"PARA CHEGAR LÁ": O DOM, A GRAÇA E A ECONOMIA DO VOTO

CAETANA MARIA DAMASCENO[1]

1-Professora do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

RESUMO: DAMASCENO, C. M. 'Para chegar lá': o dom, a graça e a economia do voto. Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR, v. 29, n 1, p. 08-26., jan-jul, 2007. Este *paper* trata de alguns aspectos do cotidiano da ação de atores sociais envolvidos com a chamada "grande" política, através da análise etnográfica de rituais de "pentecostalização da política", em um município da Baixada Fluminense, próximo da cidade do Rio de Janeiro. Interessa-me descrever, como estes atores passaram a disputar o controle político de espaços de poder institucional, em nível municipal ou como nele tentaram influir, visando imprimir uma "marca" religiosa nas ações desenvolvidas por diferentes instituições do Estado. Privilegio a análise da interpretação pentecostal da hierarquia social e da prática política, ao invés de retomar noções como a de clientelismo. A partir da descrição etnográfica de situações sociais altamente ritualizadas, procuro analisar elementos da dinâmica da chamada "grande" política ligada às "políticas de reputação", empreendidas por militantes pentecostais. Com esse procedimento evito, intencionalmente, explicações que tendem a reproduzir análises pautadas pela noção de "atraso político", atentando para aspectos da política situados para além do *clientelismo corporativista,* abrindo espaço para a análise das percepções nativas de "superação de lealdades tradicionais", que legitimam ou deslegitimam reputações e novos "alinhamentos". Trata-se, portanto, de enfrentar o desafio de compreender o que significa *proteger* e *sujeitar* no universo da política pentecostalizada.

Palavras-Chave: política local, rituais de pentecostalização da política, política de reputações.

ABSTRACT: DAMASCENO, C. M. 'Getting there': the gift, the grace, and the economy of the vote. Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR, v. 29, n 1, p. 08-26., jan-jul, 2007. Through ethnographic analysis, this paper addresses certain ritual aspects of the "Pentecostalization of politics" taking into account the everyday work of activists involved in the politics in a district of Baixada Fluminense, near Rio de Janeiro city. Of particular interest is the fact that, in disputing the political control of institutional power structures at the municipal level, the aim of these activists was to leave a religious "mark" on actions developed for different, state-level institutions. To carry out this analysis, I take into consideration the Pentecostal interpretations regarding social hierarchy and practical politics instead of reconsider the importance of the notions such as "clientelismo". Apart from the ethnographic descriptions of highly ritualized social situations, I try to analyze evidence of the link between dynamics of the so-called "big" politics and the "politics of reputation" (BAILEY, 1971) taken up by militant Pentecostals. In this process I intentionally avoid explanations that reiterate analysis guided by the notion of "political backwardness" to challenge aspects of politics outside the reach of corporate influence in order to open a space for the analysis of the native perceptions of "overcoming traditional loyalties" that legitimize or make illegitimate reputations and new "alliances". My intention, therefore, is to face the challenge of understanding what it means to protect and to subject in the universe of Pentecostals involved in "big" politics.

Key words: local politics, Pentecostalization of politics, politics of reputation.

INTRODUÇÃO

Este ensaio brota de uma pesquisa antropológica sobre religião, política e poder local, tendo como cenário um pequeno município situado na periferia da cidade do Rio de Janeiro. Ressalto que a investigação faz parte de um debate mais amplo a respeito do valor naturalizado atribuído ao exercício democrático do voto. Parece sensato e *natural* considerar o ato de votar como a expressão emblemática do sistema democrático: uma experiência particular e subjetiva de escolha de um representante calcada numa liberdade de consciência do *indivíduo*. Entretanto, o voto pode significar mais do que, de um lado, uma escolha individual de um candidato por um eleitor e, de outro, um meio privilegiado de um candidato para "chegar lá", isto é, eleger-se: galgar um lugar de *poder*, de *autoridade, de prestígio*. Essa interpretação não leva em conta se e como o voto tem lugar na construção de relações sociais, o que ele pode significar como possibilidade de aprender a se conduzir nos diversos domínios da vida cotidiana. Prevalece, assim, a versão naturalizada de que a relação eleitor/candidato é o centro da operação eleitoral e a garantia de modernidade e de maturidade política. (CANÊDO, 2005). Outra interpretação, com que pretendo trabalhar, é a de que o voto, contingente, também faz, desfaz e refaz relações sociais, podendo "falar" delas por meio de uma economia própria – como um bem, um presente, uma obrigação, um dom – mais ou menos valorizada, cujo sentido há que se apreender microscopicamente.

Desse modo, há que investigar as interpretações de eleitores e candidatos enredados em relações múltiplas (de parentesco, vizinhança, amizade, ou naquelas construídas pela adesão religiosa). Tais relações segmentam-se em facções, elas mesmas intercambiáveis e flexíveis. Essa abordagem em pequena escala ou microscópica (BRENNER, 1988)[2] termina por reintroduzir uma dimensão propriamente sócio-lógica[3] de modo a verificar se outros valores produzidos em outros domínios – como, por exemplo, o religioso – interferem, e de que modo, no mundo da "grande" política (BAILEY, 1971a) e ainda se produzem e reproduzem distintas relações sociais, representações e práticas políticas. (PALMEIRA E GOLDMAN, 1996).

DO DOM AO VOTO: BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL NO BRASIL.

O pentecostalismo é um movimento religioso cristão, introduzido no Brasil a partir da primeira década do século XX e que desde a década de 1970 teve um crescimento bastante significativo.[4] Segundo diferentes autores, esse movimento guarda afinidades e grandes distâncias do chamado protestantismo "histórico", marcado pela emergência das confissões religiosas originárias da chamada "Reforma" anti-católica (luteranos, batistas, presbiterianos, metodistas, etc.), iniciada no século XVI europeu. Introduzido no Brasil através de "evangelizadores, de propagadores e difusores de uma leitura da Bíblia centrada no Novo Testamento" (MAFRA: 2001:8), o pentecostalismo, segundo o historiador Paul Freston (1993) propagou-se através de três fases ou "ondas". A primeira "onda" ocorreu no início do século XX, quando há uma expansão mundial do pentecostalismo. No Brasil, a Assembléia de Deus/AD (1911) e a Congregação Cristã (1910) representam este primeiro momento, tendo exercido um monopólio de 40 anos. A AD expandiu-se a partir da região norte do país, inserindo-se nos meios rurais e urbanos mais empobrecidos das regiões economicamente menos "desenvolvidas", até alcançar uma representação nacional. Nos anos 50 presencia-se a segunda "onda" que acontece num cenário de intensa urbanização e do surgimento da "sociedade de massas". Ocorre, então, uma segmentação do movimento pentecostal, quando surgem novas igrejas como a Quadrangular

(1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Essa "pulverização" se concentra em São Paulo. No final dos anos de 1970 entra em cena a terceira "onda", que se expande na década de 1980, quando ocorre a "modernização" do Estado e a comunicação de massa se expande, através da televisão. Neste ponto, já em 1977, é a Igreja Universal do Reino de Deus/IURD – também denominada de neopentecostal – que entra em cena, investindo em novas formas de sociabilidade, reconfigurando possibilidades teológicas de salvação, em interação constante com o mundo tal como ele é "aqui e agora". O contexto sócio-espacial desta "onda" pentecostal é carioca (Rio de Janeiro) e a "teologia da prosperidade" um de seus eixos centrais.

Como este ensaio diz respeito às relações entre política, pentecostalismo e organização do poder local, o contexto histórico a ser considerado para apreender o processo de politização do pentecostalismo ou da "pentecostalização da política" é o da chamada "abertura política" do final dos anos 1980, caracterizado pela reconquista das liberdades democráticas através da promulgação da Constituição de 1988.[5]

A partir de 1986[6], paralelo ao seu crescimento numérico e à disseminação de novas igrejas, observou-se, uma disputa explícita pela representação política por parte de evangélicos, especialmente os pentecostais da Assembléia de Deus/AD. Segundo Freston (1993), o capital religioso acumulado pela AD leva os pentecostais a descobrir "seu potencial eleitoral" engajando-se, de modo expressivo e extensivo, no pleito que elegeria os constituintes de 1988. A retórica da "perseguição aos evangélicos" sustenta o discurso da defesa da participação político-partidária dos "crentes" (termo pejorativo usado inicialmente para identificar esse movimento religioso). O slogan "crente vota em crente" foi produto de um argumento central usado pelos dirigentes da AD: o de que a participação política dos pentecostais era o meio para enfrentar a "ameaça à liberdade religiosa e à família". Essa perspectiva traduzia a percepção de uma situação de inferioridade religiosa dos evangélicos em relação à "religião civil" (encarnada pela Igreja Católica). Freston (1993) aponta, então, para três fatores que permitiram o que ele chamou de "irrupção pentecostal": os interesses dos dirigentes eclesiais, a concorrência com a Igreja Católica, a reação dos lideres pentecostais a propostas de mudanças relacionadas, por exemplo, com o aborto e o divórcio que ameaçavam "a *socialização sectária* do grupo." (FRESTON, 1993:213).

Visto pelo prisma cosmológico, o "sopro pentecostal" (MIRANDA, 1999) se propagou, desde o inicio do século XX, principalmente entre as camadas populares e mais empobrecidas graças à prioridade concedida a um novo estilo de evangelização. Muito antes de chegar ao mundo da "grande" política, o proselitismo missionário pentecostal se sustentou no "miraculoso" carismatismo do Pentecostes (os dons de curar, profetizar, expulsar demônios, etc., concedidos pelo Espírito Santo). Este estilo não se baseia numa racionalidade que implica em esforços de *comedimento que marcam a ascese da Reforma protestante*, nem tão pouco se constitui como privilégio de poucos. No pentecostalismo, os dons do Espírito são livremente distribuídos e as camadas mais pobres são "conquistadas" graças à evangelização, calcada na tradição da *cultura oral*, através de louvores, testemunhos emocionados e cânticos. Propagou-se, então, um novo estilo de *igreja renovada*, marcado pelas orações, pela participação intensa dos fiéis na liturgia e pela sua imersão na vida cotidiana da igreja. Forja-se, assim, uma nova sociabilidade percebida pelos "crentes" como "*comunidade vivida*".

Ricardo Mariano (2005) critica, e com razão, a idéia de que esses novos estilos de igreja tenham crescido entre os segmentos menos favorecidos da população

"por serem repositórios passivos de indivíduos carentes, desajustados, em estado de 'anomia' ".[7] Para este autor o crescimento foi possível porque essas igrejas souberam explorar e se beneficiar institucionalmente dos "contextos socioeconômico, político, cultural e religioso" nos quais se encaixaram, aproveitando os espaços de "ampliação e do pluralismo religioso, da rápida e maciça difusão dos meios de comunicação, da urbanização, da destradicionalização cultural, da abertura política e da redemocratização do país." (MARIANO, 2005:2).

Eu complementaria essa análise, de um modo um tanto diverso, com a hipótese de que foram justamente essas camadas sociais "pobres", que *acreditamos* voltadas *unicamente* para as tarefas de sobrevivência, que se apropriaram do pentecostalismo, não porque a pobreza signifique simplesmente não ter posses ou ter poucas posses, mas porque, "*a pobreza é uma relação entre pessoas*" [...] "*é um status social*". (SAHLINS, 2004:146). Ora, é esse significado de pobreza que abre espaço para a possibilidade mesmo de que a economia da dádiva (MAUSS, 1974) – expressa na cosmologia dos dons do Espírito – seja restaurada através da noção de "renascimento" (a conversão ao universo religioso pentecostal), como um presente. Trata-se, pois, da criação contínua de obrigações cosmológicas expressas nas ações cotidianas (GODBOUT, 1999), que se concretizam mais entre pessoas do que entre coisas: os "crentes" se vêm como "*comunidade vivida*", através de relações de proximidade que implicam em trocas permanentes de dádivas e contra-dádivas das quais faz parte o voto.

Finalmente, vale lembrar a importância cosmológica que a figura do Diabo assume nas diferentes ramificações do pentecostalismo. A chamada "Teologia da Guerra Espiritual" assume um lugar central nessa cosmologia na medida em que as figuras de Deus e do Diabo guardam uma relação de familiaridade, de proximidade na vida cotidiana dos pentecostais. Além do Espírito Santo, de Deus e de Jesus, também o Demônio tem poder, pois, é concebido como o responsável pelas interferências malévolas no dia-a-dia das pessoas. (MARIZ, 1997). A relevância da atuação do Demônio reflete, contudo, uma ruptura com as tradições religiosas chamadas "sincréticas"[8] (MARIZ,1997), cujos "serviços mágicos" são oferecidos (especialmente pelos chamados cultos afro-brasileiros, tradicionalmente vistos como sincréticos) e procurados por indivíduos ("clientes" e não por fiéis) que precisam resolver situações aflitivas imediatas, envolvendo saúde, relacionamentos amorosos, problemas de emprego, etc. (DANTAS, 1988). Ainda segundo Mariz (1997), essas experiências "mágicas" passaram a ser moralmente desqualificadas pelos pentecostais. O Demônio, o mal absoluto, passa, então, a ser enfrentado através da prática do exorcismo – realizado em todas as situações nas quais é reconhecido como o responsável pelos males de que padecem os irmãos de fé e pessoas ainda não "renascidas". Este enfretamento é teologicamente justificado como um dos carismas concedidos pelo Pentecostes. Para sintetizar, o pentecostalismo é, nas palavras de Vasquez (s/d):

"uma forma de protestantismo evangélico que faz da atividade do Espírito Santo na história do homem, o elemento definidor de fé, ethos religioso, organização eclesial. O Espírito Santo é o único que assinala e conduz os carismas (dons como glossolalia, cura divina, profetização, exorcismo, todas marcas de justificação)". (VASQUES s/d: 619*)* [Tradução minha].

POLÍTICA PENTECOSTALIZADA

Após essa breve descrição histórica da militância pentecostal, quando entraram formalmente na cena política, passo a tratar de alguns aspectos do cotidiano da ação

de alguns desses atores,[9] através do aporte etnográfico e da descrição de situações sociais (GLUCKMAN, 1968) de "pentecostalização da política" fortemente ritualizadas (PEIRANO, 2003), das quais tenho participado desde 2004. No espaço microscópico da pesquisa de campo, vários membros de diferentes congregações evangélicas passaram a disputar o controle político de espaços de poder institucional, em nível local, e nele tentaram influir, visando imprimir uma "marca" religiosa na vida política da cidade e nas diferentes instituições do Estado. Privilegio, então, a leitura pentecostal da hierarquia social e da prática política, através da análise das relações entre diferentes valores expressos na dinâmica da chamada "grande" política ligadas às "políticas de reputação" (BAILEY, 1971), empreendidas por militantes pentecostais, que permitem colocar de quarentena explicações pautadas pela noção de "atraso político" atentando para aspectos da política situados além do clientelismo corporativista. Trata-se, portanto, de enfrentar o desafio de compreender o que significa *proteger* e *sujeitar* no universo da política pentecos-talizada.

A observação de vários rituais da política ocorridos durante as eleições municipais para prefeito e vereadores de 2004 e nas eleições para Presidente da República, deputados federais, estaduais e senadores, de 2006 observei pentecostais direta ou indiretamente envolvidos com as regras do jogo político (BAILEY, 1971a). Neste ensaio, entretanto, sem concentrar-me numa rígida ordem cronológica (entre 2004 e 2007), optei por analisar certos rituais – o "**Café da Manhã de Confraternização dos Pastores**" de diversas congregações locais e regionais; celebrações públicas realizadas na rua, denominadas de "**Clamor pela Cidade**" e a comemoração do primeiro "feriado evangélico" municipal ("**Dia de Adoração a Cristo**"). A complexidade cosmológica, performática e comunicativa destes rituais (PEIRANO, 2003), levou-me a indagar se havia "especificidades" no conjunto de valores e nas regras expressos nesses eventos, se estes exacerbavam (ou não) atos triviais, permitindo reconhecer o que havia de comum entre eles.

DEPENDÊNCIA E SUJEIÇÃO: ENTRE FÉ E POLÍTICA

Para abordar as noções de *sujeição* e *proteção* me apropriei do conceito de "tempo da política"[10] : uma expressão nativa apreendida como categoria epistemológica por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia em texto intitulado 'Política Ambígua', de 1997. Este trabalho discute a importância de um tempo cosmológico e físico, que autoriza a luta por votos, que por sua vez, invade e altera o cotidiano das relações sociais, permitindo-nos refletir, a partir das lutas agonísticas entre grupos e facções, em constante mudança, as dinâmicas das várias formas de relações sociais que não se esgotam nas contendas político-partidárias oficiais. Assim, indagar sobre o que significa *proteger* e *sujeitar*, nos leva a considerar a participação pentecostal no "tempo da política" e a dimensão da *cosmologia religiosa* aí implicada. Como são compreendidas e explicadas as "ambigüidades morais" relativas à *proteção*? Quem protege e quem é protegido (ou não) e por quem? Como repensar o chamado *clientelismo* sem reduzi-lo à mera acusação de arcaísmo político?

UMA CIDADE COMO CENÁRIO

Não há espaço para descrever, no detalhe, a cidade[11] como cenário da pesquisa, isto é, tratar do lugar e do tempo a partir dos quais observo e descrevo e que permitem reconhecer os limites epistemológicos da investigação. No entanto, há que fazer algumas observações indispensáveis: a cidade está encravada entre cinco dos 14 municípios de uma região genericamente chamada de Baixada Fluminense/BF, na periferia da cidade do Rio de Janeiro, tendo se "emancipado" de uma das cidades

vizinhas, instalando-se como município político-administrativo autônomo, no dia 1º de janeiro de 1997.[12] O *IBGE@cidades*, em 2005, informava que o município "emancipado" possuía 75.032 habitantes, distribuídos num território de 284 km^2.[13] Dados do mesmo instituto, ainda referentes a 2000, revelavam que 4,3% da população residia em áreas rurais (na maioria, pequenos agricultores familiares). Nos demais municípios fronteiriços esse percentual era insignificante ou inexistente. Pode-se dizer que esta "ruralidade" é significativa mais pela história de lutas pela posse da terra, historicamente concentrada nas mãos de poucos proprietários, desde o período colonial escravista, do que pelo número de pessoas que trabalham na lavoura. Por outro lado, a urbanização desta região vem crescendo indiscriminadamente, nas últimas décadas. O novo município "emancipado" ampliou, então, suas características ambivalentes, pois ele já começara a se expandir a partir de uma estrada federal, inaugurada em 1928 (antiga estrada Rio-São Paulo), para a qual foi transferida uma Universidade Federal[14] , em 1948, edificada no "km 47". Esta instituição "de prestígio" passou a ser vista pelos moradores como um "marco inaugural" de um mapa geopolítico em vias de "modernização". O "centro" político-administrativo situa-se, hoje, entre o "km 47 e o "km 50", com ruas asfaltadas, onde se concentra o setor de serviços (supermercados, pequenos restaurantes, bares, papelarias, pequenas lojas de reparos e de material de construção, farmácias, imobiliárias, além de três bancos). A sede da Prefeitura, a Câmara de Vereadores, um posto da Companhia Estadual de Água e Esgoto, outro do Departamento Estadual de Trânsito, algumas escolas públicas e particulares, uma pequena biblioteca municipal, a Secretaria Municipal de Educação, o Tribunal Regional Eleitoral/ TRE, também estão instalados nesta área.[15] Existe uma outro espaço com condições similares de urbanização, ainda que mais modestas, situada entre o "km 40" e o "42". Saindo destes espaços, há pouca infra-estrutura: ruas sem asfalto, esgoto a céu aberto, um número restrito de estabelecimentos escolares, sejam municipais ou não (DAMASCENO, 2004).

A cidade se ramificou, portanto, a partir das margens da estrada, com moradias construídas, no decorrer dos anos, nos espaços mais próximos deste eixo. Este tipo de ocupação empurrou, principalmente a partir do final dos anos de 1970, os moradores adventícios e mais empobrecidos, para áreas cada vez mais distantes, antes ocupadas pela lavoura. Essa ocupação coincide com o processo de "precarização do trabalho", isto é, com o aumento de um enorme segmento de trabalhadores informais, "[...] *desprovidos de regras de proteção trabalhistas*" (DAVIS, 2004:260). [Tradução minha]. Há, portanto, neste território *desindustrializado*,[16] uma espécie de urbanização da pobreza (percebida não apenas como ausência de posses, mas como *status* limitado pela falta de acesso a bens socialmente valorizados, ainda que não utilitários), reforçada pelo desregulado crescimento imobiliário.

Observa-se uma lógica que procura distinguir de modo ambivalente, áreas rurais encravadas num território marcado por uma intensa e contraditória expansão urbana; onde há os que moram "perto" e os que moram "longe"; os que vivem nos núcleos mais próximos das áreas "tradicionais" (próximas do centro político-administrativo e comercial ou da Universidade), onde se improvisam formas de sobrevivência, e os que moram e se locomovem entre Assentamentos de Reforma Agrária[17] ; os sítios distantes para trabalhar à meia e o trabalho informal e terceirizado nas cidades da Baixada Fluminense e mesmo na cidade do Rio de Janeiro. A "improvisação" parece ser a marca das redes de trabalho precarizado, que levam à "*micro-exploração do muito pobre pelo pobre, e são o paliativo que usualmente justifica o setor informal*." (DAVIS, 2004:26). [Tradução minha].

POLITIZAÇÃO PENTECOSTAL E PENTECOSTALIZAÇÃO DA POLÍTICA.

Um grande número de pequenas e grandes congregações de diferentes denominações pentecostais[18] se localiza justamente nas áreas onde prevalece o cenário acima descrito. Nestes espaços os moradores dependem de um comércio informal ou de pequena monta e não são alvo de políticas públicas de habitação, saúde, etc. As grandes congregações, chamadas de "igrejas-mãe" ou "matrizes" – especialmente as da Assembléia de Deus/ AD – ficam localizadas às margens da "estrada", nos principais eixos político-administrativos (km "49" e "50", km "40" e "42"). Contudo, há um grande número de pequenos templos da AD vinculados às "igrejas-mãe" edificados em bairros afastados e nas áreas voltadas para as atividades rurais e extrativas. Não apenas a AD, mas um número grande de outras denominações pentecostais menores ocupa uma posição estratégica nesses espaços, nos quais agentes religiosos e leigos realizam ações mundanas missionárias, envolvendo-se no dia-a-dia das camadas desprivilegiadas e penetrando, ao mesmo tempo, no universo da vida pública para participar de pleitos eleitorais – motivados por um *ethos* religioso "*pragmático*" que testemunha, "*uma expressão política de fé*", cujo estilo, como já observei, "*guarda expressiva correlação com aqueles fiéis que declaram possuir 'dons do Espírito Santo'*" (CESAR et al., 1999:109).

Esta expressão política de fé tem dimensões importantes e interligadas. Ao contrário do que se poderia supor, o "*tempo da igreja*" pentecostal não é refratário ao "*tempo da política*", quando as disputas entre pessoas e facções, oficialmente autorizadas, penetram nas demais dimensões da vida social (PALMEIRA e HEREDIA, 1997). O dar, receber, retribuir (MAUSS, 1974), como já enfatizei, fazem parte da cosmologia pentecostal, que se manifestam nas trocas cotidianas, através das manifestações dos *dons do Espírito Santo*. Assim, o *tempo da igreja* é um tempo litúrgico e cosmológico, que se desdobra em inúmeros rituais (um para cada dia da semana, ligados à profetização, á evangelização, ao exorcismo, à cura, etc.), dentro e fora do templo. A conexão entre esses dois tempos se expressa na pentecostalização da "grande" política através das candidaturas de bispos, pastores, presbíteros, evangelistas, diáconos ou simples membros da comunidade de fé, na grande maioria, compostas de homens. Vista dessa perspectiva cosmológica de distribuição dos dons, a participação pentecostal na "grande política" nada tem de estranho como sugerem muitos estudiosos, que a consideram clientelista e corporativista.

As noções de patronagem/ clientelismo devem ser conceitos analíticos (BEZERRA, 1999) e não categorias de acusação e de denúncia atribuídos com especial ênfase aos candidatos pentecostais, notadamente durante as disputas eleitorais. O que importa descrever são os modos como os diferentes atores sociais se inserem na arena das disputas pela representação política pentecostal e como aprendem, usam e alteram as regras do jogo político. De fato, tais categorias são fruto de uma linha de interpretação identificada com as teorias modernizantes para as quais os fenômenos relacionais da representação política são uma modalidade "arcaica" da política representativa (BEZERRA, 1999). A meu ver, "*a utilização destas noções não expressam um juízo de valor acerca das condutas examinadas, mas visa dar uma inteligibilidade às mesmas*." (BEZERRA, 1999:14). Afinal, nos interstícios do "mercado" e do Estado parece haver espaço para vários tipos de trocas, de dádivas e contra-dádivas. Como elas são interpretadas, especialmente no domínio das reputações, por parte dos pentecostais[19] enquanto comunidades morais? (BAILEY, 1971b).

No meu trabalho de campo, pude

observar que a *notoriedade* de um candidato pastor de uma das "igrejas-mãe" da AD, recém iniciado na vida política, não lhe permitiu abrir mão do dever de reciprocidade, furtando-se a participar do ciclo dar-receber-retribuir. Assim, o único pastor eleito no pleito de 2004[20], autor do projeto de lei que considerou feriado municipal "*o dia 02 de abril dedicado ao Dia de Adoração de Cristo*", para não correr o risco de fragilizar sua reputação diante de sua comunidade religiosa, nomeou somente pentecostais como Cidadãos honorários, no dia da comemoração da emancipação político-administrativa da cidade: no 12 de outubro de 2005. Convém lembrar, ainda, que no dia 12 de outubro de 1931, Nossa Sra. da Aparecida foi consagrada a "Padroeira do Brasil, *marcando o início da investida católica para retornar ao centro da política nacional.*" (FRESTON, 1993:215). Explicita-se, nesse evento, a disputa pelos bens de salvação no mercado religioso brasileiro, bem como a interpretação dada pelo próprio pastor à escolha de "seus" Cidadãos Honorários que, *protegidos* pela adesão religiosa comum, receberam essa premiação não apenas como uma homenagem, mas como uma dádiva merecida.

A conversão do capital religioso em capital político, por parte deste pastor, resultou não apenas da notoriedade ou [re]conhecimento (BOURDIEU, 1989) dos diferentes atores pentecostais, mas das trocas que, em muitas situações sociais, parecem ir além da consideração de pessoas como coisas. Dito de outro modo, por trás das trocas há o *dom*, a *dádiva*, no sentido Maussiano. (GODBOUT, 1999).[21]

JESUS CRISTO: GUARDIÃO ESPIRITUAL DA CIDADE

O primeiro feriado do "Dia de Adoração a Cristo" foi comemorado em 2006, sem qualquer divulgação pública. Como era domingo, houve apenas um ritual em que o vereador pentecostal recém-eleito (Pastor da catedral da AD do km "40"), fez questão de enfatizar o aspecto transcendente de sua trajetória como político, ressaltando a relação de recipro-cidade com os fiéis de sua congrega-ção e a dádiva que lhe foi oferecida por Deus:

"Deus me deu a cadeira no município, para a honra e glória Dele! Ele é o representante dessa Igreja e me colocou lá como representante não apenas da AD do 40, mas de todas as igrejas evangélicas. Esse feriado é de todas as igrejas evangélicas e no ano que vem, todas vão participar!" [Grifos meus].

Esse discurso proferido durante o culto de "Adoração a Cristo", depois do desfile dos membros das congregações filiadas à "igreja-mãe" pelas ruas laterais da catedral, tem um caráter agonístico interno ao campo evangélico. De um lado, o único evangélico eleito dentre 196 candidatos, que se percebeu como "*colocado por Deus nesta cadeira*" e se viu como "*representante*" de todas as igrejas evangélicas, esteve sempre ausente de qualquer dos rituais de politização pentecostal, denominados "*O Clamor pela Cidade*", realizados entre 2004 e 2006 (descritos adiante). De outro, ficou evidenciada a ausência dos pastores de diversas denominações, que tiveram papel preponderante nos eventos do "*Clamor",* nas atividades de celebração do novo feriado pentecostal. Estas ausências colocam em tela as lutas agonísticas (BAILEY, 1971b) entre líderes de diferentes denominações e entre os das diversas congregações da mesma igreja.

Estas lutas agonísticas expressam a interpretação dos crentes sobre o "dom". Como já foi observado, falar línguas estranhas, profetizar, curar, etc. são dádivas, "*essa graça que aparece a mais*" (GODBOUT, 1999:251). Ela não é uma coisa da qual alguém se apropria. Não é apanágio dos membros da hierarquia eclesial (apesar do seu poder, dos benefícios e obrigações dos cargos de direção), mas

de qualquer crente e também não contradiz ou nega os chamados *progressos da modernidade*. Como sugere Godbout (1999).

"*Eis a origem da dádiva: uma criação contínua de obrigações que estão em toda parte nos interstícios da modernidade, que se modificam à medida que os progressos da modernidade permitem livrar-se delas, mas que nos livram da angústia*." [...] "*A dádiva é o aparecimento de alguma coisa, de um talento, de um nada. A dádiva é um nascimento. A dádiva é o que aparece e não estava previsto nem pelo gesto, nem pela lei, nem mesmo pela dádiva. É todo o paradoxo da gratuidade. Essa graça que aparece a mais.*" (GODBOUT, 1999:251). [Grifos meus]

Esta etnografia sugere que a busca pela "inteligibilidade" da *dádiva* se combina com a economia do voto e deve considerar como as idéias de *sujeição* e de *proteção* – naturalizadas pela interpretação das relações de patronagem/clientelismo como sinônimas de atraso político – só podem ser entendidas se contarmos com as interpretações nativas da noção cosmo-lógica de *dom*. *Ajuda*, *prestígio*, *honra, serviço, dever,* estão presentes nos "interstícios da modernidade" – do mercado, da democracia e do Estado – modernizando a politização pentecostal, tanto no *tempo da igreja* quando no da *política*.

"CAFÉ DE CONFRATERNIZAÇÃO DOS PASTORES": UM RITUAL DE "PURIFICAÇÃO" DA CIDADE

Este evento coordenado por pastores de várias igrejas (algumas localizadas em municípios vizinhos), aconteceu num "clube social" da cidade, em 2005. A cerimônia, recebeu cerca de 80 pessoas, saudadas com uma enorme faixa na qual se lia: "*Bem-vindos ao Café da Unidade dos Pastores. Oh! Quão bom e quão suave é que vivamos em união! (Salmo 133).*" [Grifos meus].

Nas primeiras cadeiras, ordenadas paralelamente em frente ao local destinado à pregação, sentaram-se pessoas que atuaram intensamente no "tempo da política" de 2004, como um diácono da AD do "km 50", ex-candidato a vereador (não eleito), e que agora fora nomeado vice–secretário de Agricultura pelo novo prefeito. A seu lado estava um Pastor, membro de uma congregação da AD (sediada no Rio de Janeiro), que havia sido o titular da Secretaria de Agricultura e recentemente nomeado para a Secretaria de Saúde. À esquerda deste espaço, havia duas fileiras de cadeiras, dispostas transversalmente – uma espécie de espaço "de honra", destinado ao prefeito, à sua mulher[22], ao Pastor Vice-Presidente da catedral das AD do "km 50" (que já fora candidato derrotado à vereança, em 2002)[23] e a vários membros da alta hierarquia de outras igrejas pentecostais locais. A maioria era, porém, filiada às várias congregações da AD.[24] A ordenação do espaço tornava visível a classificação, em termos de prestígio, dos membros da hierarquia religiosa e política da cidade e dos aliados das regiões vizinhas.

Este ritual *tanto agregou* todas as suas partes em um todo, através de performances usuais como, por exemplo, as leituras bíblicas; as orações feitas de costas para o púlpito, de joelhos, com as mãos cobrindo parte do rosto; o revezamento dos pastores na condução do culto (ora pregando, ora ajoelhando-se, com a testa encostada no chão, orando fervorosamente), quanto permitiu explorar uma variável ideológica extra-ordinária (PEIRANO, 2001): a noção de *unidade*. Nesse sentido, essa noção, visando replicar a politização pentecostal da vida pública, parece ter introduzido uma novidade ideológica: tentar superar a competição denominacional de modo a unificar uma agenda política cujos principais temas já estavam presentes, desde os anos 80, nos discursos das diferentes igrejas evangélicas, especialmente nos da AD.[25] Sem dúvida, o discurso sobre a "*A excelência da união fraternal*" visava legitimar a participação

pentecostal na vida política da cidade, através da apropriação do conceito cosmológico de *unidade, enunciado através do recurso ao Salmo 133*.[26]

Os últimos momentos do ritual foram usados por outros pastores para reforçar a importância do trabalho de "evangelização" da cidade pois, "*agora, com o novo prefeito*", tratava-se de continuar realizando "*O Clamor pela Cidade"*, que deveria acontecer a cada segunda-feira do mês. Vale mencionar que estes eventos caracterizavam-se como sendo um dia de jejum, que se encerraria com um culto realizado na rua, em frente a uma das igrejas envolvidas no processo de "*evangelização da cidade*". O ritual do primeiro "*Clamor*" foi, então, anunciado: seria realizado em frente a uma pequena congregação da *Igreja Jesus é o Milagre Rosa de Sarom* e cujo "*sucesso dependeria dos pastores presentes*" que fariam intensa propaganda do evento.em suas congregações.[27] Finalmente, vale lembrar, ainda uma vez, que o recém-eleito vereador Pastor, cuja presença fora oficialmente anunciada, não compareceu ou se fez representar neste e nos eventos seguintes organizados pelos organizadores do "*Clamor*".

As idéias de *sujeição* e *proteção* aparecem com força, resultante das ambigüidades das disputas agonísticas das facções com vínculos pentecostais fortes. Afinal, em 2004, surgiram, de um lado, candidatos da baixa hierarquia de uma das congregações da AD (como por exemplo, um diácono), colocando na mesma dimensão projetos ideológicos em defesa de comunidades mais pobres e o aprendizado de habilidades exigidas pelas prestações e contra-prestações entre pessoas cuja identidade social religiosa parece ser um dos pressupostos para o reconhecimento de reputações tidas como positivas pelos que se concebem moralmente aptos para receber o *dom*, segundo o *ethos* pentecostal moderno. Por outro, predominam duas características sociológicas importantes que se associam aos investimentos e aos esforços do Pastor eleito para fortalecer os laços com sua própria comunidade. A primeira refere-se ao controle social exercido pela hierarquia da AD, através dos pastores presidentes, pois, quando não se é pastor como lembra Freston (1992), a "*entrada na política não abre necessariamente espaço para uma nova via de ascensão socia*l" (p.29). Com efeito, a estrutura eclesiástica da AD funciona, como uma "*escada de aprendizado*": "*do auxiliar, passando pelo diácono, pelo presbítero e pelo evangelista, até os pastores presidentes*" (FRESTON, 1994:118).[28] A segunda característica aponta para o fato de que, diferentemente do candidato pastor, o candidato diácono, atento às limitadas chances de ascensão individual a partir da igreja e, ao mesmo tempo, à dimensão pública de suas ações, pautadas pelo *ethos* pentecostal, parecia procurar legitimar sua reputação positiva (BAILEY, 1971b), seja como a de "*irmão*" honesto e dedicado, "*que não usou a distribuição de cheque cidadão ou do cheque idoso para se promover*", seja como a de "*pessoa humilde, que veio de baixo*" e que, por isso, "*reconhece a importância do trabalho de conscientização pela justiça social e pela igualdade*".

DO "CLAMOR" AO ANIVERSÁRIO DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DA CIDADE

"Dados mais recentes indicam que ao todo já existem 300 templos evangélicos na cidade que tem 70 mil habitantes: a média é de uma igreja para cada 4,28 habitantes. No nosso município 7,2% da população é de evangélicos. Esta é a cidade mais evangélica do estado do Rio de Janeiro."

Sem indicar a fonte destas estatísticas, o dirigente do templo Missão Evangélica do Brasil, onde se realizou o "*Clamor pela Cidade*", de fevereiro de 2006, iniciou o ritual, durante o qual pregaram vários pastores. A maioria desses dirigentes não participara do "*Café de Confraternização*

dos Pastores da Cidade" e o pequeno templo com cerca de 100 lugares, não recebeu muitos fiéis. Este "*Clamor*", não contou com nomes [re]conhecidos do mundo da política local e os pastores que ali estiveram procuraram enfatizar a sua força política ao descreverem uma iniciativa "*bem sucedida*" de intervir, através da perspectiva pentecostal, no ensino público local.

Este "*Clamor*" deu mostras do esvaziamento dos rituais em prol da "evangelização da cidade", o que nos leva, agora, à análise de um último ritual. No dia 12 de outubro de 2005[29], para marcar o 9º aniversário da emancipação político-administrativa da cidade, realizou-se na Câmara Municipal uma cerimônia na qual os dez vereadores da cidade e o prefeito (todos eleitos em 2004), agraciaram com o título de "Cidadão Honorário" 66 pessoas. "*A contribuição para o desenvolvimento da cidade*" foi, segundo o presidente da Câmara, eleito vereador pela segunda vez, o motivo central para tal homenagem. Estavam presentes o prefeito, a vice-prefeita, os dez vereadores, vários e secretários municipais, além de "*autoridades*" que, provenientes de diferentes esferas da política (estadual e nacional) e diante de um plenário repleto, ouviram os discursos elogiosos.

Além do prefeito, os dez vereadores tinham o direito de indicar seis pessoas para receber o título de "Cidadão Honorário" . Dessas onze "*autoridades*", apenas três não agraciaram evangélicos com esse título. Sete vereadores indicaram pelo menos um membro da comunidade evangélica para receber a honraria. Vale notar que a categoria *padrinho* também foi empregada algumas vezes para qualificar essa performance de titulação.

Do ponto de vista do que venho discutindo a respeito de valores como os de sujeição/proteção, este ritual chama nossa atenção em termos do "*agenciamento dos papéis*" no universo relacional da política – "*onde o 'local' e o 'nacional' são planos sociais nos quais certas relações se objetivam, e não esferas autônomas compreensíveis em si mesmas*" (BEZERRA, 2001:181). [Grifos meus]. Com efeito, a distribuição do título de "*Cidadão Honorário*" reforçou o contato dos políticos municipais com políticos situados em diferentes facções e esferas da representação e da mediação política, para além do nível meramente local.

Todas essas escolhas têm, além disso, uma lógica relacional formando "facções" de acordo com o modo pelo qual as redes políticas locais vão se configurando e as reputações construídas, ora positiva, ora negativamente, atando-se às regionais e nacionais. O pastor recém-eleito, por exemplo, reforçou o lugar dos evangélicos na disputa dos bens de salvação, ao doar o título de "*Cidadão Honorário*" a líderes de diferentes congregações e a uma missionária (de sua própria congregação: sua esposa). Ao propor e negociar com os outros 10 vereadores não pentecostais o feriado municipal do "*Dia de Adoração a Cristo*" foram empreendidas negociações regionais e nacionais sobre as quais não há espaço para discutir neste trabalho. Basta lembrar que, através da aprovação deste "feriado evangélico", ele atualizou uma clássica disputa com a Igreja Católica, pois, como enfatiza Paul Freston: "*o culto à Aparecida é uma intuição sociologicamente correta, no sentido de que essas coisas são importantes para o projeto católico e a Assembléia de Deus deve combatê-la se quiser concorrer com a Igreja Católica, nos mesmos termos*." (FRESTON, 1993:215). A lógica dessas escolhas nos mostram que todos os políticos em cena conheciam bem as "*regras normativas gerais a propósito dos tipos de honra ou de prestígio que um ator político deve procurar*." (BAILEY, 1971b:165).

CONCLUSÃO: JESUS CRISTO SUPER STAR?

A ênfase dada às expressões emocionais do pentecostalismo como

experiências retrógradas e mesmo "elementares" (falar línguas estranhas, profetizar, orar em voz alta ou sussurrante, às vezes entrecortada pelas lágrimas, de olhos fechados, mãos erguidas), deixa de levar em conta certas dimensões do moderno pentecostalismo que articula institucionalmente valores-chave como o fortalecimento das relações pessoais aliada à intensa participação individual e à personalização da própria crença. Graus variados de experiências de solidariedade interna (a formação de bandas e mesmo de orquestras sinfônicas, arregimentando crianças e jovens; os exercícios coreográficos de celebração dos *Dons do Espírito Santo,* a organização de grupos de apoio e consolo aos moribundos nos hospitais, aos alcoólatras, viciados em drogas "pesadas") tornam-se os eixos do trabalho institucional.

Contudo, todos os rituais de politização pentecostal de que participamos não prescindiram – em maior ou menor grau – da publicidade totêmica no estilo "Jesus Cristo superstar". Como analisar o "*Clamor pela Cidade*", que se apropriando do espaço público – a rua – promoveu um estilo de vida no qual são treinadas atitudes adequadas à disputa de território não apenas no "mercado de bens de salvação"; mas na "grande" política. A institucionalização das habilidades requeridas para o exercício da "grande" política acontece também nesses rituais por meio da propaganda de um estilo de "celebrar". O *Dia do Trabalhador, assim como as festividades relacionadas com a emancipação político-administrativa da cidade* são exemplos da apropriação da rua, como espaço público preferencial dos evangélicos de diversas igrejas, que reforçam a noção de politização pentecostal através de espetáculos musicais – os "shows *gospel*", montados com todos os modernos recursos eletrônicos.

A promulgação de um projeto de lei de um vereador que considera "Jesus Cristo como o Guardião Espiritual da Cidade" assinada pelo prefeito, criando um feriado religioso – "Dia de Adoração a Cristo" – é interpretada pelos atores sociais desta etnografia, como o melhor exemplo de evangelização do espaço público, levada a cabo pelo *clã* de Jesus. Assim, para além do estranhamento por parte do observador "distante" a respeito da comoção aparentemente caótica e confusa dos cultos, nas igrejas e nos espaços públicos, existe um trabalho institucional que se inscreve no quadro de um "evangelho racional" que tem afinidades com a ideologia moderna da sociedade de comunicação de massa.

Assim, as atuações de alguns destes agentes religiosos não são produtos mecânicos de um *ethos* pentecostal, mas estão em constante competição com outros valores espraiados em diferentes níveis pelo conjunto das relações sociais, especialmente as que dizem respeito ao mercado de bens de salvação. Recorde-se, por exemplo, o lugar ocupado pelos evangélicos durante as comemorações da emancipação político-administrativa da cidade, no dia 12 de outubro de 2005. Este foi um período de crise política instaurada pelo pedido de cassação do mandato do prefeito eleito em 2004 (cuja candidatura teve o ostensivo apoio da maioria das igrejas evangélicas). Todavia, enquanto o vereador Pastor condecorou com o título de "*Cidadão Honorário*" apenas líderes evangélicos, o prefeito preferiu homenagear apenas representantes do poder judiciário.[30]

A militância pentecostal continua a catalisar o olhar tanto de pesquisadores quanto de diferentes segmentos político-partidários interessados, via de regra, em explicar porque ideais de modernidade, de cidadania e de laicização do Estado, estariam ausentes da politização pentecostal e de sua participação na vida pública por meio dos processos eleitorais. Contudo, diante do que foi narrado, parece-me indispensável considerar os pentecostais como co-autores de um *estilo de democracia* em construção, depois da última ditadura e não meros autores solitários de regras do jogo político

corporativista ou clientelista.

Ainda, para muitos cientistas sociais, o pentecostalismo viria representar uma postura paradoxal: de um lado, sinalizando para um conservadorismo político irredutível e de outro, para um não-conformismo espiritualizado e emancipatório da vida cotidiana, no sentido apontado por Cesar et al. (1999). Apesar do conservadorismo e da ocupação "pragmática" de espaços políticos, valeria à pena indagar com o mesmo autor, sobre o significado da politização pentecostal

"como dimensão marcante da experiência humana (em especial para as classes mais pobres), pela qual a luta diária pela existência transcende as normas que regulam as relações sociais estabelecidas, abrindo um horizonte simbólico (um futuro) que antes da conversão se achava reduzido a uma luta sem outro sentido senão o da sobrevivência diária." (CESAR et al., 1999:60).

Considero, pois que a despeito da "estrita disciplina institucional e da ênfase no conformismo" sugeridas pelo *ethos* pentecostal, haja espaço, como sugere Vasquez (s/d), para o emprego de "*uma linguagem de igualdade e de serviço à comunidade como um meio de lutar contra abusos de poder*". (p.629).

A politização pentecostal resulta de uma escolha religiosa peculiar pautada numa comunicação moderna de massa: na propaganda de um novo estilo de vida do convertido, orientada pelo "renascimento" em Cristo e por uma leitura da bíblia voltada para "as vinte e quatro horas do dia", durante as quais as "forças transpessoais", representadas por Satanás, devem ser controladas. (CESAR et al., 1999:112-113). A adesão radical a Jesus Cristo aliada à manifestação do Espírito Santo, através dos *dons*, permite criar identidades sociais, tal como a publicidade de um produto industrial reforça estilos de vida, que identificam grupos de pessoas e estruturas relacionais importantes.

Assim, por exemplo, durante espetáculos como os do *Projeto Celebrai*, (patrocinado pela rádio Melodia de um ex-deputado pentecostal), o uso por parte dos cantores *gospel*, de calças jeans apertadas com um certo tipo de camiseta (na qual se lê "Exército de Jesus"), ou bonés de lantejoulas, enquanto o público formava pequenos grupos de amigos vestidos de maneira homóloga, permite que se tenha uma visão mais exata de qualidades que definem a individualidade dos membros desses grupos como pessoas morais. Esses rituais são também uma forma de "anunciar" produtos industriais que, seguindo o modelo lógico do totemismo (tão caro aos estudos antropológicos) permitem produzir diferenças – o *clã* de Jesus – instaurando ou reforçando sistemas de classificação através dos quais é possível pensar o mundo e a sociedade e, portanto, a esfera da política eleitoral. Quando o *clã* se (re)une para louvar Jesus Cristo, as idéias de *sujeição* e *proteção* reaparecem com força no plano cósmico da "batalha espiritual": o da guerra contra Satanás e não mais, de modo ambíguo, como durante as lutas agonísticas do "*tempo da política*".

NOTAS

[1] A pesquisa que dá origem a este *paper* contou com o auxílio da FAPERJ. Participaram da investigação, como bolsistas de Iniciação Científica, com apoio da FAPERJ e da UFRRJ, as estudantes Tatiane dos Santos Duarte, Camila O. Nascimento e Bruna G. da Silva Bottino.

[2] Ao pesquisarmos operações eleitorais em espaços circunscritos não se deve, como argumenta Brenner (1988) "*alimentar a ilusão de que estas são comunidades coesas e insulares, que existem previamente ou independentemente dos efeitos das formações e processos sociais, políticos e econômicos mais amplos – o estado-nação, a economia global, os fluxos de informação internacional*." (p. 22) [Tradução minha]. Tais

questões não são "armadilhas" que impeçam considerar a utilidade dos estudos em espaços limitados. Pelo contrário, Brenner ressalta que o valor de tais estudos está na possibilidade "*de decifrar, num pequeno raio de ação, os modos nos quais comunidades locais e os indivíduos que as constituem se engajam em processos e são por eles afetados, que, por seu turno, constituem economias regionais, nacionais, políticas globais e culturais*." Não se trata, entretanto, de tomar "*a vizinhança*", "*o vilarejo*", ou "*a comunidade*" como coisas dadas. Antes, deve-se perguntar "*como chegaram a ser criados como entidades sociais e como se reproduziram – ou como falharam em se reproduzir* [...]". Esse procedimento permite estudar tais espaços "*como um lócus de ideologia, de poder ou de mudança social* [para],*poderemos entender melhor como um certo lugar participa de economias políticas e sociais mais amplas dentro das quais ele está encaixado*." (BRENNER, 1988:22) [Tradução minha].

[3] Como sugerem Palmeira e Goldman (1996) essa dimensão socio-lógica é recuperada porque procura indagar sobre a relação da política com outras esferas da vida social – na mesma direção apontada por Brenner (1988) – sem, contudo, desconhecer a importância do papel do Estado e dos partidos políticos.

[4] Os dados do Censo do IBGE 2002 revelaram um aumento expressivo da população evangélica que, entre 1990 e 2000, praticamente dobrou, saltando de 13,3 milhões para 26,1 milhões.

[5] Para a Constituinte foram eleitos 32 deputados federais protestantes, 18 eram pentecostais, dos quais 13 pertenciam à Assembléia de Deus (FRESTON, 1993).

[6] Durante a ditadura militar (iniciada em 1964) e especialmente no período pós-1966, "*não se pode considerar a classe política evangélica como especialmente favorável ao regime militar*" (FRESTON, 1993:172). Com efeito, naquele momento, os evangélicos estavam distribuídos em igual proporção entre os dois partidos criados através do Ato Institucional nº 2, de 1965, decretado pelo ditador, General Castelo Branco: a **ARENA** (Aliança Renovadora Nacional), que abrigava os deputados e senadores adeptos do regime e o **MDB** (Movimento Democrático Brasileiro), que abrigava os opositores a ele. AI 2 fortalecera o presidente ditador garantindo-lhe o direito de decretar o recesso do Congresso Nacional, das Assembléias Estaduais e das Câmaras de Vereadores. As eleições para presidente passaram a ser indiretas e os demais partidos políticos foram extintos.

[7] http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml Acessado em 12 de agosto de 2006

[8] Em breves palavras, esse "sincretismo" configura-se como uma espécie de *justaposição* de crenças religiosas: das religiões afro-brasileiras (candomblés e Umbanda), do catolicismo popular e do espiritismo kardecista. Uma pessoa pode ser católica praticante e freqüentar espaços sagrados onde se realizam rituais mágicos de vários tipos, em busca de ajuda, especialmente, em momentos de aflição. Um adepto do candomblé pode manter a tradição católica do batismo e assistir a missa em certas situações rituais. Esta circulação por diferentes crenças e práticas rituais é conhecida no senso comum, inclusive nos meios acadêmicos, como "sincretismo religioso brasileiro". Na maioria dessas experiências Deus/Deuses e demônio/s, o bem e o mal não são vistos essências absolutas, como é o caso do pentecostalismo.

[9] Chamo a atenção para o fato de que embora haja estudos importantes focalizando a temática da representação e das estratégias políticas de evangélicos pentecostais e neo-pentecostais, principalmente os da Igreja Universal do Reino de Deus e da Assembléia de Deus (FERNANDES, 1977, 1992, 1998; FRESTON, 1992, 1993; IRELAND, 1993; BIRMAN, 1996, 2001; CARNEIRO, 1998; MONTEIRO, 1999; MIRANDA, 1999;

CONRADO, 2000, MACHADO, 2002, 2003a, 2003b), são ainda escassos os estudos de caso de viés antropológico, realizados em espaços delimitados (BRENNER, 1988) sobre os modos cotidianos do agir político e do pensar a política, considerando as relações construídas entre eleitores e candidatos.

[10] "*Mais do que a suspensão do cotidiano, o que temos durante o 'tempo da política' é a criação de um outro 'cotidiano' dentro do cotidiano, que não o elimina, mas interfere profundamente na sua maneira de operar. Durante esse período, as pessoas continuam a levar sua vida familiar, a trabalhar, a freqüentar cultos religiosos etc. Mas, a partir do momento em que a linguagem política (linguagem da divisão) torna-se a linguagem autorizada, a política tende a invadir todos os domínios (mais uns que outros, pois, como lembra Victor Turner, há domínios mais liminares- diríamos 'liminarizáveis', do que outros), obrigando-os a se redefinirem, de modo que não haja conflitos de regras*." (PALMEIRA e HEREDIA, 1997:170)

[11] Embora o município onde realizamos a pesquisa faça parte de uma "macro-região" chamada Baixada Fluminense/BF, Barreto (2004) desmonta, de modo muito apropriado, o equívoco da visão homogeneizadora sobre esse complexo espaço sociológico. Segundo a autora, Baixada Fluninense "*não é uma denominação oficial precisa, pois não há um consenso mesmo entre os órgãos públicos* [...] *sobre sua composição em termos de municípios* [...] (BARRETO, 2004:46). A idéia de que 14 municípios configuram a BF, diz Barreto, fica, fica comprometida diante de "*uma população de mais de 3 milhões de pessoas e 2 milhões de eleitores, constituindo-se no segundo maior colégio eleitoral do estado (IBGE, Censo 2000*)". Assim, a autora nos sugere, mais adiante, que não é possível esperar que haja "*uma identidade de morador da Baixada compartilhada na mesma proporção pelos habitantes*" (BARRETO, 2004:46).

[12] O mandato para prefeito e vereadores se iniciou no dia 1º de janeiro de 1997, porém, a data de comemoração da "emancipação políto-administrativa" da cidade é a mesma da "Padroeira do Brasil", Nossa Sra. Aparecida": dia 12 de outubro, que é feriado nacional.

[13] http://www.ibge.gov.br (*IBGE@cidades*) – IBGE/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.Aacessado em 22 de junho de 2006.

[14] Vale lembrar que no Brasil, as Universidades Federais foram criadas ao longo do Século XX. São públicas, mantidas gratuitamente pelo Estado através do Ministério da Educação e Cultura. Estas universidades formaram (e ainda formam) boa parte dos quadros dirigentes do Estado, além de lideranças culturais, profissionais e empresariais. A produção de conhecimento no país provém basicamente da investigação científica desenvolvida nestas instituições de ensino superior (MENEZES, 2000).

[15] Somente há cerca de três anos foi construído o primeiro hospital-maternidade da cidade, localizado no "km 47". Recentemente foram abertas duas pequenas pousadas e um hotel. Há, ainda uma expansão imobiliária desordenada, voltada para a construção ou reforma de moradias para serem alugadas para estudantes da Universidade Federal.

[16] Segundo dados do sítio http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php de 2001, existiam na cidade **02** empresas de Agricultura, pecuária, silvicultura e exploração florestal; **112** empresas de Comércio de reparação de veículos automotores e de objetos pessoais e domésticos; **18** empresas de construção; **20** de alojamento e alimentação; **28** de atividades imobiliárias, de aluguéis e de serviços prestados às empresas; **15** empresas de indústrias de transformação; **2** empresas de transporte, armazenagem e comunicações; **02** de administração pública, defesa e seguridade social; **28** empresas de Educação; **04** empresas de Saúde e de serviços sociais; **18** empresas de outros serviços coletivos, sociais e pessoais.

Finalmente chamo a atenção para o fato de que, do ponto de vista das atividades econômicas da cidade, os **areais**, que aparecem sob a rubrica "*indústrias extrativistas*", totalizavam **50** empresas, em 2001. Esse tipo de "*empresa*" causa sérios danos à população local e graves danos ambientais. A precarização do trabalho e o conseqüente empobrecimento dos moradores da região são o tributo pago a este exemplar processo de "desindustrialização".

[17] São apenas dois Assentamentos criados pelo Governo Federal e caracterizados pelas atividades denominadas de *pequena agricultura familiar*.

[18] Um mapeamento realizado no início da pesquisa, durante os anos de 2003-2004, permitiu-nos "descobrir", na cidade, a existência de um amplo universo de religiões abarcando grande número de templos. Na maioria dos 158 locais de culto arrolados, pelo menos 89 eram templos pentecostais e neopentecostais. Tais centros religiosos espalham-se por toda a extensão da "estrada" e ficam ainda mais visíveis no eixo que se estende entre os km "40" e "50". Entretanto, a partir deste veio central, tais templos brotam em grande quantidade, como pequenas ilhas pelas tortuosas ruas e pelas pequenas estradas vicinais. As tradições cristãs locais são diversificadas (católicos carismáticos; experiências de catolicismo popular e das comunidades eclesiais de base; além das igrejas protestantes chamadas de "históricas", terreiros de cultos afro-brasileiros – especialmente de candomblé – e espaços domésticos onde se reúnem grupos espíritas kardecistas ou grupos voltados para experiências com religiões "orientais"). Vale ressaltar que, de algum modo, esse pluralismo religioso está presente na Universidade Federal local.

[19] "Acusações" de clientelismo, a respeito da atuação dos parlamentares, referem-se às trocas destes com "suas bases eleitorais". Estas trocas são "denunciadas" pelos próprios políticos e pela mídia em geral, de modo depreciativo, como clientelístas, fisiológicas, atrasadas, corporativistas, despolitizadas, assistencialistas.

[20] Nas eleições municipais de 2004 houve 196 candidatos à vereança, dos quais vinte eram pentecostais e, dentre estes, onze eram filiados a várias congregações da AD e somente um foi eleito.

[21] "Para pensar a dádiva [...] é preciso situá-la num pensamento que não se fundamente na ruptura. Ruptura entre produtor e usuário, ruptura entre 'eles' e ' nós' que nos leva inelutavelmente ao rompimento com o cosmos." (GODBOUT, 1999:249-250)

[22] O prefeito recém-eleito mantinha fortes vínculos políticos e familiares com o mundo evangélico do município e das cidades mais próximas, incluindo a do Rio de Janeiro. Tais vínculos foram sendo reforçados, especialmente durante o "tempo da política", embora ele mesmo não fosse filiado a qualquer denominação. Sua mulher e seus dois filhos eram evangélicos de uma pequena denominação local, ainda pouco conhecida. Um deles viria a candidatar-se a deputado estadual, em 2006 e não logrou eleger-se..

[23] Ele é filho do Pastor-Presidente da mesma congregação.

[24] Vale ressaltar que a Igreja Universal do Reino de Deus (neopentecostal), não se fez representar neste ritual ou em qualquer dos outros organizados pelas igrejas evangélicas da cidade.

[25] Segundo Freston (1993), esses temas dizem respeito à falta de "liberdade religiosa", que foi usada pela AD, nos anos de 1980, para "*confrontar o prestígio político da Igreja Católica, concorrendo com ela pela captação de recursos públicos*." (Freston, 1993:216).

[26] Peirano (2003) nos alerta para a faceta dinâmica dos rituais, lembrando que "*A eficácia da ação ritual reside no fato de acionar crenças culturais essenciais – crenças que constituem uma cosmologia – mas, ao mesmo tempo, questionar determinadas estruturas sociais. Neste sentido, os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, permitindo desvendar mecanismos, de diferenciação social e*

realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação (e vice-versa)". (PEIRANO, 2003:47). [Grifos meus].

[27] Pouco tempo depois, cartazes foram colocados em vários pontos da cidade: "*O povo de Deus proclama. Jejum pela Cidade. 'Tocai a trombeta…Santificai um jejum, proclamai um dia de oração." Joel 2.15. Culto às 20 horas. Rua Honorato, 10, Km 42. Dia 11 de julho. Realização: Igrejas evangélicas locais.*"

[28] Esta característica foi interpretada por um dos cabos eleitorais do candidato diácono da seguinte maneira: "meu candidato não tem assim... muito apoio da igreja. Mas eu acho que ele tem menos chance de ganhar, porque ele não tem capital, entendeu? Porque ele não tem capital, ele trabalha com conscientização política, conscientizando o povo de que tem que mudar, de que é por aqui que caminha, né? Por aqui que pode melhorar, sem promessas, porque quem promete não faz, é difícil quem prometer fazer tudo que promete, se promete dez cumpre uma, né? Então, promessa é dívida e quem promete tem que cumprir, mas infelizmente nosso país tá desse jeito porque quem promete não cumpre e ele não trabalha comprando voto. Ele já faz alguns trabalhos sociais como cheque-cidadão, cheque-idoso, porque isso aí foi uma troca que ele fez de favores, né? Porque ele distribui o cheque-cidadão, não vou dizer que ele não está ligado à política por estar. Ele tá ajudando o próximo, mas tá ajudando de uma". *forma que o povo vai falar: " – Pô..., ele é uma pessoa que me ajuda com o cheque-cidadão. E vão também ajudar a ele, até como uma troca de favor. Ele distribui esse cheque cidadão nas Igrejas. As igrejas são responsáveis. Cada igreja tem um líder responsável para distribuir esses cheques. Não é obrigatório a pessoa ser amigo dele ou estar voltado para ele, pode ser uma pessoa que o pastor indicar, qualquer pessoa. Por exemplo, quem foi que escolheu ele foi o... Ele foi apresentado na época em que ele estava com uma pessoa do [km] 40. Mas aí esse "cara" andou fazendo algumas coisas… Descobriram algumas irregularidades dele e cortaram ele. Aí o meu candidato já tava com o acesso no Palácio* [da Guanabara, sede do governo do estado Rio de Janeiro] *e indicaram ele para ser o representante do cheque-cidadão para a cidade… ele foi só aprimorando mais, crescendo e hoje* [em 2004], *ele dá 600 cheques. Quem indicou ele foi o.... próprio assessor do Garotinho* [à época, governador do Estado do Rio de Janeiro]*,que é Pastor e assessor político do Garotinho*."

[29] No mesmo dia 12 de outubro, houve uma festa *Gospel*, à noite, que contou com "atrações" do mundo evangélico dedicado a shows em espaços fora das igrejas, como a apresentação das cantoras Claudinha Silva, Fabiane (acompanhada da Banda Arca de Noé) e Cassiane (primeira mulher consagrada pastora pelo bispo Manoel Ferreira, durante uma reunião da Convenção Nacional das Assembléias de Deus do Ministério de Madureira/CONAMAD). Este bispo, é bom lembrar, foi candidato a senador no pleito de 2006, pelo Estado do Rio de Janeiro.

[30] Após a demora provocada pelo processo de cassação e dos recursos impetrados ao Tribunal Regional Eleitoral/RJ e ao Tribunal Superior Eleitoral/TSE, foi garantida, em 12 de junho de 2006, a posse no cargo de Prefeito da cidade ao segundo colocado nas eleições para a prefeitura. O prefeito eleito, em 2004, foi cassado pelo TRE/RJ após acusação da Promotoria de ter usado cestas básicas em troca de votos. A posse do segundo colocado era questionada pela presunção de que o total de votos inválidos (17.873), após a anulação dos votos do prefeito eleito (13.893), superaria 50% dos eleitores (37.041), situação que provoca a convocação de novas eleições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia Explicada. (Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus/ CPAD, 1985, 4ª Ed.

BAILEY, F. G.. *Gifts and poison. The politics of reputation. Oxford:* Basil Blackwell. 1971a, p. 1-25

BAILEY, F. G. *Les règles du jeu politique. Paris:* Presses Universitaires de France. 1971b

BARRETO, Alessandra S. *"Um olhar sobre a Baixada:* usos e representações sobre o poder local e seus atores. *Campos* 5(2):45-64, 2004.

BEZERRA, Marcos Otávio. *Em Nome das Bases. Rio de Janeiro:* Relume Dumará/ NUAP, 1999.

BEZERRA, Marcos Otávio. (2001). *Políticos, representação política e recursos públicos. Horiz. antropol.* [online]. July 2001, vol.7, no.15 [cited 19 September 2005], p.181-207. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000100008&lng=en&nrm=iso ISSN 0104-7183.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas.* Perspectiva: São Paulo, 2001, p. 27-98.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Lisboa: Difel, 1989.

BRENNER, Suzanne April. *The Domestication of Desire. Women, Wealth, and Modernity in Java.* Princeton University Press, New Jersey, 1998.

BURKE, Peter. Uma história cultural do tempo. *Folha de São Paulo.* Caderno *Mais!* Disponível em 13 de out. 2003.

CANÊDO, Letícia Bicalho. Apresentação. In: CANÊDO, Letícia Bicalho. (org.) *O Sufrágio Universal e a Invenção da Democracia.* São Paulo: Estação Liberdade. 2005, p. 9-21.

CESAR, Valdo & SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Promessas e Desafios.* Petrópolis e São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

DAMASCENO, Caetana M. *Do Dom ao Voto: Ethos Religioso e Representação Política e Poder Municipal.* Caxambu: ANPOCS, 2004. (Meio digital).

DaMATTA, Roberto. Carnaval como rito de passagem. In: DaMATTA, R. *Ensaios de Antropologia Estrutural.* Petrópolis: Vozes, 1977, p. 19-66.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, Mike. Planet of slums. *New Left Review*. 36, March-April, 2004.

FRESTON, Paul. Evangélicos na Política Brasileira. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro: ISER, 1992, 16 (1/2):26-44.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment.* Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 1993. (mimeo)

FRESTON, Paul. Uma breve história do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro: ISER, 16(3):104-129, 1994.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOLDMAN, Marcio & PALMEIRA, Moacir. "Apresentação." In: PALMEIRA, M. e GOLDMAN, M. (orgs.) *Antropologia, Voto e Representação Política.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996, p. 1-12.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política

no Brasil. *ComCiência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico.* http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml Acessado em 12 de agosto de 2006.

MARIZ, Cecília Loreto. O Demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, P., NOVAES, R., CRESPO, S.(org). *O Mal à Brasileira.* Rio de Janeiro: Eduerj, 1997, p.45-61.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e antropologia* (vol II). São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MENEZES, Luís Carlos. *Universidade Sitiada. A Ameaça de Liquidação da Universidade Brasileira.* São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz A. Política Ambígua. In: BIRMAN, P. NOVAES, R. e CRESPO, S. (Org.) *O Mal à Brasileira.* Rio de Janeiro: Contra Capa/Eduerj, 1997, p. 159-183.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, M (org.) *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 17-40.

_____. *Rituais ontem e hoje.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluente original. In: *Cultura na Prática.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p. 105-151.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura.* Petrópolis: Vozes, 1974.

VASQUEZ, Manuel A. Pentecostalism, collective identity, and transnationalism among Salvadorans in the US. *Journal of the American Academy of Religion.* 67(3):671-636. (s/d).