um encosto é capaz de fazer com as pessoas [...] ele vai, vai ate estrangular, até que ele mata a pessoa.<sup>168</sup>

167 Sobre esta questão cf. FRANCISCO, Adilson José. Historia e Religiosidade: ressignificações contemporâneas da tradição afro-brasileira. *Revista Virtual Historicidade*.

168 Vera, entrevista concedida ao autor em 25/02/2005. Rondonópolis – MT.

Ao considerar o fenômeno da possessão nas religiões mediúnicas, René Girard reconhece apenas seu caráter mimético, “uma experiência de *mimesis* histórica, na qual o sujeito parece obedecer a uma força vinda de fora”<sup>169</sup> e sobre o qual um papel é representado nele, a de “um outro que o invade”. Apesar de não concordar com esta perspectiva sobre a possessão, interessa nos para os fins deste texto, destacar esta noção do eu invadido por um outro. A invasão do estranho, do não-eu, define na lógica neopentecostal e na vida de cada crente, aquilo que se deve ser, aquilo que cada um acredita ser e se empenhar por sê-lo.

Neste processo de enfrentamento há ainda outra forma de alteridade que confere sentido as identidades em construção. São os *outros não crentes*. Familiares, vizinhos, colegas de trabalho ou o pesquisador. Como dito, a narrativa em forma de testemunho, cumpre uma função de autoconsciência: eu sou um outro que não você; mas também cumpre a função de dizer “o que eu sou agora, você também pode se tornar”. Daí o proselitismo assumido pelo crente como parte de suas práticas discursivas. Recorrente nas entrevistas, ele se explicitava em forma de um convite, ou nas formas sutis ao firmar: “se você fosse um crente você entenderia o que tô falando “ ou ainda “ Professor, eu sei que você tem fé, mas é para glória de Deus que eu falo [...]” O dizer para um outro é exercer uma função demandada pela nova identidade – a de ser um missionário, de ser “um homem de Deus” onde quer que o fiel esteja.

Destacado é o papel exercido pela comunidade de “irmãos” neste processo de reordenamento identitário. Mesmo os trabalhos mais antigos sobre pentecostalismo orientados pela noção de anomia destacaram, já de longa data, as funções de ajustamento e integração desempenhados pelo grupo ou pela comunidade de pertença religiosa como uma das explicações plausíveis para a expansão do pentecostalismo nos contextos de mudanças sócio-culturais e de modernização econômica (CAMARGO, 1973; SOUZA, 1969). Por outro lado, as mudanças nestes contextos e as questões sócio-culturais atuais tem colocado outras explicações para este processo<sup>170</sup>. Não é nosso objetivo aqui discutir estas questões como explicadoras do expansionismo e diversificação religiosa pentecostal.

169 GIRARD. *A violência e o sagrado*. p. 21.

170 A este respeito ver os trabalhos de R. Mariano (1998; 2001); Passos (2001), dentre outros

O grupo ou comunidade religiosa interessa-nos enquanto instancia de significação dada pelos crentes no processo de identificação.

È a comunidade dos irmãos a referência para aquilo que dizem sentir de mais diferente em relação as outras modalidades religiosas que freqüentaram. Indagado sobre o que considera mais interessante na nova igreja, um adepto da Universal afirmou “é a união, a união de tudo mundo lá”. Apesar de repetirem com força o que ouvem constantemente nas pregações de que “o que salva não é placa de igreja”, os fiéis reconhecem que não teriam descoberto “o Pai das Luzes” se não fosse a igreja. A adesão lhes confere, não sem tensões e discordâncias, uma nova configuração de seu papel dentro da família: “No começo eles [os filhos] debochavam de mim, mas agora, quando eu vou [a igreja] eles pede pra eu orar por eles e quando a coisa não anda bem no açougue eles pedem pra eu ungir”.<sup>171</sup>

As funções requeridas pelos dirigentes – pastor auxiliar, obreiros, evangelizadores – constituem-se em um privilégio para muitos. A seleção para estas funções, segundo os entrevistados, obedece não só a critérios que vão desde o tempo de freqüência como a moralidade do fiel. Entretanto, na percepção dos crentes, ela é um sinal de ser “chamado pelo Senhor”. Tal função e “chamado” confere-lhe um novo *status* dentro da comunidade dos fiéis. Ser um obreiro ou obreira significa a confirmação, a validação da escolha da nova religião que freqüenta. Vera, de família e formação católica, diz ter freqüentado a Universal desde os treze, e dois anos depois de se batizar, foi convidada para ser obreira, atualmente namora o pastor de uma outra cidade que conheceu nos encontros de orientação da Igreja Universal:

Fui levantada a obreira aos 15 anos. Minha mãe já era obreira, ai foi quando eu passei a freqüentar as aulas de candidata a obreira, onde que a gente vinha para aprofundar a palavra de Deus, aprender sobre o jejum e o poder da oração [...] Da mesma forma que meus pais foram ajudados eu senti necessidade de ajudar, daí a obra [...] nós fomos muito criticados e a gente sofreu o desprezo dos amigos por a gente ter vindo para a Universal, mas nós

171 Carmen, entrevista concedida ao autor em 27/07/2004. Juscimeira –MT.

não somos religiosos, não pregamos religião...só Deus, só Jesus ... aqui sou completamente feliz.<sup>172</sup>

Por fim, importa destacar o que cada uma destas representações ou funções assumidas e vividas como experiência por cada um dos crentes incide sobre suas condutas, suas formas de auto-compreensão e identificação. A descrição do “novo nascimento” é uma constante nas narrativas. Mobilizados pelas dores e carências já citadas - “se não vem pelo amor vem pela dor”, repetem os crentes - encontram na nova modalidade, acolhida, experiência com Deus, cura, e um novo modo de dar sentido a vida. Este novo modo, passa por posturas e atitudes diversas das tidas até então. “Lá eles num proíbe não, mas vai da pessoa. Eles só fala e explica o que a palavra fala, aí o crente aquele que é fiel, sabe o que deve sê feito”<sup>173</sup>, comenta Reinaldo, ex-católico, viúvo, migrante que frequenta a Igreja Universal a mais de 6 anos.

Marca a pregação neopentecostal, um caráter mais condescendente, se o comparado com as proibições e rigorismos dos “usos e costumes” do pentecostalismo tradicional. “*Lá ninguém é obrigado a nada, vai da pessoa*” Este é um jargão muito comum nas falas dos fiéis. No entanto, ao longo da narrativa do histórico de cada um dos entrevistados, aquele caráter fica bastante restrito à algumas formas de usos e costumes (alguns adereços e roupas femininas, assistir TV, frequentar alguns espaços de lazer etc.) e aos desejos e propósitos de prosperidade e os badalados sonhos de consumo, repetidos e simbolicamente ritualizados nas reuniões de prosperidade.

Ainda que não mais à moda pentecostal anterior, alguns interditos e proibições são impostos ao grupo dos “verdadeiros tementes ao Senhor”. Lenita, casada, já a mais de trinta anos, converteu-se a Igreja Universal juntamente com marido:

Logo que nois começô a ir meu marido parô de bebe e aí ate as festinhas que a gente fazia em casa nos fim de semana, a gente parô por que o pessoal que vinha não era da igreja e queriam continuar bebendo e eu e meu marido nois já não concordava mais com isso.<sup>174</sup>

172 Vera, entrevista concedida ao autor em 25/02/2005. Rondonópolis – MT.

173 Reinaldo, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

174 Lenita, entrevista concedida ao autor em 05/03/2005. Rondonópolis – MT.

O reordenamento da conduta não passa apenas pela abstinência de algumas práticas ou usos. Hábitos e práticas parecem ser abandonadas e outras são introduzidas. Mas não apenas isto, grupos e espaços de sociabilidade são redefinidas e novos grupos, agora da nova igreja, passam a ter prioridade. Impressiona nos relatos dos recém-convertidos ou neófitos que aderiram de fato ao neopentecostalismo a regularidade na frequência aos cultos. Para muitos “todos os dias a noite a gente vai pra igreja”. Ainda que isto não se prolongue como uma prática diária (e as observações confirmam isto), a regularidade na frequência por um certo período, vai delineando novos grupos de convívio e novos modos de conduta, inclusive frente a temas até à pouco tratados com cautela e desconfiança, por outras denominações. Dentre estes destacam-se a questão da posse de bens materiais – a vida próspera – como valor espiritual a ser buscado pelo fiel, como ocorre nas “reuniões da prosperidade” que ocorrem na Igreja Universal.

Perguntado a Rosália se ela e o marido de fato prosperaram desde quando entraram na igreja, ela afirmou:

Nós não ficamos ricos, isso não. Mas hoje a gente consegue organizar nossa vida e cuidar mais com as nossas despesas. Antes com as brigas tudo parecia que ia de mal a pior, hoje a gente combina antes como fazer. Não precisa gastar com bobagem e por isso a gente consegue administrar melhor.<sup>175</sup>

O delineamento da nova identidade não se dá apenas por aquilo que interdita, mas sobretudo por aquilo que possibilita ao crente a pensar sobre si mesmo e sobre o que o cerca, seja no âmbito do tido como sagrado seja no âmbito do considerado profano. Tênu e relativa estas fronteiras também são reordenadas a partir da compreensão que, ao aderir ao neopentecostalismo, homens e mulheres passam a elaborar.

---

175 Rosália, entrevista concedida ao autor em 13/08/2005. Rondonópolis – MT.

## Referências

- CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo S. Teatro, tempo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal, Petrópolis-São Paulo: Vozes-UMES, 1997.
- EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A; SEDGWICK, P. *Teoria cultural de A a Z: conceitos chaves para entender o mundo contemporâneo*. São Paulo: Editora Contexto, 2003. p.169-172.
- FRANCISCO, Adilson José. Historia e Religiosidade: ressignificações contemporâneas da tradição afro-brasileira. *Revista Virtual Historicidade*, Pouso Alegre: UNIVAS, 2004. Disponível em: <http://www.historicidade.com/artigos.htm>. Acesso em: 22/11/2004.
- FRANCISCO, Adilson J. *Vivências e ressignificações do neopentecostalismo em Rondonópolis-MT (1993-2006)*. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. et alli, *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994;
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. FALTAM DADOS
- GOUVEIA, Eliane. *Imagens femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. São Paulo: PUC-SP, 1998. (Tese de Doutorado)
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós Modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- \_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade?. Tradução Tomaz Tadeu da Silva). In SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 103-133.
- \_\_\_\_\_. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- KHOURY, Yara. A. Muitas memórias, outras histórias: cultura e sujeito na história. In: FENELON, Dea et ali (Orgs). *Muitas memórias outras histórias*. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 2000. p. 116-136.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. (Tese (Doutorado em Sociologia) – FACULDADE. São Paulo: USP, 2001.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN. André; DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PASSOS, João Décio. *Teogonias Urbanas: O re-nascimento dos velhos deuses, uma abordagem sobre a representação religiosa neopentecostal*. São Paulo; PUC-SP, 2001. (Tese de Doutorado)

POLLACK, Michel. Memória e Identidade social. *Revista Estudos Históricos*, RJ, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. *Revista Projeto História PUC-SP*. São Paulo: Educ, n. 14, abril de 1997, Cultura e Representação, pp. 25-39.

\_\_\_\_\_. A. A história oral como gênero. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 22, p. 9-36, jun, 2001.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência de salvação: Pentecostais em São Paulo*, São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Sandra D. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, n. 20, p. 157-167, 2001.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.