

O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal¹

Roberta Bivar Carneiro Campos²

Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO: Este artigo aborda o surgimento e a atuação de líderes carismáticos no pentecostalismo brasileiro que desafia a visão comum do papel do pastor protestante na mediação com Deus. Para além da transformação do pastor em celebridade, reflito sobre a forma de autoridade do carisma pentecostal, sua circulação e transmissão. Três direções em que o carisma circula serão destacadas: 1. sua comodificação através de cursos e conferências pagos, tornando-se evidente que é possível aprender a ser líder com os próprios líderes carismáticos; 2. o carisma, além de ser apreendido num espaço comercial e público, também é passado como capital social e simbólico através dos nomes de família do líder carismático, a exemplo das famílias Valadão, Soares, Malafaia e outras; 3. a autoridade do carisma depende de sua propagação coletiva, que se faz entre os pastores e os fiéis. Estes últimos, por sua vez, também mimetizam o carisma do líder, acessando esse capital e adquirindo o *habitus* carismático através não só da participação nos cultos, mas também do consumo. Além de reconhecer a produção social do carisma, faz-se necessário entender a sua circulação e o seu compartilhamento. Seguir a trilha do carisma é também seguir a maneira como a mensagem pentecostal circula e se globaliza.

PALAVRAS-CHAVE: Evangélicos, novos movimentos religiosos, pentecostalismo, carisma, globalização, oralidade.

O profeta, a palavra e o carisma

No marco do cristianismo reformado, a intermediação com Deus não é só contestada como dissolvida. A palavra divina deixa de ser um segredo e passa a ser democratizada através de sua divulgação em linguagem vernacular, tornando-se disponível a todos. Como consequência, há a promoção da autonomização dos leigos na relação com o sagrado. Nada mais curioso que o surgimento no pentecostalismo de líderes carismáticos que têm se destacado pela pouca ênfase no texto escrito, substituindo eles mesmos o próprio texto. Afinal, o protestantismo, como ação purificadora, sempre se esforçou na eliminação desses mediadores.

O que se salienta, para efeito do argumento deste artigo, é o lugar que esses pastores ocupam na imaginação dos fiéis e de admiradores em geral como possuidores de exemplaridade de fé e virtuosismo acima de outros pastores e dos simples fiéis, desafiando a visão comum do papel do pastor protestante na mediação com Deus. As pregações desses novos líderes carismáticos pentecostais substituem, em certa medida, a leitura sistemática da escritura,³ trazendo de volta, portanto, a intermediação de uma elite entre os fiéis e a divindade no contexto pentecostal. Trata-se aqui do deslocamento da autoridade do texto para o profeta. Se, por um lado, no pentecostalismo, os pastores que são “celebridades da fé” indicam a transformação da liderança em mediadores entre o texto bíblico, divindade e fiéis, por outro, argumento que a Bíblia continua tendo importância como texto a ser comentado neste contexto. Todavia, agora, texto oralizado, que é tornado parte da própria performance do carisma do líder.

Esse fenômeno exige que adotemos, como será desenvolvido ao longo da discussão neste artigo, uma visão mais ampla de textualidade que permita ir além da palavra escrita (ver Barber, 2007). Mas já é oportuno notar que esses pastores atualizam a Bíblia de diferentes modos, e trans-

formam suas pregações em textos escritos (Bíblias comentadas) e orais (DVDs, CDs etc.) que são consumidos e lidos em substituição à Bíblia tradicional, sem que isto implique necessariamente a exclusão da última. O que de fato parece ocorrer é que os diferentes modos dos usos do texto bíblico, entre esses pastores e seus seguidores (fiéis comuns, pastores e admiradores leigos de diferentes denominações e até mesmo sem filiação definida),⁴ têm por efeito a transformação da Bíblia em algo vivido e compartilhado, o que se dá através de um fluxo emocional e corporal entre pastor, fiéis e demais seguidores.

Tendo em vista este fenômeno, pretendo destacar para a análise o modo como tais lideranças se constituem em “celebridades da fé”, aprendendo, transmitindo, compartilhando o carisma, portanto, fazendo o carisma circular, ou seja, pôr-se em movimento e expandir-se a partir e para além do líder carismático.

No Brasil, contexto no qual se deterá este artigo por ser a área de competência da autora, esses pastores estão em diferentes denominações: Assembleia de Deus, Batista da Lagoinha, Comunidade Evangélica Internacional da Zonal Sul, Sara Nossa Terra, Bola de Neve etc. Suas vidas são acompanhadas por fiéis e seguidores⁵ através de websites, blogs e twitters. Mais importante ainda é a criação de espaços na internet, como os chamados “Ministérios da Fé”, por diferentes pastores, a exemplo de Silas Malafaia e Ana Paula Valadão, principais focos etnográficos neste artigo, que têm sob seus comandos o ministério Associação Vitória em Cristo e o Ministério Diante do Trono, respectivamente. Nota-se ainda que as igrejas a que eles pertencem ocupam lugar secundário se comparadas à maior visibilidade que esta outra forma institucional de ser religião tem na ação evangelizadora desses pastores e pastoras. Nos espaços virtuais dedicados a cada um dos ministérios, é a figura do líder e não a igreja que está em real destaque. Através da internet divulgam seus nomes como conferencistas internacionais e seus produtos (cursos,

livros, CDs, DVDs, Bíblias comentadas) para pastores, jovens evangelistas, fiéis comuns e toda uma gama de espectadores sem qualquer vínculo com a denominação de origem do(a) pastor(a).

Para além do fenômeno da transformação do(a) pastor(a) em celebridade, ou da congregação em espectadores, argumento que entender a forma de autoridade do carisma pentecostal, sua circulação e transmissão é fundamental para ter ciência da expansão do pentecostalismo nos tempos atuais. Conceitualmente, é relevante destacar que tomo circulação do carisma pelo modo como é apreendido, consumido, transmitido e fundamentalmente compartilhado por líderes e seus seguidores. Mas antes é preciso depreender a própria categoria “carisma”.

Neste artigo, o conceito de carisma estará em diálogo com a literatura antropológica, e buscarei compreendê-lo como algo que, mais que inato, é apreendido, e que sua autoridade reside não na dimensão da subjetividade do líder, mas na sua experiência coletiva, sem que com isso se reduza à questão bourdieuiana da desigualdade de sua distribuição. Defenderei a análise do carisma em termos de sua performatividade e não da dominação que marcou as análises sociológicas do fenômeno. Os pastores serão abordados como profetas e não apenas como sacerdotes pela forte liderança carismática e por estarem, de alguma forma, anunciando uma nova maneira de viver a palavra. Destaca-se aqui que um líder só é celebridade se for profeta, mesmo que não declare sua posição abertamente. Silas Malafaia, por exemplo, em conferência em Recife (“8º Congresso Avivamento Desperta!” 2010, no Chevrolet Hall⁶), que foi editada em DVD, sugere logo no início de sua pregação: “Eu quero ser seu profeta”. Constrói, assim, seu lugar no campo religioso em acordo com a audiência.

Para tanto, farei uso da literatura antropológica sobre *textualidade e oralidade* com o propósito de incluir no modelo interpretativo a oralização da Bíblia, que coloca o pastor preenchendo o hiato entre a congre-

gação e a escritura. Farei uso ainda da *ideologia linguística e semiótica* e da *noção de pessoa pentecostal* para compreender a lógica que sustenta a autoridade do líder carismático pentecostal. Sobre este ponto, destaca-se que muitos pesquisadores do pentecostalismo consideram a linguagem como um conceito-chave para as suas análises; eles também apontam para o fato de que as diferentes tradições religiosas podem ter diferentes ideologias da linguagem, portanto, sendo capazes de distintas concepções sobre o poder das palavras (Engelke, 2004; Bauman, 1983). Esta abordagem teórica implica que outras formas de textualidade (música, dança, objetos, oralidade) tenham tanta autoridade, ou mesmo mais, quanto a palavra escrita. Assim, muitos pesquisadores preferem a expressão ideologia semiótica à expressão ideologia linguística. É por isso que a atenção às diferentes maneiras de instanciar e reconhecer a presença da divindade torna-se relevante para a análise antropológica dos fenômenos religiosos.

Ainda acrescento às minhas intenções analíticas sobre carisma e oralização da Bíblia o desejo de contribuir para a compreensão da expansão do pentecostalismo e de como é possível pensar uma cultura global pentecostal. Buscarei, então, estabelecer a relação entre a ideia da performatividade do carisma e a expansão da mensagem pentecostal.

Sobre carisma: dominação e performance, do carisma individual ao coletivo

A importância de se estudarem os profetas já foi por muitos destacada por serem eles agentes de transformação e reprodução social (Weber, 1994; Harding, 2000). Todavia, neste espaço, tentarei construir um modelo que amplie o olhar sobre a ação do líder para além dele mesmo, incluindo os leigos como parte fundamental da plausibilidade e eficácia da profecia.

Nesse empreendimento teórico, como já comentado anteriormente, farei a análise do *carisma* em termos da performatividade que o líder carismático põe em ação através dos usos que faz do texto, em especial a transformação do texto escrito em algo vivido e performado, e que se propaga em cadeias rituais de intensa energia emocional. Estarei analisando *carisma* mais como *performance* do que como dominação, afastando-me assim das abordagens já clássicas dos escritos de Weber e Bourdieu. Isto não significa que eu esteja negando carisma como dominação, mas sim que estarei mais preocupada em construir um argumento em favor de uma abordagem de como o profeta instaura sua autoridade e apresenta-se como pessoa de grande exemplaridade de fé. Mais precisamente, estarei tecendo um modelo interpretativo para dar conta de como o líder carismático é capaz de indexicar, ele mesmo, a presença divina instaurando a autoridade através da performatividade da mensagem religiosa de forma independente da palavra escrita.

Max Weber, em *Economia e Sociedade* (1994), define carisma como “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos, ou então toma-se essa pessoa como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’” (Weber, 1994, pp. 158-159). Para Bourdieu, Weber, ao tentar fugir da visão reducionista que considera a religião como reflexo direto das condições econômicas e sociais, acaba por cair no extremo oposto: o subjetivista (Bourdieu 2007a, 2007b). Bourdieu chamará a atenção para as condições sociais da produção do carisma que, na sua análise, depende do lugar que se ocupa na estrutura social, transformando o que é espontâneo e subjetivo em Weber em algo objetivo, definido social e economicamente: capital religioso (2007a, 2007b). Bourdieu considera

ainda que a interação entre leigos e sacerdotes é sempre caracterizada pelo conflito, isto é, uma relação de dominação que se faz entre campos e não entre indivíduos. Dessa forma, “a legitimidade religiosa num dado momento é o estado das relações de força” (2007a, p. 90). De fato, é importante considerar que a autoridade não está limitada às qualidades individuais do pastor, mas tampouco estas características podem ser reduzidas a capital social e econômico, como em Bourdieu.

A crítica de Bourdieu a Weber, aqui descrita brevemente, é fundamental para não cairmos num subjetivismo extremo das qualidades individuais extraordinárias do pastor; por outro lado, a análise bourdieuiana restringe nosso olhar às esferas institucionais e da liderança, deixando fora dela a necessidade de o carisma circular e ser compartilhado para que a mensagem religiosa (“a boa nova”) também circule e se propague. Assim, reconhecendo as condições sociais da produção do carisma, pretendendo fazer um movimento adiante para também incluir na análise a maneira como a profecia é propagada, isto é, como circula, questão a que se dedicará este artigo. Sugiro que o sucesso do profeta ou do líder carismático depende, para além de suas capacidades extraordinárias – que numa linguagem bourdieuiana são os capitais social e econômico – de sua capacidade de compartilhar e fazer circular o carisma. Obviamente que essa capacidade não se restringe a qualidades individuais e espontâneas, mas a mecanismos disponíveis, social e culturalmente, em indivíduos situados em campos de força e poder. Destaco três direções em que o carisma circula: 1. através de sua comodificação; 2. através dos nomes de família; 3. através de um canal energético emocional e corporal entre pastores e fiéis. A seguir, comento cada uma das formas de circulação e direção do fluxo do carisma.

1. *A comodificação do carisma.* Neste contexto de grande intensidade carismática destaca-se o empresariamento do capital carismático, isto é, a sua comodificação através de cursos e conferências pagas. Uma lógica

que não é estranha à sociedade de consumo. O carisma do profeta torna-se ele mesmo uma mercadoria materializada em CDs, DVDs, conferências e palestras pagas. Se o fluxo da circulação do carisma segue aqui na direção do pastor para uma audiência ou mercado de consumidores amplos: fiéis comuns, jovens evangelizadores e outros pastores, os cursos para líderes privilegiam o fluxo mais restrito e seletivo na direção do pastor para outros pastores e jovens evangelizadores. Nota-se, assim, que o fluxo do carisma rompe fronteiras geográficas e institucionais. Esses novos líderes carismáticos viajam o mundo cruzando não só fronteiras nacionais e internacionais, como também denominacionais, oportunidade em que vendem seus CDs, DVDs, livros e Bíblias comentadas. Nessas ocasiões, são assediados como “celebridades da fé”; seus “fãs” querem fotografias com o profeta predileto, seu autógrafa, sua bênção.

É revelador desse processo os cursos e as conferências para formação de líderes que viajam o mundo todo, como exemplo, o Global Summit. Desses cursos itinerantes participam pastores conferencistas de várias denominações e nacionalidades. Para o contexto brasileiro, outro exemplo é a Escola para Líderes (ESLAVEC) ligada à Associação Vitória em Cristo, liderada pelo pastor Silas Malafaia. Na listagem dos inscritos na versão 2010, que aconteceu em Águas de Lindoia, foram oferecidas 2.200 vagas para pastores e líderes e 300 vagas para jovens com vocação ministerial. Na lista dos preletores estavam indicados, logo na cabeça do curso, Pr. Silas Malafaia, Pr. Myles Muroe, Pr. Rob Thompson, Pr. Marco Antonio Peixoto, Pr. Josué Gonçalves, Pr. Cláudio Duarte, Ap. Rina, Pr. Jabes Alencar e Pr. Gildalte Alencar. Contava-se ainda, em um quadro separado, com a Dra. Elizete Malafaia (esposa de Silas Malafaia), Pra. Ruth Munroe (esposa de Myles Munroe) e Pra. Ezenete Rodrigues. No louvor e adoração, houve a participação de Nani Azevedo, Kainó, Rachel Malafaia (filha de Silas Malafaia), Eduardo & Silvana, Dayan Alencar e Marco Aurélio.⁷

Nota-se neste curso a participação de pastores de diferentes denominações, a exemplo de Marco Antonio, da Comunidade Evangélica Internacional da Zona Zul, que é também conferencista internacional. Marco Antonio esteve, em 2011, segundo informação colhida da website da igreja que lidera, na European Evangelistic Conference, junto com outro conferencista internacional, que também está na lista dos preletores do ESLAVEC 2010, Myles Munroe. Este, por sua vez, lidera a Bahamas Faith Ministries International Fellowship e, como Silas Malafaia, tem na sua esposa, Ruth Munroe, uma parceira de ministério. É interessante notar o curso oferecido pelo ministério de Myles Munroe para formação da liderança que tem por base o fortalecimento do casamento dos líderes. Família, liderança e carisma andam juntos no empreendedorismo da mensagem pentecostal, sendo difícil ver as fronteiras entre uma coisa e outra. Além disso, todas essas conferências e esses cursos tornam evidente que é possível aprender a ser líder com os próprios líderes carismáticos. E podemos imaginar, a partir daí, que se esteja formando uma cultura pentecostal global.⁸ Grandes líderes sendo mimetizados em uma cadeia ritual e emocional por pequenos líderes.

2. *O carisma*, além de ser apreendido num espaço comercial e público, *é também passado como capital simbólico através dos nomes de família do líder carismático*, a exemplo das famílias Valadão, Soares, Malafaia, Alencar e outras. Trata-se aqui da transmissão do carisma através de linhagens de parentesco – mecanismo de reprodução social bastante comum na sociedade brasileira, marcada historicamente por dominação tradicional e patrimonialista, da qual só mais recentemente tem se afastado. Aqui, o fluxo também é restrito, diria ainda mais restrito que o anterior, na direção do pastor para seus parentes. Famílias inteiras passam a ser portadoras do carisma como, por exemplo, as famílias citadas acima e outras. Como já comentado no item anterior, a família do pas-

tor é objeto nos cursos para líderes. Podemos, portanto, imaginar que a família é parte da apresentação do *self* carismático do pastor.

A família, de modo geral, no cristianismo, é foco e mecanismo de toda uma pedagogia moral e evangelizadora. Também no contexto cristão ela ganha dimensão universal, abrindo-se para toda a comunidade de irmãos e irmãs, ultrapassando laços de sangue e aliança. Todavia, considero que o lugar e a significação da família, como modelo de evangelização, adquirem nuances distintas de acordo com vertentes específicas do cristianismo. Muitos pesquisadores já apontaram para os diferentes papéis e funções da mulher e do feminino nas mais diversas religiões (Birman, 1995, 1996; Machado, 1996; Mariz & Silva, 2006), e não cabe aqui esmiuçá-las. No entanto, convém sugerir um olhar contrastivo, ainda que restrito ao cristianismo, entre catolicismo e o protestantismo, para que possamos compreender como o carisma do pastor é também constituído por sua esposa e sua família. Luiz F. Dias Duarte (2006) já chamou a atenção para a importância da família do pastor como modelo exemplar para as famílias dos fiéis. A contribuição deste autor para a discussão é fundamental no sentido de que a “exemplaridade” se expande para além da dominação, conforme Weber⁹ (ver também Campos, 2006 para exemplaridade como ação mimética). A investigação de como a família ganha destaque ao participar da composição do carisma do líder, que são celebridades, merece ainda mais a atenção dos pesquisadores.

Numa tentativa de contribuir para o aprofundamento desta questão, tentarei iluminar o caso pentecostal através do contraste com o universo católico. Dullo (2008), em sua dissertação de mestrado, analisa a exemplaridade de Maria para a congregação Marista e sua ação no mundo. Em Dullo, a exemplaridade é tomada como modelo a ser mimetizado (da mesma forma que Luiz F. Dias Duarte chamou a atenção para a família do pastor e eu o fiz, em 2006, para o compadecimento em Maria no catolicismo). Tendo por foco a Congregação Marista, Dullo

destaca o lugar de Maria, sendo a *Boa Mãe*, como a primeira educadora. Porém Maria, em suas palavras, “não é protagonista, o protagonista é Cristo, ou melhor, o filho” (p. 55). Como bem defende este autor, o núcleo axial para a exemplaridade é a “relação mãe-filho, relação de cuidado e afeto, de dedicação e altruísmo, cujo objetivo é a promoção do filho em detrimento da mãe” (p. 56). Por outro lado, o que observo no caso pentecostal, tomando como foco especial a Assembleia de Deus, é a centralidade, a “axialidade” do casal. Nota-se que, em oposição ao catolicismo, o celibato no pentecostalismo é contestado, e o casamento é condição para o pastorado. Este fato tem implicações não só teológicas, mas simbólicas e sociais na construção da exemplaridade carismática do líder. Ora, o padre, apenas por metáfora, pode se espelhar em Maria. O feminino pode ser parte do líder católico, mas a mulher, mãe ou filha é subordinada e excluída do carisma do líder em função do celibato obrigatório.

Já no pentecostalismo, o casamento – com o conseqüente envolvimento da participação da mulher – é fundamental para o exercício da liderança. Assim, o casal (marido e esposa) torna-se exemplo no sentido literal, funcionando mais como metonímia do carisma do que metáfora. Razão de nos cursos para liderança ser destaque a inclusão dos cursos para casais (líder e sua esposa). Adiciona-se o fato de que muitas dessas esposas também se tornam pastoras e líderes carismáticas. Mas é importante destacar que o carisma parte do líder, e é em um encadeamento de relações constituintes da exemplaridade do carisma do líder que é exigida a exemplaridade dos filhos, das filhas e de sua esposa que, de certa forma, “comem do carisma do líder”, fazendo-se igualmente pastores e pastoras. Famílias inteiras passam a ter atuação na liderança de uma denominação. Essa liderança fragmenta-se, algumas vezes, por conta da disputa do carisma dentro da família, em ministérios de fé (a exemplo de Ana Paula Valadão), nos quais cada um dos membros da família pode

explorar o carisma pessoal. Esses mecanismos de transmissão e compartilhamento do carisma dentro da família do pastor tornam evidente a questão do poder e sua reprodução para questões relativas a linhagens de parentesco, tal qual no universo afro-brasileiro (ver Velho, M. A., 1975).

O caso da família Jabes Alencar, da Assembleia de Deus Bom Retiro, em São Paulo, é bom exemplo. A sucessão está em disputa entre parentes, todos Alencar, mas um é mais próximo do líder carismático, seu filho Dayan.

Nota-se que a transmissão do carisma dentro da família do pastor, como nos casos citados acima, não exclui a aquisição (isto é, o seu consumo) e o seu desenvolvimento em cursos para líderes. Mas vejamos o caso de Ana Paula Valadão, que ilustra bem o fluxo do carisma no espaço familiar e no espaço público dos cursos. Ela é pastora, apresentadora, cantora e compositora de música gospel. É líder do grupo gospel Diante do Trono e do Ministério de Louvor do mesmo nome. Ana Valadão tornou-se conhecida nacionalmente pelas profecias que faz em suas apresentações no programa de TV *Diante do Trono*. Ela não é a única da família que tem por profissão a evangelização. É filha do Pastor Márcio Roberto Valadão, que tem, além de Ana Paula, outros filhos que também são evangelizadores: André Valadão e Mariana Machado Valadão. Ana Paula, assim como sua irmã, é casada com um pastor, Gustavo Borja Bessa. Mas além do nome, o carisma de Ana Valadão, adquirido através da sua atuação desde criança na Igreja Batista da Lagoinha, fortalece-se com a sua passagem pela escola americana Christ for the Nations, que visa formar líderes de louvor.

3. *O carisma, para ter autoridade, precisa se propagar coletivamente entre os pastores, os fiéis e os seguidores.* O fluxo aqui é amplo, circulando do pastor e de sua família para todos aqueles que se colocam abertos à mensagem. Estes últimos, por sua vez, também mimetizam o carisma do

líder, acessando esse capital e adquirindo o *habitus* carismático pentecostal não só através da participação nos cultos, mas também do consumo de produtos midiáticos em geral. É a circulação entre pastor e fiéis a principal forma de transmissão do carisma e dela depende a confirmação da autoridade que este tem. Sem ela nada acontece. Há ainda que se comentar que o poder de propagação do carisma do líder é fundamental para um pentecostalismo que não aceita um único centro. A ausência de um centro, ou melhor, a multiplicidade de centros de poder é, talvez, a principal engrenagem da organização social do pentecostalismo que trabalha em favor de sua expansão. Qualquer fiel pode evangelizar, mimetizar o líder entre parentes, vizinhos e estranhos.

Contrastando com as religiões afro-brasileiras, que também têm estrutura organizacional resistente à centralização, não é exigido daquele que realiza a principal forma de propagação da mensagem pentecostal pertença a qualquer hierarquia eclesiástica, tampouco é exigido lugar sagrado para proceder à comunicação com o divino, já que não há lugar, instituição ou pessoa mais sagrada que outra (como Pegi, assentamento, sacrifícios etc.). A sua principal base institucional é a palavra que agora, mais do que nunca, precisa ser viva e direta. Apesar da notoriedade do surgimento das celebridades da fé, o acesso mais democrático ao carisma ainda se faz presente no pentecostalismo.¹⁰ Mas é preciso lembrar que evangelizar, como muitas outras atividades sociais, é algo apreendido e que envolve a aquisição de um estilo e sua reprodução.

Desta forma, mais que entender os efeitos do carisma como dominação, estou interessada em saber como ele é transmitido e como circula. Numa interpretação do fenômeno da autoridade do sagrado, Durkheim nos oferece uma perspectiva diferente da weberiana e da bourdieuiana, e pode nos ajudar a deslocar o olhar. Sem usar o termo carisma, Durkheim, nas *Formas Elementares de Vida Religiosa* (1912), nos mostrou que o carisma ultrapassa o líder para se manifestar em uma sincronia

energética, emocional, coletiva, a efervescência. O carisma, portanto, numa linguagem durkheimiana, é coletivo (cf. Lindholm, 1993).

De maneira semelhante à ideia da efervescência ritual durkheimiana, mas numa perspectiva interacionista, inspirada nos trabalhos de Randall Collins, Joel Robbins defende que os antropólogos da religião (mais precisamente do cristianismo) investiguem o fluxo emocional e corporal que se dá entre o pastor e os fiéis nos cultos pentecostais, para que possamos melhor apreender a globalização da mensagem pentecostal. Robbins (2009) identifica o sucesso das igrejas pentecostais em função da capacidade que estas têm de serem bem sucedidas como instituições. A alta socialidade pentecostal, na visão de Robbins, deve-se ao papel fundamental que o ritual pentecostal tem como fornecedor de energia emocional que, por sua vez, se estabelece a partir da coordenação corporal dos participantes do culto, isto é, entre o corpo do pastor e os corpos dos fiéis numa perfeita sincronia (Robbins, 2009).

O que podemos destacar, para efeito deste artigo, é que o argumento de Robbins, assim como o de Durkheim, nos permite perceber que o carisma ultrapassa a pessoa do líder carismático para se manifestar em um fluxo emocional entre o pastor, os fiéis e os demais seguidores nos cultos pentecostais. Há aqui uma mudança fundamental de perspectiva quanto à economia do carisma, posto que ele pode ser apreendido e mimetizado e, assim, distribuído e compartilhado. Seu sucesso e autoridade, na verdade, dependem de sua circulação. E é nesse fluxo performático e emocional que se estabelecem a autoridade e o reforço da crença na profecia.

A expansão da mensagem religiosa: oralização da palavra divina e o pastor

A literatura sobre a expansão do cristianismo já observou que esta tradição desenvolveu instituições capazes de estandarizar transregionalmente o conhecimento e a identidade cristã ao longo da história e da cultura. A palavra sagrada, na sua forma escrita (Bíblia), ao lado das formas sociais de organização cristã, foi uma das maneiras mais importantes por meio da qual o cristianismo promoveu a sua própria globalização (Goody, 1986). No que diz respeito à expansão (neo)pentecostal em particular, atualmente os pesquisadores têm destacado o caráter emocional e oral com que a mensagem religiosa é vivida e transmitida no (neo)pentecostalismo. Harvey Cox, em seu livro *Fire from Heaven* (1994), defende a noção de teologia vivida para as novas igrejas pentecostais, surgidas no pós-Segunda Guerra Mundial.

Desta maneira, muitos serão os pesquisadores que defenderão estudos antropológicos que levem em consideração e analisem, no âmbito do pentecostalismo, a forma de aquisição do conhecimento religioso que se faz mais através de rituais, isto é, da experiência vivida da palavra divina (a escrita que é oralizada), do que da palavra lida (Robbins, 2009; Coleman, 2006a). Simon Coleman (2000, 2006a), por exemplo, talvez um dos pesquisadores que mais têm contribuído para essa linha de investigação, estuda os modos de corporificação da palavra e de como ela é comodificada e distribuída na igreja pentecostal Word of Life.

Na literatura brasileira, Clara Mafra analisa comparativamente o lugar do transe e das formas de conhecimento formais e disciplinadas institucionalmente nas principais vertentes religiosas no Brasil (catolicismo, pentecostalismo e afro-brasileiro), e observa que, ao modo das religiões afro-brasileiras,

O pentecostalismo, uma religiosidade que se estabeleceu no Brasil a partir da atuação de missionários vindos de países do norte ao longo do século XX, também tem no transe seu centro de vida ritual, cosmológica e de constituição da pessoa (Mafra, 2008, p. 12).

Mafra (2008) sugere que a centralidade do transe no pentecostalismo, em contraposição ao texto escrito, é algo pouco avaliado entre os pesquisadores. Para ela, somos ainda um tanto ignorantes quanto à “cultura de leitura” dos crentes pentecostais. Mafra considera que essa cultura de leitura é certamente distinta da cultura da elite letrada. E, assim, para essa geração de recentes alfabetizados, a performatividade oral tem peso e lugar bastante diferenciados na aquisição do conhecimento bíblico. Por outro lado, é curioso notar que a oralização da Bíblia parece ser algo que vai além do analfabetismo, como no estudo de Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell* (2000), no qual a oralização da Bíblia está presente mesmo num contexto da classe média branca americana de orientação fundamentalista. Todavia, é importante considerar a dinamicidade da própria oralização da Bíblia e ampliar a noção de textualidade para uma que, além de palavras escritas, inclua outras possibilidades textuais, como objetos, música etc. (ver Barber, 2007). Seria essencial também considerar que o próprio ato de leitura, assim como a oralidade, varia no tempo e no espaço, o que nos permite pensar em culturas de leitura (Boyarín, 1993).

No entanto, estou realmente querendo chamar a atenção para o fato de que o aparente desinteresse pela Bíblia tem como efeito a ênfase na figura do profeta, do líder carismático. A autoridade desloca-se da palavra escrita para o profeta. Apreender as múltiplas formas que a palavra sagrada assume dentro do pentecostalismo parece-me bom caminho para entender como se funda a autoridade do líder carismático. Já comentei anteriormente que alguns autores têm salientado a importância de estu-

dar a conversão tomando-se o ritual para além da dimensão cognitiva, incluindo em suas abordagens a sua dimensão material, as formas corporificadas das crenças e os diferentes modos de usar a Bíblia (Coleman, 2000; Engelke, 2007; Meyer, 2010). Sobre isto, a observação de Engelke (2007), a partir de sua pesquisa entre os Friday Masowe Apostolics of Zimbabwe, é bastante pertinente, quando diz que a palavra pode simplesmente ter uma outra forma de presença que não apenas a escrita para se apresentar como divina (ver Engelke, 2007). E nada disso é anticristão. Cristo, ele mesmo, teve um corpo e uma existência histórica. A palavra divina no cristianismo, desde seu começo, precisou de um suporte material e corporal. O fenômeno dos novos líderes carismáticos pentecostais, no entanto, põe em evidência o deslocamento da autoridade do texto para o corpo do pastor, para o corpo do profeta. E, em face da importância da família na liderança pentecostal, podemos dizer que a autoridade também se desloca para a família do pastor. Na próxima seção tratarei da discussão teórica para a compreensão da ideologia linguística e semiótica que sustenta a possibilidade da existência desses homens e mulheres no marco do cristianismo reformado.

Alguns caminhos teóricos: ideologia linguística e semiótica, a sinceridade e a santidade pentecostal

William Graham (2001) nota que, com a produção em massa, aumentou a familiaridade das pessoas com a Bíblia de tal forma que a escritura passou a ser vista tanto em seu aspecto divino como humano. Entende o referido autor que um dos sintomas da ideia da Bíblia como produto humano é a perda da importância preeminente que outrora ela teve na sociedade ocidental, tornando-se apenas um objeto. Talvez, sendo a escritura vista como carregada de humanidade, o seu pouco uso ou a pou-

ca referência a ela não signifique pouca religião, como interpretam alguns teólogos e cientistas da religião, mas exatamente o contrário. Mas, para isso, devemos reconhecer que temos de investigar melhor o que pentecostais entendem o que seja a palavra de Deus, sua forma de existência e materialização. A atenção às ideologias linguísticas e semióticas torna-se fundamental.

Webb Keanne (2007) foi o pesquisador que mais contribuiu para o campo da religião e da ideologia da linguagem. Tomando como foco de sua análise a ideologia da linguagem protestante calvinista, Keanne argumenta que ela está baseada no princípio da sinceridade. Neste modelo, o que determina a sinceridade são as intenções daquele que fala, havendo neste empreendimento total desprezo e repúdio pelos suportes materiais da comunicação. Estes últimos devem ser constantemente vigiados e purificados para que a natureza verdadeira da pessoa cristã possa se expressar através da fala sincera (Keanne, 2007; Robbins, 2010). Nesta ideologia linguística da sinceridade há uma ênfase na imaterialidade divina que aproxima a religião protestante do projeto purificador modernista que separa humano e não humano, natureza e sociedade, objetos e pessoas.

Já Engelke (2007) oferece caso etnográfico no qual a questão da imaterialidade divina é radicalizada. Este autor argumenta que os profetas da igreja Friday Masowe são capazes de apresentar a verdadeira Bíblia como algo que existe além da escritura. A implicação deste fato é que aquilo que faz o profeta ser percebido como preenchido pelo Espírito Santo tem estreita relação com a linguagem falada, direta e vivida (coloquial e cotidiana) em oposição à fórmula laica encontrada em recitações mágicas que exigem suporte material. Essa discussão destaca que a autoridade da fala no cristianismo protestante envolve a noção de sinceridade e transcendentalidade de Deus. Por outro lado, ela também nos ajuda a problematizar a figura do profeta, dos novos líderes

carismáticos no pentecostalismo. Como Robbins (2010) nota para seu campo de pesquisa na Papua Nova Guiné, esta característica (a sinceridade) da ideologia linguística protestante coloca como dilema, para os recém-convertidos às formas protestantes do cristianismo, o desafio e a necessidade de se tornarem oradores sinceros, e de interpretarem os outros como falantes sinceros. A partir desta observação de Robbins, poderíamos imaginar que uns falam mais sinceramente que outros.

No entanto, o que chama a atenção no universo pentecostal é a confluência da sinceridade (que no pentecostalismo se realiza através da palavra espontânea e direta que, por sua vez, exclui o suporte material da Bíblia escrita) em relação à própria corporificação da palavra divina no pastor (a identificação de eventos e personagens bíblicos com eventos da vida do pastor e com o próprio pastor; a publicação de versões da escritura comentadas pelo líder carismático, tornando-se comum falar a “Bíblia de Silas Malafaia” ou a “Bíblia de M. Cerullo” etc.).¹¹

Poderíamos entender que, no contexto atual pentecostal, a palavra é vivida no seu extremo imaterial, transcendental, ao romper com a fixidez da escrita entendida como suporte material e humano. Mas, por outro lado, ela não resiste ao carisma do pastor que a corporifica, materializando em outros termos (melhor seria dizer, nos próprios pastores) a palavra divina. De fato, a oralização da Bíblia resolve o problema da sua humanização e da fixidez da escrita, mas traz outro: a ênfase no profeta, no líder carismático. Este ponto será desenvolvido mais adiante. Antes, é preciso tecer considerações teóricas sobre ideologia semiótica.

Foi o sociolinguista Michael Silverstein (1999) quem sugeriu “ideologia linguística” como um termo que se refere a um conjunto de pressupostos culturais sobre como a linguagem funciona e sua relação com a realidade. Ideologia linguística não é apenas um modo de comunicação, nem pode ser reduzida a uma mediação comunicativa, mas é também, e principalmente, como a linguagem representa a relação entre as

peças, entre pessoas e coisas etc. Outros autores alargaram a noção de ideologia linguística para *ideologia semiótica*. Trata-se de um esforço intelectual para ampliar a noção anterior de modo a incluir a dimensão da materialidade da ação comunicativa (ver Keane, 2007). A partir desta discussão, o projeto de conversão cristã é entendido como uma empresa sobre os esforços para alterar a função e os valores morais de formas semióticas em textos escritos, a cultura material, o dinheiro e Deus. Como Keane (2007) diz: “By forging links among different ideas and values, semiotic ideology serves as a guide to what words and things can or cannot do, and to how they facilitate or impinge on the capacities of human and divine agents” (Keane, 2007, p. 59).

Joel Robbins (2009), a esse respeito, também traz contribuição interessante. No seu trabalho sobre os Urapmin, *Becoming Sinners* (2004), explora a crença como relação e ação social em contraste com a ideia de crença como proposições relativas a conteúdo teológico. Simon Coleman (2006b) faz paralelo à ideia de Robbins da crença como ação social com o falar em línguas (glossolalia), já que nesse momento todo o conteúdo semântico de inspiração divina é suspenso ou retirado e substituído por puro poder performativo e social. O que acontece é que esse evento (que é bíblico) se atualiza de uma maneira que vai além da palavra escrita ou lida. A palavra divina é repetida, memorizada e reproduzida oralmente de forma coloquial, fugindo à rigidez formal da escrita e aos padrões mais eruditos.

A pregação de Silas Malafaia é bom exemplo deste tipo de performance do texto sagrado. Recitando de memória o texto, o pastor Silas Malafaia torna a palavra escrita em palavra viva e direta. A autoridade desloca-se do texto escrito para o indivíduo que fala. Este, por sua vez, encontra-se no desafio – como Robbins chama a atenção – de ser sincero, apresentar-se sincero, diria Goffman (1959). Só para lembrar, na ideologia linguística calvinista, a sinceridade está na intenção, no culti-

vo do *self* interior que vê qualquer mediação material – como as mediações feitas pelo corpo, pelas emoções – como deturpadora, enganadora da sinceridade. É no processo de negociação dessa sinceridade, de se apresentarem como sinceros, que, na perspectiva calvinista, os pentecostais falham, posto que a sinceridade (a fala espontânea e direta) é tomada de assalto pelo fluxo emocional e corporal do carisma pentecostal. Mafra (2010), por outro lado, identifica no pentecostalismo brasileiro expressão que indica a presença da ideologia da sinceridade nesta vertente religiosa. Seus interlocutores costumavam dizer que é preciso “ouvir o coração”. Mas o líder carismático põe em evidência outra referência de ideologia linguística no pentecostalismo, já que a legitimidade e a autoridade da mensagem dependerão também da dimensão sensorial e mais tangível de quem fala e de como fala.

Sobre esta questão, Simon Coleman (2009, 2006b) chama a atenção para o fato de como a Bíblia é mediada materialmente *por pessoas*, isto é, pelos corpos de pessoas, e não pelo texto escrito. Aqui se deve destacar a importância do pastor, dos líderes carismáticos que ocupam, no entender de Coleman (2009, 2006b) e Susan Harding (2000), o hiato entre a Bíblia e a congregação. De acordo com Harding, os pastores fazem isso na medida em que “translating it into local theological and culture idioms and placing present events inside the sequence of Biblical stories” (2000, p. 10). Tal performance da Bíblia é uma das maneiras pentecostais de fazer circular e distribuir a palavra divina. Os pastores, entendidos como possuidores de carisma e santidade, ao permitirem a identificação do fiel comum com eles mesmos, acabam por também promover a identificação do fiel comum com a narrativa e os personagens bíblicos, consentindo que os fiéis, de alguma forma, participem em algum grau do seu carisma.

É interessante observar que na evangelização de pastores ou do fiel comum as histórias de personagens bíblicos são acompanhadas de estó-

rias do irmão de fé “Joanildo”, “Manoel” etc. Este tipo de prática performática do texto sagrado nos ajuda a compreender como a palavra é compartilhada e distribuída no pentecostalismo. Harding observa que “There is no distinction between biblical and historical stories here. Both are ‘events on earth’ related by figuration, enabling Christians to envision ‘the real world as formed by sequence told by the biblical stories’” (2000, p. 55). Para efeito da discussão deste artigo, deve-se ainda destacar que a ideologia linguística e semiótica no pentecostalismo não parece obedecer inteiramente à lógica ideológica do protestantismo calvinista estudado por Webb Keanne (2007), no qual a mensagem sincera é uma purificação da pregação de suportes materiais.

Mafra (2010) traz contribuição fundamental quando contrapõe a ideologia da sinceridade protestante à ideologia da santidade católica. Esta última, em oposição à primeira, já bem descrita por Keanne, caracteriza-se por investimento na imanência através de práticas religiosas de caráter material, como as orações fixas (Mafra, 2010). A autora considera que o pentecostalismo no Brasil surge em um marco cultural católico de longa duração que impediria a realização plena do projeto de uma ideologia da sinceridade entre os pentecostais brasileiros. Na verdade, para Mafra, o pentecostalismo brasileiro encontra-se imerso num conflito entre as premissas da ideologia da sinceridade e do que ela chama de “ideologia da santidade”. A partir do estudo feito por ela, Robbins (2010) amplia essa tensão diagnosticada por Mafra no pentecostalismo brasileiro para o pentecostalismo em geral. Ou seja, o que Mafra vê como fruto da estruturação da matriz simbólica católica na conversão ao pentecostalismo em solo brasileiro, Robbins vê como inerente à religião pentecostal. Robbins argumenta que a variação de abordagens em relação à transcendência (imaterialidade divina) é que estabelece as diferenças da linguagem entre distintos tipos de cristãos.

Sendo o cristianismo compreendido como tradição religiosa que separa o mundo mundano do transcendente, Robbins (2010) propõe que cada tradição cristã lida de diferentes maneiras com as tensões entre estas duas dimensões – e assim se daria a variabilidade do cristianismo. Numa escala contínua, o autor imagina tipos ideais de religiões cristãs que variam entre aquelas que imaginam Deus como totalmente transcendental e aquelas que enfatizam a imanência do divino. Para Robbins (2010), o pentecostalismo seria um tipo intermediário, atuando entre a sinceridade protestante e a santidade católica. O pentecostalismo seria um híbrido, mas não uma síntese, pois encontraríamos nele duas lógicas operando em justaposição (ver Robbins, 2004). O mais importante para o argumento deste artigo é que no pentecostalismo existe uma relação mais dialógica entre textualidade e corpo, transcendência e imanência, sinceridade e santidade do que uma radical separação entre estas dimensões. E a maneira como a palavra pentecostal viaja entre culturas envolve toda a dinâmica dialógica entre a transcendentalidade e a imanência.

O carisma e a pessoa santa

Os novos pastores evidenciam de uma forma radical o problema da sinceridade e da noção e construção da santidade para o contexto pentecostal. O pentecostalismo, como já comentado por Coleman (2009), segue a tradição paulina de tratar o “irmão” como “santo”. Na perspectiva pentecostal, não haveria sentido na noção de santidade presente, por exemplo, no catolicismo, visto que todos são santos. Em outras palavras, a santidade estaria disponível para todos e não somente, como no catolicismo, reservado para aqueles capazes de atos heróicos

(ver Woodward, 1990). Mas como Coleman (2009) chama a atenção, apesar do princípio democrático de santidade pentecostal, ao que parece, uns são mais santos do que outros. Isto fica evidente na medida em que muitos fiéis acreditam que alguns pastores, em especial aqueles que estão na mídia, são mais “ungidos” do que aqueles da igreja local. Algumas vezes fui levada a pensar desta forma quando em pesquisa de campo. Entender como certas figuras ganham contornos de poder e mediação no contexto do cristianismo reformado é fundamental para Simon Coleman. Se não consegui explicar de todo esse fenômeno até o momento, pelo menos, tendo em vista as discussões anteriores, é possível entender a lógica ou a ideologia linguística que baliza a existência desses “santos protestantes”.

Mas resta ainda a questão do poder. O deslocamento da autoridade do texto escrito para a fala traz a questão do poder. Como Engelke comenta:

Absence of the text is one way to focus attention on the presence of the prophet. The concern with “focus” has this double edge and forces us to consider how the problem of presence is never only theological but also an element in the struggle of social power (Engelke, 2007, p. 245).

É importante destacar que a questão da liderança se refere ao modo como a figura carismática produz a presença divina (Engelke, 2007, p. 113) através de certa ideologia linguística e semiótica em que o profeta, ele mesmo, indexaliza, através de seu corpo, a presença divina. Todavia, o carisma não se restringe a poderes extraordinários apenas, como cura e milagres, posto que pode dizer respeito também à exemplaridade (ver Weber, 1994; Campos, 2005). Muitos dos novos pastores não são curadores. Assumem, mais que o lugar do mágico, o lugar do virtuosismo e da exemplaridade de fé. Mais que curas, dão conselhos práticos e moralizadores, e nem sempre são exorcistas. Nota-se que, ao contrário

do poder da cura, o aconselhamento e a exemplaridade são alcançáveis pelo fiel comum e são, portanto, mais democráticos.

Silas Malafaia e Ana Paula Valadão não exorcizam nem curam, ou pelo menos não é esta a sua ênfase carismática. Nem mesmo a glossolalia ocupa espaço de destaque nas pregações de Silas Malafaia. Nota-se ainda nestes pastores o jogo narrativo entre a exemplaridade da fé, a excepcionalidade de suas pessoas, e a humildade. Silas Malafaia, no episódio do rompimento com a convenção da Penha, em que mudou o nome da sua igreja, Assembleia de Deus Convenção da Penha, para Associação Vitória em Cristo, mesmo nome de seu ministério, negou insistentemente no seu website, Associação Vitória em Cristo, que fosse melhor que ninguém. Ana Paula Valadão, no Programa do Faustão (24 de outubro de 2010), disse ser uma “isca”, uma “coisinha pequena” que atrai para algo muito maior, que é a mensagem divina.

Por outro lado, Simon Coleman (2009) destaca as habilidades e as características que os líderes carismáticos precisam desenvolver e apresentar para se tornarem grandes homens de Deus, destacando-se da massa dos fiéis comuns. São elas: **Mobilidade**, **Narrativa**, “**reaching out**”.

Sobre a **Mobilidade**: é preciso ser um pastor itinerante ouvido por multidões de diferentes lugares do planeta. Esta habilidade faz do líder carismático um mediador entre lugares. Não é estranho que esses líderes carismáticos destaquem suas credenciais de conferencistas internacionais em suas páginas virtuais, a exemplo do Pastor Paulo Marcelo, da Assembleia de Deus, e que, vez por outra, apareçam em suas pregações histórias de quando “eu estava em Londres...”, “Nova York...”, ou em outros lugares que conferem a eles a notoriedade internacional.

Sobre a **Narrativa**: como os santos católicos, os líderes carismáticos pentecostais têm suas vidas transformadas em textos. Mas, ao contrário dos primeiros, cujas narrativas são produto da instituição e da hierarquia eclesiásticas, é o pastor o sujeito de sua história (Coleman, 2009).

Há invariavelmente nas pregações o jogo espelhado de identificação entre personagens bíblicos e o profeta, e do profeta com os fiéis. O profeta é, ao mesmo tempo, superior, extraordinário e igual ao fiel comum. De fato, a ambiguidade da fala sobre a santidade do profeta é algo que se destaca. A santidade extraordinária do pastor é a toda hora contraposta ou balanceada com a humildade, como a metáfora da isca de Ana Paula Valadão. Nada mais pertinente do que a afirmação de Coleman (2009) de que os líderes carismáticos precisam ser mestres da narrativa.

Por último, Coleman destaca a habilidade de “**reaching out**”. A ação de um pregador deve alcançar seus seguidores, romper a resistência corporal que os fiéis e eles mesmos possuem de transformar seus *selves* espirituais. A realização da pregação como “reaching out” se dá através de uma relação mimética, que é transformadora, já que os crentes normais imitam seus grandes líderes (Coleman, 2009). A mensagem aqui é reproduzida coletivamente através de uma cadeia emocional e corporal ritualística, como Robbins (2009) também defende. Nota-se que os fiéis já sabem o pico da pregação, o momento do cume da exaltação: quando devem levantar os braços, quando devem se exaltar. Muitas vezes, observando um culto ao vivo, ou em DVDs, é possível notar a sincronia corporal entre fiéis e pastores; muitos fiéis, inclusive, antecipam movimentos que se seguirão numa massa coletiva em sintonia com o movimento do pastor – indicando, o fiel, aqui, o *habitus* já adquirido.

Muito característico dessa mimese é também a reprodução do estilo de cada pastor. O estilo de falar, mover-se. A aquisição desse *habitus*, que no meu entender também envolve a interiorização da palavra divina (e ela é interiorizada num certo estilo, no estilo do profeta preferido), já foi comentada por Harding:

Conversion transfers narrative authority – the Holy spirit – to the newly faithful as well as the wherewithal to narrate one’s life in Christian terms.

As will see, the keys that unlock the Kingdom of God include Bible-based interpretative practices which experience as the indwelling of the Holy Spirit (2000, p. 34).

Desta maneira, o sucesso da pregação também se refere à capacidade que o líder carismático tem de propagar performativamente seu carisma através de uma sincronia corporal com os fiéis e demais seguidores, incluídos aqui pastores comuns e jovens evangelizadores. Além da commodificação e da passagem do carisma através de linhagens de parentesco, o fluxo entre pastor e fiéis é fundamental. Dito de outro modo: o sucesso do líder carismático depende de sua capacidade de fazer compartilhar o carisma coletivamente. O carisma do pastor não está apenas nas suas características individuais mas, no sentido durkheimiano, na ressonância emocional coletiva de sua pregação. Como Mafra comenta sobre a busca da santidade pentecostal, sem necessariamente alinhar-se com Durkheim:

What compels the work of embodiment among Brazilian Pentecostals is this close relationship with the affirmation of the “collective moral persona” in search for immediate identification of themselves as “separate and holy people”. The dedication to this understanding, which depends on thousands of individual participants, arises from the moral subtext expressed within the ideology of saintliness, but depends, on the outside, on producing the discipline of the sincere person (Mafra, 2010, p. 16).

De fato, o problema da santidade do pastor e de como a fala instaura e indexaliza a presença divina não diz respeito apenas à dominação, mas também a como o carisma é distribuído e compartilhado coletivamente. Por outro lado, Susan Harding (2000) já comentou como a palavra ouvida, falada, pode ter implicações na transformação individual e social.

Indeed, individuals in communities bound by intense practices of speech mimesis may undergo in the space of few years profound changes of collective speech that transform who they are, they social boundaries, and their worldly relations (Harding, 2000, p. 12)

Harding (2000) destaca os pastores – aqueles que ela analisou foram pastores fundamentalistas – como os grandes transformadores das redes do conhecimento religioso. Os pastores funcionam como nódulos que põem em articulação diferentes comunidades, portanto, são eles os agentes de grandes transformações. Assim, ela analisa: “preachers appropriate each other’s sermons piecemeal and wholesome, while church people assimilate their preacher’s language at the level of grammar, semantics, and style” (2000, p. 12). Se considerarmos os cursos para líderes que envolvem pastores de diferentes denominações e de diferentes nacionalidades, poderemos imaginar o potencial globalizador do líder carismático para a mensagem pentecostal.

Entendo que em Susan Harding, Joel Robbins e Simon Coleman podemos encontrar o modelo que devemos seguir para entender como se dá a expansão do pentecostalismo e como seria possível pensar uma cultura global pentecostal, tendo como destaque o lugar e o papel dos líderes carismáticos na propagação mimética de uma cultura carismática global. Mas é preciso incluir ainda neste modelo a dimensão material da religião para não cairmos no pécadilho de E. Tylor de desmaterializar a religião (ver Keanne, 2007), salientando, para o próprio corpo pentecostal, a figura do pastor e de sua família. A ênfase que Susan Harding coloca na linguagem faz com que desconsidere que, junto com a oralização, pode haver formas de corporificação e materialização da mensagem religiosa (ver Coleman, 2009). Neste sentido, a atenção aos rituais e às emoções, defendida por Robbins (2009), é bem pertinente. No entanto, entendo que uma abordagem que leve em conta não só o corpo e

as emoções, mas que incluía também a ideologia semiótica contida na pregação dos novos pastores é um modelo analítico capaz de contribuir de maneira mais eficaz para a análise da globalização do pentecostalismo.

Algumas considerações finais

Destaca-se aqui que Coleman (2000) já advertiu que a análise da ação dos pastores deve ir além da dramatização, buscando entender também o processo de comodificação da palavra por meio da mídia. Ele comenta:

[...] constructing social action not only “dramatised” exemplification of biblical precedent but also as resource to be commoditized, replicated and reconsumed in electronic media; all of these elements of evangelical practice contribute to globalizing processes that can only be understood through an appreciation of ritual forms and ideological assumptions of charismatic Christianity (Coleman, 2000, p. 233).

Eu indicaria ainda outras formas de circulação que não se restringem à comodificação, mas que com ela se relacionam, isto é, além dos cursos, conferências, DVDs, CDs, há a família do pastor e o fluxo emocional mimético entre o profeta, os fiéis e os demais seguidores.

Tentei tratar neste artigo da liderança carismática e de como ela é performada e instaura a presença divina, entendendo que esta análise é fundamental para captar como as palavras circulam, são distribuídas e compartilhadas. Afinal, são eles, os pastores, que estão ensinando não só uma nova linguagem à sua congregação e audiência, como também certo modo de interpretar a realidade que envolve uma nova maneira de viver a palavra e de se relacionar com objetos e pessoas e, assim, (re)imaginar seus coletivos, o que pode significar que a presença divina possa

vir, muitas vezes, em *bytes* e não apenas através de palavras escritas, sendo possível que ela seja o próprio corpo pentecostal.

Reconhecer que a efervescência é grandiosa no face a face não implica desconsiderar que algum grau de energia emocional é possível de ser vivenciada na relação com os profetas, mediada pela mídia. Da mesma forma que sabemos ser possível nos emocionarmos diante de um filme, ou ao ouvirmos uma música, devemos ter cautela ao imaginar que os fiéis e fãs assistem de modo impassível aos DVDs de seus profetas prediletos. Podemos, talvez, considerar que os seguidores de Ana Paula Valadão também sentem e são afetados ao ouvir nos CDs e DVDs suas orações cantadas e sejam capazes de se transportar, ainda que numa ação fantasiosa, a um lugar, a uma comunidade para além de suas “salas de jantar” (melhor seria dizer, salas da TV). Então, diante disso, não poderíamos pensar que algumas igrejas pentecostais já nascem com a marca do sucesso?¹² – ou seja, com a autoridade divina garantida, pois possuem os meios de fazer o carisma circular, permitindo maneiras inusitadas de alianças e construindo comunidades que potencializam *o reaching out*.

Notas

¹ Este trabalho é resultado de Bolsa Pós-doutorado realizada no Departamento de Antropologia da Universidade Sussex-Inglaterra, sob supervisão do professor Simon Coleman, no período 2009-2010. Este trabalho está ainda ligado ao projeto de pesquisa Bolsa Produtividade-CNPq (2010-13). A partir deste último, que tem direcionamento mais etnográfico para as formas de evangelização e de usos da Bíblia em sua oralidade e textualidade, uma linha de investigação não prevista no projeto original foi aberta e tem ganho maior destaque dentro dele: o foco nos pastores e nas pastoras com visibilidade na mídia que conquistam *status* de “celebridades da fé”. Inicialmente, recortamos como foco da investigação as trajetórias e as práticas evangelizadoras de Silas Malafaia e Ana Paula Valadão. A razão de tal

recorte, como já foi referido no corpo do artigo, está no fato de serem pastores midiáticos, com programas na TV, ambos são de famílias de pastores e criaram para si ministérios de fé e louvor. O fato de Silas Malafaia ter maior atenção na pesquisa está em função de suas constantes visitas à cidade do Recife, onde a equipe da pesquisa está radicada. É preciso dizer ainda que a investigação etnográfica está em andamento, mas temos acompanhado de forma sistemática as páginas na internet dos referidos líderes e, quando oportuno, assistimos às suas pregações ao vivo e em outras formas, como DVDs ou participações em programas de TV. Registra-se aqui que duas pregações ao vivo de Silas Malafaia foram etnografadas: uma no “8º Congresso Avivamento Desperta!”, conferência paga, realizada em outubro de 2010 no Chevrolet Hall; a outra tratou-se de uma pregação aberta ao público comum, no mês de junho de 2011, na Assembleia de Deus-Convenção da Penha, localizada no bairro de Boa Viagem, em Recife. É importante dizer que outros pastores também têm chamado a atenção e, na medida do possível, estão sendo acompanhados, pois servem de referência comparativa, a exemplo Valdomiro Santiago e da família Jabes de Alencar. Sobre o lugar que a pesquisadora ocupa no campo, para responder a uma dúvida de um(a) parecerista, trata-se do modelo mais comum do pesquisador estranho ao mundo nativo, sem qualquer relação de filiação com as denominações religiosas investigadas e que se esforça para estabelecer relação de confiança com um campo que recusa a aliança com o mundo acadêmico, como já observado por Roberto Motta (2010) em “Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social” (In M. Passos (org.), *Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social*, Belo Horizonte, Argumentum).

² Agradeço os comentários valiosos de Clara Mafra e Cecília Mariz para o desenvolvimento deste artigo. Em especial, destaco a contribuição valiosa dos pareceristas anônimos que me ajudaram a densificar e tornar mais consistente meu argumento. As contribuições não só me auxiliaram neste artigo, como abriram novas pistas para investigação na pesquisa que coordeno sobre usos da Bíblia entre pentecostais. Agradeço ainda aos meus bolsistas de iniciação científica (voluntários), Cleonardo Barros (PET Ciências Sociais), Pollyany Lilian do Amaral (PET Ciências Sociais), que enriquecem as nossas reuniões de pesquisa com reflexão crítica e dados etnográficos. Considero-os colaboradores fundamentais deste artigo.

- ³ Há que se considerar a existência das culturas de leitura no universo pentecostal tendo-se em vista a oralização da Bíblia (memorização, leitura em voz alta etc.), como também o surgimento da leitura de novos gêneros de textos sagrados (bíblias comentadas por pastores, bíblias direcionadas a questões de gênero, ao público infantil, entre outros).
- ⁴ Adotarei o termo “seguidores” quando me referir a esse público mais amplo.
- ⁵ Montero e Almeida (2001) apontam para a circulação de fiéis e crenças entre as religiões. O artigo destes autores é de fato contribuição relevante para se melhor compreender o que tem sido descrito vagamente por fluidez de crenças e infidelidade religiosa, identificando as direções dos vetores de trocas e circulação de fiéis entre as religiões no campo religioso brasileiro. Tal fenômeno é certamente o contexto do comportamento dessa parcela de indivíduos a que chamo de “seguidores” das “celebridades de fé”. Noto, no entanto, que as fronteiras denominacionais por onde circulam e cruzam esses indivíduos precisam ser mais bem investigadas na sua densidade porosa. Dito de outro modo, da mesma forma que Montero e Almeida percebem direções na troca de fiéis entre as religiões, acredito que a interpenetração de crenças não se faz sem direção ou sem resistências. Por exemplo, as crenças neopentecostais podem de fato penetrar na Assembleia de Deus, todavia, algumas convenções da AD parecem ser mais porosas a essas crenças e práticas que outras convenções. E é certamente nesses espaços de porosidade que os fiéis parecem “flutuar”, atravessando fronteiras institucionais. Desta forma, o fenômeno da neopentecostalização pode não ter envergadura tão homogeneizante como sugere Mariano (2005). A AD Vitória em Cristo incontestavelmente é exemplo de certa neopentecostalização dentro do universo mais amplo do que é a Assembleia de Deus, mas é preciso ainda considerar esta denominação em suas variantes regionais, e quais as crenças e as práticas do neopentecostalismo que conseguem aí se acomodar.
- ⁶ O “8º congresso Avivamento Desperta!” aconteceu na capital pernambucana nos dias 15 a 17 de outubro de 2010, no Chevrolet Hall (Avenida Governador Agamenon Magalhães – Complexo Salgadinho, Recife, PE). Foi organizado pela Associação Vitória em Cristo (O nome do ministério de Silas Malafaia), que contratou a Talil Eventos para organizar a produção do congresso. Valor da inscrição: R\$ 40. Os ingressos foram vendidos nas livrarias Casas Sá e Luz e Vida.

Preletores do Congresso:

Silas Malafaia (ADVEC) site novo: <http://www.vitoriaemcristo.org/gutenweb/site/gw-inicial/>

Jabes de Alencar (AD Bom Retiro): <http://www.jabesalencar.com.br/asp/default.aspx>

Silmar Coelho: <http://www.silmarcoelho.com.br/>

Ezequiel Teixeira: Projeto Vida Nova de Irajá

- ⁷ Informações retiradas da página na internet do Ministério Vitória em Cristo.
- ⁸ Todas as informações foram retiradas das páginas dos líderes e de seus ministérios na internet.
- ⁹ Eu também uso a ideia de exemplaridade para uma ação mimética e para além da dominação no universo do catolicismo (ver Campos, 2006).
- ¹⁰ A dimensão democrática do acesso ao carisma e ao conhecimento religioso no pentecostalismo é contrastiva com o universo afro-brasileiro, no qual é segredo. Mariz (1994) já apontou para esse contraste em seu livro *Coping with Poverty*.
- ¹¹ Alguns pesquisadores, por exemplo, analisam a corporificação do Espírito Santo em pedras (ver Meyer, 2010; Engelke, 2007).
- ¹² Pergunta sugerida por Paula Montero, em conversa pessoal, no Seminário Internacional Religião e Sociedade 2010, Rio de Janeiro.

Referências bibliográficas

BARBER, K.

2007 *The Anthropology of Texts, Persons and Publics. Oral and written culture in Africa and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

BAUMAN, R.

1983 *Let your word be few*, Cambridge, Cambridge University Press.

BIRMAN, P.

1995 *Fazendo estilo. Criando gênero*, Rio de Janeiro, Relume Dumará / Ed. UERJ.

1996 “Mediações femininas e identidades pentecostais”, *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6-7, pp. 201-226.

BOYARIN, J.

1993 *The Ethnography of Reading*, Berkeley, University of California Press.

BOURDIEU, P.

2007a *A Economia das Trocas Simbólicas*, 6ª edição, São Paulo, Editora Perspectiva.

2007b “Sobre o poder simbólico”, in ____, *O poder simbólico*, 11ª edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

CAMPOS, R. B. C.

2005 “Para além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus”, *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 1, pp. 11-116, julho.

COLEMAN, S.

2009 “Transgressing the self: making charismatic saints”, *Critical Inquiry – Faith without borders: the curious category of the saint*, v. 35, n. 3, pp. 417-439.

2006a “Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity”, in CANNEL, Fenella (ed.), *The Anthropology of Christianity*, Durham and London, Duke University Press.

2006b “The Social Life of the Bible”, in BIELO, James (ed.), *The Social Life of Scriptures*, New Brunswick, New Jersey, and London, Rutgers University Press.

2000 *The Globalization of Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.

COX, H. G.

1994 *Fire from Heaven, the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Reading, Addison-Wesley Publishing Company.

DUARTE, L.F.D.

2006 Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congressão, in ____, *et al.* (orgs.), *Família e Religião*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

DULLO, E.

2008 *Políticas de inclusão e de salvação: transmissão, transformação e aprendizado de uma visão de mundo cristã e cidadã*, dissertação, PPGAS-Museu Nacional, RJ.

DURKHEIM, E.

1989 *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, São Paulo, Edições Paulinas.

- ENGELKE, M.
2007 *A Problem of Presence, beyond scripture in an African church*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- GOFFMAN, E.
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City-NY, Doubleday.
- GOODY, J. (ed.)
1968 *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, London, New York and Melbourne, Cambridge University Press.
- GRAHAM, W.
2001 *Beyond the written word. Oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDING, S F.
2000 *The Book of Jerry Falwell*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- KEANE, W.
2007 *Christian Moderns, freedom and fetish in the mission encounter*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- LINDHOM, C.
1993 *Carisma, êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar.
- MACHADO, M.D.C.
1996 *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*, Campinas, São Paulo, Edidora Autores Associados-ANPOCS.
- MAFRA, C.
2010 "Saintliness and Sincerity in the formation of Christian Person", Stokolm, Ethnos.
2008 Transe, criatividade e colonização política. Trabalho apresentado na 26ª. RBA, Porto Seguro, Mesa Corpo, paisagem e percepção na experiência religiosa.

MARIANO, R.

2005 *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, vol. 1, São Paulo, Edições Loyola, 246pp.

MARIZ, C. & SILVA, R.

2006 “Líderes católicas e candidatas políticas”, *Interseções* (UERJ), Rio de Janeiro, v. 2, pp.127-146.

MARIZ, C.

1994 *Coping with Poverty*, Philadelphia, Temple University Press.

MEYER, B.

2010 “Petecostalism and Globalisation”, in ADERSON, Allan *et al.* (eds.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

MONTERO, P. & ALMEIDA, R.

2001 “Trânsito religioso no Brasil”, *São Paulo em Perspectiva*, vol. 15, n. 3.

MOTTA, R.

2010 “Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social”, in PASSOS, M. (org), *Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social*, Belo Horizonte, Argumentum.

SILVERTEIN, M.

1979 “Language Structure and Linguistic Ideology”, in CLINE, P.; HANKS, W. & HOUFBAUER, C. (eds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, pp. 193-247.

ROBBINS, J.

2010 *Transcendência e a Antropologia do cristianismo: mudança, linguagem e individualismo*, Aula Inaugural-PPCIS, Rio de Janeiro.

2009 “Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms”, *Social Analysis*, vol. 53, n. 1, pp. 55-66.

2004 *Becoming Sinners*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.

VELHO, M. A.

1975 *Guerra de orixás. Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

WEBER, M.

1994 *Economia e Sociedade*, vol. II, tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, Brasília, Editora da UnB.

WOODWARD, K. L.

1990 *Making Saints. How the Catholic Church determines Who becomes a Saint, Who doesn't, and Why*, New York, University of Chicago Press.

ABSTRACT: The phenomenon of transformation of the prophet into a celebrity of faith leads us to reflect up on the ways of transmission and routinization of charisma within pentecostal context. This article aims to address the authority of charismatic Pentecostal leaders in the Brazilian context, how the charisma circulates and is transmitted. Three directions in which the charisma flows are highlighted: 1. its commodification as it happens through paid courses, making it clear that one can learn to be a leader with his own charismatic leaders, 2. the charisma as well, besides being apprehended in a commercial and public space, is passed as symbolic capital through the family names of the charismatic leader, like the families Valadão, Soares, Malafaia, and others 3. In order the authority of charisma to be established there is the need it to be collectively spread between pastors and the faithful. The later, in turn, also mimic the leader's charisma, accessing the capital and getting the charismatic *habitus* not only through participation in worship but also by the consumption of media products in general. To follow the charisma flow is also to follow the ways the Pentecostal message globalizes.

KEY-WORDS: Evangelics, new religious movements, pentecostalism, charisma, globalization, orality.

Recebido em novemvro de 2010. Aceito em setembro de 2011.

