

MAURÍCIO RICCI

GLOSSOLALIA E ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA SIMBÓLICO PENTECOSTAL

Araraquara
Maio de 2006

MAURÍCIO RICCI

GLOSSOLALIA E ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA SIMBÓLICO PENTECOSTAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, como parte dos créditos necessários para a obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação da Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira.

Araraquara
Maio de 2006

MAURÍCIO RICCI

GLOSSOLALIA E ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA SIMBÓLICO PENTECOSTAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, como parte dos créditos necessários para a obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação da Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira.

Banca Examinadora

Presidente: Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira

2º Examinador: Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello

3º Examinador: Prof. Dr. Denis Domeneghetti Badia

Araraquara
Maio de 2006

Dedicatória	I
Agradecimentos	II
Resumo	III
Abstract	IV

Introdução	01
-------------------------	----

I	O Objeto de Estudo.....	04
II	A Ontogênese Gnosiológica: Entre o Escolher e o Ser Escolhido	11
III	Os Objetivos	13
IV	A Pesquisa	15
V	A Metodologia de Pesquisa	23
V.1	O Alijamento Ontológico X a Ontogênese Gnosiológica.....	24
V.2	A Monocausalidade X o Trajeto Antropológico	26
V.3	As Representações Sociais X as Mediações Simbólicas	28
V.4	As Estruturas Antropológicas do Imaginário e o Princípio de Autopoiésis	29
VI	As Técnicas de Pesquisa.....	31
VII	A Dissertação.....	31

Capítulo I

Cultura: da Produção Simbólica à Condição Humana	32
--	----

E. Durkheim, M. Mauss e L. Lévy-Bruhl: Cultura e Teorias das Representações Sociais	32
B. Malinowski: Cultura, Funcionalismo e Teoria das Necessidades.....	40
C. Lévi-Strauss: Cultura e Comunicação.....	42
C. Geertz: Cultura e Interpretação	44
Releituras do Conceito de Cultura em I. Lewis, R. Bastide e P. Bourdieu	45
I. Lewis: Cultura e Função Social do Êxtase	45
R. Bastide: Cultura e Aculturação	46
P. Bourdieu: Cultura e <i>Habitus</i>	47
E. Morin: Cultura e Complexidade Epistemológica.....	49
G. Durand: Cultura e as Estruturas Antropológicas do Imaginário	51
Cultura, Identidade e Glossolalia.....	53

Capítulo II

História do Movimento Pentecostal	57
---	----

I	A Contemporaneidade e a Alma Brasileira	57
II	Os Movimentos Avivalistas na Europa e nos EUA.....	61
III	O Pentecostalismo no Brasil.....	64
IV	A Assembléia de Deus em São Carlos	67

V	A Visão de Mundo Pentecostal.....	70
V.1	Deus	75
V.2	O Espírito Santo.....	75
V.3	O Diabo e os Demônios.....	78
V.4	O Ser Humano, a Queda e o Mundo.....	80
V.5	O Sacrifício de Jesus Cristo.....	81
V.6	Os Dons Espirituais	83
V.7	O Porvir	85
VI	A Conversão	86

Cápítulo III

O Culto Pentecostal, um Banquete Espiritual	95
---	----

I	Uma Etnografia do Culto Pentecostal	97
I.1	A Oração Coletiva	98
I.2	Os Hinos da Harpa Cristã.....	99
I.3	O Louvor a Deus	100
I.4	Os Testemunhos de Conversão, Cura e Libertação.....	102
I.5	A Pregação	103
I.6	A Prece com Imposição de Mãos	103
I.7	O Exorcismo.....	105
I.8	O Apelo, Aceitando a Jesus.....	106
II	A Estrutura do Culto Pentecostal	108
III	Glossolalia: um Fenômeno Híbrido no Interior da Conversão	110
IV	Música e Pentecostalismo.....	116
V	A Construção da Alma Coletiva	120
VI	O Herói Pentecostal.....	125

Capítulo IV

O Despertar do Dom: da Imponderabilidade do Mundo à Intencionalidade do Cosmo.....	133
--	-----

I	A Iniciação.....	135
II	<i>Transeio</i> , Entrando no Mistério	139
III	<i>Translatio</i> , o Nascido Duas Vezes.....	146
IV	<i>Transitio</i> , Completando a Revelação do Mistério, a Legitimação	152
V	<i>Transcendo</i> , Discernindo os Espíritos	160

Conclusão

Religião e Sagrado: duas Problemáticas Distintas.....	170
---	-----

Bibliografia	176
---------------------------	-----

*À Thais, que também é cientista social, por
encantar cotidianamente meu mundo, dedico
este texto.*

Agradeço a todos da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, FCL, que deram o suporte para a produção desta Dissertação, funcionários, alunos e professores. Sou grato a todos os funcionários da biblioteca da FCL, em especial à Silvia Helena de Oliveira pelos livros tomados de empréstimo junto às bibliotecas da USP, UNICAMP e outras unidades da UNESP.

Os debates quinzenais com os colegas do grupo denominado Imaginário e Organização dos Sistemas Simbólicos: doença, *ratio hermética* e processos iniciáticos, que pertence ao Centro Interdisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário, CIPI, foram muito produtivos, a todos vocês, muito obrigado.

De forma especial fica minha gratidão à Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello e ao Prof. Dr. Walter Migliorini, pelas contribuições trazidas para o meu Exame de Qualificação e, também, ao Prof. Dr. Denis Domenegueti Badia e ao Prof. Dr. José Carlos de Paula Carvalho, pelas valiosas sugestões e pelo empréstimo de inúmeros textos relacionados ao imaginário antropológico. Muito obrigado também à Profa. Dra. Maria Valderez de Colletes Negreiros e ao Prof. Dr. Ney Vieira pelo incentivo e contribuições a esta pesquisa.

À Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira, minha orientadora, enquanto educadora que é, agradeço pelo fecundo e inspirador trabalho por ela desempenhado, pelo compromisso com a formação de novos pesquisadores, como também pela amizade.

Aos meus pais, Mauro e Eládia, obrigado pelo carinho, dedicação e paciência. Aos meus irmãos, Everton (o Shuu), também cientista social, e a Thalita, obrigado pela compreensão e amizade.

Minha profunda gratidão a todos os *irmãos* da Igreja Assembléia de Deus do Jardim Paulistano que me receberam na Igreja e em suas casas. Sem vocês essa pesquisa seria inviável.

RICCI, M. **Glossolalia e organização do sistema simbólico Pentecostal**. 2006, 184 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

O tema desta Dissertação é a *glossolalia*. O *dom de línguas* – como a *glossolalia* é conhecida entre os pentecostais – é um modo de orar em que o fiel, em êxtase, se expressa através de uma linguagem aparentemente ininteligível, acompanhada por expressões corporais que produzem sentimentos de alegria, transbordamento, choro, riso, saltos e gestos. Esse dom é de importância central na Teologia Pentecostal por ser considerado, pelos crentes, a irrefutável evidência do *batismo no Espírito Santo*. Trata-se de um *dom institucional* e ritualístico, que se apresenta durante culto e se desenvolve na instituição – distintamente dos dons que ocorrem em processos relativamente autônomos, como é o caso das benzedeiras e curandeiros. Analiso o processo de aquisição e desenvolvimento da *glossolalia* dialogando com a Antropologia do Imaginário. Da compreensão de um mundo pautado por uma imponderabilidade, que motiva os fiéis pentecostais à uma busca de sentido para suas vidas em diversas agências religiosas, no modelo biomédico, entre outros, até as relações que o fiel desenvolve com um *cosmo intencional*, lugar mítico no qual o crente concebe a si mesmo como um *eleito*, alguém que se diferencia dos demais por possuir um dom e uma *missão* específica no mundo. Como parte da categoria dos *eleitos*, eles integram o mundo dos iniciados.

PALAVRAS CHAVE: Glossolalia; Teologia Pentecostal; Espírito Santo; Dom; Antropologia do Imaginário; Iniciação.

RICCI, M. **Glossolalia and organization of pentecostal simbolic sistens**. 2006, 184 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

The theme of this Dissertation is the *glossolalia*. The *gift of tongues* – how the *glossolalia* is know among the pentecostals – is a kind of pray that the belivers, in ecstasy, express themselves by means of an aparent unintelligible language, followed by body expressions of the sentiments of happiness, overflow, weeping, laughing, jumps and gesticulation. This gift is very important in the Pentecostal Theology because it is considered, by the believers, the irrefutable evidence of the *Holy Spirit baptism*. It's a ritualistic and *institucional gift*, that occurs durind the cult and develop itself in the institucion – it's a distinctive form of gifts that occurs in relatives self-suficients process, like the faith-realers and the witch-doctors. I analyse the process of aquisicion and development of glossolalia dialoging with the Anthropology of Imaginary. That extend itself in a comprehension of an *imponderable world*, this world motivates a search for purpose in the diversses religious agencies, in the biomedic model, and others until the relations that the belivers develop with an *intencional cosmos*, mythic place on which the believer conceives himself as a *chosen one*, somebody who is diferent from the others for having a gift and a specific *mission* in the world, and as part of the category of the chosen ones, he integrates the initiated's world.

KEY WORDS: Glossolalia; Pentecostal Theology; Holy Spirit; Gift; Anthopology of Imaginary; Iniciation.

Introdução

Abrirei a minha boca numa parábola; falarei enigmas da antiguidade (Salmo 78:2).

Nossa arqueologia mental está habitada pela nostalgia duma linguagem primeira, situada ao lado de um paraíso perdido, da idade de ouro de uma infância: a nostalgia de cada homem ou da humanidade; habitada também pelo sonho duma língua universal, capaz de reunir os povos; duma língua dos anjos, capaz de atingir o Deus inefável (LAURENTIN, 1977, p. 64).

A *glossolalia*, objeto desta Dissertação de Mestrado, encarna um fenômeno catalisador de uma complexidade de relações simbólicas, portanto culturais, que se processam no interior do Pentecostalismo como uma forma de oração extática reconhecida pelas Igrejas Pentecostais como o *dom de línguas*. Etimologicamente, a palavra glossolalia origina-se de *glossa* (língua) + *lalein* (falar) = *falar em línguas* (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004, p. 30). A aquisição da glossolalia consiste no eixo principal da Teologia Pentecostal¹, pois é concebida como uma manifestação explícita do *batismo no Espírito Santo* (ORO, 1996, p. 19; CORTEN, 1996, p. 57; CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 24; FRESTON, 1996a, 75; MAFRA, 2001, p. 31). O imaginário cristão pentecostal apresenta dois tipos de batismo: por imersão, feito pelos homens, e denominado *batismo nas águas*, e o outro, feito pelo próprio Jesus Cristo, o *batismo de fogo* ou *batismo no Espírito Santo*. Quando os fiéis

¹ A Teologia Pentecostal consiste em um sistema doutrinário que se aproxima das demais concepções evangélicas sobre a inspiração e revelação das Escrituras, ou seja, a maioria dessas igrejas crêem literalmente que: 1) a Bíblia é a Palavra de Deus; 2) Jesus é Senhor e Salvador dos seres humanos; 3) o homem é um pecador e necessita de uma redenção; 4) a única forma de salvar-se é crer no sacrifício de Jesus Cristo; 5) todo aquele que crer deve ser batizado nas águas; 6) o inferno é um lugar de tormento para onde irão todos os *perdidos*. O grande diferencial na Teologia Pentecostal em relação às demais correntes protestantes é a doutrina do Espírito Santo e a atualidade dos dons espirituais que são discutidos no capítulo dois desta Dissertação. O Pentecostalismo, segundo Corten, *propõe uma teologia que não se apóia muito numa doutrina mas que faz referência a uma experiência emotiva compartilhada pelos crentes* (CORTEN, 1996, p. 53).

estão *falando em línguas*, eles podem cair, deitar-se (CAMPOS JÚNIOR, 1995; CORTEN, 1996) pular, rolar, dar cambalhotas (MARIANO, 1999); chorar, rir (ORO, 1996); podem sentir uma grande emoção, alegria, exultação, transbordamento (ORO, 1995), parecendo este fenômeno tão singular oscilar entre o aprisionamento e o extravasamento dos sentidos (BASTIDE, s/d, p. 64, 78)². Estudo a glossolalia entre trabalhadores pobres (metalúrgicos, empregadas domésticas, pedreiros, donas de casa, faxineiras). Para conduzir esta pesquisa frequentei os cultos pentecostais nos moldes da *observação participante* como é tradicionalmente construída pela Antropologia, no período compreendido entre Janeiro de 2004 a Dezembro de 2005, numa comunidade da Igreja Assembléia de Deus, localizada na periferia de São Carlos/SP, no bairro Jardim Paulistano situado próximo à Rodovia Washington Luís.

Vivemos em um mundo paradoxal, em que, ao mesmo tempo em que tudo nos é oferecido – aventura, poder, alegria – tudo de nós pode ser bruscamente retirado: nossas posses, amigos, familiares, emprego. Somos expropriados de nossos saberes e destituídos do que somos. Nossas certezas em um instante podem dissolver-se e nos vemos desamparados nesse mundo contemporâneo que parece ser de contínua desintegração. É essa a Modernidade que se nos descortinou ao longo dos últimos séculos? É possível transformar essa fragilidade a que somos expostos numa potencialidade, em estratégias voltados à nossa própria sobrevivência nos vários planos da existência – seja ela física/biológica, psicológica/existencial e sócio-cultural – como nos alerta Marshall Berman (BERMAN, 1992, p.15-21)?

² Na glossolalia, o aprisionamento dos sentidos corresponde ao balbucio, à prece silenciosa, enquanto o extravasamento dos sentidos mobiliza a dança, o arrebatamento, algo próximo ao desfalecimento.

Essa vida de constante mudança rompe com o que Anthony Giddens denomina *segurança ontológica*³, isto é, o mito da continuidade e da preservação da nossa identidade, essa porção social e cultural de nós mesmos que se define na relação com o outro. O autor vincula a idéia de *segurança ontológica* à rotina e, na medida em que esta sofre alteração – seja por morte de pessoas próximas, doença, perda de emprego, a ansiedade, ausência de confiança diante da vida, o pavor existencial (sic) – produz uma cisão do eu biográfico e da identidade sócio-cultural alterando aspectos da personalidade do indivíduo (GIDDENS, 1990, p.95-102).

Como devemos nos orientar nesse *vale da sombra da morte*, na expressão dos pentecostais, que se abre diante de nós? Diante de um mundo tão efêmero e imponderável, onde encontrar referenciais de sentido? Com os recursos coletivos que construímos, como são os rituais pentecostais, de que modo sobrevivemos elaborando dimensões novas nesse mundo que fragiliza nossas referências? Em nossa luta cotidiana pela nossa integridade, reprimiremos sentimentos? Sucumbiremos à apatia, ao consumo, aos modismos, às drogas? Fugiremos do convívio com o outro? (TARNAS, 2000, p.45-46). Esse parece ser o nosso grande desafio – a vida põe à prova o mito pessoal de nossa suposta invulnerabilidade (CAMPBELL, 2002; GROF, 1989). A esse fenômeno de uma suposta invulnerabilidade, analisando o contexto da pós-modernidade, Michael Maffesoli denomina-o como a *impermanência estrutural das coisas e das pessoas* (MAFFESOLI, 2004, p. 138). Qual é o movimento que nos permite reconhecer a fragmentação que esse mundo nos traz, e buscarmos mecanismos integradores dessas experiências?

³ A expressão [segurança ontológica] se refere à crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e a na constância dos ambientes de ação social e material circundantes. Uma sensação da fidedignidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de segurança ontológica; daí os dois serem relacionados psicologicamente de forma íntima. A segurança ontológica tem a ver com “ser” ou, nos termos da fenomenologia, “ser no mundo” (GIDDENS, 1990, p. 95).

Parece-nos que o mundo nos coloca diante da exigência da busca de recondução de sentido, de inversão da situação (distinta em cada grupo social), por meio de um trabalho da *sensibilidade*, encontro onde a *subjetividade e a objetividade estão mutuamente co-implicadas* ⁴(GARAGALZA, 1990, p.43), onde se redimensiona o que a razão cartesiana cindiu: natureza/cultura, sujeito/objeto, interno/externo. Aludo ao *mundus imaginalis*⁵, espaço compreendido entre dois mundos – o mundo sensível e o mundo inteligível – e que abarca a lógica do *terceiro incluído* ⁶.

I. O Objeto de Estudo

Nesta Dissertação proponho-me a desenvolver um estudo sobre o Pentecostalismo, no tocante ao fenômeno da glossolalia. Entendo o Pentecostalismo como um movimento de ressurgência do símbolo, isto é, o retorno do sagrado que supera a ortodoxia racionalista protestante e abre-se a compreensão de uma dimensão da realidade de outra natureza: a

⁴ Um fenômeno co-implicado requer uma compreensão do mundo das ressonâncias, isto é, apagam-se as fronteiras entre o que vem de dentro do ser humano e o que vem de fora dele, fenômeno que deve ser compreendido a partir do conceito de *corporeidade* e de *mundus imaginalis*, como veremos adiante.

⁵ Paula Carvalho aponta que *perdemos, com o averroísmo latino, a partir do séc. XIII, a dimensão do ‘entre dois’, o mundo das mediações e dos mediadores simbólicos que se situava entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Esse é o mundus imaginalis ou ‘Imaginal’, designação criada por H. Corbin para designar esse ‘mundo intermediário’ onde se espiritualizam os corpos e se materializam os espíritos; mundo dos corpos sutis, é o mundo das visões, revelações, profecias, intuições, sincronicidades, psicóide, transe, estados alterados de consciência, etc. e das figuras mítico-imaginais* (PAULA CARVALHO, 1999, p.238).

⁶ A noção de terceiro incluído envolve a compreensão de superação da dualidade presente na forma como o conhecimento alcança a consciência. Edgar Morin articulando cultura e conhecimento ensina que *a esfera das coisas do espírito é, e continua a ser, inseparável da esfera da cultura: mitos, religiões, crenças, teorias, idéias. Esta esfera faz o espírito sofrer desde a infância, através da família, da escola, da universidade, etc., um imprinting cultural, influência sem retorno que vai criar na geografia do cérebro ligações e circuitos inter-simpáticos, isto é, as suas rotas, vias, caminhos e balizas. Assim, a cultura deve ser introduzida na dualidade espírito/cérebro e transforma-la em trindade. Ela é, não um terceiro estranho, mas um terceiro incluso na identidade do espírito/cérebro* (MORIN, 1996a, p. 74). Para Gilbert Durand, *a origem da coerência dos plurais do imaginário encontra-se na sua natureza sistêmica, e esta, por sua vez, funda-se no princípio do “terceiro dado”, na ruptura da lógica bivalente onde A exclui não-A* (DURAND, 2001, p. 84).

natureza mítica e holonômica (vibracional), portanto uma outra relação cognitiva. Esta Dissertação problematiza a clássica oposição religião/magia discutida por Durkheim e Mauss, e, com a abordagem que me proponho, a coloco em outros patamares cognitivos. Enquanto movimento inaugurado a partir do surgimento deste *símbolo hierofânico*⁷, o fenômeno da glossolalia, torna específico o Pentecostalismo distinguindo-o das demais das demais correntes protestantes⁸ históricas, como as congregacionalistas, as presbiterianas, as batistas e as metodistas. A glossolalia – enquanto presença da dimensão mítico-mágica atuando no interior da Igreja, um local que funciona com a regularidade de reuniões, em espaços e horários definidos de cultos (DURKHEIM, 2000, p. 32) – reativa um sistema simbólico, portanto cultural, formado por visões de mundo, que fundamentam uma memória coletiva. Os símbolos que compõem essa visão de mundo são: a *queda do homem*, o diabo, a oposição trevas e luz, o sacrifício substitutivo de Jesus, o Espírito Santo, o herói, entre outros. Essa memória coletiva, por seu lado, realimenta constantemente as funções simbólicas dos fiéis, que se desdobram em práticas e reciprocidades, como veremos, tal qual nos ensina a hermenêutica durandiana.

⁷ Mircea Eliade assim define o termo hierofania: *ato da manifestação do sagrado. (...) o termo exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela* (ELIADE, 1996, p. 17).

⁸ No Brasil, Ari Pedro Oro faz a seguinte distinção entre **evangélico** *que é um termo genérico que cobre o conjunto das igrejas protestantes, isto em razão da importância atribuída ao evangelho. O campo evangélico histórico é formado pelas tradicionais denominações resultantes da Reforma protestante iniciada na Alemanha por Martinho Lutero em 1517. As principais são as luteranas, calvinista, batistas, presbiteriana, anglicana e metodista. O campo evangélico pentecostal é composto pelas igrejas resultantes do movimento pentecostal, derivado especialmente do metodismo, e que iniciou nos Estados Unidos em 1906, chegando ao Brasil em 1910 (com a Congregação Cristã no Brasil, em São Paulo) e em 1911 (coma Assembléia de Deus, em Belém do Pará)* (ORO, 1996, p. 19). Jean Baubérot afirma que o termo “protestantismo” nasce de modo circunstancial. Frequentemente os protestantes mostram-se incomodados pela componente política do termo. Interpretam o termo “protestante” num sentido puramente religioso: a protestação contra certos costumes, tradições ou estruturas da igreja católica romana, em nome do direito que possui cada cristão de responder livremente às exigências da Palavra de Deus tal qual ele a recebe pela fé e pelo testemunho interior do Espírito Santo (BAUBÉROT, s/d, p. 08-09 grifos do autor).

No clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber nos apresenta o caráter secular das atividades espirituais das religiões protestantes, ao qual ele denomina de *ascetismo intramundano*, que é uma forma de reconhecer-se eleito por Deus mediante um sentimento de vocação para o trabalho. Desde a Reforma Protestante do século XVI, opera-se uma sistemática supressão do elemento mágico em suas doutrinas, teologia e práticas litúrgicas. Sendo a salvação da alma o eixo da vida protestante (WEBER, 2004, p. 81), constitui-se um problema para os crentes os meios pelos quais pode-se alcançar a graça divina. Weber nos apresenta as seguintes formas de obter a salvação, algumas das quais confluem com o Kardecismo⁹ (GÓES, 2004): 1) por meio de rituais; 2) pelas obras sociais; 3) pelo auto-aperfeiçoamento (WEBER, 2000, p. 358-361). Sabe-se, no entanto, que o protestantismo histórico privilegiou o *ascetismo intramundano* como forma de auto-aperfeiçoamento para alcançar a salvação (PIERUCCI, 2003, p. 90), enquanto o Kardecismo propõe que através das obras sociais também se produza o auto-aperfeiçoamento para a purificação (karma) na própria terra. No íntimo, penso que a questão que anseia ser respondida pelo fiel é: como saber se pertencço à categoria dos *salvos* e dos *eleitos*¹⁰?

Podemos compreender as duas bases principais do protestantismo ascético: 1) *desencantamento do mundo*; 2) a *vocação para o trabalho* eleita como meio privilegiado de livrar-se da angústia religiosa (WEBER, 2004, p. 102). O desencantamento do mundo traduzido como supressão da magia como mediadora de salvação (WEBER, 2004, p. 105),

⁹ O Espiritismo kardecista é um movimento religioso iniciado no século XIX e influenciado pelo Positivismo, por leituras do Budismo, cujo eixo é a idéia de reencarnação das almas (GÓES, 2004, p. 11). Ao contrário do que ensina a doutrina pentecostal, para a qual o ato salvador parte da divindade, no Kardecismo o fiel é o seu próprio redentor mediante os atos de caridade que objetivam a purificação e a conseqüente evolução do espírito.

¹⁰ A noção de *eleição* no meio pentecostal é muito específica, pois, os fiéis acreditam que eles foram escolhidos entre diversas pessoas, e por isso compõem a categoria dos *santos*, os *separados*.

pela perda dos *referenciais de sentido* e pela *desmagificação*¹¹ (PIERUCCI, 2003, p. 47). O desdobramento desta postura é a radical oposição dos protestantes históricos, ainda hoje, em relação aos conteúdos emocionais e sentimentais na religião já discutidos por Max Weber (WEBER, 2004, p. 96), como os presenciados na glossolalia. O universo ortodoxo religioso protestante elimina as chamadas irracionalidades, dentre elas, o êxtase como meio de se obter a salvação (WEBER, 2000, p. 361; PIERUCCI, 2003, p. 97). Em outras palavras, o protestantismo histórico institui uma cisão entre criador e criatura, e *a possibilidade de penetração do divino na alma humana é excluída* (WEBER, 2004, p. 103), ou seja, os estados de êxtase são excluídos das práticas litúrgicas. Nesses termos, compreende-se a recusa da glossolalia como um meio de conseguir a salvação por meio do transe (WEBER, 2000, p. 362), que poderíamos denominar meio soteriológico extático extramundano.

Assim, com a vocação para o trabalho, o ascetismo protestante volta-se para o mundo secular e nele encontra a *certeza da graça*, que é uma categoria pentecostal que significa a segurança da salvação individual. Nesse ponto da leitura de Weber por Pierucci, abre-se um abismo entre o cristianismo católico romano e o cristianismo de orientação protestante (PIERUCCI, 2003, p. 202). Ao rejeitarem toda ética e pensamento mágicos, os protestantes combatem rigidamente não apenas o Catolicismo, como também, atualmente, o Pentecostalismo apesar de algumas denominações protestantes – batistas e presbiterianos

¹¹ Antonio Flávio Pierucci em sua tese de livre-docência afirma que o termo *desencantamento* na obra de Max Weber ora refere-se à perda de referenciais de sentido, ora a eliminação da magia no interior da religião (desmagificação). Nas palavras do autor, ao comentar a obra de Max Weber: *das dezessete incidências do significante* [desencantamento], *em nove ele vem usado para significar “desmagificação”; em quatro, com o significado de “perda de sentido”; e nas quatro restantes ele vem com as duas acepções* (PIERUCCI, 2003, p. 58).

em maior número – aderirem ao movimento pentecostal das chamadas *Igrejas Renovadas*¹². As igrejas evangélicas históricas, em sua maioria, não fazem orações em peças de roupas e copos d'água, não ungem os fiéis com azeite, práticas comuns nas Igrejas Pentecostais e, segundo Ricardo Mariano, esses rituais de caráter mágico são a base da expansão desse movimento (MARIANO, 1999, p. 234).

Quando analisa os fundamentos religiosos do ascetismo intramundano, Max Weber reconhece a posição central do *dogma da predestinação*¹³ no conjunto das doutrinas calvinistas. Essa visão de mundo protestante acredita que Deus, de antemão, teria predestinado pessoas para a salvação, e outras para a perdição. Para Weber, toda conduta do fiel seria orientada pela crença professada nesse dogma. A predestinação deve ser compreendida considerando-se a visão de mundo do grupo em questão, na medida em que as doutrinas religiosas fazem parte desse corpo de idéias. Segundo o autor, as motivações últimas do comportamento dos fiéis devem ser compreendidas no interior da vida religiosa em suas doutrinas, seus principais dogmas, sua liturgia, ou seja, a análise do cientista social deve partir de dados intrínsecos à religião estudada (WEBER, 2004, p.34). Isto não significa que outros dados, como a análise sócio-política e histórica das confissões religiosas, sejam irrelevantes, pelo contrário. Assim, nesta pesquisa sobre a glossolalia trata-se de estudar uma *confluência de hermenêuticas* – no sentido discutido por Gilbert

¹² As chamadas Igrejas Renovadas surgiram de um *movimento de reavivamento* pentecostal no interior das denominações evangélicas históricas (Batistas, Presbiterianas, Metodistas), ou seja, aquelas incorporaram aspectos da Teologia Pentecostal em suas liturgias, como a ênfase nos dons espirituais (em especial, a glossolalia), os exorcismos, a cura divina.

¹³ Mircea Eliade, aludindo a Santo Agostinho, afirma que: *certos homens recebem a vida eterna, outros a danação eterna (...) Essa dupla predestinação – ao Céu e aos Infernos – é, admite Agostinho, incompreensível. A igreja compõe-se, afinal, de um número fixo de santos predestinados antes mesmo da criação do mundo* (ELIADE, 1984, p. 68).

Durand e José Carlos de Paula Carvalho¹⁴ – para construir uma proposta de complexidade epistemológica e dimensão mítica naquilo que é discutido por Edgar Morin como *unicidade nas ciências do homem*. Penso que o dom de línguas, que me proponho a pesquisar, seja a chave para a análise do Pentecostalismo, por ser o eixo teológico privilegiado por esse grupo e por permitir compreender a conduta dos fiéis pentecostais, levando-se em conta a produção, a organização e a reprodução dos sistemas simbólicos abarcados no processo de aquisição da glossolalia.

Nesta Dissertação pretendo problematizar as seguintes questões: 1) O que é a glossolalia? 2) Como, nesse fenômeno tão singular, inúmeros símbolos constroem um sentido hierofânico para a Igreja e para os fiéis? 3) De que modo a aquisição do dom de línguas redimensiona a vida dos fiéis? 4) Que referências simbólicas oferece o dom para construir um novo sentido para a existência dos *crentes*? 5) É possível afirmar que por meio do dom vivido como experiência simbólica ocorra uma recondução dos sentidos para a experiência do Ser, a experiência ôntica, neste ato de transcendência? 6) Em outras palavras, de que modo os sentidos aprisionados se transformam em sentidos extravasados, que asseguram a identidade individual e coletiva, neste culto que fortalece uma visão de mundo calcada na noção de providência divina que governa o homem e todas as coisas? 7) Como se dá o despertar do dom na glossolalia e quais sinais indicam que as pessoas se reconheçam portadoras de um dom? 8) A aquisição desse dom exige algum aprendizado? 9) De que condições sociais seriam expropriados os portadores desse dom? 10) Que

¹⁴ Gilbert Durand diz que *tanto as hermenêuticas redutoras como as hermenêuticas instauradoras (...) pecam pela restrição do campo explicativo. Só adquirem valor juntas umas as outras, sendo a psicanálise esclarecida pela sociologia estrutural* (DURAND, 1995b, p. 91). José Carlos de Paula Carvalho, apoiado em Paul Ricoeur, fala em um *conflito de hermenêuticas ou convergência de hermenêuticas*, em especial, a *Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand e a Antropologia da Complexidade de Edgar Morin, no que ambas sugerem uma Antropologia Profunda* (PAULA CARVALHO, 1984, p. 05).

conexão de palavras e coisas, linguagens e gestos induz a uma condição de presentificação do Ser, isto é, uma forma de compreender que em todos os fenômenos da natureza existe uma manifestação que os transcende? 11) Já que os nomes sagrados invocados (Jesus, Emanuel, etc) condensam significados e sentidos muito precisos, há regras ou circunstâncias próprias para a invocação dessas figuras míticas de nomeação?

O objetivo central desta Dissertação é compreender o processo de aquisição e legitimação do dom de línguas, construindo uma visão interna ao grupo, como cada fiel define, vive e sente a glossolalia em seu cotidiano, estabelecendo relações entre o dom, a visão de mundo e os símbolos oferecidos pela cultura pentecostal, isto é, o processo de formação ou construção desse imaginário coletivo. O dom e seus vários desdobramentos na vida dos fiéis, o reconhecimento de ser *escolhido*, por meio de *eleição divina*, é de importância vital para o crente, pois, só uma pessoa é apta a receber o dom de línguas: o *converso*, aquele que *nasceu duas vezes*, o iniciado pentecostal, que, simbolicamente, morreu e renasceu. É no contexto da discussão da morte-renascimento que apresento a glossolalia como um elemento de integração e de mediação das identidades pessoal, social e mítica dos fiéis. Assim, a opção pela hermenêutica simbólica possibilita o desvendamento desse imaginário pentecostal, pois:

Para lidar com o mito, é preciso lembrar que ele é necessário, real, vital. Não esquecer que propõe um objetivo prático, oferecendo um modelo de comportamento para sobreviver no mundo da realidade humana, cheio de tensões. O mito é sempre resposta, mas é uma resposta ambígua. A aproximação compreensiva, fundamentada na hermenêutica, permite no entanto lidar com os diversos significados do enunciado mítico. A hermenêutica requer a adesão ao mundo mítico, a penetração nos seus valores, a vivência do sagrado. O deciframento só se dá na compreensão interna (AUGRAS, 1983, p. 16).

II. A Ontogênese Gnosiológica: Entre o Escolher e o Ser Escolhido

Edgar Morin nos oferece elementos para pensar a ontogênese gnosiológica enquanto conhecimento do conhecimento, explicitando a importância da constituição da subjetividade do pesquisador no ato de conhecer:

O nosso conhecimento, todavia tão íntimo e familiar em nós mesmos, torna-se-nos (sic) estrangeiro e estranho quando o queremos conhecer. Eis-nos colocados logo à partida diante desse paradoxo de um conhecimento que não só se desfaz em migalhas à primeira interrogação mas que também descobre o desconhecido em si mesmo, e ignora até o que é conhecer (MORIN, 1996b, p. 15).

Como muitos de nós brasileiros, quando criança, fui levado às benzedadeiras. Cresci ouvindo falar em *guias* e *caboclos*, no *tranca-rua*, no *sete-flechas*, na *pomba-gira* – as entidades da Umbanda. Frequentei os terreiros como cliente até os quatorze anos com minha avó, uma mineira muito religiosa, e também com minha mãe. Lembro-me dos *passes* e *rezas* feitos nas roupas, dos banhos com ervas prescritos pelos deuses e do *pai de santo* em êxtase. Presenciei por diversas vezes minha mãe entrando em transe, seja em casa, no terreiro e depois em uma Igreja Pentecostal. E tudo isso sempre causou-me espanto, mas ao mesmo tempo me fascinou.

Há doze anos, na qualidade de membro, frequento algumas tradições religiosas cristãs protestantes, a saber, num primeiro momento, o Pentecostalismo, e posteriormente a Igreja Batista, uma *igreja tradicional-histórica*, como definem alguns teólogos. Abandonei os cultos pentecostais por motivos que envolviam, principalmente, a *doutrina do Espírito Santo* que trata da natureza e atributos da terceira pessoa da Trindade Divina, como os próprios pentecostais costumam classificar, isto é, por eu não possuir o dom de línguas.

Ensinarão-me que eu deveria buscar o *batismo no Espírito Santo*¹⁵ para adquirir o dom de línguas, a glossolalia. O tempo passou, dedicava-me às orações, à leitura da Bíblia, aos jejuns, às vigílias e, no entanto, nunca experimentei a glossolalia. O que acontecia comigo? O fato de não ter vivido esta experiência tão singular marcou-me profundamente e levou-me a problematizar minha fé em Deus e minha existência. Decidi, então, abandonar a Igreja e buscar nas ciências sociais uma outra explicação para a *condição humana*. Questionava-me sobre algumas semelhanças existentes entre os transe na Umbanda e no Pentecostalismo, afinal o que era tudo aquilo? Vozes guturais, saltos, choros, risos, *línguas estranhas*...eram os deuses, os espíritos, os demônios, o Espírito Santo, as emoções, a dissimulação, fenômenos não compreendidos? Durkheim (1970) ajudou-me a compreender essas forças que mobilizam, a um só tempo, o corpo e a alma.

Minha graduação em Ciências Sociais permitiu-me adentrar em algumas questões que há muito me inquietavam e ainda inquietam. Na verdade, as grandes questões ainda me assombram: existe uma intencionalidade no universo? Qual o meu papel na existência? O que o porvir me reserva? Fiz boa parte da faculdade sem ter contato algum com igrejas, no entanto, nunca consegui me ver livre da suposição de que haja uma dimensão *numinosa*¹⁶. Essa dimensão numinosa da existência, uma dimensão sagrada que não é compreendida pelas teorias ensinadas na Academia, implica numa categoria de interpretação e avaliação. Enquanto escrevo estas linhas, sou filiado à Primeira Igreja Batista em Jaboticabal, uma

¹⁵ Para o cristão pentecostal, o *batismo do Espírito Santo* é um dos tópicos mais importantes daquilo que denominei anteriormente de *doutrina do Espírito Santo*. Isso significa que a divindade, a partir do momento em que se é batizado com o Espírito Santo, habita o interior do fiel.

¹⁶ Para Rudolf Otto, a categoria numinosa, como qualquer outra, é uma categoria de interpretação de sentido. Implica e está co-implicada nas noções de *mysterium tremendum* (temor) e *mysterium fascinans* (fascínio), fundamentos da ambigüidade presente do sagrado e do profano.

denominação que em sua ordem litúrgica não aceita a manifestação da glossolalia, considerando-a um equívoco teológico por parte dos pentecostais. Mas meu interesse acadêmico pelo problema ainda permanece, a ponto de buscar compreendê-lo escrevendo esta Dissertação de Mestrado.

Sou cristão e assumo essa condição, tendo em vista a dimensão ontológica do conhecimento que orienta esse trabalho, pautado por uma epistemologia que busca integrar sujeito e objeto do conhecimento, a objetividade da pesquisa e subjetividade do pesquisador, desdobrando esta relação em uma outra importante dimensão cognitiva: *natureza da realidade e natureza do conhecimento*. Busquei equacionar em termos intelectuais uma angústia religiosa, de modo que retornei fecundando as teorias que tratam do Pentecostalismo, e no seu interior, a glossolalia. Que realidade é essa que estou pesquisando na glossolalia e que conhecimento disponho para construí-la e compreendê-la?

Neste trabalho, entre outras questões, pretendo mostrar como os pentecostais elaboram um sentido sagrado e mítico à existência. Ainda pretendo trazer uma contribuição das ciências sociais ao debate sobre o numinoso, sob a ótica de um paradigma integrador, que é a Antropologia do Imaginário da Escola de Grenoble.

III. Os Objetivos

A temática do despertar e do desenvolvimento do dom no Pentecostalismo é pouco trabalhada nas Ciências Sociais. Minha contribuição teórica à análise desse *dom institucional*, a glossolalia, permite olhar para o processo do despertar e desenvolvimento do dom, entendendo-o não sob uma forma fragmentada – somente como resposta a problemas sociais, por exemplo –, mas sob forma unificante, articulando-o ao meio social,

à cultura e à dinâmica imaginal dos fiéis e do grupo. Além de oferecer uma visão de mundo e integração social nesta direção instituída da realidade (os mecanismos de regulação social) numa dada direção, por meio da glossolalia, os cultos pentecostais constroem uma coletividade de crentes unificados em torno das suas próprias dilacerações, como os problemas com alcoolismo e outras drogas, saúde, conjugais e desemprego que aludem à condição humana. Sendo assim, a glossolalia, objetivando uma transformação coletiva, coloca-nos em contato com as dilacerações dos próprios fiéis.

O estudo da glossolalia é relevante devido ao resgate das figuras míticas (como Davi, Jó, Jesus, e outras imagens bíblicas) que atuam no fiel pentecostal, pouco compreendidas pelas Ciências Sociais. A trajetória de aquisição e manutenção do dom das línguas parece (re)ligar as cisões do humano – natureza/cultura, sujeito/objeto, mente/corpo, exterior/interior – fazendo com que indivíduos se re-equacionem, desenvolvam sentimento de pertencimento a um grupo, construam alteridades no interior de uma dimensão sagrada do mundo. Por meio do dom, os crentes pentecostais, definem a si mesmos e aos outros, ou seja, constroem uma identidade coletiva. É a palavra que nomeia o sagrado; o lugar de onde se fala, a Igreja, assegura – paradoxalmente se comparado às religiões ortodoxas – um possível retorno a um estado primordial de unicidade; ainda que temporária, parece haver, entre signo e objeto, *mediações simbólicas* (OLIVEIRA JÚNIOR, 2000, p.60), que se constituem na expressão e nos mecanismos reguladores do fenômeno das línguas estranhas.

IV. A Pesquisa

Os membros da Assembléia de Deus, sujeitos dessa pesquisa, são moradores do bairro Jardim Paulistano. São homens e mulheres que trabalham em indústrias metalúrgicas, empreiteiras, são donas de casa, faxineiras, confeitadeiras, vendedores e *serviços gerais*. São filhos e filhas de migrantes do campo, pessoas que um dia resolveram tentar a vida na cidade. Entrevistei dez fiéis, seis homens e quatro mulheres, no entanto, mantive inúmeras conversas com vários outros membros da Igreja e com aqueles que apenas freqüentavam alguns cultos. Também contatei alguns membros que hoje estão fora da Assembléia de Deus, os denominados *desviados*. Esses contatos, como também a minha freqüência nas reuniões pentecostais são a base do meu trabalho em campo.

No princípio do segundo ano da minha graduação em Ciências Sociais pensei em estudar a conversão religiosa, que para Roger Bastide é a perda da individualidade no retorno ao princípio vital (BASTIDE, s/d, p. 29). Pela minha experiência no Pentecostalismo, causa-me espanto o fato de alguns crentes com histórias de vida muito parecidas, pois transitavam por diversas agências (evangélicas ou não), pelo modelo biomédico presente na medicina acadêmica, pelos terreiros de Umbanda, entre benzedadeiras e centros espíritas. Esses pentecostais procuravam construir um sentido para as adversidades da existência, o que me permite pensá-los trilhando um *itinerário espiritual*.

O itinerário espiritual, construído por Jean-Yves Leloup – um teólogo católico francês contemporâneo, referência aos estudiosos da Psicologia Transpessoal brasileira e ativo participante da UNIPAZ – que conflui o religioso com o existencial, é composto pelas seguintes etapas: 1) a experiência do numinoso, pode ser uma experiência de transparência

ou dilaceramento. *O numinoso pode ocorrer em um local sagrado ou na leitura de um texto sagrado; no decorrer de um acidente ou de um sofrimento físico intolerável, (...) em uma experiência de solidão, (...) nas experiências de proximidade com a morte; 2) a metanóia, que é a procura por alguém que possa esclarecer o que acaba de acontecer; 3) as consolações, são momentos em que a paz dura um pouco mais e onde, no interior de nossa mente, o silêncio torna-se real; 4) a dúvida, é uma fase em que nos sentimos secos como se fossemos o próprio deserto; 5) a passagem pelo vazio, é o *quenos* que é uma espécie de aniquilamento. (...) é nesta experiência de vazio que vamos vivenciar um novo nascimento; 6) o estado de transformação, é um estado de união com o numinoso; 7) o retorno à vida cotidiana, é a *integração na nossa vida diária, desta chama, deste sopro, desta presença da qual nos tornamos* (LELOUP, 2002, p. 19-25).*

Uma outra possibilidade de interpretação para essa questão é por meio do *itinerário terapêutico*, que é a busca de sentido para os infortúnios que nos acometem, configurando a tríade: *desease, illness* e *sickness*¹⁷ (ZEMPLÉNI, 1994, p. 141). As questões que me inquietavam eram: como uma pessoa pode afirmar com tanta convicção que *nasceu novamente*? Como é possível abandonar o vício das drogas da noite para o dia? Muitos passam meses e até anos em clínicas terapêuticas, e, muitas vezes, não alcançam o resultado esperado, a cura. No entanto, parece que bastaria uma visita a uma igreja, e as *intensas situações de liminaridade*, discutidas por Oliveira (2001), começariam a ser dissipadas. O que havia por trás desse fenômeno tão perturbador, que movia as pessoas a uma busca e a uma solução que implicava, necessariamente, numa filiação ao Pentecostalismo?

¹⁷ Ver capítulo IV, página 136.

O dom de línguas foi objeto de minha primeira reflexão na Monografia de Conclusão de Curso intitulada: *Glossolalia: ética e dimensão simbólica no Pentecostalismo*. Apoiado em alguns pressupostos da primeira etapa do pensamento de Gilbert Durand, a Arquetipologia – que é a compreensão dos símbolos e arquétipos em uma cultura – introduzi-me nas estruturas antropológicas do imaginário¹⁸ atuando na cultura pentecostal, através dessas estruturas compreendi o significado e o *trajeto de sentido*, o trajeto antropológico¹⁹, presentes nos vários símbolos e arquétipos²⁰ construídos pela tradição judaico-cristã. O tema da conversão religiosa já aparecia nesse meu primeiro estudo, quando analisei os símbolos que aludem à condição humana, como a *queda do homem*, as trevas, o diabo (*daimon*), ou seja, símbolos que trazem à consciência a finitude do homem e da mulher. Compreendi por meio dessa hermenêutica, ainda no patamar em que me encontrava, os símbolos ascensionais como o fogo, a luz, o Espírito Santo, o *duas vezes nascido*, entre outras imagens, que das profundezas anunciavam a transcendência e a inversão da situação de vivência dessa liminaridade, que se mostravam abertamente no fenômeno da glossolalia.

Os pentecostais definem-se a si mesmos e ao *outro* por meio do dom – os que o possuem ou não. O dom de línguas é um tipo de revelação expressa numa oração. Assim compreendido, segundo Marcel Mauss, trata-se de um dos *fenômenos centrais da vida religiosa*. Tal importância é devido ao fato de a prece ser, segundo o autor, o eixo em torno

¹⁸ Remeto o leitor ao capítulo I desta Dissertação, páginas 51-53.

¹⁹ Idem nota 18.

²⁰ Para Gilbert Durand *o que diferencia o arquétipo do simples símbolo é geralmente a sua falta de ambivalência, a sua universalidade constante (...) enquanto o arquétipo está no caminho da idéia e da substantificação, o símbolo está simplesmente no caminho do substantivo, do nome, e mesmo algumas vezes do nome próprio: para um grego, o símbolo da Beleza é o Doríforo de Policeto* (DURAND, 1997a, p. 62). Ver também as notas 3 e 4 no capítulo I, página 51.

do qual gravitam os demais fenômenos e ritos religiosos (MAUSS, 1979a, p.103). Essa oração em línguas pode ser considerada um *fato social total* daí sua dimensão sociológica, ela é catalisadora da complexidade, pois, para ela convergem representações de outra natureza que não a religiosa. Como bem observou Francisco Rolim, no Pentecostalismo, onde o poder aquisitivo dos fiéis é maior do que em outros grupos religiosos freqüentados por subalternos, os gestos, as expressões, a tonalidade da voz são mais comedidos, ou seja, parece que *se alteram na medida que se altera a composição social dos integrantes dos cultos* (ROLIM, 1985, p. 197). Outro aspecto importante a se discutir na glossolalia é que: o dom de línguas é um dos vários tipos de transe, ou como eu prefiro denominar, apoiado em Grof (1988), um *estado incomum de consciência*, caracterizado pela transcendência de espaço e tempo, indistinção entre o ego e o mundo exterior, numa compreensão bem próxima ao que Levy-Bruhl denomina *participação mística*²¹ (LEVY-BRUHL, 1971, p. 15). Gilbert Rouget compara a glossolalia à linguagem secreta dos orixás (ROUGET, 1985, p. 38, 381); Roger Bastide a definia como uma manifestação lingüística extática, construída singularmente por cada fiel glossólalo, quando expressava a dimensão mística de sua personalidade (BASTIDE, s/d, p. 76).

Nesta pesquisa, compreendo a glossolalia nestas três dimensões: 1) como principal eixo da identidade mítica pentecostal, que é elaborada por meio do êxtase como atualização do fenômeno de Pentecostes narrado na Bíblia²²; 2) como *núcleo organizador* (DURAND, 1997a, p. 43) da alma coletiva dos fiéis, que compõe a *noosfera*²³, uma vez que para o dom de línguas convergem outros símbolos da cultura pentecostal, tais como as figuras míticas

²¹ Ver capítulo I, páginas 38-39.

²² Ver capítulo II, páginas 75-78.

²³ Ver capítulo III, página 120.

dos apóstolos e dos profetas como modelos culturais de comportamento; 3) como uma gnose, isto é conhecimento de si mesmo e do outro (DURAND, 1995a, p. 17) ou, como define Marcos Ferreira dos Santos, *conhecimento do meu mundo interior no interior do mundo* (SANTOS, 2005, p. 19). Essa gnose pode ser pensada como uma razão outra, que agrega sujeito e objeto do conhecimento, diferentemente da razão cartesiana que opera a disjunção dessas instâncias. O universo simbólico, como um outro nível da realidade, permite-me compreender o real ampliando meu horizonte cognitivo mediante essa dimensão unificadora que é o sagrado.

No Brasil, sociólogos e antropólogos da religião produziram uma série de estudos que ora aproximam-se ora afastam-se no plano teórico de suas indagações, abrangendo análises que buscam as contribuições de Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu, Claude Lévi-Strauss; entre outros, nas discussões sobre religião e cultura populares (BRANDÃO, 1986; CAMARGO, 1961; ROLIM, 1985; OLIVEIRA, 2001; PIERUCCI; PRANDI, 1996); em relação à política (PIERUCCI; PRANDI, 1996; FRESTON, 1996b); outros vêem a cultura pentecostal como uma das várias manifestações da cultura popular, inserida em um movimento, ora de submissão ora de denúncia e questionamento da ideologia do dominante (CHAUÍ, 1980; ROLIM, 1985; BRANDÃO, 1986; CAMPOS JUNIOR 1995); algumas indagações questionam o caráter terapêutico das reuniões e cultos pentecostais (LOYOLA, 1984); há ainda autores que relacionam filiação religiosa às condições sócio-econômicas (ORO, 1996; FRY; HOWE, 1975). As contribuições da lingüística e da semiótica, em estudos sobre a glossolalia, orientam os trabalhos de Selma Baptista e de Welington Oliveira Júnior (BAPTISTA, 1989; OLIVEIRA JÚNIOR, 2000). Essa divisão, no entanto, não é nem um pouco rígida, na verdade, esses estudos fundem-se em posições teóricas até certo ponto bem parecidas,

embora matizadas pelas diferenças, o que de certa forma dificulta o trabalho de revisá-las, mas os retomarei noutro momento da pesquisa, nos capítulos dois, três e quatro.

Uma hipótese que trago aqui é a de que o crescimento do Pentecostalismo se deve, no meu entender, diferentemente de outros autores, à eficácia na manipulação dos símbolos e arquétipos presentes na cultura judaico-cristã relatados pela Bíblia. De importância central no movimento pentecostal estão os fenômenos de possessão, que podem se configurar de duas formas: 1) pelo Espírito Santo (glossolalia); 2) por *espíritos imundos*, *anjos caídos*, *encostos* e *demônios*, sujeitos ao exorcismo. Acredito que os símbolos cristãos pentecostais – o Espírito Santo, a luz, as trevas, o diabo, a cruz, o novo nascimento, Jesus – operando em conjunto produzem o dom de línguas, a glossolalia. E, mediante o mecanismo da recursividade²⁴, a glossolalia – que também é um símbolo – realimentaria energética, vibracionalmente os mesmos símbolos que a originaram, dinamizando a capacidade de simbolização dos fiéis, unindo corpo e alma. Não se trata de uma causalidade linear operando entre os diversos símbolos e a glossolalia, na verdade, penso em um encadeamento causal, numa pluralidade de elementos, convergindo no corpo, na alma e no imaginário coletivo pentecostal.

Divirjo de Francisco Rolim, de Antônio Flávio Pierucci e de Reginaldo Prandi, quanto aos temas relacionados à conversão religiosa e aos processos iniciáticos. Para Rolim, não compete à Sociologia investigar o que há de intrínseco na experiência religiosa. A análise do corpo de idéias, doutrinas, dogmas e fenômenos religiosos volta-se para a concretização dessas idéias e dos fenômenos religiosos nos ritos, nas aspirações religiosas e no *sentimento de proteção* de que nos fala o autor (ROLIM, 1985, p. 14). De mesma

²⁴ Edgar Morin nos ensina que a recursividade *é um processo em que os efeitos ou produtos são ao mesmo tempo causadores e produtores no próprio processo, e onde os estados finais são necessários à geração dos estados iniciais* (MORIN, 1996a, p. 97).

opinião, são os sociólogos Pierucci e Prandi. Segundo eles, o que há de permanente e duradouro na religião – seus mitos, idéias e dogmas – não é de interesse sociológico, mas a religião operando num processo de transformação, nas suas relações com o meio social serve de objeto de análise sociológica (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 09).

Muito embora os mesmos autores admitam a importância da dimensão existencial no processo de conversão, este não é o cerne de suas investigações, e tampouco da Sociologia de forma geral. Vários autores assumem a importância da conversão no interior do Pentecostalismo, no entanto, não se ocupam em analisá-la; limitam-se a poucos parágrafos. Francisco Rolim refere-se à dimensão existencial no aspecto de proteção encontrado na crença no batismo do Espírito Santo e na manifestação da glossolalia. O grupo e a igreja, segundo o autor, é que permitem a manifestação do sagrado (ROLIM, 1985, p. 225-226). Dessa leitura me fica a questão: será o sagrado um *locus* ou uma relação cognitiva unificante?

Pierucci e Prandi oferecem pequenas pistas sobre a conversão compreendida como crise dos sistemas de referência. A falta de segurança proporcionada por fatores como desemprego, saúde precária, perdas emocionais (experiências que estão fora do âmbito sagrado) seriam requisitos para a conversão e adesão ao grupo ou igreja pentecostais (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17). Aqui, esta análise conflui com Peter Fry e Garry Howe (1975).

A primeira pista fala da dimensão existencial da proteção divina, proteção que *é ao mesmo tempo o sentimento de se sentir feliz e seguro* (ROLIM, 1985, p. 225-226). A segunda pista, vinculada à primeira, demonstra que apesar de ser uma *religião do livro*²⁵ o

²⁵ Gilbert Durand, apoiado em Henry Corbin, afirma que *o Livro é uma revelação, isto é, a aparição do Verbo em quanto (sic) prenhez simbólica exemplar, e por isso suprema, através de uma língua, uma escrita, uma*

Pentecostalismo possui muito de tradição oral. O neófito é ensinado a buscar o batismo no Espírito Santo, a jejuar, a orar, como deve comportar-se, vestir-se, quais os lugares que deve ou não frequentar em conformidade com as regras do grupo. Entretanto, o autor afirma que a segurança do crente pentecostal está no que ele **sente** como presença de Deus ou do Espírito Santo. Eu diria mais, no que o fiel **sente e compreende** como manifestação epifânica em detrimento das leituras e estudos bíblicos.

Uma outra brecha muito importante desses autores, que não foi discutida a contento, é a de que a *conversão religiosa nasce de uma experiência que está fora do sagrado* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17). Tendo percorrido um longo *itinerário terapêutico* (agências religiosas, terreiros, benzedadeiras, centros espíritas, terapeutas, psicólogos, modelo biomédico) o impulso da morte ainda acompanha o fiel em sua vida. Parece ser num momento de crise existencial que ocorre a conversão à religião enquanto *sistema simbólico organizado*, em instituições que se regem por uma dinâmica mítica, podendo ser compreendida por meio das estruturas antropológicas do imaginário. É aí que se constrói uma eficácia simbólica, uma eficácia imaginal, nesse *trajeto antropológico*²⁶ que refunda o mundo (dimensão exterior, meio cósmico e social), e desdobra-se no interior do neófito fazendo dele um outro, nascido novamente (dimensão interior, pulsões internas), como veremos no capítulo quatro.

cultura (...) quem praticou o Corão, a Bíblia, os Sutras, os Upanixades, os Evangelhos canônicos ou apócrifos, percebe que se trata da mesma palavra e dos mesmos enxames de imagens e de expressões espirituais, retraçados através dos Livros Santos (DURAND, 1995a, p. 45-46). Mircea Eliade, baseado em Dickens, afirma que o luteranismo foi, desde o início, 'filho do livro impresso': graças a esse veículo, Lutero pôde transmitir, com força e precisão, sua mensagem de um extremo a outro da Europa (ELIADE, 1984, p. 270).

²⁶ Gilbert Durand define o conceito de trajeto antropológico como: *a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. Esta posição afastará de nossa pesquisa os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e vice-versa* (DURAND, 1997a, p. 41).

V. A Metodologia de Pesquisa

Apoiado em Gilbert Durand, parto de uma tríplice crítica: ao Positivismo, ao Historicismo e ao pensamento eclesial ortodoxo, todos eles reducionistas²⁷ (DURAND, 1997a; 1995a), e pretendo contribuir na construção de uma *antropologia do sagrado* nessa nova reorientação teórico-metodológica pautada pelas experiências simbólicas vividas, pelas formas de socialidade dos grupos pentecostais e pelas estruturas antropológicas do imaginário fundantes da cultura pentecostal. Para tanto, minha preocupação neste sentido, é em não eliminar os fiéis e suas idéias em minha pesquisa. Nos estudos sobre religião, várias análises tomam por *objeto* aquilo que na experiência do fiel constitui como uma vivência singular do *eleito*. Na verdade, essa cisão sujeito/objeto qualifica o pensamento disjuntivo e positivista (VAN DER LEEUW, 1964). Considerada a glossolalia como um *símbolo*, o estudo das *mediações simbólicas* requer a compreensão dos símbolos e arquétipos da tradição judaico-cristã, encontrados também na cultura pentecostal.

Para a análise da *glossolalia* elegi os seguintes *operadores cognitivos*: 1) o alijamento ontológico X a ontogênese gnosiológica; 2) a mono-causalidade X o trajeto antropológico; 3) as representações sociais X as mediações simbólicas; 4) as estruturas antropológicas do

²⁷ Sobre os *reducionismos*, *alijamentos* ou *abismos* da cultura moderna encontramos também em Richard Tarnas a seguinte citação: *o radical deslocamento copernicano do ser humano do centro do Universo foi enfaticamente reforçado e intensificado por sua relativização darwiniana no fluxo da evolução (...) da mesma forma, o cisma de Descartes entre o sujeito humano pessoal e consciente e o Universo material impessoal e inconsciente foi sistematicamente ratificado e ampliado através da imensa procissão de sucessivos avanços científicos, desde a física newtoniana até a cosmologia contemporânea do Big Bang (...) Kant reconheceu a subjetiva ordenação que a mente humana faz da realidade (...) o significado é dado pela mente e não pode ser considerado inerente ao objeto no mundo além dela, pois esse mundo jamais pode ser contatado sem já estar saturado da própria natureza da mente. Assim, o estranhamento cosmológico da consciência moderna iniciado por Copérnico e o estranhamento ontológico deflagrado por Descartes foram completados pelo estranhamento epistemológico começado por Kant: uma tríplice prisão mutuamente reforçada de alienação moderna* (TARNAS, 2000, p. 444-445).

imaginário e o princípio de autopoiesis. Esses operadores serão reconstruídos em conjunto, dinamizando-se em sua *propriedade de reunir o que está separado* (MORIN, 1997a p. 21), os operadores cognitivos, constituem-se em chaves para abrir a imaginação dos cientistas sociais.

V.1. O Alijamento Ontológico X A Ontogênese Gnosiológica

Edgar Morin afirma que questão paradigmática envolve dois momentos: 1) *questionamento explícito dos quadros gnoseológicos (o pensamento da realidade)*; 2) *a segunda etapa seria o questionamento dos quadros ontológicos (a natureza da realidade)*, ou seja, a questão metodológica envolve os *fenômenos* que queremos compreender, os princípios que orientam a ação e manifestação desses fenômenos e os princípios que regem e controlam o pensamento do pesquisador (PAULA CARVALHO, 1994, p. 20-21). Trata-se de questionar qual a natureza da realidade em relação à natureza do nosso conhecimento. Gilbert Durand, ampliando as considerações de Morin, aponta a gnose como um conhecimento de si mesmo e do totalmente Outro, o *numinoso* (DURAND, 1995a, p. 17; OTTO, 1992). Gilbert Durand agrega a dimensão mítica da existência ao tripé *indivíduo-espécie-sociedade* explorado por Edgar Morin (MORIN, 1996b).

Referindo-me ao termo *fenômenos*, penso nas epifanias e hierofanias (sonhos premonitórios, visões, audição de vozes, estados incomuns de consciência) experiências consideradas como patologias pelo modelo psiquiátrico. Tal modelo tem como fundamento uma epistemologia disjuntiva tal qual a da ciência clássica (OLIVEIRA, 2001). Essas manifestações só podem ser compreendidas no interior da cultura envolvida, no caso da

glossolalia, o meio pentecostal; como *experiência simbólica vivida*, a glossolalia deve ser vista em conjunto com outros símbolos produzidos pela cultura pentecostal, pois, os símbolos e arquétipos explicam-se em suas diversas mediações. A compreensão dessas imagens deve ser feita levando-se em conta as relações que elas mantêm umas com as outras, revelando qual a estrutura do imaginário a que elas estão ligadas e como está organizado o imaginário grupal e/ou individual (DURAND, 1997a, p. 59; MORIN, 1996a, p. 148).

Por outro lado, pressupor que nossa subjetividade possa ser controlada, ou mesmo anulada é uma falácia criticada por diversos autores (TARNAS, 2000; GROF, 1988; MORIN, 1996b; DURAND, 1997a). Essa é a razão da minha postura – em assumir minha condição de cristão – tornar explícita, pelos menos, parte da constituição subjetiva do pesquisador. A subjetividade e objetividade do conhecimento nas ciências sociais constituem-se em *princípios que regem e controlam o pensamento do pesquisador*.

Como produzir o estranhamento nesta pesquisa sendo eu mesmo um o pesquisador cristão? Direciono esse estranhamento não à cultura pentecostal, mas, à minha disciplina, a Antropologia. Roberto Cardoso de Oliveira respondendo à questão: *como podemos nos espantar com nossa própria disciplina?*, propõe que a tomemos como objeto de conhecimento, pois, segundo o autor: *tendemos a abdicar de pensá-la em seus fundamentos, i.é, como uma modalidade de conhecimento que é* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 14-15). Noutros termos, ele está dizendo para conhecermos a natureza do conhecimento que a disciplina abarca e também a natureza da realidade estudada. Esta Dissertação envolve, portanto, auto-conhecimento, conhecimento do outro (alteridade), a construção dessas duas dimensões na relação com o inconsciente coletivo, a alma do mundo – o totalmente Outro (AUGRAS, 1978, p. 57). Assim, o numinoso ganha

uma dimensão cognitiva unificante para entender a grande questão de fundo dessa pesquisa: quem é o Homem?

V.2. A Mono-causalidade X O Trajeto Antropológico

A Antropologia do Imaginário faz uma crítica à unilateralidade das interpretações dos símbolos e arquétipos, tais quais são tratados pelo modelo biomédico, psiquiátrico, que os vêem como sintoma de doenças mentais. Alguns autores, como Émile Durkheim e Marcel Mauss, reduzem as imagens às *representações sociais*, pensam o simbolismo em sua funcionalidade sócio-cultural como veremos no capítulo um. Outros, como Sigmund Freud, limitam o simbolismo às pulsões interiores, compreendendo-o como sintoma, ou seja, como produto de recalçamento, portanto doença. A essas duas formas de se conceber o símbolo Gilbert Durand chamou de *hermenêuticas redutoras* (DURAND, 1995b, p. 37-52), por oposição às *hermenêuticas instauradoras* que, como veremos, interpretam os símbolos pelos próprios símbolos. Esta orientação teórica é encontrada em Henry Corbin, Mircea Eliade e Carl Gustav Jung. Para Durand deve haver um *circuito* – circuito dialógico como, talvez, diria Morin – entre as compreensões sociológica e psicanalítica da imagem. A esse circuito, Durand, chamou de *trajeto antropológico*, ou seja, *a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social*. Vemos assim que a constituição dos símbolos *oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa* (DURAND, 1997a, p. 40-41). Essa posição afasta o problema da *anterioridade ontológica* e é nessa trajetividade que se instaura a gênese recíproca dos fenômenos. Em Denis Badia vemos o trajeto antropológico, *por meio dessa articulação e desse circuito acham-se integrados o*

universal e o singular, o de dentro e o de fora, enfim, o indivíduo, a sociedade e os grupos (BADIA, 1999, p. 63).

Essa concepção de símbolo inova a discussão da glossolalia na medida em que a imagem de *sintoma* passa a ser entendida como *agente terapêutico* (DURAND, 2001, p. 38). Assim, essa nova compreensão permitirá a passagem da *eficácia simbólica* para a *eficácia imaginal*, o símbolo operando a transformação na vida dos fiéis. Rompe-se a falsa barreira entre o dentro e o fora, fica construída no campo da cognição *a natureza hologramática entre os campos do universo e da mente* (PAULA CARVALHO, 1984, p. 507), como veremos nesta Dissertação.

A ciência positivista rejeita qualquer dado sobre a espiritualidade, classificando os êxtases como crendices ou como patologia. Embora possa haver uma dimensão patológica no fenômeno da glossolalia, do ponto de vista da cisão do eu, segundo os psicólogos e psiquiatras, meu posicionamento, apoiado em Augras (1983), é de que a glossolalia é uma forma de ressurgência do símbolo. Implica na transformação da pessoa, por meio da graça e do dom. Muitas dessas manifestações extraordinárias – transes, êxtases e possessões – *possuem um potencial de cura nunca experimentado pelas escolas de psicologia* (GROF, 1988, p. 217). A posição de Stanislav Grof quanto aos *estados incomuns de consciência*, entre estes a glossolalia, é de grande importância para este estudo, pois, ao não discorrer sobre o dom como sendo um fenômeno patológico que deva ser tratado e compreendido nos quadros das *psicoses*, da *histeria* ou dos *transtornos dissociativos*, o autor me auxilia a localizar nesta complexa experiência seu poder curativo e meta-comunicativo. Os *estados incomuns de consciência* podem ser compreendidos como uma razão outra, que consiste numa relação cognitiva muito diferente de nossa consciência cotidiana (GROF, 1988,

p.21). A identidade do fiel amplia-se do campo biográfico em direção ao sócio-cultural e mítico da existência.

V.3. As Representações Sociais X As Mediações Simbólicas

Gilbert Durand indica três estados de redução (repressão diria o autor) da imagem: 1) a redução positivista; 2) a redução metafísica; 3) a redução teológica (1995a, p. 19). Essas reduções desdobram-se em hermenêuticas que sujeitam o simbolizado aos dados científicos (DURAND, 1995b, p. 37). A psicanálise freudiana concebe a imagem como *regressão afetiva* ou como um *sintoma* (DURAND, 1995a, p. 39-40). A sociologia entende as imagens enquanto *representações sociais*, como em Durkheim, ao que Paula Carvalho chama de *redução sintemática* (PAULA CARVALHO, 1984, p. 257), pois compreende o símbolo unilateralmente, com fundamento nas *representações coletivas*. Já vimos que devido à dupla natureza do símbolo devemos concebê-lo no circuito entre o meio externo e interno, enfatizando o seu caráter sagrado, que é a dimensão mais profunda da existência (ELIADE, 2002, p. 01).

Essa Dissertação está inserida em um campo de investigação que procura agregar a dimensão mítica da existência ao conhecimento sobre o homem. O mítico – enquanto modo afetivo do conhecimento (DURAND, 1997a; LÉVI-STRAUSS, 1970) – parte de uma *mitológica* e deve confluir para uma *rito-lógica* uma vez que, pela repetição, todo rito reproduz um arquétipo (ELIADE, 2002, p. 36; MAFFESOLI, 2001, p. 116).

O símbolo é mediador do que? É um dado de importância central no vínculo social (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Na constituição da psique humana, símbolos e arquétipos, são mediadores de energia psíquica (DURAND, 1995a, p. 36). Entre o oculto e o manifesto, a

natureza e a cultura, está o símbolo religando-os (PAULA CARVALHO, 1984, p. 784). A imaginação simbólica é mediadora da razão e emoção (LAHUD, 2004, p. 37). Enfim, os símbolos e arquétipos operam a reunião dos opostos, re-ligam e dinamizam o que Gilbert Durand chama de *energia da alma* às manifestações da história universal do homem, da nossa história particular/biográfica e a cultura (DURAND, 1995a, p. 37).

Vale dizer que a lógica das mediações simbólicas é uma lógica redundante. Vários autores analisaram essas repetições de imagens e, com muita proximidade teórica, as classificaram de modos diversos: *redundâncias aperfeiçoantes* ou *redundâncias imitativas* (DURAND, 1995b; 2001); *themata*, obsessões cognitivas (MORIN, 1996b); *temáticas cíclicas*, *constantes antropológicas* (MAFFESOLI, 2001, 2004); *metáforas obsessivas* (PAULA CARVALHO, 1994). A análise dessas temáticas míticas recorrentes é fundamental e inovadora nas ciências sociais, na medida em que arquétipos e símbolos insistem em repetir-se segundo uma certa estrutura ou constelação simbólica. No Pentecostalismo os símbolos e temáticas míticas mais recorrentes são: O Espírito Santo, Jesus, o Diabo, o sacrifício substitutivo de Jesus Cristo, o herói, a dicotomia trevas/luz, as *línguas de fogo* (glossolalia), entre vários outros. Desse modo, ressalto que isoladamente o símbolo nada é, a compreensão simbólica opera-se na convergência com outras imagens (LAHUD, 2004, p. 20).

V.4. As Estruturas Antropológicas do Imaginário e o Princípio de Autopoiésis

Como uma *vivência simbólica* da experiência do instituinte (PAULA CARVALHO, 1984, p. 523), a glossolalia é uma razão outra, uma outra consciência, que potencializa os

traços da reflexividade e os componentes cognitivos do simbolismo (PAULA CARVALHO, 1984, p.565). Enquanto estado incomum de consciência, a glossolalia funciona como um núcleo organizador de energia psíquica atuante nas estruturas antropológicas do imaginário. Preliminarmente, posso dizer que o dom de línguas é o eixo em torno do qual oscilam os outros símbolos da cultura pentecostal, tais como o Espírito Santo, a luz, as trevas, a pomba, os anjos e os demônios. Assim, preocupo-me em analisar a dinâmica do grupo pentecostal sem, no entanto, aprisioná-la a determinantes externos, o que não significa que não os leve em conta. Trata-se da compreensão de como, metaforicamente, o grupo se auto-gerencia ou auto-regula (SANTOS, 2004, p. 25-26). A análise da produção simbólica coletiva desse grupo consiste numa das formas de se pensar a autopoiesis, isto é, um instrumento de análise mapeador da realidade e da consciência de grupos (LAHUD, 2004, p. 21). Assim, as formas de socialidade, de organização e de ação dos grupos são orientadas por mitos e ritos (BADIA, 1999, p. 130). Confluindo com os autores citados, Joseph Campbell afirma que um sistema simbólico somente atua num grupo ou comunidade na medida em que nela existam pessoas que comunguem de um mesmo sentimento diante da vida e da existência (CAMPBELL, 2002, p. 40).

No trabalho de campo procurei analisar a dinâmica dos cultos, destacando a glossolalia, os depoimentos e os testemunhos apresentados pelos fiéis, os cânticos, as leituras da Bíblia. Por diversas vezes fiquei surpreso com a repetição de alguns temas em um único culto, isto é, em temáticas cíclicas – operando em conjunto e focalizando as pulsões individuais e coletivas contidas nos arquétipos – produzem a glossolalia que, por sua vez, potencializa-se numa relação de recursividade as constelações simbólico-arquetipais, num movimento em espiral ascendente, a *eficácia imaginal*. Isso será discutido nos capítulos três e quatro.

VI.1. As Técnicas de Pesquisa

Neste estudo utilizo as seguintes técnicas de pesquisa: 1) observação participante; 2) coleta de histórias de vida, histórias de cura e processos iniciáticos; 3) entrevistas gravadas entre dez glossólatos; 4) diário de campo. Para além das relações e trocas sociais processadas dentro e fora do grupo em questão, preocupo-me com as *mediações simbólicas* engendradas pelos arquétipos presentes nas estruturas antropológicas profundas do imaginário pentecostal (PAULA CARVALHO, 1989, p.141).

VI.2. A Dissertação

Esta Dissertação que versa sobre o fenômeno da glossolalia, eixo da Teologia Pentecostal, realizada na Assembléia de Deus em São Carlos, contém quatro capítulos. No primeiro, discuto autores de distintas escolas e tradições antropológicas, através do conceito de cultura, e me proponho compreender o Pentecostalismo como um fenômeno abarcado por um paradigma integrador. No segundo capítulo, estudo cientistas sociais brasileiros que pesquisam o Pentecostalismo no Brasil e reconstruo a visão de mundo pentecostal. Um culto pentecostal com a sua estruturação interna é discutido no terceiro capítulo. A produção do dom de línguas e as circunstâncias em que ele se desenvolve no interior do imaginário pentecostal são discutidos no quarto capítulo.

CAPÍTULO I

Cultura: da Produção Simbólica à Condição Humana

A cultura não se decreta, ela não pode ser manipulada como um instrumento vulgar, pois ela está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes (CUCHE, 2002, p. 15).

A identidade mítica do fiel – construída numa relação existente entre a pessoa e o Espírito Santo, no culto mágico que é o ritual pentecostal – requer ser discutida através do conceito de cultura. É no meio pentecostal que ocorrem os êxtases e as possessões que me ajudam a compreender a *trajetividade* existente entre natureza/cultura, identidade/alteridade, sujeito/objeto. Em outras palavras, há um princípio de integração entre esses pares opostos condizente com os pressupostos metodológicos e epistemológicos dos operadores cognitivos eleitos para esta pesquisa, onde me abro para a compreensão da eficácia imaginal ligada à recondução dos sentidos, onde as fronteiras são diluídas por meio de uma reconstrução oblíqua e transversal da cultura, como veremos adiante.

I. E. Durkheim, M. Mauss e L. Lévy-Bruhl: Cultura e Teorias das Representações Sociais

Conceito nuclear em Antropologia, estruturante de todo o seu escopo teórico, a cultura mobilizou embates entre diferentes escolas do pensamento sobre o homem vivendo em grupo. Émile Durkheim, Marcel Mauss e Lucien Lévy-Bruhl compreendiam a cultura como um sistema de representações sociais, formuladas por diferentes grupos no interior da

sociedade, e cada pensador ofereceu uma contribuição distinta no debate em torno desse conceito. Durkheim pensava a cultura por meio dos conceitos de representações coletivas e representações individuais, quando discutia os fenômenos religiosos – os êxtases, o sagrado e o profano – concebidos como um sistema de representações sociais, no qual os deuses, os espíritos, os demônios, os anjos, ou seja, as divindades são a sociedade transfigurada (DURKHEIM, 1970; 1977, p. 04-06). A religião para o autor é *uma coisa eminentemente social* (DURKHEIM, 2000, p. xvi), um *fato social*, na medida em que todo culto é dirigido a uma potência inqualificável, o *mana*¹, essa representação social exerce uma função coercitiva sobre os membros do grupo. Nesse sentido, a coletividade é uma espécie de potencializador daquilo que Durkheim classifica como *estado de consciência sobrenatural* (DURKHEIM, 1977, p. 25) ou *estados religiosos específicos* (DURKHEIM, 2000, p. xvi, 463), compreensão que alude aos transes e êxtases coletivos por mim pesquisados na tradição pentecostal.

Os êxtases e os *estados incomuns de consciência* trazem consigo outras formas de cognição, dentre as quais figura a glossolalia; eles remetem-me à clássica discussão das ciências sociais, iniciada por este autor, quando trouxe para reflexão sociológica o conceito de *representações sociais* para compreender a origem das forças que atuam nos seres humanos. São espíritos? São deuses? São resultados de processos físico-químicos relacionados à fisiologia cerebral? São imperativos sociais? Implícita nas colocações durkheimianas há uma discussão importante sobre a cisão corpo/alma, eixo das inúmeras

¹ Para Marcel Mauss o *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. (...) a palavra compreende uma quantidade de idéias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente (MAUSS, 2003, p. 142-143). Émile Durkheim pensava que o culto totêmico não se dirigia propriamente a uma espécie animal ou vegetal, mas sim, ao *mana* que o autor denomina: *uma vaga potência, dispersa através das coisas* (DURKHEIM, 2000, p. 202).

disputas intelectuais que criaram escolas antropológicas, conforme discute Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). Neste debate, Durkheim defendia a autonomia das representações sociais em relação ao seu substrato, as *relações sociais*. Desta forma, o autor entendia que as representações sociais existem por si sós, e são capazes de combinações, de acordo com leis que lhes são próprias (sic), como imperativos morais (sic) vindos de fora (do social), mas que ultrapassam os indivíduos e que são o móvel para as ações e relações sociais (DURKHEIM, 1970, p. 44).

No contexto de afirmação da Sociologia como ciência, ao dialogar com médicos, filósofos, místicos e psicólogos, alguns de seus vários interlocutores, Durkheim afirmava que as forças que atuam nos seres humanos, e que são externas aos indivíduos, não podem ser percebidas ou estudadas mediante os processos e técnicas desenvolvidos pela Psicologia (DURKHEIM, 1970, p. 47). Tais forças são sociais, dizia o autor, e também tendem à institucionalização. Daí a religião enquanto um fenômeno eminentemente social, que implica em instituição, em igrejas. O autor reconhecia o valor terapêutico das reuniões religiosas, na medida em que as religiões possuem um aparato ritualístico que torna mais estreito o vínculo indivíduo-sociedade, permitindo ao fiel enfrentar o mundo e a vida com mais confiança (DURKHEIM, 2000, p. 193). As manifestações religiosas lançam os fiéis, segundo ele, para além do seu cotidiano; o homem sente-se invadido por forças externas a ele, paixões são desencadeadas e exteriorizadas naquilo que ele denomina de efervescência grupal (sic), o que posso supor que envolva gritos, gestos, cantos, dança, o êxtase. (DURKHEIM, 2000, p. 221-225). Essas forças são, na verdade, formadoras daquilo que o autor denomina como *alma coletiva do grupo* (DURKHEIM, 2000, p. 232, 277); em Mauss, temos também uma alusão a esses fenômenos religiosos enquanto *estados afetivos*

sociais (MAUSS, 2003a, p. 170), em Lévy-Bruhl *categoria afetiva do sobrenatural* (LÉVY-BRUHL, 1963, p. xv).

Autor importante no pensamento sobre o homem, Durkheim entendia-o como um ser dual em sua constituição. A oposição corpo/alma, contendo uma dimensão coletiva como veremos, seria uma expressão cultural da ação de forças ou representações sociais. Nesses termos, segundo o autor, a idéia religiosa de alma nada mais seria do que a *consciência coletiva* materializada, ou melhor, *encarnada*. O corpo, enquanto substrato da nossa individualidade, opõe-se à alma enquanto *consciência coletiva*; ambos, corpo e alma, formariam para o autor, a base da dualidade humana, antítese dos planos individual e do social (DURKHEIM, 1977, p.10). Corpo/alma, sagrado/profano, segundo o autor, estão em perpétua luta (DURKHEIM, 1977, p. 03). Essa duplicidade – que receberá outra interpretação de sentido em Morin (1996b) e Durand (1997a) – engendra para Durkheim um estranhamento: não reconhecemos como nossas muitas idéias que nos ocorrem, a tal ponto de não podermos distinguir a origem de nossos impulsos, tristezas, e até mesmos das alegrias, devido ao fato de não podermos satisfazer simultaneamente, *os dois seres que estão em nós* (DURKHEIM, 1975, p. 294).

Essa mesma dualidade nos foi também apresentada, por meio de metáfora, na cosmologia bíblica. Paulo de Tarso, o apóstolo, dizia que nele habitavam duas leis: a do corpo (lugar de pecado) e do espírito (representado como manifestação da lei judaica), conduzindo o religioso ao âmago do seu conflito: *quando quero fazer o bem, o mal está comigo* (ROMANOS, 1995, Cap. 7 vers. 21). Durkheim busca construir a sociedade como uma ordem de representação que funda o social e lhe confere uma dinâmica própria, em que as *representações coletivas e individuais* não são apenas diferentes entre si, mas exprimem, sim, um verdadeiro antagonismo. Para atendermos as *intimações sociais*, de que

fala Durand, como veremos adiante, temos que fundir a subjetividade, que segundo aquele autor, significa ser invadido pelas representações coletivas, de forma especial, nas reuniões religiosas sob a forma do transe e do êxtase (DURKHEIM, 1975, p.293), o que me permite aproximar essas indagações da glossolalia, objeto de meu estudo.

Marcel Mauss explica a cultura pelo conceito de *fato social total*, esse conceito abarcante da cultura compreendida como um conjunto de representações sociais que confluem no indivíduo (MAUSS, 2003b, p. 187). Assim, a oposição magia/religião e a prece, fenômenos estudados pelo autor, me ajudam a compreender como ele avança seu pensamento, aproximando-se ou também afastando-se das idéias de Émile Durkheim.

A indagação sobre um fenômeno coletivo que pode assumir formas individuais motivou Mauss a analisar os fenômenos mágicos e a prece. O tratamento que a articulação indivíduo-sociedade recebe em Mauss, talvez não seja tão dicotômico quanto em Durkheim, pois enquanto este afirma que não há igreja mágica (DURKHEIM, 2000, p. 29), para Mauss, no entanto, religião e magia articulam sentimentos. Ambas são tratadas no plano cognitivo, como categorias coletivas que podem assumir formas individuais de compreensão do mundo e de manipulação da divindade. E esses sentimentos são a expressão de *estados afetivos* – mistura dos sentimentos do indivíduo e do grupo – encontrados na raiz dos fenômenos mágicos (MAUSS, 2003a, p. 155, 163). O autor não abandona a idéia de que as forças e as potências religiosas têm por substrato a sociedade, porém, o indivíduo tem um papel fundamental em Mauss que é requalificar essas representações coletivas por meio dos sentimentos, isto é, fazer com que elas assumam formas individuais (MAUSS, 2003a, p. 177).

Marcel Mauss dizia que a prece é um dos fenômenos centrais da vida religiosa, para o qual convergem um grande número de fenômenos e representações religiosas (MAUSS,

1979, p.103). Assim, quando alguém faz uma oração, sempre estará remetendo às idéias e doutrinas de uma certa tradição religiosa institucionalizada, em seus dogmas, prescrições e tabus, pois, a prece, para o autor, é o conjunto dessas representações religiosas encarnadas no indivíduo que as dinamiza (MAUSS, 1979, p. 117). Nesse *fato social total*, quando os fiéis estão orando, conforme Mauss, não são mais simples indivíduos, mas eles mesmos são essas *forças sociais*. O autor acentua, assim, o caráter social da prece, afirmando que apesar de parecer algo essencialmente individual, quando proferida por uma pessoa apenas, sempre há algo socialmente construído que a regulamenta, a instituição (MAUSS, 1979, p. 122-123). Como exemplo disso, o autor afirma que a glossolalia, mesmo sendo um diálogo místico entre o fiel em transe e Deus, ela deve ocorrer num momento determinado nos cultos da igreja primitiva, configurando a prece como um rito, e, assim sendo, é passível de uma análise sociológica:

(...) na glossolalia dos primeiros tempos da Igreja, o neófito extasiado deixava saírem livremente suas exclamações; seus discursos entrecortados e místicos. Mas, ela ocupava um lugar no ritual da missa, da qual fazia até parte integrante; devia ocorrer num momento determinado, e é por isto que ela é um rito (MAUSS, 1979a, p. 137).

Sobre a relação indivíduo-grupo, existe ainda um aspecto pouco debatido em Marcel Mauss, que é a sinalização de uma possível correspondência existente entre a *dimensão fisiológica* e a *dimensão psicológica* do ser humano. Ora, não é justamente essa a tese que está presente no pensamento de Lévi-Strauss, particularmente em *A eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS, 1996a)? Debatendo com os psicólogos, Mauss afirma que estudava o homem em sua totalidade, corpo, alma e sociedade. Para o autor existem fenômenos que, em sua integralidade, não podem ser explicados mediante o instrumental

teórico da Psicologia, pois, essa ciência preocupa-se unicamente com o universo mental individual humano. Desses *fenômenos de totalidade* ou *atos sociais totais* participam os indivíduos nas *dimensões moral, social, mental e, sobretudo, corporal e material* (MAUSS, 2003c, p. 336). Por fim, o autor indaga se a Psicologia seria capaz de apresentar uma teoria que fosse capaz de relacionar os *compartimentos da mente* entre si e o organismo humano (MAUSS, 2003c, p. 338). Aqui é necessário lembrar do estruturalismo de Lévi-Strauss que possibilitou um grande avanço nesta compreensão, articulando, num mesmo modelo cognitivo natureza e símbolo, *estrutura mental e estrutura corporal* (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 233).

Lucien Lévy-Bruhl, outro autor da Escola Francesa que privilegiou as dimensões inconscientes das representações sociais, as entendia distintamente de Durkheim e Mauss². Para esse autor, o indivíduo é capaz de conceber a si mesmo independente do grupo ao qual pertence; as sensações de prazer, dor, sofrimento é que garantem esta percepção. No entanto, o homem “primitivo” vivendo numa espécie de fusão com outros objetos que o cercam, não distinguindo a si mesmo deles (LÉVY-BRUHL, 1971, p. 15-16); a este estado emocional da alma o autor chamou de *participação mística* (LÉVY-BRUHL, 1971, p. 26). A participação mística, para este importante autor, ajuda-nos a compreender como são feitas as classificações dos seres e dos objetos. Se para Durkheim e Mauss *a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens* (DURKHEIM; MAUSS, 1999, p. 184), em Lévy-Bruhl as classificações são feitas por meio da quantidade de poder existente neste ou naquele objeto, isto é, em sua essencialidade (LÉVY-BRUHL, 1971, p. 26). Assim,

² Agradeço à Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello pela contribuição que me deu no que toca à Escola Francesa, que subsume o indivíduo à sociedade. Com Durkheim temos que a transcendência é a sociedade como ideal supra-subjetivo e, a partir de Marcel Mauss, o social, cuja natureza é simbólica e relacional, só existe como todo encarnado no indivíduo. Mas este não tem realidade em si mesmo, é estruturado nas relações de troca simbólica, na reciprocidade, no reconhecimento de si a partir do olhar do outro.

Durkheim e Mauss apresentam as representações sociais como construções mentais (ordem do pensamento), Lévy-Bruhl entende as representações sociais como que pertencendo à existência (ordem do sentimento).

A noção de *mentalidade primitiva* em Lévy-Bruhl aproxima-se do conceito etnológico de cultura – não pensado através do viés evolucionista – uma vez que o autor não considera a mentalidade primitiva ou *pré-lógica* incompatível com a “mentalidade civilizada” ou *lógica* (CUCHE, 2002, p. 62). A diferença consiste no fato de que para a mentalidade pré-lógica inexistente separação, instaurada pela ciência clássica, entre o reino mineral, o vegetal e o orgânico. Todos participam de uma mesma *essência* e partilham de uma mesma *potência invisível*, que o homem sente como presença e ação, de forma especial nos êxtases (LÉVY-BRUHL, 1963, p. xix, xxxii). Roberto Cardoso de Oliveira, comentando esse autor, afirma que a *categoria afetiva do sobrenatural* comporta uma mentalidade regida por princípios distintos da razão cartesiana; esta é *disjuntiva* e *conceitual*, aquela *afetiva* e *participativa* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1991, p. 119). O que Mauss começa a mostrar e Lévi-Strauss incorpora como tarefa da etnologia, é que esta é uma auto-ilusão da racionalidade do século XIX: tanto dos modernos quanto nos outros pensadores, a razão supõe o sensível e o inteligível. A natureza do conhecimento é significativa, porque tanto imagem quanto signo, como conceitos, são pensados simbolicamente (LÉVI-STRAUSS, 1970). Enquanto representação social, o êxtase não é somente a tomada do indivíduo por forças sociais como ensina Durkheim. O sentimento individual dá mais clareza ou potencializa as representações sociais e, nos estados de transe, a sensação não é a de supressão do eu, tal qual ele foi individualizado no pensamento moderno, mas, de união com a ancestralidade mítica (LÉVY-BRUHL, 1963, p. xxxii).

Os três autores pensam a cultura de forma distinta, porém, sempre articulado a um outro debate das ciências sociais: de que maneira se constrói o vínculo social. Na busca pela compreensão sobre o tipo de relação existente entre indivíduo e sociedade, cada autor, à sua maneira, entendia a cultura enquanto sistema de representações simbólicas, como possibilidade de percepção do cotidiano e de orientação das ações e formulação das identidades, que se reatualizam permanentemente. Enquanto para Durkheim a identidade do grupo funda-se na sociedade e nas trocas coletivas, na supressão das *representações individuais* pelas *representações coletivas*, em Mauss encontramos uma mediação entre indivíduo-sociedade por meio do conceito de fato social total. Para ele, apesar de as representações coletivas terem um papel coercitivo sobre o indivíduo, é totalmente possível que categorias coletivas assumam formas individuais, como o são a magia e a prece. Lévy-Bruhl, por sua vez, oferece uma idéia de identidade que está presente no êxtase, que não é um meio de suprimir o eu para dar vazio a sentimentos coletivos. Noutros termos, o êxtase não é a tomada do indivíduo por forças sociais. Esses estados são, segundo o autor, instantes em que o indivíduo *sente-se* ligado a uma ancestralidade mítica, e que existem enquanto potencialidade, bastando o momento para eclodirem. A identidade é uma possibilidade a ser mobilizada num tempo primordial – *no princípio* – onde todas as coisas existiam em unicidade.

II. B. Malinowski: Cultura, Funcionalismo e Teoria das Necessidades

Fortemente marcado pela herança positivista, Malinowski constrói uma análise funcional e institucional da cultura, vinculada ao biológico, ou melhor, às necessidades biológicas. Reproduzir-se, alimentar-se e outros problemas de ordem biológica são

solucionados de forma distinta nas diversas civilizações, isto é, são resolvidos mediante o recurso à cultura, que deve ser *mantida, reproduzida e administrada* (MALINOWSKI, 1975, p. 43). Para atingir uma determinada finalidade (sobreviver, por exemplo) os seres humanos têm que se organizar, daí a organização das respostas culturais em instituições. Isso faz da cultura um conjunto integrado de instituições relativamente autônomas entre si (MALINOWSKI, 1975, p. 46). Por isso, o autor considera tarefa da Antropologia estudar as instituições e não fatos culturais isolados. É em sua instrumentalidade ou funcionalidade, o conceito de cultura deve ser compreendido, como o conjunto de crenças, costume, idéias que tem por objetivo fornecer um instrumental necessário para se enfrentar problemas concretos e específicos (MALINOWSKI, 1975, p.42).

Uma posição bem distinta, em relação a Durkheim, é tomada por Malinowski ao propor que os fenômenos religiosos manifestam-se com maior intensidade em momentos de isolamento e distanciamento da comunidade, onde a concentração e abstração alcançam níveis impossíveis de ser atingidos em meio à multidão (MALINOWSKI, 1988, p.59). A crítica desse autor recai sobre a análise da religião que privilegie as *representações coletivas* em detrimento das *representações individuais*. Nesses termos, conforme o autor, a força propulsora da religião não é exclusivamente de natureza social nem individual, mas um conjunto articulado de ambas as coisas (MALINOWSKI, 1988 p.60). Essa compreensão dos fenômenos religiosos, entre eles o êxtase, está relacionada ao conceito de cultura criado pelo autor; mediante as necessidades do indivíduo cria-se um aparato à parte, a cultura, que tem por finalidade assegurar a esse mesmo indivíduo sua integridade física e social por meio das instituições.

III. C. Lévi-Strauss: Cultura e Comunicação

Claude Lévi-Strauss compreendia a cultura como um sistema de comunicação simbólica, um sistema de trocas sociais fundado nas regras matrimoniais (intercâmbio das mulheres), em relações econômicas, pela arte e pela religião constituída como linguagem (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 19). Nas *Estruturas Elementares do Parentesco*, esse autor pensa as respostas culturais articuladas às dimensões biológica e social do humano em substituição à natureza, seria possível encontrar regras gerais que organizam a vida em sociedade, portanto, caberia à Antropologia Estrutural desvendar tais regras (entre elas a proibição do incesto), para acessar a lógica profunda da sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 49).

Para melhor compreendermos a relação existente entre cultura e o universo social e biológico em Lévi-Strauss, vale uma incursão no debate sobre o *bricoleur*, o pensamento mítico e a eficácia simbólica. O *bricoleur* é uma das formas de equacionar elementos aparentemente desconexos, reunindo-os num caleidoscópio, que vai se compondo e se recompondo, sem um modelo previamente concebido. Dois aspectos se articulam no *bricoleur*: um de *natureza afetiva* e outro de *natureza intelectual* (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 58). O pensamento mítico é uma forma de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 42), pois, opera por meio de estruturas, reconectando acontecimentos; nesse sentido, o pensamento é libertador, na medida em que dá sentido a fatos aparentemente desconexos (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 43). A originalidade e eficácia da reflexão mítica consistem no fato dela operar por meio de vários códigos, presentes nas várias dimensões do humano,

seja ela, a dimensão biológica, a dimensão social, a dimensão afetiva (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 215).

Na eficácia simbólica – construída como um dialogo entre o sistema xamânico e o sistema psicanalítico, a respeito de um parto realizado por um xamã – o pensamento mítico guarda uma propriedade de comunicação, apreendida tanto dedutivamente quanto indutivamente, por meio de estruturas homólogas que formalmente concebem os símbolos equivalentes, entre os diversos níveis do ser humano: fisiológico, psicológico e social. No conceito de estrutura, que é composto por pares binários, opostos e complementares, Lévi-Strauss aponta a existência de uma correspondência entre as estruturas mentais e a estrutura fisiológica ou corporal. Assim, modificando-se qualquer unidade dos pares binários opostos e complementares – quente/frio, luz/trevas, molhado/seco – todo o sistema dinamiza-se (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 233). Corpo e alma não são pensados por Lévi-Strauss de forma tão dicotômica quanto em Durkheim. A cura existe na medida em que o pensamento mítico, pela equivalência estrutural, traz do plano afetivo para plano intelectual, esse ou aquele acontecimento, tornando-o pensável, transformando-o em uma linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 228). Não importa o conteúdo da narrativa mítica, e sim a forma que ela assume, já que *a forma mítica tem precedência sobre o conteúdo da narrativa* (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 235-236). Sobre este tópico, Elda Rizzo de Oliveira, pesquisadora de processos iniciáticos, levanta uma questão interessante para ser pensada em minha pesquisa sobre a glossolalia, e transcende a discussão da estrutura em Lévi-Strauss:

A unidade adimensional da consciência acessada nos rituais de cura seria o equivalente homólogo de um centro que possibilitaria o acesso aos arquétipos carregados de significação cósmica? Em que medida isso aconteceria se a estrutura fosse apenas carregada de formas e sentidos refletidos pelos signos, que substituiriam as coisas significadas (OLIVEIRA, 2001)?

Lévi-Strauss é um autor de transição entre uma *ciência antropocêntrica* e uma *ciência cosmocêntrica*. Sua contribuição para as ciências sociais é muito fecunda, principalmente no que toca ao campo da eficácia simbólica e das relações entre o fisiológico e o social que assumem na compreensão dos processos culturais. Apesar da interpretação dos mitos ser ainda reducionista, devido a análise ser centrada no parentesco – a radicalização epistemológica do autor – existem outros aspectos do autor que não posso desconsiderar. Não penso que o estruturalismo seja tão estático quanto pensam os interlocutores de Lévi-Strauss, como por exemplo, Durand e Morin. A eficácia simbólica nos mostra que tanto a cultura, quanto a sociedade confluem para corpo, esse cogito corporal que se sustenta no conceito de *trajeto antropológico* de que nos fala Durand, como veremos adiante.

IV. C. Geertz: Cultura e Interpretação

No livro *A interpretação das culturas*, Geertz assume uma postura semiótica em relação ao conceito de cultura, ou seja, para ele há uma busca de significado, uma interpretação cultural nas *estruturas de significação* dos símbolos culturais, que só podem ser desentranhado mediante a construção de uma *descrição densa* dos fenômenos estudados. Para esse autor, todo comportamento é uma ação simbólica, que se manifesta em um contexto, isto é na cultura, enquanto *sistema entrelaçado de signos interpretáveis* (GEERTZ, 1989, p. 24).

Para o estudo da glossolalia pentecostal são importantes algumas considerações de Clifford Geertz sobre o simbolismo religioso. Os símbolos sagrados orientam condutas, a

estética e a visão de mundo daqueles que são tomados pelo dom das línguas. O sofrimento, enquanto problema religioso, não é tratado como algo a ser evitado, e sim vivido. O pensamento religioso orienta o fiel a enfrentar a doença, a perda, a impotência diante da vida, sob forma tolerável. Para o autor, a religião utiliza de recursos simbólicos para interpretar o mundo e para *expressar emoções – disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações* (GEERTZ, 1989, p. 119). Os símbolos religiosos oferecem, além da compreensão do mundo, uma definição precisa dos sentimentos que nos permitem suportar os dissabores da vida. Assim, *os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade* (GEERTZ, 1989, p. 144), tão presentes no Pentecostalismo.

V. Releituras do Conceito de Cultura: I. Lewis, R. Bastide e P. Bourdieu

V.1. Lewis: Cultura e Função Social do Êxtase

Quais são as condições sociais que suscitam o desenvolvimento da ênfase mística na religião? Como se relaciona a incidência do êxtase com a ordem social? O que o êxtase pode oferecer às pessoas? Essas questões norteiam o trabalho de Ioan Lewis, *Êxtase Religioso*. Apoiado em pressupostos funcionalistas, esse autor argumenta que os cultos, onde a ênfase recai sobre o transe, funcionam com uma forma de reivindicar atenção e respeito por parte dos socialmente oprimidos, em especial as mulheres (LEWIS, 1971, p. 33). Não considerando o êxtase como uma patologia, o autor pensa o transe articulando-o às condições de existência do homem, quando o êxtase seria uma das formas de se enfrentar um ambiente caótico e intolerável (LEWIS, 1971, p. 36). Na análise sociológica do êxtase religioso observo, então, as relações existentes entre o *dom das línguas estranhas* e as condições

sociais que o produzem, e, como já apontou Rolim, como os gestos, a tonalidade da voz, as expressões corporais podem variar de acordo com as diferentes condições sociais de existência (ROLIM, 1985, p.197; LEWIS, 1971, p. 15).

O êxtase enquanto fato social deve ser compreendido segundo as *funções que podem emanar dele em contrastantes tipos de sociedade* (LEWIS, 1971, p. 21). Isso se deve ao fato de o autor pensar que a ênfase cultural no estudo dos transes pode tornar a sociedade, na qual o fenômeno ocorre, *sombria e insubstancial* (LEWIS, 1971, p. 13). A crítica de Lewis a Lévi-Strauss centra-se justamente no conceito de cultura, pois no seu entender o Estruturalismo, com ênfase na compreensão das formas de funcionamento da mente, seria o responsável, definitivamente, por separar a religião de seu substrato social (LEWIS, 1971, p. 13).

V.2. R. Bastide: Cultura e Aculturação

A Antropologia Cultural, segundo Bastide, comete o erro de colocar-se no interior do Culturalismo – essa teoria antropológica que realiza uma crítica ao evolucionismo – postulando uma efetiva separação entre o campo cultural e o campo social. Para o autor, essa orientação teórica não leva em conta que as trocas culturais desdobram-se em trocas sociais, e vice-versa, no que Bastide classifica de *fenômenos de aculturação* (BASTIDE, 1963, p. 375; CUCHE, 2002, p. 125). A antropologia de Bastide possibilita uma compreensão dinâmica do conceito de cultura, como a presente nos sincretismos religiosos (CUCHE, 2002, p. 140).

Nos estudos sobre os fenômenos religiosos, Roger Bastide aponta três elementos constitutivos do sagrado: 1) o *elemento representativo*, que é o conjunto das crenças, dos

mitos e dos dogmas; 2) o *elemento motor*, composto por ritos presididos pelos especialistas do sagrado; 3) o *elemento afetivo*, que pode assumir várias formas, *desde o êxtase bem caracterizado até a adoração ou ao horror sagrado* (BASTIDE, s/d, p. 22). As manifestações místicas, segundo o autor, classificam-se em: 1) *graças sensoriais*: audição de vozes e visões; 2) *graças motrizes*: escrita automática e glossolalia; 3) *milagres da imitação fervente*: levitação e estigmas (BASTIDE, s/d, p.70). O dom de línguas, na concepção desse sociólogo francês, é uma forma de exprimir o que é inexprimível na linguagem cotidiana ou profana (BASTIDE, s/d, p. 20). Os êxtases operam uma despersonalização e a subsequente metamorfose, o fiel sente-se um outro (BASTIDE, s/d, p. 13), e, assim, a conversão atua refazendo *em sentido inverso o caminho da emanação (...) perde-se a individualidade para se voltar ao princípio vital* (BASTIDE, s/d, p. 29). Sendo o eu polissêmico, o êxtase tende a unificar esses duplos e sombras, numa unidade que *é paz e alegria* (BASTIDE, s/d, p.138-139). Assim, o misticismo *é um método de vida e método de conhecimento* (BASTIDE, s/d, p.181).

V.3. P. Bourdieu: Cultura e Habitus

Pierre Bourdieu pensa a cultura como a incorporação das relações reflexionadas, presentes no conceito de *habitus* (CUCHE, 2002, p. 173). O *habitus* é um sistema de estruturas estruturadas que podem vir a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, o *habitus* está dado, assim como a cultura, porém ele pode assumir novas formas visando este ou aquele objetivo em um movimento muitas vezes implícito (BOURDIEU, 1994, p. 61). Conforme Bourdieu, o *habitus está na matriz de percepções, de apreciações e de ações* (BOURDIEU, 1994, p. 65) utilizando o material fornecido pela história. A internalização

dessa memória coletiva se processa no que o autor denomina *dialética da interioridade e da exterioridade*, que é a interiorização daquilo que é externo ao sujeito, e a exteriorização do que há no âmago do sujeito (BOURDIEU, 1994, p. 60).

Enquanto fenômeno cultural, a religião é compreendida, pelo autor, apoiado em Max Weber, por meio da noção de *campo religioso* que compreende *relações de transação* – relações de interesses distintos entre os especialistas do sagrado e os leigos – e as *relações de concorrência* – que opõem os diversos especialistas do sagrado (BOURDIEU, 1992, p.50). As relações de transação e de concorrência exprimem-se nas *lógicas de inclusão e exclusão* nos grupos religiosos (BOURDIEU, 1992, p. 30). E essas lógicas atuam em conjunto na forma de *coerções internas* ao grupo – busca pelo monopólio de poder religioso sobre os leigos – e *coerções externas* – contexto sócio-histórico no qual o grupo se insere (BOURDIEU, 1992, p. 65). A análise sociológica da religião, segundo o autor, não pode ignorar os produtores da mensagem religiosa, como também, os consumidores dessas mensagens, os leigos e os fiéis, relacionando as formas do discurso religioso, sua *sintaxe*, e o seu conteúdo, sua *temática* (BOURDIEU, 1992, p. 43, 31).

Há, para Bourdieu, uma correspondência entre a estrutura mental e estrutura social na religião (BOURDIEU, 1992, p. 33). A eficácia simbólica da religião reside em sua capacidade de inculcar-se nos membros de uma dada sociedade, e assim moldar seu comportamento. E uma vez internalizada em *habitus religioso*, a religião funda o que o autor denomina *estrutura natural-sobrenatural do cosmo* (BOURDIEU, 1992, p. 33-34).

VI. E. Morin: Cultura e Complexidade Epistemológica

Para Edgar Morin a cultura, por meio da linguagem, é *organizada* e *organizadora* do capital cognitivo coletivo, das experiências, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade. Não sendo a cultura infraestrutura, nem superestrutura, ela é organizada em recursividade com o meio social. Suas normas e regras *organizam* a complexidade social e oferecem modelos de comportamento coletivo e individual (MORIN, s/d, p. 17). As identidades individual e coletiva são construídas mediante a produção imaginária do grupo, que é a sua produção simbólica, e não somente em relação à adesão a este ou aquele grupo como ensina a sociologia clássica (MORIN, 1996b, p. 164). *Organizada* em um duplo capital – *capital técnico e cognitivo* e *capital específico*, crenças, ritos, religião (MORIN, 1996b, p. 165) – a cultura é elemento articulador entre o espírito humano e o cérebro, o que abarca a compreensão do *terceiro incluído* (MORIN, 1996a, p. 74).

A cultura pode abrir e fechar as potencialidades cognitivas dos seres humanos. Ela abre fornecendo aos indivíduos e aos grupos a linguagem, o saber acumulado, as lógicas de pensamento, a educação, os métodos de investigação e verificação. Fecha-se na instituição de normas, regras, proibições, tabus, noutra palavra, no *etnocentrismo* (MORIN, s/d, p. 18). No Pentecostalismo, e no Cristianismo de forma geral, existe uma oposição a outras produções culturais para assegurar a construção de uma identidade mutilada, subjugada. O divergente, o opositor, é tratado como herege. Apesar de passarem por um processo de transformação muitas vezes notável, me parece que, em vários aspectos, os fiéis permanecem etnocentricamente inflexíveis quanto às suas convicções. Quando os pentecostais colocam-se no centro do mundo como *eleitos*, lançam todos os demais no

terreno do *diabo*, dos *perdidos*. Exemplo maior desse etnocentrismo é a total aversão e repúdio aos cultos afro-brasileiros, onde o *caboclo*, o *preto-velho*, a *pomba-gira*, e também outros símbolos míticos, são considerados pelos pentecostais, como manifestações do demônio. Não são percebidas, pelos fiéis, as relações de interdependência operando na construção desse campo religioso, o que possibilita compreender que entre uma e outra religião operam-se princípios impõem obediências e reciprocidades similares. Em ambos os cultos estão presentes uma hierarquia de poderes, rituais iniciáticos, performances, transformações do estado ontológico da pessoa, ou seja, os dois sistemas religiosos instrumentalizam ritos, por meio dos quais é tecida a diferença, traduzida em relações sociais, e assim, em alteridade.

Quanto aos *estados incomuns de consciência*, que abarcam os êxtases aludidos por Grof, Edgar Morin afirma que opera-se, nestes fenômenos, a reunião da desordem corporal (na convulsão e no espasmo) com a ordem, na integração com o outro em nós mesmos (a sombra), com o grupo e com o universo. Tais experiências de êxtase, segundo o autor, tendem a eliminar a ansiedade gerada pela presença da morte (MORIN, 1996b, p. 106). Assim, o êxtase além de estar relacionado com o ambiente exterior possui uma dimensão ligada ao interior do espírito humano, o *demens*, esse lado sombrio, integrando o indivíduo ao outro, à comunidade, ao universo e, assim, diluindo e transformando as próprias contradições internas. Outra noção apresentada por Morin que julgo importante para a compreensão da glossolalia, é a de *morte-renascimento*. O homem, esse animal *crísico*, segundo o autor, tem a vida inscrita em *ciclos naturais de morte-renascimento* (MORIN, 1970, p. 103). Os ritos de iniciação, como o batismo, também presentes na teologia pentecostal, são bons exemplos de morte de uma etapa, estado, e renascimento para uma outra forma de compreender a si mesmo e o outro, reafirmando-se no mundo. Morte-

renascimento é uma noção importante nesta pesquisa, pois, só uma pessoa é apta a receber o dom de línguas: aquele que *nasceu novamente*, o iniciado pentecostal.

VII. G. Durand: Cultura, Trajeto Antropológico e as Estruturas Antropológicas do Imaginário

A cultura, para a Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand é compreendida como um sistema de *arquétipos* e *símbolos* organizados em *estruturas antropológicas do imaginário*. Os arquétipos³ são as imagens primordiais contidas nos *protocolos normativos das representações imaginárias* que o autor denomina *estruturas* (DURAND, 1997a, p. 61-63). Para Durand, os processos culturais são intrínsecos à consciência, como em Morin (indivíduo-espécie-sociedade), e estão organizados em relativa autonomia com o meio sócio-cultural, e, assim, não são somente representações do meio social, como na Sociologia Clássica (DURAND, 1995b, p. 09).

A relação natureza/cultura recebe um outro equacionamento na inclusão de um terceiro incluído, que sendo um *símbolo*⁴, define-se por sua polivalência. Enquanto o arquétipo é uma constante universal, o símbolo modela-se em conformidade com a cultura na qual está inserido; por exemplo, o símbolo da água que pode assumir formas e significados distintos em diferentes culturas, oscilando entre a água que purifica ao turbilhão destruidor (DURAND, 1997a, p. 62). Em sua constituição, o símbolo é motivado

³ Os arquétipos, segundo Paula Carvalho, *são configurações da libido ou imagens primordiais (míticas) do inconsciente coletivo ou, ainda, engramas que são imprinting das formas dos atos instintivos ou pulsões. São o núcleo das invariâncias e são universais* (PAULA CARVALHO, 1999, p. 225).

⁴ O símbolo, para Paula Carvalho, *é a máquina de transformar (metamorfoses) ou comutar a libido através de coagulações que nos dão as figuras míticas em seus contornos de rosto, estado, processo cenário e situação. Como bifronte, por ser forma invariante e sentido variável (sinn-build) é uniao e ao mesmo tempo mediação, como função simbólica e como função transcendente* (PAULA CARVALHO, 1999, p. 246).

pelo meio social e também pelas pulsões internas do ser humano, num movimento de recursividade, esse é o **trajeto antropológico**, conceito nuclear na discussão sobre o imaginário (DURAND, 1997a, p. 41). Para José Carlos de Paula Carvalho o trajeto antropológico é a lei básica da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand (PAULA CARVALHO, 1999, p. 247). Na medida em que todo o corpo contribui na formação dos símbolos (DURAND, 1997a, p. 50), essas imagens permitem diversas interpretações sejam elas fundamentadas na Sociologia, Psicanálise e mesmo na Etologia. Entretanto, a proposta da Antropologia do Imaginário é a não redução da imagem a nenhum desses termos, mas a construção de uma análise compreensiva da imagem pela própria imagem, pois ela em si mesma possui *o seu significado e seu sentido* (DURAND, 1997a, p. 59 meus grifos).

Aqui fica claro o debate com o Estruturalismo de Lévi-Strauss. Durand afirma que *a forma mítica não prime o conteúdo da narrativa* (DURAND, 1997a, p. 371). O inconsciente não é vazio como em Lévi-Strauss, ele é constituído de imagens plenas de significados intrínsecos a elas mesmas, fundadas em estruturas antropológicas do imaginário, que abarcam os mitos e arquétipos que formam o inconsciente coletivo, esse patrimônio primordial da humanidade. O imaginário é organizado em estruturas heróicas (que operam a distinção), místicas (que operam a integração) e disseminatórias (que operam a dramatização) (DURAND, 2001, p. 40). Ao conjunto dessas estruturas o autor identificou dinâmicas que se potencializavam no **Regime Diurno** e no **Regime Noturno** da imagem, que são também manifestações culturais (DURAND, 1995a, p. 89), questões que retomo nos capítulos três e quatro. A função da imaginação simbólica é a de uma *função de esperança*, de perenidade em um mundo efêmero e imponderável (DURAND, 1995b, p. 47; 1997a, p. 413). Por meio da *função fantástica* reabilita-se miticamente a morte (DURAND, 1997a, p. 293), essa angústia original, presente em todos os homens e

mulheres. A cura, a harmonização dos contrários, a dissipação da dualidade e das dilacerações ocorre no trânsito de um regime a outro do imaginário, nessa *inversão arquetípica* ou *eficácia imaginal* (DURAND, 1997a, p. 190; PAULA CARVALHO, 1986a). É a passagem do regime diurno de imagens, organizado em torno de símbolos e arquétipos de disjunção (como as trevas, o fervilhar, o diabo) para o regime noturno que se constitui em imagens de integração dos contrários como a cruz, o *duas vezes nascido*, as mandalas, produz a cura. O vínculo social, para Gilbert Durand, é feito por meio dos símbolos e arquétipos encontrados nas diversas culturas.

A Antropologia do Imaginário sendo uma hermenêutica simbólica, em que ela difere da antropologia interpretativa de Clifford Geertz? Esta Antropologia não faz um diálogo com a ancestralidade, não tem a preocupação com o que há de eterno no espírito do homem, como em Lévi-Strauss e em Durand. Para a Antropologia Interpretativa existem sim culturas, que como vários textos, cada uma em particular deve ser *lida*, nas densas etnografias.

VIII. Cultura, Identidade e Glossolalia

O conceito de *representações coletivas* proposto por Durkheim concebe a cultura como algo externo ao indivíduo, e sobre ele exerce uma ação coercitiva, cabendo seu estudo à Sociologia; as representações individuais, por sua vez, são objeto de outra ciência, a Psicologia. A identidade construída em torno do conceito durkheimiano de cultura é eminentemente social. Como já aludi, os processos culturais, entre eles a glossolalia, sob essa ótica, permitem uma análise relacionada ao grupo e ao contexto social no qual estão inseridos. Mauss, por sua vez, permite pensarmos uma cultura que é internalizada pelo

indivíduo no fato social total. O conceito de identidade só pode ser compreendido através da concepção de cultura, onde representações sociais são o fundamento do grupo. É em Lévy-Bruhl que encontro uma concepção de cultura e identidade que transcende o indivíduo e os grupos ancorando-se na ancestralidade. A idéia de que as representações sociais são carregadas de sentimento, opondo-se a Mauss e Durkheim, permite que pensemos outras formas de classificação, onde o conceito, o racionalismo dá lugar à intuição, à sensibilidade. Aqui começo a pensar o dom de línguas como uma das possibilidades de construção de uma identidade mítica.

O Funcionalismo, apesar de pensar na idéia de totalidade, e que todo fato social deve ser compreendido em relação às várias instituições das quais participa, ele funda uma identidade mediada por um conceito de cultura extremamente atrelado à dimensão biológica. A cultura seria um epifenômeno, um corpo de idéias cuja função seria garantir a sobrevivência e integridade do ser humano. Para Malinowski não há precedência nem hierarquia entre as representações coletivas e representações individuais, o que não significa a redução da identidade ao nível social e das relações com o grupo.

O Estruturalismo por um lado pode ser reducionista quanto à análise dos mitos em torno do parentesco. Mas para o debate em torno da eficácia simbólica nos cultos pentecostais pode ser muito fecundo. Lévi-Strauss inaugura uma forma interessante de se pensar os processos culturais, articulando-os à fisiologia (estruturas corporais), meio social e psicológico (estruturas mentais). A concepção de cultura no autor se faz por integração à natureza, da mesma forma que toda a identidade se faz articulando-a à alteridade, na relação entre o eu e o outro; no Pentecostalismo, por meio dos que possuem ou não o dom de línguas.

A contribuição de Pierre Bourdieu ao estudo dos fenômenos culturais, entre os quais destaco a religião, é importante no tocante a noção de campo religioso e seu desdobramento na análise das formas e conteúdos do discurso religioso, relacionando-os ao contexto histórico de sua criação. O problema consiste no fato de a memória coletiva, segundo o autor, ser um produto histórico, de um saber construído cronologicamente, como se a história fosse o horizonte último da experiência humana. Na compreensão da glossolalia, de antemão posso dizer, que no grupo onde desenvolvi esta pesquisa é difícil classificar quem produz ou consome os bens de salvação. Todos os membros, incluindo os pastores, são produtores e consumidores dos bens de salvação.

O conceito de cultura na Antropologia do Imaginário e na Antropologia da Complexidade é de singular relevância nesta pesquisa, pois, permite situar a identidade como fenômeno que transcende fronteiras, num movimento de transcendência e de inclusão, que abarca as dimensões biografia, sócio-histórica, cultural e mítica da existência. Nessa orientação teórico-metodológica, a glossolalia é pensada em caráter sistêmico, isto é, em conjunto com as relações com outros grupos (quem possui ou não o dom), com os fiéis, com o sagrado, com outros grupos religiosos que integram esse campo religioso, também é um macro campo cognitivo, e com a origem mítica construída pelo próprio grupo por meio do dom. O sagrado, nesta Dissertação, é inerente ao homem, não é uma representação, é uma **relação cognitiva de unicidade** entre o homem, o grupo, a divindade e o cosmo. Uma vez que os símbolos reúnem-se em ciclos redundantes (DURAND, 1995a, p. 43) e sendo os livros sagrados (o Alcorão, a Torá ou a Bíblia) um *reservatório de imagens* (DURAND, 1995a, p. 45) a liturgia, a dinâmica dos cultos pode ser analisada de forma distinta mediante um encadeamento causal que busca reconstruir também a lógica interna do grupo, quando esse relativismo cultural se liga ao universalismo; que auxilia a pensar a *condição humana*.

Na definição de Gilbert Durand, a liturgia atua como um operador simbólico gerando uma função de esperança, diante do mal e da morte em um mundo imponderável (DURAND, 1995a, p. 47). Algo bem distinto do que pensava Sigmund Freud, para quem a religião e todas as outras manifestações da cultura (ou civilização como ele mesmo preferia) teriam por substrato a repressão, e assim, a cultura teria um fundo neurótico (FREUD, 1974, p. 30).

CAPÍTULO II

História do Movimento Pentecostal

(...) longe de ser um produto da história, é o mito que vivifica com a sua corrente a imaginação histórica (*historienne*) e estrutura as próprias concepções da história (...) podemos afirmar, antes de mais, que a história não explica o conteúdo mental arquetípico, pertencendo a própria história ao domínio do imaginário (DURAND, 1997a, p. 390-391).

A hipótese central desta Dissertação é a de que o movimento pentecostal é a potência imaginal contida na ressurgência do símbolo, nas formas imagéticas (símbolo + energia) no interior de uma das leituras do cristianismo. Neste capítulo apresento as fontes históricas do cristianismo protestante pentecostal quanto a ênfase dada pelo movimento às manifestações espirituais. Também contextualizo o surgimento do Pentecostalismo no Brasil, sobretudo entre os subalternos, e o estabelecimento desta religião como um fenômeno urbano. A visão de mundo pentecostal, no interior da qual ocorre o processo da conversão, é apresentada e discutida nas relações entre os fiéis, quando da aquisição do dom de línguas.

I. A Contemporaneidade e a Alma Brasileira

Francisco Rolim ao caracterizar o mundo moderno aponta alguns elementos presentes neste período: 1) racionalidade técnico-científica; 2) mundo de aparências; 3)

consumo; 4) desemprego; 5) satisfação com exterioridades; 6) materialismo. Assim, conforme o autor, *a fome do visível, do sensível, não extingue outra fome, a do invisível* (ROLIM, 1998, p. 16-17). Na mesma direção desse autor, mas em outras palavras, Marshall Berman define a Modernidade e o *ser moderno*:

Todos são movidos pelo desejo de mudança (auto-transformação e transformação do mundo em redor) e pelo terror da desorientação e da desintegração, o terror da vida que se desfaz em pedaços. Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição (BERMAN, 1992, p. 13).

No Brasil, temos uma situação peculiar no que toca à construção dessa modernidade. Em relação à presença dos ideais iluministas – segundo os quais, a razão e a ciência conduziriam os seres humanos à liberdade e ao progresso – tivemos como herança o escravismo, tanto do negro africano como também do índio (SCHWARZ, 1992, p. 13; GAMBINI, 1988). Nossa independência de Portugal foi feita em nome desses mesmos ideais do Iluminismo, pois, a exemplo de países como a França, sonhávamos com a liberdade, igualdade e fraternidade dos povos. Entretanto, a presença da escravidão denunciava que tais *idéias estavam fora do lugar*, pois foram importadas e ganharam outros sentidos. Esse processo deixou uma marca muito específica na alma do povo brasileiro, que passa a conviver com a ambigüidade enquanto cultura, numa espécie de *coexistência estabilizada* (SCHWARZ, 1992, p. 17). A coexistência estabilizada implica em relações que legitimam *o arbítrio por meio de alguma razão “racional” (...)* assim, *atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio* (SCHWARZ, 1992, p. 17-18). No Brasil, o ideário iluminista recriou-se culturalmente nas relações sociais desenvolvidas entre as várias classes e grupos sociais, que lhe conferiram sentidos próprios deslocados,

em relação à discussão originária européia. Daí a importância do estudo da cultura, construção muitas vezes feita á revelia do Estado supostamente homogeneizador das diferenças:

[as idéias] submetidas à influência do lugar, sem perderem as pretensões de origem, gravitavam segundo uma regra nova, cujas graças, desgraças, ambigüidades e ilusões eram também singulares. Conhecer o Brasil era saber destes deslocamentos, vividos e praticados por todos como uma espécie de fatalidade, para os quais, entretanto, não havia nome, pois a utilização imprópria dos nomes era a sua natureza (SCHWARZ, 1992, p. 22).

Entre a presença de ambigüidades, de genocídios culturais, na conversão dos povos nativos ao Cristianismo, Roberto Gambini cita a *destruição da alma indígena*. O batismo significava o abandono de uma vida coletiva e cultural integrada à tribo para uma vida em uma colônia, cujo único propósito era a exploração. Disso resultaram mudanças na organização da aldeia, que enquanto organização espacial era o *espelho da alma* do índio; a catequização e a doutrinação suprimiram o sagrado indígena (GAMBINI, 1988, p. 192-193, 200). Em ambos os casos, índios e negros, cada um a sua maneira, tiveram que elaborar simbolicamente suas ambigüidades e desenraizamentos ao longo dos séculos.

O processo acelerado de urbanização no Brasil também operou *desenraizamentos*. Campos Júnior aponta que, até 1940, boa parte da população em nosso país vivia no campo, quando, a industrialização e a modernização operaram um deslocamento populacional rumo às cidades. A maioria dos brasileiros nas décadas de 1960 e 1970 já habitava os centros urbanos (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 105-107). A população que vivia no campo não tinha acesso a uma boa condição de vida nas cidades, o que favoreceu a proliferação de favelas. Como se não bastasse, a dificuldade de habitação somava-se à questão da fome (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 107, 110). A fome e a moradia precária

alimentaram esse *dezenraizamento simbólico*. O camponês habituado a uma outra forma de classificar os homens, o tempo e as coisas é lançado em um mundo regido pelo tempo cronológico, cuja marca é o relógio, em um tempo que mata. É nesse contexto que o Pentecostalismo, enquanto religião urbana *promete uma resposta imediata para o sofrimento do povo* (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 112).

Entre os subalternos, a religião consiste no modo mais comum de explicar e classificar o mundo. O Pentecostalismo, como uma religião popular, pode oferecer aos subalternos: 1) uma proteção; 2) uma identidade aglutinadora na crença e na prática religiosa que se sobreponham às categorias dos “pobres”; 3) um inventário de certezas fundamentais para a explicação da vida (BRANDÃO, 1986, p. 140-141). E Marilena Chauí acrescenta:

A adesão à religião popular urbana (de massa) é um esforço feito pelos oprimidos para vencer um mundo sentido como hostil e persecutório. A religião fornece orientação para a conduta da vida, sentimento de comunidade e saber sobre o mundo, compensando a miséria por um sistema de graças: cura, emprego, regresso ao lar do marido ou esposa infiel, do filho delinquente, da filha prostituída, o fim do alcoolismo. Fornece também um sentimento de superioridade espiritual, compensando a inferioridade real e, para alguns (...) reforça a visão fatalista da existência cujo prêmio virá um dia, no além (CHAUÍ, 1984, p. 18).

Assim, não há apenas o deslocamento do sofrimento para o plano do além morte, como parte dessa visão de mundo. Há ainda uma acolhida e uma ressignificação da vida, portanto, uma mudança no plano ontológico da pessoa.

II. Os Movimentos Avivalistas na Europa e nos EUA

A glossolalia não é uma manifestação exclusiva do Pentecostalismo, esse fenômeno também ocorre no Xamanismo, nos cultos orientais (OLIVEIRA JÚNIOR, 2000, p. 23-25), no Gnosticismo e no Espiritismo (OLIVEIRA JÚNIOR, 2000, p. 28, 31), nos experimentalismos vocais dadaístas (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004, p. 18). Oliveira Júnior explora as relações existentes entre glossolalia e poesia (2004; 2000, p. 34-36); Selma Baptista diz que a glossolalia foi retirada da liturgia Católica Romana em torno do ano 177 d.C., com a excomunhão de Montanus, também glossólalo e fundador da Ordem dos Montanistas (BAPTISTA, 1998, p. 24). Os montanistas enfatizavam os dons espirituais – glossolalia, profecia, revelação; eram entusiastas, apocalípticos e aguardavam um novo derramamento do Espírito Santo como aconteceu na igreja primitiva¹ (MCDONNELL; MONTAGUE, 1995, p. 116).

A busca de uma maior *santificação, inspiração e presença do Espírito Santo*, concepções tão valorizadas pelos fiéis pentecostais, acontece em uma corrente do protestantismo denominada *anabatista*², no século XVI, na Alemanha e na Suíça. Os *menonitas*³, outro grupo protestante, também afirmavam a necessidade da inspiração divina, da iluminação do Espírito Santo para se compreender o que era lido na Bíblia. Os

¹ Remeto o leitor às páginas 75-78 deste capítulo.

² Antônio Flávio Pierucci afirma que *o antepositivo aná é um advérbio grego que significa, entre outras coisas, 'de novo', 'outra vez'. Anabatismo, portanto, quer dizer 'rebatismo'. É o nome com que ficaram conhecidas diversas seitas protestantes radicais de extração popular, surgidas desde o século XVI na Europa continental* (PIERUCCI, 2004, p. 278).

³ Ainda segundo Antônio Flávio Pierucci, os menonitas são *uma corrente pacifista de anabatistas formada pelo ex-padre Menno Simons (1496-1561) na Holanda, na Suíça e no Baixo Reino. Partidários radicais da separação entre Igreja e Estado, os menonitas rejeitavam diversas formas de subordinação do crente ao Estado, como o serviço militar, o serviço público, o juramento, o recurso ao tribunais, a pena de morte. Recomendavam uma vida de dedicação ao trabalho, só que retirada do mundo, em comunidades fechadas* (PIERUCCI, 2004, p. 287).

*quackers*⁴ (tremedores) – movimento protestante fundado na Inglaterra e que ganhou força nos EUA – literalmente tremiam ao receber o Espírito Santo durante os cultos. No final do século XIX, nos EUA, surge o *Latter Rain Movement* anunciando a glossolalia como *uma nova era para o cristianismo* (SANTOS, 2002, 15-16). Além dessas, outras fontes de inspiração para o Pentecostalismo foram: 1) o movimento *réveil* (despertar) o qual, em suas reuniões, aconteciam as prostrações (arrebatamentos)⁵, gritos e convulsões; 2) o movimento *evangelical* do século XVI, na Inglaterra, combatia a ausência de fervor e o racionalismo no meio protestante; e 3) as manifestações dos *holy rollers*, fiéis que dançavam, saltavam e rolavam quando tomados pelo Espírito Santo nos *camp-meetings* (quermesses de evangelização), organizados por Igrejas Batistas e Metodistas (BAUBÉROT, s/d, p. 94-103).

Alguns autores sinalizam os marcos para o início do Movimento Pentecostal: em 1901, nos Estados Unidos, temos sua origem no *pietismo*⁶ (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p.17); no começo do século, também nos Estados Unidos, herdeiro do movimento *holiness* e do *metodismo wesleyano*⁷ (BAUBÉROT, s/d, p.114; FRESTON, 1996, p. 73).

⁴ Novamente, esse mesmo autor nos situa na discussão definindo os quackers como *membros de uma seita chamada Sociedade dos Amigos, uma das mais radicais e características do protestantismo ascético e que se desenvolveu a partir de meados do século XVII, primeiro na Inglaterra, depois na Escócia e finalmente nos Estados Unidos. Características: caráter facultativo das reuniões de culto, que além do mais não tem local fixo para a sua realização; supressão dos sacramentos; ausência dos dogmas eclesiais, já **que a luz interior do Espírito Santo vale mais que a doutrina da Igreja e a letra da Bíblia*** (PIERUCCI, 2004, p. 288-289 meus grifos).

⁵ Sobre o fenômeno do arrebatamento ver página 114 do terceiro capítulo.

⁶ Segundo Pierucci, o pietismo é um *movimento de intensificação da fé cristã nascido no seio do luteranismo, na segunda metade do século XVII, liderado por J.P. Spener (1635-1705) e A.H. Francke (1663-1705). (...) mais que a teologia, importa a ‘piedade cristã’: uma conduta de vida centrada na experiência da fé, sentida mais do que pensada, aliada à mais rigorosa conduta moral* (PIERUCCI, 2004, p. 287 meus grifos).

⁷ O metodismo wesleyano foi *de início, um movimento de despertar religioso no interior da Igreja Anglicana, liderado por John Wesley (1703-1791), jovem fervoroso que, além de pregar a justificação pela*

Distinguindo-se do Protestantismo por pregar a atualidade dos dons do Espírito Santo, é destacado o dom de línguas (MARIANO, 1999, p.10). Ainda mais, no ano de 1906, nos Estados Unidos, temos a origem da glossolalia, precisamente em Azusa Street (ORO, 1995, p.85). Em 1900, Charles Parham já pregava que o dom de línguas seria a evidência do batismo no Espírito Santo. Um dos ouvintes de seus ensinamentos e preleções, William Seymour, um jovem negro, fundou em Los Angeles, na rua Azusa, a Igreja Missão de Fé Apostólica em 1906 (FREESTON, 1996, p. 74; ROLIM, 1985, p. 69; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 47) Esta talvez seja a data mais significativa o início do Pentecostalismo no século XX.

III. O Pentecostalismo no Brasil

No Brasil, a primeira igreja evangélica pentecostal foi fundada no bairro do Brás, na cidade de São Paulo, em 1909. Vindo dos Estados Unidos, Luigi Francescon, um dissidente da Igreja Presbiteriana, de origem italiana, tinha a missão de comunicar a seus compatriotas italianos sua experiência religiosa, e fundou a Igreja Congregação Cristã no Brasil. Dois anos depois, em 1911, em Belém do Pará, uma mulher teria falado diversas vezes em *línguas estranhas* durante um culto em uma Igreja Batista. Entre os fiéis desta Igreja, os mais ortodoxos não aceitaram tal procedimento glossolálico na liturgia, configurando o dom de línguas como a causa de dissidência no interior da Igreja. Dos dissidentes, dentre os quais dois missionários batistas americanos de origem sueca, Gunnar Vingren e Daniel Berg, teriam fundado a Igreja Assembléia de Deus (ROLIM, 1985, p.34-45; MAFRA,

graça com o mesmo vigor de Lutero, insistia na idéia de santificação da vida pessoal pelas obras (PIERUCCI, 2004, p. 286).

2001, p. 29; SOUZA, 2005, p. 16). Esta Igreja foi primeiramente denominada Missão de Fé Apostólica e posteriormente, em 1917, teve seu nome mudado para Assembléia de Deus⁸. Inúmeras igrejas surgiram após essas duas, compondo um grande campo de experiências religiosas, entre elas, podemos destacar a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Deus é Amor, a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, e outras.

Entre os católicos romanos a glossolalia se faz presente no Movimento de Renovação Carismática, que é a apropriação de alguns elementos dos cultos pentecostais – maior participação dos leigos nas reuniões religiosas, dom de línguas, curas e exorcismos – pelos católicos. Este movimento começou nos Estados Unidos em 1967 e chegou ao Brasil em um mesmo período que outro movimento religioso católico, a Teologia da Libertação. Em muitos aspectos, a Renovação Carismática se assemelha aos cultos pentecostais, na medida em que os membros valorizam a glossolalia, os exorcismos, as curas e os milagres (PRANDI, 1998, p.32; SOUZA, 2005, p. 35-36; BAUBÉROT, s/d, p. 115; OLIVEIRA JÚNIOR, 2000, p. 17; SOUZA, 2005, p. 20-22). Para melhor compreender a presença da glossolalia entre os católicos é necessário considerar que até 1950, como ensina Souza, o catolicismo romano podia ser classificado como *tradicional popular e romanizado*. Este, em meio urbano, priorizava os sacramentos, somente os clérigos participavam da liturgia, há devoção ao papa e uma moral sexual e familiar acentuada. Aquele, em meio rural, caracterizado pela devoção aos santos e pela liberdade de participação dos leigos em rezas, romarias e procissões. A crescente perda de fiéis para outras agências religiosas, em

⁸ Atualmente, devido a dissidências e disputas doutrinárias, as Assembléias de Deus estão divididas em vários ministérios como Assembléia de Deus do Belém, Assembléia de Deus Madureira – o ramo que mais se expandiu –, Assembléia de Deus Missão, Assembléia de Deus Bom Retiro, entre outros. A Igreja Assembléia de Deus do Jardim Paulistano pertence ao ministério Madureira.

especial para o Pentecostalismo, levou a Igreja Católica a repensar sua organização institucional e litúrgica no Concílio Vaticano II, que foi uma reunião de bispos de todo o mundo e ocorreu no período que se estende de 1962 até 1965. As principais inovações implantadas na Igreja depois do encontro são: 1) *o catolicismo tornou-se menos mágico e mais inteligível*; 2) *o afastamento da idéia de milagre*; 3) *a celebração da missa em língua vernácula*; 4) *a maior participação dos leigos nas missas, na celebração dos sacramentos e outras atividades da instituição* (SOUZA, 2005, p. 18-20). Ao que parece, a Renovação Carismática Católica, em alguns momentos conflui com as diretrizes Vaticano II, como na maior participação dos leigos nas missas e na vida da Igreja. Por outro lado, entendo que manifestações como a glossolalia e exorcismos são práticas que vão de encontro ao processo de racionalização no interior dessa instituição.

A CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – possui uma série de orientações pastorais que discutem vários aspectos da Igreja Católica Romana, dentre esses tópicos está o livreto intitulado *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Neste texto, que alude diretamente à glossolalia, explicitamente, consta que deve existir um controle institucional sobre as emoções (CNBB, 2002, p. 25) um controle que deve incidir sobre o uso dos dons espirituais (CNBB, 2002, p. 29). Recomenda-se evitar o chamado *repouso no Espírito* (CNBB, 2002, p. 30)⁹. Esse controle sobre o dom não existe

⁹ Richard Tarnas, discutindo o controle institucional sobre as manifestações do Espírito Santo, afirma: *a espontânea experiência do Espírito Santo entrou em conflito com os imperativos conservadores da igreja institucional. O Novo Testamento descrevia o Espírito como um vento que sopra 'onde quer'. Assim sendo, o Espírito possuía qualidades inerentemente espontâneas e revolucionárias que, por definição, o situavam além de qualquer controle. (...) tendo em vista a necessidade de preservar a boa ordem na estrutura da crença e do ritual, a Igreja adotou uma resposta geralmente negativa em relação aos declarados surtos do Espírito Santo. As expressões carismáticas e irracionais do Espírito – êxtases espirituais espontâneos, curas milagrosas, fala em diversas línguas, profecias, novas afirmações de revelação divina – passaram a ser cada vez mais desestimuladas em benefício de manifestações mais ordenadas e racionais, como sermões, serviços e rituais religiosos organizados, autoridade institucional e ortodoxia doutrinária* (TARNAS, 2000, p. 177-178).

nas práticas de outros sujeitos sociais, como as benzedadeiras que agem sobre os espíritos, deuses e homens com relativa autonomia, o que já foi mostrado, por exemplo, por Oliveira (1992).

O Pentecostalismo no Brasil, conforme discutido por Paul Freston, pode ser classificado em três ondas, que são: 1) a *primeira onda* (1910-1911), o Pentecostalismo é inaugurado em nosso país com uma ênfase na glossolalia, as igrejas que representam esse recorte são a Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus; 2) a *segunda onda* (1950-1960), enfatiza a *cura divina*, é composta pela Igreja do Evangelho Quadrangular, o Brasil para Cristo e Igreja Deus é Amor; 3) a *terceira onda* (final dos 1970), ressalta os exorcismos, é representada, principalmente, pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus (FRESTON, 1996a, p. 139). Ricardo Mariano requalifica a tipologia do Pentecostalismo brasileiro feita por Paul Freston, assim organizando-a: 1) *Pentecostalismo clássico*: caracteriza-se pela ênfase na glossolalia, no discurso profético e no absoluto rigor quanto aos usos e costumes, isto é, restrições quanto à vestimenta e comportamento; 2) *Deuteropentecostalismo*, prega a cura divina, pratica o exorcismo e faz uso de meios de comunicação de massa (rádio e televisão); 3) *Neopentecostalismo*, rompe drasticamente com os outros modelos apresentados, pois, não *nega o mundo*, isto é, o mundo não é somente um lugar de pecado e degradação, por possuir uma ênfase no aqui e agora, as restrições são abandonadas e o eixo do culto são os exorcismos, também fazem largo uso dos meios de comunicação (MARIANO, 1999, p. 29-45).

IV. A Assembléia de Deus em São Carlos

A Assembléia de Deus, em São Carlos, está organizada em diversas igrejas, praticamente uma igreja em cada bairro da cidade. Relativamente autônomas, essas igrejas são livres para tomar algumas decisões sem consultar a *igreja sede*, que se localiza no centro da cidade. Esta recolhe das demais igrejas uma certa soma em dinheiro, que varia de acordo com a arrecadação de cada uma delas em suas reuniões. Os cultos acontecem as segundas, as quartas, as quintas, aos sábados e aos domingos; geralmente, as terças e sextas são destinadas a visitas a outras Assembléias de Deus de um bairro próximo ou à Igreja Sede. Sobre a teologia e organização denominacional da Assembléia de Deus, Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho afirmam que:

a teologia das Assembléias de Deus é conversionista e nisto ela se iguala às Igrejas protestantes brasileiras em geral. Seu sistema de governo eclesiástico está mais próximo do congregacionalismo dos batistas por causa da liberdade das Igrejas locais e da limitação de poderes da Convenção Nacional. Todavia, a divisão em ministérios regionais semi-autônomos lembra um pouco o sistema prebiteriano. (...) As Assembléias de Deus se diferenciam da Congregação Cristã no Brasil porque fazem concessão à comunicação escrita. Têm sua casa publicadora, que edita livros, revistas e o semanário 'O Mensageiro da Paz' (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 51).

A hierarquia dessa Assembléia de Deus que pesquisei está assim estruturada: 1) *pastores*, pessoas do sexo masculino, dirigentes das igrejas responsáveis pelas diretrizes da comunidade em um determinado bairro ou cidade, ministram os rituais de batismo e a ceia; 2) *presbíteros*, são pessoas do sexo masculino, instrutores em assuntos espirituais, e na ausência do pastor, podem realizar os rituais citados anteriormente; 3) *diáconos*, são homens e mulheres, e usualmente cooperam junto ao pastor e ao presbítero em diversos assuntos e atividades na igreja; 4) *evangelistas*, são pregadores itinerantes, homens e

mulheres, membros da Assembléia de Deus, que nos vários dias da semana pregam em igrejas da cidade de São Carlos e da região (Araraquara, Ribeirão Bonito, Ibaté, Água Vermelha, Descalvado, Porto Ferreira); 5) *missionários*, podem ser homens e mulheres, que são enviados a outros estados da federação ou para o exterior para implantar uma nova igreja; 6) *obreiros*, são fiéis de ambos os sexos que arrumam e mantêm limpo o templo, recolhem as ofertas durante os cultos, recebem os visitantes, seguram os *possessos pelo diabo*. Apesar de desenvolverem atividades na Igreja, todos eles possuem empregos na cidade, menos os missionários que habitualmente recebem algum auxílio dessa denominação.

A história da Assembléia de Deus no Jardim Paulistano começa quando um grupo de poucos irmãos decide iniciar, na casa de um fiel, um *trabalho*, que é a implantação de um ponto de pregação que tem como objetivo a fundação de uma igreja. Os vizinhos e outras pessoas que residiam nas proximidades do *ponto de pregação* eram convidados para participar das reuniões, com o tempo, a casa já não comportava tantas pessoas e que decidiram comprar um barracão próximo à casa onde aconteciam as reuniões. Conforme o depoimento colhido, uma forte chuva destelhou o novo local dos cultos e, com o dinheiro arrecadado entre os crentes e a doação de um terreno por parte de um *irmão*, membro do grupo, os fiéis começaram a construir o templo da Igreja no Jardim Paulistano, que opera até hoje. O início dos trabalhos, a compra do barracão e o terreno doado para a nova construção ocorreram em 1983, no espaço de um ano. A história dessa pequena congregação da Assembléia de Deus é um ótimo exemplo do dinamismo pentecostal, pois, em um curto espaço de tempo, os fiéis conseguiram arrebanhar um número suficiente de crentes que garantiriam uma certa autonomia no desenvolvimento da obra evangélica.

Não observei nesta Igreja por mim pesquisada, como se refere Paul Freston, *um abismo entre o clero e o laicato* (FRESTON, 1996a, p. 87). Não são exigidos, dos pastores e presbíteros, cursos de nível superior em Teologia ou participação em *seminários teológicos* para a obtenção de cargos de liderança na Igreja. A ascensão hierárquica no Pentecostalismo se dá mais pela experiência e desenvoltura do crente nas atividades eclesiais. Assim, observei, a exemplo de Carlos Rodrigues Brandão, a submissão aos hierarquicamente superiores, a boa condução de um culto, a autoridade nos exorcismos, a eficácia na cura de diversas doenças, a habilidade e um bom manejo das Escrituras nas pregações são considerados pela comunidade de crentes como a evidência de uma eleição divina para os cargos de liderança. Nas palavras de Brandão, o recrutamento dos fiéis é condicionado:

a) pelo desenvolvimento exemplar de qualidades éticas e religiosas, como o fervor e a santidade; b) pela evidência de atributos de poder do sagrado, como a mediunidade espírita ou o acesso pentecostal a algum dos dons do Espírito Santo; c) pela demonstração de qualificações seculares – explicitamente negadas, implicitamente relevantes – como o grau de escolaridade, a formação autodidata, o bom desempenho de liderança, oratória, manipulação de massas, etc (BRANDÃO, 1986, p. 47).

Poucos são os fiéis, por mim pesquisados, que conhecem a história institucional da Assembléia de Deus. O que interessa a eles é a mitologia bíblica do grupo, que é muitas vezes lembrada nos cultos. A origem mítica do grupo apóia-se no texto que narra a efusão do Espírito Santo sobre a *igreja primitiva* como cumprimento de uma profecia de Joel, um dos mensageiros do Antigo Testamento. Consta na Bíblia que, inesperadamente, ouviu-se no templo em Jerusalém um som como de um forte vento, e são vistas, pelos discípulos de Jesus, *línguas de fogo* pousando sobre as cabeças dos mesmos, quando eles

começam a falar em *línguas estranhas*, a glossolalia (ATOS DOS APÓSTOLOS, 1995, Cap. 02). Assim, a visão de mundo pentecostal compreende o tempo e a *história como representação e não como acúmulo* (BAPTISTA, 1998, p. 12). Os referenciais de sentido no Pentecostalismo, assim, transcendem o *historicismo* – concepção de mundo cujo horizonte último da experiência é a história – já que *não há visão linear da história, os pentecostais descendem em linha direta dos verdadeiros discípulos de Cristo* (BRANDÃO, 1986, p. 252).

V. A Visão de Mundo Pentecostal

Entender visão de mundo pentecostal implica na compreensão de como os fiéis criam um espaço simbólico de relações sociais e construção de sentido para suas vidas. A elaboração da identidade do crente, em especial a identidade mítica, entre outras experiências coletivas, revela a dinâmica do imaginário pentecostal. A glossolalia, enquanto uma razão outra, que difere da razão cartesiana, permite-me alcançar essa dimensão unificadora que é o sagrado. O olhar pentecostal sobre o mundo – presente e vindouro – é essencialmente cristão. Nesse sentido, é necessário realizar, ainda que rapidamente, uma incursão pelas matrizes da alma cristã, essa construção imaginária que recebeu importantes legados míticos.

Um dos pilares do pensamento e da cultura no Ocidente, construído como modelo cognitivo, é o cristianismo (TARNAS, 2000, p. 111). A religião cristã, por sua vez, desde o seu nascimento, foi influenciada pelo helenismo:

A estrutura filosófica neoplatônica (...) oferecia uma linguagem metafísica especialmente adequada com a qual se poderia compreender melhor a visão judaico-cristã. No neoplatonismo, a inefável mente Divina transcendental, o Uno, manifestara sua imagem – o *Nous* divino ou Razão universal – e a Alma do Mundo. Na cristandade, o Pai transcendental também manifestara sua imagem – o Filho ou Logos – e o Espírito Santo. Agora a cristandade trazia a historicidade dinâmica para a concepção helênica, afirmando que o *Logos*, a verdade eterna que estivera presente desde a criação do mundo, fora enviado à história do mundo para, através do Espírito Santo, trazer essa criação de volta à sua essência divina. Em Cristo, céu e terra se reuniam, o Um e os muitos se reconciliavam (TARNAS, 2000, p. 122-123).

Os gregos concebiam o tempo como sendo cíclico; os hebreus, por sua vez, o entendiam como linear e progressivo. A religião grega se expressava por meio de uma infinidade de deuses, semi-deuses, heróis, seres fantásticos, e sobretudo por uma *inteligência regente suprema*. O pensamento grego tendia à abstração e à análise. O judaísmo, essencialmente monoteísta, via na divindade uma *vontade regente suprema*. O pensamento judaico tendia aos dados concretos e dinâmicos. O cristianismo, segundo Richard Tarnas, unifica as duas tradições. O transcendentalismo platônico da divindade assume a forma humana em Jesus Cristo (*Logos*), unindo o divino ao humano, engendrando o que o autor denomina *renascimento do Cosmo através do homem* (TARNAS, 2000, p. 124-125).

Para Gilbert Durand, *nossa herança mais antiga e incontestável é o monoteísmo da Bíblia* (DURAND, 2001, p. 09). O Ocidente, segundo o autor, possui duas matrizes cognitivas: o raciocínio socrático e o pensamento cristão. O socratismo – que é uma lógica binária que classifica o mundo por meio de valores como o certo e o errado, o verdadeiro e o falso – une-se à religião cristã na busca pela Verdade. Tudo que não se enquadrasse nessa lógica dualista era excluído, sendo assim classificado como *erro* e *equivoco*. Toda a

ambigüidade era expulsa em nome de uma precisão conceitual, que na esfera religiosa torna-se precisão dogmática (DURAND, 2001, p. 9-10).

Um dos principais eixos da visão de mundo pentecostal é o *fundamentalismo*. Uma vez que a dinâmica cultural, como vimos em Edgar Morin no primeiro capítulo desta Dissertação, abre-se para educação, linguagem, conhecimento acumulado e fecha-se no etnocentrismo expressando-se por meio de regras, leis e tabus, engendrando o fundamentalismo como um dado intrinsecamente ligado à alma e identidade pentecostais. Vejamos em Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho uma definição do o fundamentalismo:

(...) em suas linhas internas, o fundamentalismo não busca o novo, mas tenta recuperar o velho, o tradicional. Seu objetivo é preservar as bases da fé cristã contra novas formas de pensamento. Embora o termo ‘fundamentalismo’ seja claro para muitos, ao designar um movimento teológico conservador, é muito difícil que o fundamentalista se auto-identifique por esse termo. Regra geral ele se diz simplesmente ‘evangélico-conservador’ (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 139).

O *dispensacionalismo*, que é uma espécie de *teologia da história*, e talvez um dos principais pilares do fundamentalismo pentecostal, doutrinariamente articula as ações de Deus em relação à humanidade no interior de um tempo mítico baseado nas Escrituras e dividido em *dispensações* assim organizadas: 1) homem em estado de inocência, criação e expulsão de Adão e Eva do Éden; 2) homem em estado de consciência, expulsão do paraíso e dilúvio; 3) domínio do homem sobre o mundo, vai do dilúvio à confusão dos idiomas em Babel; 4) homem sob a promessa de Deus, escravidão do povo hebreu no Egito; 5) homem sob o governo da Lei de Moisés e se estende até a crucificação de Jesus; 6) se estende da crucificação de Cristo até o seu retorno, essa é a qual vivemos atualmente; 7) a última

dispensação, refere-se ao governo de Jesus neste mundo, o milênio (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 124).

O *dogma* e o *fundamentalismo*¹⁰ são duas dimensões importantes na compreensão da dinâmica simbólica pentecostal. O primeiro, como ensina Selma Baptista, *tenta excluir a ambigüidade* (BAPTISTA, 1998, p. 25), o segundo, antropologicamente, é uma das expressões do etnocentrismo, pois, o *fundamentalismo é uma atitude que atribui um caráter último às suas próprias crenças* (ALVES, 1998, p. 11). O *fundamentalismo* e o *dogmatismo* constroem um mundo absoluto, repleto de certezas em um mundo incerto e duvidoso. A consciência dogmática-fundamentalista oblitera a dúvida e a incerteza, e esforça-se para transformar o *caos* em *cosmo*, transformando o mundo em sua imagem e semelhança.

Para melhor compreender a visão de mundo pentecostal é preciso considerar a formação de um *campo religioso*, que implica, por um lado, no monopólio dos denominados *bens de salvação* por um *corpo de especialistas religiosos* (padres, pastores, anciões, pais e mães de santo), e por outro, na *desapropriação* dos leigos desses mesmos bens (BOURDIEU, 1992, p. 39). O dogma e o fundamentalismo podem ser articulados à *dinâmica do campo religioso*, no interior de: 1) relações que os especialistas religiosos estabelecem entre si e os leigos na busca da unilateralidade, isto é, o monopólio da gestão do *capital simbólico*; 2) relações que os especialistas religiosos mantêm entre si objetivando o atendimento às exigências dos leigos, em uma *economia simbólica* que se expressa pela demanda e oferta religiosas (BOURDIEU, 1992, p. 50, 57). Essa dinâmica

¹⁰ Conforme Corten, *para o fundamentalista, o texto da Bíblia é a verdade em sua literalidade e na sua integridade (é a inerrance, literalmente que não erra) porque ele é revelado por Deus, porque portanto ele é a voz de Deus. Para ele, portanto, não se pode admitir que haja erro de espécie alguma (...) para o fundamentalista, o locutor que pronuncia ou evoca os versículos da Bíblia é apenas o suporte da voz de Deus* (CORTEN, 1996, p. 130).

visa *inculcar um habitus religioso*, que é a interiorização de uma cultura religiosa, no fiel – o que segundo Bourdieu caracteriza a eficácia da religião (BOURDIEU, 1992, p. 57) – que por meio de uma lógica de inclusão e exclusão, mantém um *capital de graça institucional* (*extra ecclesiam nulla salus*) (BOURDIEU, 1992, p. 58), isto é, fora da Igreja não há salvação, ponto máximo desse etnocentrismo que aparece na forma de dogma religioso.

Carlos Rodrigues Brandão aponta a distinção que os pentecostais fazem das coisas humanas e das coisas sobrenaturais (BRANDÃO, 1986, p. 234). A *divindade* (Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo) e os *demônios* interferem no mundo material, mas também, o fiel pentecostal pode manipular, por meio da oração e do exorcismo, essas duas forças. Esse poder implica na observação da disciplina e das restrições impostos pela instituição, como: 1) *proibição da dança*; 2) *do fumo*; 3) *da bebida*; 4) *do futebol*; 5) *vestimenta recatada* (MAFRA, 2001, p. 32). No debate sobre a eficácia simbólica do Pentecostalismo, a visão de mundo pentecostal, segundo Cecília Loreto Mariz, é capaz de:

1) integrar as questões individuais ao social; 2) atribuir autonomia e um papel de agente transformador ao indivíduo sem culpá-lo, como ocorre numa visão puramente individualista; 3) unir os pólos emocionais e/ou místicos/mágicos da religião aos ascéticos/éticos, e 4) apoiar e reforçar o desejo de autotransformação e de mudança dos outros e da realidade (MARIZ, 1996, p. 222).

A compreensão do Pentecostalismo como um *sistema simbólico organizado*, isto é, como uma cultura na qual símbolos e arquétipos fornecem modelos de comportamento que são reinterpretados pelos fiéis, me levou ao exame das principais temáticas míticas produzidas na Assembléia de Deus. Além disso, o exame da visão de mundo pentecostal explicita a noção de *história* do grupo. Os tópicos mais recorrentes nas pregações, nas músicas e nos discursos pentecostais são: 1) Deus; 2) o Espírito Santo; 3) o diabo e os demônios; 4) o ser humano e a queda; 5) o sacrifício de Jesus Cristo; 6) os dons espirituais;

7) o porvir. O fundamento dessas imagens e temas míticos no interior do Pentecostalismo, por mim pesquisado, estão a meio caminho das leituras bíblicas – uma vez que o grupo acredita ser a Bíblia a única regra de fé e prática – e das experiências espirituais vividas pelos crentes.

V.1. Deus

Deus no Pentecostalismo é uma *Trindade*, como ensinam boa parte das igrejas cristãs. O *Pai*, o *Filho* e o *Espírito Santo* são Deus. Eles participam de uma mesma essência, todos são eternos e entre essas entidades não há hierarquia, e sim, funções distintas: 1) o Deus Pai é o criador de todas as coisas; 2) o Deus Filho (Jesus Cristo) é o salvador do homem; 3) o Deus Espírito Santo é o consolador dos cristãos. Os três são seres antropomórficos, isto é, são compreendidos possuindo sentimentos e atributos semelhantes aos dos seres humanos, se entristecem, se encolerizam, amam, falam. O Pai possui atributos que, necessariamente, não lhes são exclusivos, como o amor, a misericórdia e a justiça. Entretanto, as características mais enfatizadas pelos pentecostais são: 1) a *Onisciência*, Deus tudo sabe já que ele é Eterno, passado, presente e o futuro são *agora* para a divindade; 2) a *Onipresença*, Deus está em toda parte, a emanção divina se estende a toda obra da criação; 3) a *Onipotência*, Deus é Todo-Poderoso, é Soberano.

V.2. O Espírito Santo

A tradição bíblica entendida por mim entendida como uma mediação simbólica, como uma outra forma de abordagem do mundo, uma realidade mítica, coloca-nos a

problemática epifânica do mistério. Nesta significação cultural e mítica, a produção de metáforas, de símbolos e de analogias seguem a uma lógica redundante. A *efusão* do Espírito Santo e dons que dele emanam, entre eles a glossolalia, é tida pelos pentecostais, como promessa de Deus para os *últimos dias*: *e há de ser que, depois derramarei o meu Espírito sobre toda a carne, e vossos filhos e vossas filhas profetizarão, os vossos velhos terão sonhos, os vossos jovens terão visões* (JOEL, 1995, Cap.2, vers. 28). A figura mítica de Jesus caracterizava esse acontecimento como promessa de um outro Consolador, o Espírito Santo, que estaria com os discípulos confortando-os e capacitando-os para o serviço evangélico: *e eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai; ficai, porém, na cidade de Jerusalém, até que do alto sejais revestidos de poder* (LUCAS, 1995, Cap.24, vers. 49). Em depoimento colhido junto aos fiéis da Assembléia de Deus encontramos a mesma noção de promessa, edificação e comunicação como algo que funda e reproduz as relações simbólicas que se explicitam, dentre outros expedientes, pelo fenômeno da glossolalia:

[o dom de línguas] é um contato que você tem com Deus, quando você fala baixo, pelo qual Ele nos passa graças, poder. Deus te reveste de poder através disso. Quando você fala alto, em línguas, tem sempre que ter uma revelação, alguém que interprete para o português. Se não tiver é algo só para você, pois, as pessoas não terão explicação alguma. O dom de línguas para mim é uma edificação de Deus, Ele te reveste de poder. (22 anos, metalúrgico).

O dom de línguas é um instrumento de comunicação entre os fiéis e eles mesmos e a divindade:

[o dom de línguas] é uma comunicação que a gente tem com Deus. É a única maneira de nos comunicarmos com Deus sem que o inimigo [o diabo] escute. Para receber tem que buscar. Você sente que outras pessoas têm o dom de línguas, você até consegue se comunicar com ela se ela tem o dom de línguas. (22 anos, confeiteira).

Os discípulos cristãos interpretando uma suposta orientação de Jesus para permanecerem em Jerusalém, cinquenta dias após a morte de Cristo, o dia de Pentecostes, aconteceu o seguinte fato conforme *Atos dos Apóstolos*:

E, CUMPRINDO-SE o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem (ATOS DOS APÓSTOLOS, 1995, Cap.2, vers.1-4).

Esses acontecimentos de Pentecostes, daí o adjetivo Pentecostal, foram interpretados, já pelo cristianismo nascente, como cumprimento da profecia do profeta Joel que apresentei anteriormente. Pedro, o apóstolo, ao perceber que muitos pensavam que os discípulos estavam bêbados, interpreta essa epifania:

Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: E nos últimos dias acontecerá, diz Deus, que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; E os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, Os vossos jovens terão visões, E os vossos velhos terão sonhos (ATOS DOS APÓSTOLOS, 1995, Cap.2, vers.15-17).

Os acontecimentos de Pentecostes, registrados nas Escrituras, são uma espécie de mito de origem do Movimento Pentecostal. Dizem os crentes pentecostais que é possível reviver o que aconteceu com a igreja primitiva quando da grande efusão do Espírito no Pentecostes. Daí a atualidade da glossolalia.

Doutrinariamente, o Pentecostalismo enfatiza o poder do Espírito Santo, que não é um poder intelectualizado ou enclausurado no discurso da ortodoxia teológico-religiosa. Nas igrejas pentecostais, esse poder religioso é sentido, vivenciado e manipulado

(HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33; ORO, 1995, p. 90-91; ROLIM, 1985, p. 65-66; BRANDÃO, 1986, p. 44; BAUBÉROT, s/d, p. 114). Mesmo sendo parte do *dogma cristão da Trindade*, o Espírito Santo está no primeiro plano das representações míticas no interior do movimento pentecostal. A terceira pessoa da trindade é essencialmente *força e poder*, metaforicamente é possível ser *cheio do Espírito Santo*, o mesmo talvez não possa ocorrer com o Pai e o Filho; é mais comum, segundo minha observação nos cultos, ouvir que os crentes devem ser cheios do Espírito.

Os pentecostais afirmam que são três as mais importantes atribuições do Espírito Santo: 1) a *capacitação*, orientada para o serviço evangélico, diz respeito aos dons espirituais; 2) a *intercessão*, nas orações, os crentes dizem que o Espírito intervém junto a Deus em favor do predador (quem ora) com *gemidos inexprimíveis*; 3) a *consolação*, o sentimento de *pertença e participação* do culto são mediados pelo Espírito Santo. É por meio do Espírito Santo, em especial através da glossolalia, que o fiel pentecostal estabelece vínculos entre si mesmo e a comunidade de crentes, a Igreja a qual pertence. Na medida em que os dons espirituais concedidos podem edificar o indivíduo ou proporcionar o desenvolvimento de toda a instituição. Retomo essa discussão nos capítulos três e quatro desta Dissertação.

I.3. O Diabo e os Demônios

No Pentecostalismo, o diabo e os demônios eram anjos que se rebelaram contra Deus. Foram punidos pela desobediência com a expulsão dos céus e tentam corromper a humanidade. O diabo pode possuir o corpo de uma pessoa na visão pentecostal. No entanto, assim como os antigos apóstolos, os crentes atualmente possuem o poder de, *em nome de*

Jesus, expulsar os *espíritos do mal*. Os obreiros e obreiras, durante os cultos, ficam atentos a pessoas que potencialmente podem ser consideradas possessas: 1) todos os não crentes; 2) os pais e mães de santo; 3) os clientes ou iniciados nos cultos afro-brasileiros; 4) os espíritas ou médiuns de qualquer orientação religiosa; 5) as pessoas que apresentem os seguintes sintomas ou comportamentos: a) dores de cabeça constantes; b) insônia; c) desejo de morrer; d) homossexualismo; e) vícios; f) pânico; g) depressão.

Os cultos afro-brasileiros são completamente demonizados pelo Pentecostalismo. Os *exus*, as *pombas-gira*, os *caboclos*, os *encantados* e outros seres dos denominados *cultos de possessão* são, nas construções simbólicas pentecostais, demônios que estão organizados em hierarquias ou falanges e possuem funções específicas: 1) *Exus*, são demônios furiosos que promovem a loucura ou a morte do possuído; 2) *Pomba-gira*, demônio feminilizado, atua na sexualidade, é a causa da promiscuidade e do homossexualismo; 3) *Zé Pelintra*, é um demônio ladino, faz com que as pessoas consumam álcool em excesso e vivam em jogatinas; 4) *Tranca rua*, demônio que fecha as portas do emprego e da prosperidade. Vejamos, em um importante autor brasileiro, de que modo a visão de mundo dos pentecostais se traduz em componentes etnocêntricos e ocultadores da realidade social, por isso ideológicos:

O discurso dos pregadores pentecostais, mais do que o de outro segmento religioso, é fortemente carregado de sentido ideológico, na medida em que sabem identificar os problemas e as angústias das pessoas mas propõem, sistematicamente, uma explicação transcendental para sua origem, em especial uma demonização dos problemas sociais. E os demônios são muitas vezes nominados, identificados, com as entidades das religiões afro-brasileiras, os orixás, *exus*, *pombagiras*. Resulta disso que, para eles, as “verdadeiras causas” da doença, miséria, pobreza, desemprego, mortalidade infantil, desacertos amorosos, angústia, etc, são buscadas na ação de satanás (dos orixás e dos pais-de-santo) (ORO, 1996, p. 52-53).

I.4. O Ser Humano, a Queda e o Mundo

Segundo a tradição bíblica, a morte entra no mundo por meio da *queda* de Adão. No relato mítico do livro de Gênesis temos que, ao criar homem e mulher, Deus os ordena a não comer um certo fruto de uma árvore que ficava no centro do Jardim no Éden, a *árvore do conhecimento do bem e do mal*. Eva, enganada pela serpente (o diabo) tomou do fruto e comeu, dando-o também ao seu companheiro, Adão. Deus procurou o casal no jardim e não os encontrou, pois, esconderam-se prevendo a punição divina pela desobediência. Cedendo aos apelos do Criador, Adão e Eva se apresentam a Deus e são sentenciados à morte espiritual, que é a separação da divindade (Deus) e a expulsão deles do Jardim.

A queda, conforme discute a arquetipologia durandiana, toma as formas do *tempo que pune*, da possessão pelo mal (*daimon*) e da morte (DURAND, 1997a, p.112-114). Esse símbolo, da queda, descortina e traz à consciência a condição do homem no mundo e o problema da inevitabilidade da morte, lembrando que para a alma religiosa doença, pecado e morte são idênticos, como ensina Marcel Mauss (MAUSS, 2005, p. 58). Essa era a trágica condição do fiel antes de aderir ao Pentecostalismo. Após a queda foi prometida ao casal uma redenção, segundo ensinam os pentecostais, referindo-se a Jesus Cristo.

O homem caído, o pecador, o perdido engendrou o *mundo*¹¹ ou o *mundanismo*, que é um sistema ideológico centrado no eu, e não em Deus. *Mundano* também é o crente que não segue os padrões morais rígidos impostos pela instituição, e assim, o crente pentecostal é um

¹¹ Sobre essa metáfora, Carlos Rodrigues Brandão afirma: *o pentecostalismo popular reúne todo o bem em Deus e deixa todo o mal com o Demônio. Ele joga, portanto, o bem para a 'igreja' e o mal para o 'mundo' e traça limites visíveis entre um lado e outro, tanto no plano sobrenatural quanto no dos negócios terrenos* (BRANDÃO, 1986, p. 185).

guerreiro contra os padrões do mundo (BRANDÃO, 1986, p. 248). Na Harpa Cristã existe uma música, muito popular no meio pentecostal, que explicita a relação *mundo* versus *igreja*:

Soldados somos de Jesus/ campeões do bem, da luz/ nos exércitos de Deus/ batalhamos pelos céus/ cantando, vamos combater/ o vil pecado e seu poder/ a batalha ganha está/ a vitória Deus nos dá/ breve vamos terminar a batalha aqui/ e para sempre descansar com Jesus ali/ todos os que são fiéis ao bom Capitão/ hão de receber lauréis como galardão/ levai o escudo sim, da fé/ pois a peleja dura é/ mas promessa temos nós/ de jamais lutarmos sós/ as flechas do mal não temer/ mas combater até vencer/ olham os campeões para os céus/ a vitória vem de Deus/ se alguém cansado se encontrar/ sem forças para pelejar/ o Senhor quer te ajudar/ a vitória alcançar/ o mal vencendo avançai/ e hinos a Jesus cantai/ e da Salvação falai/almas ao Senhor levai (HARPA CRISTÃ, hino 305, Campeões da Luz).

1.5. O Sacrifício de Jesus Cristo

No interior da visão de mundo pentecostal, o sacrifício está entre as imagens mais recorrentes. Uma vez que na interpretação freudiana, a repressão sexual funciona como um elemento atuante no processo civilizatório, em Jung temos, ao invés de repressão, o sacrifício como mote de transformação. Os fiéis devem sacrificar-se – por meio das orações, jejuns, evangelização – pois, Jesus também ofereceu a si mesmo como sacrifício, o que eles denominam *sacrifício substitutivo*: é morto o salvador (Jesus Cristo, em quem não há pecado), em favor dos pecadores. Mauss aponta a relação entre *vítima* e o *sacrificante*, onde o sacrificante torna-se a vítima, momento em que suas personalidades se unificam (MAUSS, 2005, p. 38). A ceia é a recordação desse sacrifício, ao contrário do que acontece no Catolicismo, onde somente o sacerdote que preside a missa pode participar do *corpo* (hóstia, pão) e do *sangue* (vinho ou suco de uva) de Cristo, na Assembléia de Deus, e em

todas as denominações protestantes, todos os membros podem participar da ceia: *é o próprio Deus quem se oferece a si mesmo em sacrifício nas substancias consagradas*, no caso da ceia o pão e o suco de uva (JUNG, 1991, p. 47). Ou então, *o sacrifício redentor do deus perpetua-se na missa diária* (MAUSS, 2005, p. 99).

A compreensão junguiana da missa como *um rito de processo de individuação*¹² (JUNG, 1991, p. 73) pode estender-se aos cultos protestantes, já que essas reuniões pentecostais podem ser compreendidas como uma das muitas formas de se estabelecer relações entre os indivíduos e a comunidade de crentes, vinculados, como afirma Carl Jung, com os acontecimentos míticos (JUNG, 1991, p. 95). Assim, a identidade do crente pentecostal inclui e transcende as dimensões biográfica e social, enraizando-se na dimensão mítica da existência, engendrando uma nova *personalidade mítica*. Para Marcel Mauss, confluindo com Jung, *quem oferece o sacrifício transforma-se religiosamente* (MAUSS, 2005, p. 15-16).

O sacrifício para Marcel Mauss é composto pelo: 1) *sacrificante*, que pode ser um indivíduo, um sacerdote ou uma comunidade, é quem recebe a graça mobilizada pelo ato de sacrificar; 2) *objeto de sacrifício*, são coisas pelas quais o sacrifício é feito, por exemplo, consagrar uma casa ou um templo para o serviço religioso (MAUSS, 2005, p. 16). Para o autor, os sacrifícios ainda podem ser: 1) *sacrifícios pessoais*: quem sacrifica, o sacrificante, tem a personalidade modificada; 2) *sacrifícios objetivos*: objetos reais e imaginários sofrem a ação sacrificial (MAUSS, 2005, p. 19). Os fiéis crêem que, pelo sacrifício de Jesus na cruz, os seus pecados são perdoados; eles nascem novamente (transformação da

¹² A individuação é um processo na direção da máxima realização do ser. É a capacidade de superação dos contrários operando a transcendência na própria compreensão do ser no mundo. Contrariamente à individualização, é um conceito que abarca o encaminhamento da vida em direção à plenitude.

personalidade) e, também, sofrem a *ação sacrificial*. Os pentecostais sempre lembram que era para cada um de nós, todos os seres humanos, estar lá naquela cruz.

I.6. Os Dons Espirituais

No Pentecostalismo existe uma forte crença na atualidade dos dons espirituais, o mesmo que aconteceu no cristianismo primitivo, registrado no livro de Atos dos Apóstolos na Bíblia. Os milagres, as curas e as línguas de fogo podem acontecer hoje, em pleno século XXI. Essa mesma origem mítica, construída para contar a história do surgimento do dom de línguas, e de todos os outros dons do Espírito Santo, possui o intuito de *edificar* o fiel ou o *corpo de Cristo*, a Igreja. Uma distinção que constrói a categoria de dualidade nas representações sobre o dom conduz os fiéis a acreditarem nela com forte ênfase: aquele que fala em línguas edifica a si mesmo, e a não ser que alguém interprete o que se diz em êxtase, a congregação (a Igreja) é edificada, pois, todos têm acesso a mensagem divina (I CORÍNTIOS, 1995, Cap. 12).

Nos cultos pentecostais, muitas são as manifestações espirituais reconhecidas pelos crentes que pesquisei, dentre elas os *dons de visão* (contemplação de seres divinos, anjos, demônios, objetos sagrados, animais); *dons de sonhos* (imagens oníricas com significado sagrado); *dons de curar* (habilidade em operar milagres de cura e de classificar males espirituais); *dons de revelação e profecia* (conhecimento daquilo que é oculto aos olhos humanos); *dons da palavra*, da *sabedoria* e da *ciência* (promovem habilidades especiais no conhecimento das Escrituras e das profundezas de Deus); *dom de discernimento de espíritos* (faculdade de estabelecer classificações entre o que é de Deus e o que pertence ao Diabo). O *dom de línguas* e o *dom de interpretação das línguas*, essa fala extática que

necessita de interpretação para que os outros membros da igreja a entendam, é o dom mais comum entre os fiéis. O saber relacionado aos dons do Espírito Santo, no Pentecostalismo, é engendrado pela experiência dos fiéis na vivência cotidiana do sagrado do que mediado por um racionalismo bíblico.

Os dons espirituais possuem quatro conjuntos de classificação encontrados nas Escrituras: 1) apóstolo; 2) profeta; 3) doutores; 4) dons de operar milagres; 5) dons de curar; 6) socorros; 7) governos, dons administrativos; 8) variedade de línguas (I CORÍNTIOS, 1995, Cap.12 vers. 28). O segundo conjunto apresenta esses outros dons: 1) palavra da sabedoria; 2) palavra da ciência; 3) fé; 4) dons de curar; 5) operação de maravilhas; 6) profecia; 7) discernimento dos espíritos; 8) variedade de línguas; 9) interpretação de línguas (I CORÍNTIOS, 1995, Cap.12 vers. 8-10). O terceiro é assim organizado: 1) profecia; 2) ministério; 3) ensino; 4) exortação; 5) contribuição; 6) liderança; 7) misericórdia (ROMANOS, 1995, Cap. 12 vers. 6-8). Para finalizar, o quarto conjunto: 1) apóstolo; 2) profeta; 3) evangelista; 4) pastor; 5) doutor (EFÉSIOS, 1995, Cap. 4 vers. 11).

Apesar de a Bíblia apontar os dons acima elencados os pentecostais consideram o segundo conjunto o mais importante, pois, este contém os chamados *dons espirituais*. Esse conjunto de dons não é estático, conforme observei em pesquisa de campo na Assembléia de Deus, pois os crentes atribuem subdivisões a cada dom: 1) *dons de curar*, subdivide-se em: a) *cura de doenças espirituais* (desfaz trabalhos de feitiçaria e macumba); b) *cura de doenças materiais* (AIDS, câncer, pneumonia, etc); 2) *profecia* (capacidade de conhecer o passado e de prever o futuro); 3) *dom de revelação* (parece ser um dom que permite trazer luz sobre alguma coisa ou fato oculto); 4) *dom de sonho* (mensagens premonitórias durante o sono); 5) *dom de discernimento dos espíritos*, estabelece distinções entre o falso e o

verdadeiro: a) capacidade sobrenatural de saber se alguém está mentindo; b) classificação das *coisas de Deus* e das *coisas do diabo*.

I.7. O Porvir

Ao contrário das Igrejas neopentecostais, as quais se afastam do discurso apocalíptico¹³ e enfatizam o aqui e agora (MARIANO, 1999, p. 44-45), a Assembléia de Deus, recorrentemente, apela para mensagens de cunho escatológico, dissertando sobre os tormentos do inferno ou as delícias do céu e da Nova Jerusalém. O arrebatamento da igreja, evento ainda aguardado pelos fiéis, seria o desaparecimento repentino dos crentes do mundo para viver com Cristo. Outro tópico muito lembrado por eles é a ascensão do *Anticristo*, o filho do diabo, que perseguirá os cristãos sinceros e que será derrotado na batalha do *Armagedon*, a guerra de Jesus contra o exército do anticristo.

A segunda volta de Jesus Cristo é um dos temas preferidos e mais recorrentes nas mensagens de conteúdo profético no meio pentecostal. Jesus voltaria para eliminar o *anticristo*, e implantar o *Reino de Deus* por mil anos, o *milênio*. Os pentecostais crêem que Jesus os chamará dos céus e, todos os salvos, os convertidos de todas as igrejas serão *arrebatados*, e os crentes que já faleceram ressuscitarão e serão levados para o céu. Passados mil anos, nesse convívio em espírito, o diabo será solto novamente, mas Deus o aniquilará.

¹³ O discurso apocalíptico é uma construção sobre as últimas coisas, ou o Apocalipse, cria, como mostra Campos Júnior, *uma expectativa diante da aproximação do ano 2000, pois para alguns o fim desta era está próximo. Como as interpretações são literais, não se leva em conta o contexto em que cartas como a do Apocalipse foram escritas. As catástrofes (terremotos, enchentes) são consideradas motivos que valorizam a doutrina do fim do mundo. Para os pentecostais existe o medo da 'morte eterna', ou seja, a perda da salvação. Em alguns apelos, reforçando as teses defendidas durante as pregações, os dirigentes exortam as pessoas da platéia que não fazem parte da sua igreja a se cuidarem quando 'forem chamadas para prestar contas de suas vidas', quer dizer, quando morrerem* (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 80).

O que o futuro reserva ao fiel pentecostal? Todo crente tem a resposta a essa questão, uns serão salvos e reinaram eternamente com Cristo no céu, outros, de menos sorte, serão condenados por não aceitarem a Jesus e a condenação será passar a *eternidade* em tormentos junto ao diabo e seus anjos, no inferno. Essa circunstancia acontecerá no *Juízo Final*, momento em que todos os seres humanos serão julgados por Deus. Os crentes sinceros e fiéis receberão o *galardão*, que é um prêmio, uma graça especial, como uma coroa, simbolizando a vitória da salvação.

Os pentecostais acreditam que todas essas coisas estão prestes a acontecer, segundo a interpretação dos fiéis de um texto bíblico. Os sinais do *fim dos tempos* são: 1) várias guerras; 2) a fome; 3) as doenças ; 4) as catástrofes naturais; 5) a perseguição aos crentes fiéis; 6) o ódio entre os seres humanos; 7) os falsos profetas; 8) o fim do amor; 9) a difusão do evangelho (MATEUS, 1995, Cap.24).

VI. A Conversão

Os milagres, as curas, os exorcismos e as libertações fazem parte do discurso e do cotidiano do fiel pentecostal. Nas atividades de proselitismo, comumente, afirma-se que a entrega a Jesus pode significar o fim de todo o sofrimento. Nesse contexto, além de pessoas que passam a freqüentar regularmente os cultos como membros, também existem aqueles que vão somente algumas reuniões especiais ou as campanhas de cura e libertação, estes *aderem* ao Pentecostalismo sem um compromisso institucional ou simbólico de filiação ao grupo como o batismo, isso ocorre em especial entre os Neopentecostais como ensina Ricardo Mariano (1999).

Carlos Rodrigues Brandão assim classifica aqueles que de maneiras distintas freqüentam os cultos: 1) leigos, *são selecionados pelo corpo de agentes, sob graus variáveis de participação de grupos restritos, ou da congregação de afiliados*; 2) fiéis, *sujeitos de vida religiosa rotineira, contados como a massa da igreja e usuários frequentes dos serviços sacramentais coletivos ou individualizados*; 3) cliente, *sujeito religioso não-afiliado exclusivo, ou afiliado de modo radicalmente nominal* (BRANDÃO, 1986, p. 65-66).

Aqueles que aderem aos cultos pentecostais testificam sobre a eficácia dos mesmos, no entanto, como clientes que são, resolvidas as suas aflições não retornam mais aos templos, ou então, procuram outros serviços e agências religiosos. Ouvi uma vez de um presbítero da Assembléia de Deus que muitos procuram uma cura, a resolução de um problema para si ou para alguém de sua família e, quando alcançam a benção desejada, não voltam mais à igreja, não se convertem. Para os fiéis o ato de aceitar a Cristo como salvador¹⁴ é considerado o ideal para a salvação. A cura e o milagre, para os pentecostais, constituem um primeiro momento no processo iniciático pentecostal que não convém ser interrompido, melhor é não se iniciar do que voltar atrás no processo.

O ato de converter-se é tão importante dentro da visão de mundo pentecostal que resolvi tratar desse tema em separado, articulando-o, no entanto, com os outros tópicos já apresentados. O significado da condição da conversão para o pentecostal, na caracterização de William James é:

¹⁴ Ver capítulo III, páginas 106-108.

Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas (JAMES, 1991, p. 126).

Dos vários testemunhos de conversão que eu ouvi, parece existir a reprodução de vários acontecimentos associados ao fenómeno de *nascer novamente*, como por exemplo, os vários sofrimentos anteriores à conversão e a respectiva resolução desses dilemas no ato de *aceitar a Cristo como salvador*. Ao neófito são oferecidas novas chaves de leitura do mundo, que o ajudam a interpretar sua própria existência até o momento em que se *reconhece Jesus como Senhor e Salvador*. William James estava certo em pensar a conversão enquanto um *processo*, pois, *converter-se* envolve uma complexa trama de relações sociais e subjetivas. Vejamos o que Monique Augras nos diz sobre o carácter processual da apropriação de novos códigos culturais:

Os componentes de um grupo cultural não costumam receber um ensino sistemático. (...) o conhecimento dos mitos, dos símbolos, dos ritos, é gradual, e que a aprendizagem do significado não se opera ao nível da explicação intelectual. O saber iniciático adquire-se pela vivência. O conhecimento *experimenta-se*, não vem de fora. Há transformação no iniciado. Em última análise, todos os mitos são histórias de origem, relatam a criação do mundo, e a compreensão do mito toma também as feições de criação, ou, melhor dizendo, de recriação (AUGRAS, 1983, p. 16).

O processo de conversão dos pentecostais se inicia na busca pela resolução das aflições que nos são colocadas, algumas das quais já aludi. O que se espera da religião? São estas algumas das razões da filiação ao candomblé (AUGRAS, 1983, p. 287) e ao Pentecostalismo: 1) problemas de saúde; 2) sub-emprego ou desemprego, dívidas, não pagamento de salários; 3) dificuldades de associação interpessoal, problemas conjugais e

familiares (FRY; HOWE, 1975, p. 75); 4) alcoolismo e drogas (MARIZ, 1996, p. 204); 5) procura por respostas a questões existenciais, *quem sou eu? Onde está quem me diga quem eu sou?* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 27). Dentre as várias agências, religiosas ou não, oferecem respostas a essas aflições, médicos, Espiritismo, Umbanda, psicólogos (FRY; HOWE, 1975, p. 75), o Pentecostalismo configura-se no interior desse gradiente de possibilidades terapêuticas (ROLIM, 1985, p. 84). Assim, a *conversão nasce de uma experiência que está fora do sagrado* (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17). O sagrado, nesta visão, é acessado de fora, de sua exterioridade.

Para Selma Baptista, a conversão ao Pentecostalismo – e a *eficácia simbólica* das práticas do grupo, em especial a glossolalia, também objeto de estudo da autora – situa-se na ruptura entre o *som* e o *sentido*, isto é, a conversão é compreendida pela autora como a aquisição de uma nova linguagem, de uma nova identidade. Esta é situada nas brechas e lacunas do texto bíblico e nas práticas rituais reelaboradas pelos fiéis, elaborada por meio da tradição oral do grupo:

A relação entre a manipulação do poder e a evangelização não pode prescindir da conversão, momento que vai mudar radicalmente a relação deste sujeito com o mundo, a qual reflete profundamente na sua relação com a linguagem (...) a identidade religiosa oriunda da transformação do gesto e do som em ritmo, em pulsação, e, também, configura um ritmo social, ou seja, transfigura-se na reprodução desse modelo em que indivíduos e sociedade estão confundidos (BAPTISTA, 1998, p. 32, 35).

Em uma bela reflexão sobre o fenômeno da conversão, Rubem Alves, propõe a seguinte definição de religião: *a religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação. A religião pressupõe um eu irreconciliado com o seu destino* (ALVES, 1988, p. 09). Reconciliar, fazer as pazes, religar o homem aos deuses e ao seu destino, daí o autor poder pensar a conversão como *o momento religioso da*

consciência, ou como *a metamorfose da subjetividade* (ALVES, 1988, p. 118). O homem e a mulher são mortos simbolicamente para novamente nascer, como no mito da fênix, ou na tradição judaico-cristã, como Jonas no ventre do grande peixe e a ressurreição do próprio Cristo. Converter-se implica na dissolução do antigo ser e o engendramento de uma nova personalidade orientada por referenciais de sentido radicalmente distintos do primeiro estado:

O primeiro momento da conversão é o mito vivido de trás para diante. O caos engole o cosmo. Desmoronam as estruturas normativas da personalidade. A harmonia entre o eu e o mundo entra em colapso (ALVES, 1998, p. 134).

Ou ainda:

É no momento da crise existencial que a conversão se dá, quando se manifesta a cura, quando o problema se resolve, quando a vida recupera o sentido. E a religião se repõe como um conjunto de símbolos capazes não somente de redefinir o mundo mas sobretudo de transferir a eficácia da religião do exterior da pluralidade religiosa para o interior do próprio eu do converso (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 17)

No Pentecostalismo, a apropriação dos referenciais de sentido não se dá apenas nos níveis intelectual, da linguagem, do social e do sentimento, mas, sobretudo, são oferecidos aos fiéis símbolos e arquétipos de significação *mítica*, que possibilitam a construção de uma identidade em um nível mais profundo da experiência humana. O *mundo interior* e o *universo exterior* estão co-implicados nesse processo, *a reestruturação do mundo é concomitante à da consciência* (ALVES, 1998, p. 149).

O caráter processual da conversão leva em conta, como ensina Francisco Rolim, *as relações sociais que condicionam a gestação da nova identidade* (ROLIM, 1985, p. 167), isto é, aos poucos os novos convertidos apropriam-se de uma nova forma de falar (um novo

vocabulário e uma nova linguagem), de vestir-se e de comportar-se segundo os preceitos da Igreja. Posteriormente, o neófito é convidado a participar de uma classe de aprendizado (o discipulado) que o prepara para o batismo nas águas. Nessas aulas discute-se temas centrais da teologia pentecostal – Deus, o diabo, o Espírito Santo, etc – e *o batismo nas águas estabelece a inserção do converso na vida congregacional* (MAFRA, 2001, p. 46-47).

Já que o batismo nas águas proporciona o ingresso do fiel no *corpo visível de crentes*, a instituição, a Igreja o batismo no Espírito Santo, por meio da glossolalia, faz do crente um participante do *corpo invisível de crentes*, composto pelos *salvos* de todos os tempos. Penso que a segunda categoria seja a mais importante para os fiéis. A *eleição* não é uma categoria exclusiva da Assembléia de Deus, o que importa é alcançar o *estado de pertença* ao *corpo invisível de Cristo*, a *Igreja Espiritual*. Compreendo, junto com Francisco Rolim, que esse sentimento de salvação não é mediado pelas Escrituras, mas, tem seu centro nas experiências sobrenaturais:

Diríamos que eles, os crentes, produzem um imaginário sob cuja influência experimentam simultaneamente o aspecto de proteção e de exigência do grupo. Proteção, porque de um lado a crença no Espírito Santo é a crença no poder divino absoluto, e por outro lado o grupo é percebido como espaço por excelência da manifestação desse poder, no qual se re-produz e re-atualiza a manifestação primitiva desse mesmo Espírito. A proteção é ao mesmo tempo o sentimento de se sentir feliz e seguro, segurança que não existe senão aí e não em outro lugar. A dimensão existencial desta proteção advém não tanto da interpretação dos textos bíblicos, mas do que é sentido, do que é vivido e experimentado como manifestação do Espírito – o dom de línguas, o batismo no Espírito, o poder de cura etc. esta dimensão de proteção traz uma característica de inclusão/exclusão. A entrada no grupo pentecostal é a condição de segurança e proteção (ROLIM, 1985, p. 225-226).

A conversão religiosa, o ponto mais alto do fundamentalismo pentecostal, implica em que uma vez *salvo*, o crente deve excluir qualquer outra forma de salvação fora da igreja e que não seja mediada pela figura de Jesus:

A mudança religiosa promove nesta passagem para o culto pentecostal um discurso sobre a verdade e a exclusividade da fé, o que, sem dúvida, oferece uma novidade em termos de campo religioso brasileiro, já que nem a entrada para o catolicismo nem para os cultos de possessão colocam como importante uma escolha a ser feita com exclusividade. A passagem de um culto para outro, no caso do pentecostalismo, exige pois a adequação entre dois registros da experiência religiosa e/ou negação pura e simples de um deles (BIRMAN, 1996, p. 95).

Uma outra dimensão desse fundamentalismo, que é o *legalismo*, é a ênfase nos aspectos externos da conversão quanto a: 1) *vestimenta*, mulheres não podem usar calças compridas, aos homens são proibidos calções e bermudas; 2) *alimentação*, não se come sangue, nem oferendas aos ídolos e deuses de outras religiões; 3) *estética*, o homem deve manter os cabelos curtos e é permitido usar bigode, enquanto as mulheres, podem ter cortadas somente as pontas dos cabelos; 4) *moral sexual*, o sexo só é permitido no contexto do casamento; 5) *moral comportamental*, alguns fiéis assistem televisão e ouvem rádio, mas não todos os programas; o álcool, o tabaco e outras drogas são proibidos; existem também restrições quanto à frequência a bares, bingos, casas de jogos, prostíbulos e motéis.

Rubem Alves afirma que as regras, as restrições e o conceito religioso de pecado, no meio protestante, possuem um importante papel na construção da nova identidade do neófito:

Que a significação original do pecado é ontológica e não moral se revela no fato de que aquilo que se pede do possível converso não é o abandono de atos morais equivocados, mas uma mudança de *orientação*, sintetizada na fórmula *aceitar a Cristo como único e suficiente salvador*. Não um *fazer*, mas uma *entrega*. Na realidade, a excelência moral é freqüentemente considerada como um obstáculo à conversão. A excelência moral pode camuflar a ansiedade ontológica, tornando mais difícil a entrega, a mudança de orientação (ALVES, 1982, p. 63 grifos do autor).

Essa rígida conduta no Pentecostalismo clássico – que diferencia essa corrente das demais no interior do cristianismo – está mudando, como aponta Ricardo Mariano:

Os usos e costumes tradicionalmente praticados no pentecostalismo clássico e no deuteropentecostalismo, reconhecidos pelos fiéis como símbolos da conversão, prova de regeneração e sinal de santificação, estão, com poucas exceções, sendo flexibilizados ou adaptados aos novos valores, hábitos e gostos dos fiéis e aos estilos de vida dos virtuais adeptos. (...) pelas [igrejas] neopentecostais, mais recentes e liberais, nem mesmo foram adotados. A Assembléia de Deus, embora esteja aos poucos, mas em flagrante descompasso, acompanhando as transformações da sociedade e do movimento pentecostal, ainda consta entre as igrejas que mais interpõem resistência às mudanças nos rígidos usos e costumes (1999, p. 204-205).

Cognitivamente, a conversão ao Pentecostalismo evidencia uma metamorfose, uma mudança de ênfase, *de conduta, de hábitos intelectuais, sentimentais e motrizes* (BASTIDE, s/d, 106; CAMPBELL, 2003, p. 33) isto é, os interesses periféricos de um homem ou mulher tornam-se centrais, o que William James denomina *centro habitual de energia pessoal* (JAMES, 1991, p. 130). Assim, a conversão do fiel pentecostal a Cristo é um *operador da diferença*, atuando entre os freqüentadores dos cultos, que resulta na construção da pessoa: a que adere ou a que é visitante. A conversão também permite

compreender o trânsito do regime diurno para o regime noturno do imaginário, como veremos no próximo capítulo. O regime diurno das imagens, consteladas no interior do imaginário pentecostal, mobiliza a dinâmica das funções simbólicas desta cultura, e constrói a figura do herói mítico através de um conjunto de símbolos e suas constelações, que podem reorganizar-se configurando ao fiel uma nova identidade mítica.

CAPÍTULO III

O Culto Pentecostal, um Banquete Espiritual

Onde Deus está algo tem que acontecer!
(Pastor da Assembléia de Deus)

Os cultos da Assembléia de Deus se mostram como sendo muito espontâneos ou até mesmo desordenados para o pesquisador menos atento; previamente ninguém sabe quem serão seus participantes, algumas vezes, até o pregador é escolhido de última hora para trazer uma mensagem bíblica, que os pentecostais acreditam ser de inspiração divina: *tudo deve ser feito segundo a direção do Espírito Santo*, dizem os fiéis. A alternância dos membros desse grupo parece ser uma das principais características dessas reuniões. Não são todos os membros que freqüentam os mesmos cultos que ocorrem durante toda a semana, embora esse banquete espiritual queira produzir o fenômeno da *conversão evangélica* – este é um outro eixo da teologia pentecostal – por meio da construção das relações sociais e das dimensões simbólicas e míticas, o que permite o seu estudo antropológico, o lugar do qual falo enquanto pesquisador.

As imagens simbólicas afloradas nessas reuniões (as trevas abissais, a luz celestial, a cruz, o sacrifício substitutivo de Jesus) constituem parte da *cosmovisão* dos glossófalos, que ao buscarem esses cultos são induzidos à conversão religiosa, sobre a qual discuti no capítulo anterior. Os temas míticos, que vão sendo descortinados nessas reuniões, tecem e revitalizam o imaginário pentecostal, essa dinâmica que Gilbert Durand classifica como sendo uma *redundância aperfeiçoante* (DURAND, 1995b, p. 13) ou uma *redundância*

imitativa (DURAND, 2001, p. 86-87), porque induzem a abertura da consciência para a dimensão mítica da existência.

Neste capítulo vou apresentar uma estrutura desse banquete espiritual, esse ritual no qual a presença dos deuses e dos heróis míticos conduz os fiéis pentecostais à participação cartática, no canto e na glossolalia. Esses fenômenos são mobilizadores da virtude, da comunhão, da aliança, do dom, da dádiva, do compartilhar, da promessa, da graça e constroem a imortalidade da alma do crente. Para que o leitor possa compreender, a partir da interioridade de sua constituição, quais os elementos de um culto pentecostal, inicio essa discussão, primeiramente, apresentando uma etnografia de um culto; avanço na caracterização da glossolalia como um fenômeno híbrido, na construção da alma coletiva, para finalmente, compreender o *herói pentecostal*.

Assim, etnografo um culto pentecostal no qual o herói mítico é o famoso pastor de ovelhas, Davi, cuja parcela de divindade encontra-se no fato dele possuir um *coração segundo o coração do Senhor* (I SAMUEL, 1995, Cap. 13, vers. 14). Joseph Campbell já nos chamava a atenção para o fato de que a imagem do herói traz à consciência a nossa parcela de divindade, a dimensão numinosa da nossa existência (CAMPBELL, 2003, p. 352, 370). Problematizo a definição de religião trazida pela sociologia clássica durkheimiana, que constrói o sagrado como sendo *extrínseco* ao humano, numa ordem de representações do mundo e assentada na noção de instituição, *igreja* (DURKHEIM, 2000, 32). Procurarei revelar uma outra realidade, também cultural, operando no fenômeno da glossolalia. Nos itens que seguem abaixo retomo e amplio a descrição desse culto.

I. Uma Etnografia do Culto Pentecostal

O templo da Igreja Assembléia de Deus localizado no Jardim Paulistano é bem modesto, não há imagens de santos em seu interior, o que para os pentecostais e demais protestantes caracterizaria o pecado de *idolatria*, adoração de imagens. À direita de quem entra na Igreja sentam-se as mulheres e, à esquerda, os homens. Não é permitido que homens e mulheres ocupem lugares distintos dessa disposição, a única exceção é feita aos visitantes *não convertidos*; ao casal, nesse caso, é permitido que ocupem um mesmo banco. Todos os membros convertidos, mesmo mães e filhos homens, pai e filhas mulheres, casais, são proibidos de sentarem juntos. À frente dos homens e mulheres, fica disposta a *mocidade* da Igreja, rapazes ficam à frente e as moças logo atrás. No fundo do templo está o púlpito que, na verdade, assemelha-se a um palco. Algumas cadeiras ficam dispostas atrás do púlpito para serem ocupadas por presbíteros ou pastores presentes nas reuniões. Nos fundos da igreja fica o *batistério*, que é um grande tanque usado nos batismos. Há também uma pequena sala usada para as aulas da *Escola Bíblica Dominical* e um *escritório pastoral*.

A banda da Igreja, que fica à frente do púlpito, é composta por quatro *irmãos* que tocam guitarra, contrabaixo, cavaquinho e bateria. Outras igrejas da Assembléia de Deus não permitem o uso da bateria nos templos, consideram esse instrumento *mundano* e inadequado para ser tocado em uma igreja. Obreiros e obreiras ficam estrategicamente posicionados no interior do templo, dois na porta para receber os visitantes, anotando seus nomes, pois, serão apresentados a toda a congregação no desenrolar do culto. Outros obreiros circulam pelo espaço de culto, em especial durante as orações, momento que, segundo os fiéis, *o diabo pode manifestar-se*.

Os cultos seguem uma estrutura bem dinâmica, no entanto, posso apontar alguns momentos observados por mim nos vários cultos dos quais participei: 1) a oração coletiva; 2) os hinos da Harpa Cristã; 3) o louvor a Deus; 4) os testemunhos de conversão, cura e libertação; 5) a pregação; 6) a prece com imposição de mãos; 7) o exorcismo; 8) o *apelo*, aceitando a Jesus.

I.1. A Oração Coletiva

Uma das marcas distintivas do Pentecostalismo é a realização de um tipo de oração feita por cada fiel ao mesmo tempo, isto é, individualmente, em que cada crente à sua maneira, faz seus pedidos. Nesse começo de culto, o mais comum é que todos estejam de joelhos, orando baixo ou à meia voz. Esse momento não costuma ser muito *fervoroso*, como eles mesmos classificam; no desenrolar da reunião é que as manifestações espirituais vão se intensificando. Às vezes, quem está conduzindo o culto, pode ser um homem ou uma mulher, pede para que todos se ponham em pé, dêem as mãos e orem. Nessa configuração, é freqüente a glossolalia, os saltos, os gestos e a oração em alta voz. Isso explicita o dinamismo pentecostal, pois, os fiéis constroem formas diversificadas, em performances, em *forma* e em *conteúdo*, para a invocação da divindade. Nesse momento é comum ocorrer a glossolalia de forma branda, o êxtase se acentua durante o desenrolar do culto. Vejamos, agora o depoimento de três pesquisadores a respeito desse fenômeno:

Na Assembléia de Deus todos os fiéis participam até mesmo das prédicas; as preces são livres, feitas em voz alta, e muitas vezes acompanhadas de choros, risos, de gritos de “Aleluia” e “Viva Jesus”, de contorções e mesmo de transes. Essas manifestações emocionais, além de permitidas, são também encorajadas pelos membros do clero (pastores, presbíteros e diáconos) que estão sempre presentes e ajudam o pastor principal e os fiéis na celebração do culto (LOYOLA, 1984, p. 70).

Ou ainda:

A oração é individual, porém, simultânea, cada um apresentando em alta voz seus desejos, e seus louvores, assumindo posições particulares ao prostrar-se e contorcer-se (SANTOS, 2002, p. 17).

E mais:

Durante a oração, ouvem-se destes e daqueles palavras desconhecidas, frases truncadas, uma linguagem incomum. Em meio a tudo isso, irrompem como gemidos ou exclamações, as expressões de “aleluia, Deus maravilhoso, perdão Jesus, glória a Deus” (ROLIM, 1985, p. 43).

I.2. Os Hinos da Harpa Cristã

Como já fiz alusão, a Harpa Cristã é um hinário com seiscentos e quarenta músicas incluindo o *hino à Bandeira Nacional*, o *hino Nacional Brasileiro*, o *hino da Independência* e o *hino da Proclamação da República do Brasil*. O restante é composto de canções de conteúdo evangélico, muito populares no meio protestante em geral, apesar de ser uma publicação da CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus). As melodias dessas músicas são simples e fáceis de serem memorizadas, os temas são diversos e podem ser organizados em alguns tópicos principais: 1) a conversão; 2) o prazer da vida com Deus; 3) o sofrimento de uma vida sem Deus; 4) batalha espiritual; 5) a proteção divina; 6) o poder pentecostal; 7) o futuro no céu.

Usualmente, cantam-se duas ou três músicas deste hinário após a oração já descrita. Nesse momento, toda a congregação está sentada, cantando e acompanhando as letras das músicas em sua própria Harpa Cristã, enquanto a banda da igreja entoa as melodias. O dom de línguas, nesse contexto, costuma se manifestar em várias pessoas, alguns batem os pés no chão com firmeza, o que os fiéis denominam *sapatear*, que é uma das muitas formas de exteriorizar a graça divina, segundo os pentecostais.

I.3. O Louvor a Deus

Canta-se muito na Assembléia de Deus, a música tem um papel fundamental na estrutura do culto, como aponto em outro item mais adiante. Nesse momento, alguns *irmãos* e *irmãs*, previamente inscritos, recebem a oportunidade de cantarem uma música, que pode ser acompanhada pela banda ou, o que é mais comum, por *playback*¹. Cantam uns após os outros, finalizando com um agradecimento, em nome de Jesus, pela oportunidade concedida. Aqui, são mais freqüentes e profundas as experiências de glossolalia. Muitos ficam em pé orando em línguas, alguns dançam em êxtase. Houve um culto que observei oito pessoas, entre homens e mulheres, dançando ao mesmo tempo durante os cantos. Geralmente, durante o último cântico são recolhidas as ofertas em dinheiro e dízimos. Alguns autores assim caracterizam esse momento de cantos:

Os cânticos são acompanhados por um pequeno conjunto que toca ritmos modernos e suas palavras exaltam sempre a alegria da conversão e da salvação eterna (LOYOLA, 1984, p. 70).

¹ Músicas instrumentais para acompanhamento de voz nos cultos.

Nesse momento também costumam acontecer as revelações, ou *recados em língua estranha* que devem ser interpretados, pois, trata-se de um fenômeno no qual um fiel, em êxtase glossolálico, dirige-se a qualquer pessoa presente no culto ou à toda Igreja dizendo, alternando glossolalia e língua vernácula, que uma benção lhes será concedida – que pode ser um emprego, a cura de uma enfermidade, a concessão de um dom espiritual, ou apenas uma *hosana*, isto é, uma palavra de louvor a Deus. Vejamos o depoimento de Francisco Rolim a respeito desse momento de culto:

Era por ocasião de um culto em que estavam presentes muitos pastores, vindos de diversas partes, para a Convenção. O culto transcorria normalmente, os pastores pregando, falando um após o outro, os leigos sem falarem (...) súbito levanta-se no meio da assistência uma mulher de cor negra e, voz bem aprumada e forte, profere um discurso em línguas estranhas. [a mensagem] dita em palavras estranhas, algumas das quais se repetiam várias vezes, era necessário traduzi-la. A própria profetisa se encarregou de fazê-lo. Entre outras coisas, a profetisa trazia esta recomendação expressa mais ou menos nestes termos: “...pastores, deveis trabalhar, com ardor e empenho, pela Igreja que o Senhor vos confiou, como sua obra, assim me disse o Senhor” (ROLIM, 1985, p. 210).

Nas palavras de Carlos Rodrigues Brandão:

“A igreja agitada é o sinal de Deus!”, dizia aos berros Natanael – antigo traficante de drogas, hoje crente fervoroso – enquanto afinava toques de violão antes de comandar um primeiro “corinho”. No meio do culto ele virava os olhos para o alto e gritava em “línguas estranhas”: “amai, kalamurai, ama, ama, makalurai!” e, de volta ao português, bradava para todos e para ninguém: “ó santo, santo, santo é o teu nome, Senhor!” (BRANDÃO, 1986, p. 124).

Uma outra possível configuração desse fenômeno, não muito corrente nas Assembléias de Deus, é apontada por Campos Júnior:

As “revelações” se transformam, durante o culto, no centro das atenções. Os pregadores afirmam: “o Espírito de Deus está me revelando que aqui se encontra uma pessoa com dor de cabeça”. O dirigente faz o apelo para que a pessoa se manifeste na platéia. Se alguém levanta a mão, o dirigente pede para que a platéia bata “palmas para Jesus”, pelo milagre operado (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 70).

I.4. Os Testemunhos de Conversão, Cura e Libertação

Uma outra coisa que os fiéis gostam muito de fazer é dar depoimentos sobre eles mesmos e das suas *experiências com Deus*. Nessa etapa do culto são chamados alguns crentes que queiram ler um trecho da Escritura e rapidamente comentá-lo, contar como foi e os porquês da sua conversão, relatar uma *cura milagrosa* ou uma *libertação* de algum vício. Esse é um momento em que o próprio grupo expõe a sua eficácia e garante os mesmos resultados relatados aos presentes, membros e, principalmente, aos visitantes não convertidos e até mesmo evangélicos que são membros de outras igrejas. Lévi-Strauss aponta como elemento essencial da *eficácia da magia*, a *crença na magia*, organizada em três momentos distintos, mas complementares: 1) *crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas*; 2) *crença do doente que ele [o feiticeiro] cura*; 3) *confiança e as exigências da opinião coletiva*, isto é, a legitimação do grupo (LÉVI-STRAUSS, 1996b, p. 194). Cecília Mariz afirma a importância simbólica desse momento:

É muito freqüente encontrar testemunhos de conversão a igrejas pentecostais, especialmente de homens, que se referem a um passado com sérios problemas com a bebida. O alcoolismo, comum nas camadas populares, parece se constituir num fator importante, entre outros, de ingresso no pentecostalismo (MARIZ, 1996, p. 204).

I.5. A Pregação

A mensagem ou pregação é a leitura e o comentário de um texto Bíblico, usualmente, a ênfase nesses discursos recai sobre aspectos da ética pentecostal, como se comportar diante dos homens e de Deus. Uma das configurações possíveis da pregação é contar a história de uma personagem das Escrituras – Davi, Jonas, alguns dos profetas, etc – e estabelecer paralelos entre a *realidade bíblica* e a *realidade do fiel*. O crente se vê fazendo parte de um passado mítico, presente todos os dias, onde potencialmente ele age sobre o mundo em nome da divindade e, desta mesma divindade, aguarda a *redenção* final, sendo o seu destino o céu. Durante a mensagem os fiéis não param de dar *glórias a Deus* e a glossolalia ocorre também nesse momento, mas de forma mais contida. As mensagens, em sua forma e conteúdo são semelhantes às de outras igrejas pentecostais:

Os sermões na IEQ [Igreja do Evangelho Quadrangular] são constituídos de temas variados. Abrange toda uma gama de significados desde temas espirituais até sócio-culturais. E eles geralmente assumem um caráter exortativo, no sentido de conclamar as pessoas a seguirem determinadas condutas de acordo com os preceitos bíblicos. (...) a base teórica para a elaboração dos sermões é a Bíblia (SANTOS, 2002, p. 46-47)

I.6. A Prece com Imposição de Mãos

Terminada a pregação, o dirigente do culto, que pode ser um homem ou uma mulher, pede para que todos venham à frente para receber uma oração por imposição de mãos. Esse tipo de oração, segundo alguns fiéis com quem conversei, é mais forte, tem grande eficácia nas curas e libertações. Todos podem receber essa oração, mas,

especialmente os que estão doentes, os que acreditam serem vítimas de feitiços e os que queiram receber o Espírito Santo são convocados. Muitas vezes presenciei neófitos falando em línguas nesse momento, ou até mesmo recebendo um recado – por meio de um outro fiel – ou um outro dom do Espírito Santo de Deus, como o dom da palavra ou de curar. Vejamos, novamente, o depoimento de outros pesquisadores:

A libertação do indivíduo [do alcoolismo] assim ocorre através da igreja e da família, especialmente através da oração dos familiares crentes e do conjunto da igreja. Esta oração é considerada ainda mais poderosa, se feita em grupo com imposição de mãos de um ou vários líderes sobre aquele que está aflito, que quer e precisa se libertar. O indivíduo consegue sua liberdade assim através do grupo (MARIZ, 1996, p. 210-211).

Ou ainda:

(...) outro ritual considerado de cura, capaz, portanto, de expulsar o Mal que se instala nos corpos das pessoas, é a oração com “imposição das mãos”, não somente pelos pastores (sic), sobre as cabeças dos enfermos. Neste caso, o crente se considera um instrumento do Espírito Santo (ORO, 1996, p. 58-59).

E mais:

A “cura divina” opera-se pela “imposição das mãos”. Trata-se de um gesto ritual mas ao mesmo tempo de um gesto que pelo contato corporal exprime uma emoção de compaixão. (...) na concepção pentecostal da “contemporaneidade” dos dons do Espírito – isto é, a convicção de que, como os apóstolos da Igreja primitiva, os crentes recebem na época contemporânea dons do Espírito Santo –, todos os crentes podem receber o dom de curar e este dom exerce-se pela “imposição das mãos”. Este dom não é reservado ao pastor. Nos cultos, o gesto é efetuado pelos auxiliares, inclusive mulheres (CORTEN, 1996, p. 71).

I.7. O Exorcismo

O mais comum é que os exorcismos aconteçam durante a oração por imposição de mãos, mas isso não é uma regra, no decorrer de todo o culto, durante as orações ou louvores pode acontecer de alguém ser possesso. Os supostos espíritos malignos, os demônios manifestam-se violentamente, necessitando que vários obreiros segurem o possesso, enquanto o dirigente do culto, um presbítero ou um pastor coloca as mãos sobre a cabeça da pessoa e diz em alta voz: *saia em nome de Jesus!* Alguns autores assim descreveram esse momento:

O pastor da Assembléia de Deus (...) faz mais nitidamente a diferença entre doenças materiais e doença espirituais, e enfatiza aquelas que dão maior prestígio aos agentes curadores, ou seja, as doenças provocadas pela possessão do demônio. Estas estão diretamente à frequentação (sic) dos “terreiros de macumba, locais de vício e de pecado”, e, em tais casos, a cura só é garantida se o doente se converter à comunidade dos crentes (LOYOLA, 1984, p. 79).

Ou ainda:

Quando o possesso é levado ao púlpito, já com o demônio submetido à autoridade divina e amarrado para que não machuque nem prejudique mais seu “cavalo”, a estrutura do ritual exorcista que se estabelece com os deuses e espíritos inimigos geralmente apresenta um enredo fixo. Primeiro, o pastor entrevista o demônio para identificar seu “nome”, invariavelmente uma entidade dos cultos afro-brasileiros. Segundo, pergunta como ele se apossou daquela pessoa. Terceiro, procura descobrir os males e sofrimentos que ele está provocando na vida (familiar, financeira...) da vítima. No quarto e derradeiro passo, o ritual perde o seu caráter de *talk show* com o demônio. Depois de humilha-lo, o pastor expulsa-o em nome e para a glória Cristo (MARIANO, 1999, p.131).

E mais:

(...) o mais importante ritual de cura neopentecostal (...) consiste numa espécie de exorcismo em que o pastor provoca e invoca os “demônios”, o Mal, para se manifestarem nas pessoas, muitas delas chegando a entrar em estado de transe. Na sequência do ritual os pastores identificam os “demônios” e mostram o seu poder sobre eles, (o poder do Bem), obrigando-os a revelar as suas intenções maléficas. Ato contínuo, submetem-nos, anulam-nos e expulsam-nos, sob aplausos efusivos dos fiéis, onde se vê a religião se dando em espetáculo (ORO, 1996, p. 58).

I.8. O Apelo, Aceitando a Jesus

O momento final do culto é o apelo para que os não crentes *reconheçam a Cristo como seu Senhor e Salvador*. Isto significa um compromisso com as normas e regras institucionais que implica em uma *conversão*, uma *nova vida*, um *novo nascimento* como dizem os pentecostais. Também é feito um apelo aos *crentes desviados*, isto é, fiéis que um dia abandonaram o convívio eclesial; quando alguém resolve atender esse pedido costuma-se dizer que tal pessoa *reconciliou-se* com Deus:

O apelo à conversão é de praxe no final dos cultos, como em muitas denominações protestantes. Visa principalmente aos visitantes. Consiste em lembrar de maneira incisiva algum mal físico, alguma depressão psíquica, desassossego mental, desajuste em família, dificuldade em encontrar trabalho, vícios de beber, de jogar, de fumar, e a tudo isso a solução apontada, como remédio infalível, é “se entregar a Jesus” (ROLIM, 1985, p. 44-45).

Marion Aubrée afirma que:

No âmago da experiência individual de cada pentecostal existe um momento fundador da sua nova condição, quando ele “aceita Jesus” (fórmula consagrada) publicamente. Essa aceitação é considerada como a tomada de consciência da sua condição de eleito do Senhor, ou seja, alguém diferente dos outros membros da sociedade global na qual ele vive. A partir disso, se instaura na sua vida uma ruptura com a história pessoal que antecedeu esse momento e todos os pentecostais que me contaram o momento de sua conversão se expressam em termos de “ter nascido a vida verdadeira” ou “ter nascido de novo” (AUBRÉE, 1996, p. 82).

Em várias correntes do Pentecostalismo, como aponta Ricardo Mariano, o *aceitar a Cristo* possui uma dimensão terapêutica:

Depois de aceitar a Jesus, os fiéis, muitos deles em processo de libertação, são encaminhados aos cultos de “cura interior” ou para os conselheiros que atuam nessa área. Atenção especial é dada aos conversos que sofreram traumas em algum período da vida, até na fase uterina, ou que padecem de problemas que os oprimem, como abuso sexual, dependência de drogas, tabaco e álcool, depressão, homossexualismo, criminalidade, viuvez, separação conjugal, relacionamento familiar deteriorado (MARIANO, 1999, p. 142)

Rubem Alves ensina que esse movimento de *aceitar a Cristo* possui uma dimensão ontológica ancorada nos sentimentos de fé e pertença do fiel:

Fé é o ato emocional de *aceitar a Cristo no coração*. Não se trata de um pensar, de um agir, mas de um sentimento, uma condição emocional da subjetividade face ao símbolo Jesus Cristo. E o que caracteriza este sentimento é uma *entrega*, um abrir mão do próprio destino (ALVES, 1982, p. 74 grifos do autor).

A parte final dos cultos é bem entusiástica na Assembléia de Deus, como também em outros ministérios evangélicos de orientação pentecostal, o que aponta Valdevino Santos:

(...) ao final do culto, a explosão emocional é tão forte que muitos não se agüentam e caem, outros se ajoelham e, com os rostos prostrados no chão, falam em línguas estranhas, alguns procuram outros membros e juntamente abraçados choram e compartilham juntos o êxtase durante todo o ato; outros ainda se levantam das suas cadeiras com os braços erguidos e trêmulos louvando ao Senhor (SANTOS, 2002, p. 60).

II. A Estrutura do Culto Pentecostal

Primeiramente, os cultos pentecostais se iniciam com uma oração individual, feita pelos membros ao mesmo tempo, que dura entre dez a quinze minutos. Cada fiel, sentado, de joelhos ou em pé, formula suas próprias petições ou agradecimentos de forma livre, balbuciando, em alta voz e até mesmo gritando. Em seguida, no segundo momento, conforme o dirigente da reunião, que pode ser um homem ou uma mulher, que exerce ou não alguma função institucional na Igreja (pastor, presbítero, diácono, obreira), é dada a oportunidade a qualquer membro presente que queira cantar dois ou três hinos contidos na Harpa Cristã. No terceiro momento, costumam acontecer as primeiras manifestações mais intensas da glossolalia. Durante todo o culto há louvores: os presentes não cessam de dar *glórias a Deus e aleluias*. As músicas são animadas pela banda da igreja (violão, baixo, cavaquinho e bateria) e toda a congregação acompanha cantando de forma alegre e descontraída.

Depois dos louvores, no quarto momento do culto, outros membros podem participar da reunião cantando uma música animada pela banda da Igreja, ou acompanhada por *playback*, como também, podem relatar um *testemunho de cura* ou de *libertação do mal*; pode-se ainda ler um trecho da Bíblia e comentá-lo brevemente, contar como foi sua conversão, ou algum outro episódio importante relativo a essa experiência iniciática. Na

seqüência do culto, que se desdobra para o quinto momento, uma pessoa é escolhida entre os presentes para trazer a *mensagem* ou *pregação* contida nas Escrituras, que é lida e amplamente discorrida². Certa vez um presbítero convidou-me para pregar, o que não aceitei, e essa minha atitude foi interpretada, por uma fiel, como descaso com o dom, que segundo ela, Deus havia me concedido, que era o *dom da palavra*. Advertiu-me ela em tom subjugante: *Irmão Maurício, não enterre o dom que Deus lhe deu!* Comumente, ouve-se nos cultos pentecostais apelos para a mobilização dos dons espirituais, quando reatualizam esse imaginário no qual o homem devedor depende do favor divino, como observei durante a pesquisa de campo:

Você que chegou aqui triste e abatido não vai sair do mesmo modo que entrou não! ALELUIA?!? Amém, responde a congregação. A pregadora diz que o diabo anda ao nosso derredor, mas, maior é o que está conosco do que os que estão com eles ... e continua: Irmãos!!! Outro dia o diabo apareceu no pé da minha cama e puxou meu cobertor e, na mesma hora, eu clamei o sangue de Jesus e ele desapareceu (descrição de culto – diário de campo).

Durante a leitura da Bíblia e a apropriação da mensagem pelos fiéis ocorre novamente a manifestação da glossolalia; aqui no entanto, os fiéis somente batem palmas e os pés no chão por considerarem a mensagem como o momento em que Deus fala à Igreja, portanto, todos devem ser mais comedidos. As pregações costumam durar, em média, de quinze minutos a meia hora; os temas são os mais variados, no entanto, procura-se relacionar os tópicos apresentados ao cotidiano da congregação, como, por exemplo, não

² Em um culto conduzido pelo novo pastor, a mensagem trouxe traços gerais sobre o conceito cristão de *humilhação*, contrastando com a condição de *soberbo*. Tópicos da Pregação: 1) ao crente é proibido fazer acepção de pessoas, aproximar-se de um irmão pelo fato dele trajar-se melhor, e desprezar um outro irmão mais simples; 2) Ser humilde é baixar a cabeça quando necessário, mas não deixar de falar a verdade; 3) Ser humilde é saber reconhecer o seu erro, é saber que não se é perfeito; 4) Ser humilde é não aceitar o pecado; 5) Ser humilde é ser submisso à vontade de Deus e não ao pecado; 6) Existem muitas pessoas “passando rasteira para poder crescer” (diário de campo 21/01/04).

desanimar frente ao desemprego e à doença, não aceitar os padrões de comportamento do mundo, como se embriagar, fumar, usar drogas.

O sexto, o sétimo e o oitavo momentos ocorrem concomitantemente. É feita a última prece convocando a todos quantos queiram receber uma oração por imposição de mãos para serem curados, libertos ou alcançarem um benefício divino, uma graça ou uma benção. Essa oração final é também um momento de ir até a frente do templo, próximo ao púlpito, para receber o *batismo com o Espírito Santo*. O pastor chama a todos que não *falam em línguas* e que queiram receber o *batismo* para dirigirem-se até o púlpito onde orará por todos com *imposição de mãos*. Alguns costumam ser batizados nesta hora. Em momentos como esses, já presenciei várias pessoas tidas como *possessas* por demônios, acometidas pelas *forças do mal*, serem seguradas pelos obreiros e/ou obreiras. Aqui não é incomum a prática do exorcismo, e assim, cada pessoa é orientada a *aceitar Jesus* e a freqüentar periodicamente esses cultos. Uma obreira perguntou-me a razão de na igreja que eu freqüento (a Igreja Batista) não existir a oração por imposição de mãos para se receber o Espírito Santo, ou pedir uma cura. Respondi-lhe que não sabia ao certo, mas acreditava que era para que não se criasse alguma confusão, pois, a denominação religiosa poderia ser classificada como uma igreja pentecostal. Ela disse-me: *pois é, cada um tem uma forma de trabalhar*.

III. Glossolalia, Um Fenômeno Híbrido no Interior da Conversão

Compreender a glossolalia como uma das muitas formas de oração envolve duas dimensões, apontadas por Marcel Mauss, no estudo sobre a prece. O autor classifica a prece como um fenômeno religioso que participa ao mesmo tempo da *natureza do rito* e da

natureza da crença. Participa do rito na medida em que se trata de uma ação, de uma atitude, e também abarca a crença, pois, as idéias articuladas na oração são idéias religiosas, na oração *o crente age e pensa* (MAUSS, 1979a, p. 103). Assim, as narrativas religiosas, os mitos, todo o corpo ritualístico e doutrinário convergem para a prece, fundando-a como um fato e construção social (MAUSS, 1979a, p. 117). Tanto a *forma* quanto o *conteúdo* da prece são importantes para a compreensão antropológica desse fenômeno tão complexo.

A oração pode ser classificada como um *rito mágico*, pois, coloca em movimento uma infinidade de forças em favor do crente e até mesmo a divindade é coagida a agir segundo o desejo do fiel: *a prece é um meio de agir sobre os seres sagrados* (MAUSS, 1979a, p. 145). A força da *oração em línguas estranhas*, a glossolalia, tem base na idéia de que quando se manifesta o dom quem fala não é o fiel e, sim, Deus. A divindade fala pela boca do crente, o fiel torna-se um veículo das forças sagradas. Simbolicamente, a oração remete à criação do homem no Éden, pois, foi pelo hálito ou sopro de Deus que o homem veio a viver: *esse sopro tem (...) o sentido de um princípio de vida* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 850). Ainda sobre o imaginário judaico-cristão, René Guénon afirma que *a Criação é obra do Verbo*, ou seja, do *Logos*, que é ao mesmo tempo *pensamento e palavra* substantificados na obra criadora (GUÉNON, 1993, p. 10)³. Então, a

³ Uma infinidade de teogonias e cosmogonias aludem à criação por meio do pensamento e/ou da palavra conforme podemos ver com Mircea Eliade: 1) relato de um índio winnebago, *O Criador da Terra pôs-se a cogitar novamente. Pensou: 'assim é, qualquer coisa que eu deseje torna-se realidade. (...) então desejou a luz e a luz se fez'* (ELIADE, 2004, p. 67-68); 2) cosmogonia e teogonia egípcias, *O Senhor de Todos diz: quando eu passei a existir, os seres passaram a existir, todos os seres passaram a existir depois que eu vim a ser. Muitos são aqueles que vieram a ser, que saíram da minha boca (...) de minha boca os fiz sair* (ELIADE, 2004, p. 73); 3) gênese Zuni, *no princípio da nova criação, Awonawilona concebeu dentro de si mesmo e projetou para fora de si, no espaço, o pensamento, que originou e sublimou brumas de expansão, vapores com poderes de crescimento* (ELIADE, 2004, p. 90). A literatura fantástica também oferece exemplos da criação por meio do pensamento e da palavra, como em *O Silmarilion* de J.R.R. Tolkien: *Havia Eru, o Único, que em Arda é chamado de Ilúvatar. Ele criou primeiro os Ainur, os Sagrados, gerados por seu pensamento* (TOLKIEN, 2002, p. 03); como também nas *Crônicas de Nárnia* de C. S. Lewis: *o Leão [Aslam, o criador] andava de um lado para o outro na terra nua, cantando a nova canção. (...) à medida que caminhava e cantava, o vale ia ficando verde de capim* (LEWIS, 2005, p. 59).

oração possui essa propriedade intrínseca de criação, de presentificar a divindade, de estabelecer sentidos e significados, de revelar o sagrado oculto no interior do homem e da mulher:

Todos os mitos de criação do mundo relatam a transformação do caos em cosmo, por meio da palavra, que nomeia os seres, atribuindo-lhes os respectivos lugares e papéis. Ordenar o mundo por meio do sentido é transforma-lo em grande sistema significativo. O mundo torna-se então parte da realidade humana (AUGRAS, 1983, p. 13).

Como a glossolalia acontece de fora a fora no culto pentecostal, não há um momento específico para se falar em línguas durante a reunião; o fenômeno pode acontecer logo na primeira oração, durante os louvores, ou ainda na pregação. Na verdade, basta que dois ou mais manifestem o dom e, em pouco tempo, toda a congregação *pega fogo* ou *entra no mistério*, como eles dizem, algo parecido com o que Durkheim denomina *contágio de emoções* (DURKHEIM, 2000, p. 221-223). Outras vezes, o crente, falando em línguas, dirige-se a outro fiel e entrega um recado divino, momento que é muito aguardado pelos fiéis. Às vezes, alguém interpreta o que o glossólalo está dizendo durante o êxtase, e uma outra configuração dá-se durante esse êxtase glossolálico, quando o próprio falante diz, em língua vernácula, o *recado* de Deus. Pela quantidade e intensidade de manifestações, os fiéis classificam um culto ou uma igreja como *quentes* ou *frios* (BRANDÃO, 1986, p. 141). Essa experiência extática, como qualquer outra, é temporária (DURKHEIM, 2000, p. 236; HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 35; ROUGET, 1985, p. 12). A maioria diz poder controlar a glossolalia, como também já havia observado Francisco Rolim (ROLIM, 1985, p. 186). Os condicionantes sociais operam também nesses cultos: parece existir uma relação entre classe social e manifestações extáticas, quanto mais pobres sejam os membros, mais

manifestações de transe são observadas (ROLIM, 1985, p. 43,197; FRESTON , 1996a, p. 92-93; BRANDÃO, 1986, p. 124, 141).

O dom de línguas não possui semântica, ou seja, as palavras não possuem um significado específico, o que já foi apontado por alguns autores (BAPTISTA, 1989, p. 293; AUBRÉE, 1985, p. 1074); sua importância consiste na construção de uma *identidade mítica* (DURKHEIM, 2000, p. 225; PRANDI, 1991, p. 68), identidade gestada por meio do êxtase, semelhante a que se constrói nos candomblés (AUGRAS, 1983). A idéia de poder na religião, discutida por Van der Leeuw, aponta que os gritos e os cantos colocam esse poder em movimento, mobilizando-o em um leque de manifestações que vão desde a quietude, o balbucio até o êxtase mais severo (VAN DER LEEUW, 1964, p. 416), o que também observou Roger Bastide (BASTIDE, s/d, p. 64). Esse poder na religião é sentido pelo crente pentecostal como um favor divino, como uma graça dos céus, como recompensa por observar as regras da comunidade (AUBRÉE, 1995, p. 50). Assim, o culto pentecostal pode se aproximar da magia, uma vez que a oração coage a divindade a obedecer ao fiel conforme a vontade deste (MAUSS, 2003, p. 117). Muitas vezes ouvi nos cultos a orientação para os fiéis abraçarem suas bênçãos, para terem fé, mobilizando o pensamento intencional, o desejo movendo e criando o mundo, e assim, aquilo que almejavam já seria posse deles. O autor da epístola aos Hebreus definiu: *a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem* (HEBREUS, 1995, Cap. 11, vers. 01). A fé pentecostal presentifica o tempo, como disse Mauss acerca da magia: *entre o desejo e sua realização não há, em magia, intervalo* (MAUSS, 2003, p. 99).

O Pentecostalismo rompe com o protestantismo histórico também na forma como realiza a *recuperação do rito* (MAFRA, 2001, p. 55), e principalmente no *corpo* como

instrumento ritualístico que as igrejas ditas históricas (presbiterianos, metodistas, batistas e congregacionais) excluíram de suas liturgias (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 246). Nos momentos mais severos de êxtase pude observar os fiéis dançando de forma muito parecida com os transe umbandistas e do candomblé. Um possível desdobramento desse estado é o *arrebato* (CORTEN, 1996, p. 70; CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 70) – fenômeno que também ocorre na Renovação Carismática Católica com o nome de *repouso no Espírito* (DEGRANDIS, 2002, p. 24), e que aparece ainda na tradição cabalística como *ascensão da alma* ou *situação cataléptica* (IDEL, 2000, p. 130) – que consiste em cair durante uma oração, algo semelhante ao desmaiar, ao desfalecimento. No entanto, alguns fiéis afirmam que nesse estado é possível ser arrebatado aos céus ou ao inferno por *guias espirituais*, como acontece nos êxtases xamânicos, já observados por Mircea Eliade (1998).

Vejamos o depoimento de um fiel acerca do arrebatamento:

Uma noite eu deitei e uma determinada hora da noite, por volta da meia noite, eu acordei. Acordei com uma escada na minha janela que entrava em meu quarto. Uma escada muito comprida, e quando eu acordei disse: - uma escada aqui? Uma escada que vai para o céu? Ah... se vai para o céu, eu vou levantar. Uma escada aqui? Eu nunca vi uma coisa desse tipo! E eu levantei e fiquei em pé e quando eu fiquei em pé eu vi que estava deitado. Eu estava em pé, mas vi que estava deitado. Não tem como explicar. E comecei a subir a escada, mas parece que o espaço de tempo e a distância se encurta como se fosse uma escada rolante, é como se a escada encurtasse. E eu me deparei perante um trono, eu sabia que era um trono, só que eu não o via. E atrás tinha uma enorme cortina que fechava e falei: - eu cheguei no céu, isso aqui é o céu! E eu sei que os que morreram salvos estão aí, eu sabia disso. E alguém do lado direito do trono saiu para me atender, mas eu não consegui ver o rosto dele, mas eu sabia que era Jesus (36 anos, Pastor da Assembléia de Deus).

Talvez eu possa afirmar que experiências de transe arrebatadoras como essa sejam mais comuns nas orações nas matas e montes, o que também foi observado por Ricardo Mariano (MARIANO, 1999, p. 19). Isso deve-se ao fato de a instituição exercer um certo controle sobre as formas de manifestação desse dom, o que tratarei no próximo item.

Enquanto para alguns, como Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velásques Filho, apoiados em uma compreensão psicologizante desse fenômeno, essas manifestações são *alucinações coletivas* (MENDONÇA; VELÁSQUES FILHO, 2002, p. 262), para os fiéis, o corpo torna-se receptáculo e instrumento do sagrado (LOYOLA, 1984, p. 78), o *templo do Espírito Santo*, da mesma forma que Evans-Pritchard apresenta a força da bruxaria residindo no corpo do próprio bruxo (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33), o que me permite pensar no conceito de *cogito corporal*, como veremos no próximo capítulo. Hervieu-Legér, apoiada em Weber, pensa que reprimindo os êxtases, a busca pela salvação desloca-se para as práticas cotidianas, como o trabalho (HERVIEU-LEGÉR, 1997, p. 38). Na afirmação do êxtase, temos o sentimento de busca da salvação por meio do dom (CORTEN, 1996, p. 47) e a glossolalia toma as formas de um protesto contra a ortodoxia religiosa protestante nitidamente racionalista.

Marion Aubréé afirma que não há técnicas para *ensinar* ou *produzir* a glossolalia (AUBREÉ, 1985, p. 1074). Embora durante o trabalho de campo os fiéis afirmassem não existir tais técnicas, há, conforme observei e também como apontam outros pesquisadores, algumas técnicas que os fiéis fazem uso, ainda entre elas a repetição das palavras *glória* e *aleluia* (FREESTON, 1996a, p. 128; SANTOS, 2002, p. 90). Igualmente a outras pesquisas, a utilização da música como técnica de êxtase também é muito freqüente no meio pentecostal (CORTEN, 1996, p. 60-61; SANTOS, 2002, p. 22). Em outros casos, para que se receba o Espírito Santo, os fiéis ensinam que *é preciso abrir a boca e 'soltar a língua'* (SANTOS, 2002, p. 90). Muito comum também é a alteração no ritmo respiratório, acelerando-o na medida em que se intensifica a oração; o choro compulsivo constitui uma outra possibilidade dessa manifestação extática. Moshe Idel, estudioso da cabala judaica, elenca algumas técnicas de êxtase desenvolvidas ao longo dos séculos pelas correntes

místicas do judaísmo, dentre elas, a repetição das letras do alfabeto hebraico e dos nomes divinos, vocalizações, exercícios respiratórios, movimentos da cabeça e das mãos (2000, p. 142, 385). Essas técnicas constituem um saber do *corpo individual* e do *corpo coletivo* (MAFFESOLI, 2004, p. 232), ou seja, são memórias coletivas que se engramam no corpo de cada fiel.

IV. Música e Pentecostalismo

Existem pesquisas que exploram as relações existentes entre a música e os estados incomuns de consciência; entre essas pesquisas destaco os trabalhos de Gilbert Rouget (ROUGET, 1985), *Music and Trance*, e *Tempos de Exaltação* de Valdevino R. Santos (SANTOS, 2002). Ambas as pesquisas procuram demonstrar o potencial da música como uma técnica de êxtase. Gilbert Rouget, numa perspectiva transcultural, isto é, abrangendo várias culturas, compara os diferentes usos da música na produção do êxtase religioso nas tradições africanas, sufis, hindus e no cristianismo. Valdevino R. Santos, por sua vez, pensa o universo pentecostal por meio das complexas relações existentes entre música e glossolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular.

A música, segundo Rouget, é o principal meio de se alcançar e manipular os estados de transe, uma vez que esses fenômenos religiosos muitas vezes são acompanhados por algum tipo de melodia durante os cultos (ROUGET, 1985, p. xvii-xviii). A influência da música não se restringe, segundo o autor, à dimensão psicológica, mas possui um ancoramento corporal e fisiológico, que se manifesta nas danças, saltos e gestos (ROUGET, 1985, p. 33). No Brasil, o candomblé e a umbanda fazem uma larga utilização ritualística da música, com seus tambores e cânticos (BASTIDE, 1978, p. 20, 27; AUGRAS, 1983). Já

o Kardecismo, durante as sessões de transe mediúnico, faz uso de música clássica de autores como Vivaldi e Mozart (GÓES, 2004, p. 94). No Pentecostalismo pude observar muitos fiéis que durante o transe glossolálico, gesticulavam e até mesmo dançavam, girando e batendo os pés.

Para Rouget existem dois componentes no transe: 1) a dimensão psico-fisiológica, que é inata, ou seja, todos os seres humanos são aptos a entrarem nos estados de transe, com os seus respectivos desdobramentos no corpo; 2) a dimensão cultural, composta por um gradiente de manifestações condicionadas à cultura na qual ocorrem (ROUGET, 1985, p. 3). O autor propõe uma distinção metodológica entre *transe* e *êxtase* apresentando o seguinte quadro:

ÊXTASE	TRANSE
imobilidade	movimento
silêncio	barulho
solidão	em companhia
ausência de crise	crise
privação sensorial	superestimulação sensorial
recordação	amnésia
alucinações	sem alucinações

Fonte: Gilbert Rouget. Music and trance, 1985, p. 11.

O êxtase ocorre no silêncio e na imobilidade, o transe, por sua vez, acontece em meio ao barulho e agitação; êxtase é aprisionamento dos sentidos, transe é o

extravasamento dos mesmos (ROUGET, 1985, p. 7-10). Na verdade, êxtase e transe são extremos de um *continuum*, isto é, existe um gradiente de expressões extáticas que compreende estados de maior recolhimento até as manifestações mais eufóricas, por isso, essa classificação não é definitiva e nem estática (ROUGET, 1895, p. 11).

A compreensão da lógica interna operando nos diversos rituais religiosos que conduzem ao transe, levou Gilbert Rouget a classificar em três tipos os estados de transe: 1) *transe de possessão*, cuja principal característica é a aquisição de uma nova personalidade, isto é, o fiel torna-se um outro, identificando-se com um deus, um espírito, um gênio, um ancestral; 2) *transe de inspiração*, aqui o fiel sente a ação da divindade ou percebe a manifestação de uma força que emana dos deuses e outros seres sagrados, o sujeito fala em nome das entidades sagradas; 3) *transe de comunicação*, caracterizado pelas revelações, visões ou *iluminação* (ROUGET, 1985, p. 26).

Nessa perspectiva, identifico a glossolalia como sendo um *transe de inspiração*, pois, apesar de o fiel reconhecer-se pleno do Espírito Santo, ele mesmo não é a divindade; na verdade, o crente *está* sob a influência de forças sagradas. Entretanto a glossolalia possui elementos tanto do êxtase quanto do transe, segundo Rouget. O dom pode manifestar-se no silêncio, no recolhimento, em casa, como também pode ocorrer nas reuniões barulhentas, eufóricas, animadas. Na pesquisa de campo, quando questionados se tinham consciência dos fatos ao redor de si quando tomados pela energia que conduzia à glossolalia, localizei fiéis que diziam lembrar do que aconteceu durante a glossolalia, outros afirmaram não recordar quando manifestava o dom, ou quando entregavam algum recado de Deus à Igreja:

1) Recordação dos fatos e fenômenos à sua volta durante o transe:

Consigo [lembrar], você está consciente, você não fica inconsciente (26 anos, metalúrgico).

2) Lembrança parcial do que é dito durante a glossolalia:

Depende, tem coisa que eu lembro e tem coisa que não (23 anos, técnico de som).

E também:

Eu sei o que está acontecendo, mas existem coisas que só com quem eu converso é que fica sabendo (22 anos, confeitadeira).

E mais:

Consigo [lembrar], mas às vezes não consigo lembrar da língua que eu falei (29 anos, vendedor).

Para Valdevino R. Santos os cultos pentecostais não possuem uma mesma dinâmica emocional ao longo de sua duração. Nesse sentido, a música cria um clima religioso mais apropriado a cada etapa do culto, variando conforme a denominação religiosa, seja a Igreja Presbiteriana, a Igreja Batista e as Igrejas pentecostais (SANTOS, 2002, p. 62): *a música executada socializa o prazer*, prazer de estar junto com outras pessoas que compartilham as mesmas sensações e as mesmas experiências. Para o autor, durante o culto os fiéis experimentam o que ele denomina uma *gostosa descarga emocional* (SANTOS, 2002, p. 59-60). A presença da música nos cultos cumpre algumas funções muito peculiares: 1) a de *expressão*, permitindo ao fiel exteriorizar seus sentimentos em gestos e dança; 2) a de

impressão, que é a criação de uma atmosfera de contrição, euforia, iluminação conforme os vários momentos de um culto (SANTOS, 2002, p. 62-63); 3) a de inserção do indivíduo no culto; 4) a de promover a conversão; 5) a que *facilita a recorrência das manifestações espirituais* (SANTOS, 2002, p. 86).

V. A Construção da Alma Coletiva

Os arquétipos, os símbolos, os mitos, as religiões, as doutrinas, os sistemas de idéias, apresentam uma infinidade de seres que são compreendidos nas noções de *cultura* e de *noosfera* (MORIN, s/d, p. 101). A noosfera é o reino das entidades imaginárias como o *Espírito Santo*, os *anjos* (*querubins*, *serafins* e *arcanjos*), os *gênios* do Islã, os *demônios*, os *caboclos*, os *guias*, os *espíritos*, os *orixás*. Enquanto viverem os homens, os seres espirituais existirão nutrindo-se de nossa energia psíquica (MORIN, s/d, p. 104). Na ação dos grupos sobre o mundo, isto é, na fundação do mundo, esses grupos, a exemplo do que ensina Paula Carvalho, constroem dois modos de se comportar e de simbolizar suas experiências: 1) no que toca a *tarefa comum*; 2) no que toca ao papel das *emoções comuns*. O primeiro domínio é o da práxis social, da técnica e do agir instrumental (*o instituído*), e o segundo, é a dimensão profunda do grupo, sua ação mítica e simbólica (*o instituinte*) (PAULA CARVALHO, 1994, p. 239). Toda repetição de símbolos e arquétipos, nos textos, discursos, ou seja, toda produção simbólica do grupo deve ser analisada buscando reconstruir uma *polilógica organizacional* – que opera em sinergia, que é a conjunção da energia dos diversos símbolos – que é o *grande bricolage* (MORIN, 1999, p. 299).

Participar de uma forma de tessitura das relações sociais, em uma rede de ajuda e reciprocidades existentes entre os fiéis é privilégio para aqueles que já transpuseram, pelo

menos, a primeira etapa da filiação ao Pentecostalismo, que é o *aceitar Jesus como seu salvador*; as duas outras fases são o *batismo nas águas* e o *batismo no Espírito Santo* (AUBRÉE, 1995, p. 50-51). Assim, a igreja costuma fornecer cestas básicas para os fiéis mais carentes, como também se algum fiel fica sabendo de um emprego, habitualmente, ele comunica um outro membro da sua comunidade religiosa.

O batismo nas águas é feito por imersão em um tanque (batistério) localizado nos fundos da Igreja, diferentemente de algumas igrejas do protestantismo histórico que realizam o *batismo por aspersão*, que é borrifar um pouco d'água sobre a cabeça do neófito. Após declarar publicamente que *aceita Jesus*, depois de um tempo de preparações e estudos bíblicos ministrados por um presbítero, dos quais também participei enquanto pesquisador, o fiel está apto a ser batizado. A idade mínima para ser batizado é de doze anos. O batismo no Espírito Santo pode ocorrer logo que a pessoa *aceita a Jesus*, ou tempos depois de batizar-se nas águas, não havendo uma ordem precisa nessas manifestações. Ouvi várias histórias sobre batismos no Espírito Santo considerados pouco usuais, como aqueles de pessoas que dormindo recebem o dom de línguas, ou então, durante o batismo nas águas, entram em êxtase glossolálico pela primeira vez.

Fica evidente o controle institucional nos cultos, quando ao final de cada oração coletiva, o dirigente da reunião diz *amém*, em sinal de que é hora de fazer cessar a manifestação do dom de línguas. Muitas vezes vi pessoas não obedecerem ao *amém*, ou seja, ao sinal para o desfecho do culto e continuarem orando, sozinhas; uma única pessoa ora, enquanto as demais silenciam, mas todos aguardam um possível *recado de Deus*. Essas mensagens costumam ser reconfortantes, dizendo que tal benção será concedida, ou então se pede para que todos busquem mais a Deus em oração e jejum. Em momentos como esses é comum o glossólalo, tomado pelo Espírito Santo, levantar-se e dirigir uma mensagem a

toda a Igreja, ou a alguém em especial. Nesse desfecho do culto, não é permitido, em hipótese alguma, que duas ou três pessoas manifestem-se, ao mesmo tempo, da forma descrita, que falem uma após a outra. Certa vez no término de um culto, na Igreja Sede, uma senhora pediu para orar por mim impondo as mãos sobre a minha cabeça, o que permiti. Ela começou a orar em línguas, e disse-me que Deus tinha algo muito grande para entregar-me; disse também que eu devia impor minhas mãos sobre os enfermos, numa referência aos dons de curar. No final, conhecendo e respeitando o ritual, respondi com um *amém*.

Essas manifestações da glossolalia fundam o Pentecostalismo como sendo uma *comunidade de transe* (SANTOS, 2002, p. 124). As experiências de êxtase no meio pentecostal possibilitam a construção ou a estruturação de identidades individuais e coletivas (PRANDI, 1996, p. 70; ORO, 1995, p. 85; AUBRÉE, 1994, p. 81; SANCHIS, 1996, p. 47). O dom legitima a instituição na medida em que esta pode ser classificada como uma *igreja quente*, ou seja, onde Deus se faz presente nos êxtases, seja na glossolalia ou nos exorcismos, por oposição à uma igreja fria, isto é, uma denominação que, segundo os pentecostais, perdeu ou *caiu da graça*. Por sua vez, toda a comunidade legitima o dom como sinal de santidade na observação dos preceitos do grupo. O êxtase presentifica o tempo e singulariza o espaço.

O imaginário cristão pentecostal ao anunciar a atualidade dos dons do Espírito Santo instaura uma concepção de tempo eterno, que revitaliza a primeira *epifania fundante* da primeira comunidade de fiéis, que é a Igreja Primitiva, podendo ser compreendida pela noção de *illud tempus* (ELIADE, 1996, p. 73), caracterizado pela *repetibilidade* e *trans-historicidade* (ELIADE, 2002, p. 318-320). Entender a Bíblia como memória mítica (ROLIM, 1985, p. 220), ou como *reservatório energético do Verbo* (DURAND, 1995a, p.

45) me conduz à identificação da *liturgia como retomada de sentido incessante e redundante* (DURAND, 1995a, p.47). Esse sentido é estabelecido na repetição, então, permanentemente, restabelecido, pois, o tempo sagrado é circular (ELIADE, 1996, p. 64), isto é, onde poderíamos localizar o final, teríamos o engendramento de uma nova gênese com a repetição ritual ou litúrgica que anula o tempo e suas angústias (MAFFESOLI, 2001, p. 116-118; ELIADE, 2002, p. 319). A consciência de nossa finitude, do tempo profano que passa e deixa suas marcas em nosso corpo e em nossa alma, o terror causado pela idéia da morte são aplacados pela eficácia dos rituais desenvolvidos no interior do culto pentecostal.

Miticamente, a existência dos dons espirituais caracteriza a Igreja como um centro, em torno do qual gravitam as *forças da criação*, algo que, me parece estar muito além da compreensão da comunidade apenas como um meio de sociabilidade, como quer Reginaldo Prandi (PRANDI, 1991, p. 67), ou como pensam Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho que no Pentecostalismo há *uma fuga da sociedade* (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 263). Posição distinta assumem Carlos Rodrigues Brandão e Francisco Rolim ao classificarem o movimento pentecostal como uma das muitas formas de resistência popular frente à ordem estabelecida (BRANDÃO, 1986, p. 31; ROLIM, 1985, p. 233). Apoiado em Mircea Eliade e Rudolf Otto, penso que as hierofanias, que são as manifestações do sagrado, tornam esse lugar não como um lócus, mas como um *axis mundis*, um eixo, móvel, cíclico e mutante, especialmente plenos do que Otto denominou *mysterium tremendum* (ELIADE, 2002, p. 295-296; OTTO, 1992).

Igreja e fiéis estão no centro desse turbilhão de forças, na medida em que, *qualquer visita a uma igreja equivale a uma peregrinação* (ELIADE, 2002, p. 308). Essa peregrinação que deve ser compreendida como uma iniciação, *movimentos de aproximação*

de que fala Eliade (ELIADE, 2002, p. 298), que permitem o acesso ao numinoso, aquela condição operante na fusão do sagrado e do profano, e dele nutrir-se (ELIADE, 2002, p. 296), ou ainda, a Igreja compreendida como *espaço sagrado criacional* (CAMPBELL, 2003, p. 46). O acesso ao centro exige uma iniciação – que no Pentecostalismo equivale à aquisição do dom de línguas – aqui lembrando o tema mítico do labirinto, onde entrar e sair do mesmo constitui *o rito de iniciação por excelência* (ELIADE, 2002, p. 308). A compreensão do espaço como arquétipo permite o acesso a dimensão instituinte/instauradora do grupo e do tempo.

A cultura pentecostal possibilita uma certa abertura para dimensão sagrada ou numinosa do mundo, no entanto, ela também se alimenta da sua entropia, isto é, dos movimentos contrários a essa abertura. A Igreja enclausura-se em um etnocentrismo, com suas regras e preceitos já apontados por outros pesquisadores, configurando uma verdadeira guerra contra as religiões afro-brasileiras (PRANDI, 1996, p. 53; BRANDÃO, 1986, p. 236). Essa entropia nos remete ao perigo da construção de um etnocentrismo às avessas, já aludido por Lévi-Strauss – ao criticar o Funcionalismo – quando apontou que para essa teoria os limites da humanidade seriam os limites da tribo (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 334). Quando comecei essa pesquisa eu tinha uma compreensão parcial do dom e do sagrado. As leituras realizadas, os debates no grupo de estudos sobre o imaginário e o trabalho de campo permitiram-me equacionar algumas questões, entre elas a de que na glossolalia a instituição inviabiliza o pleno desabrochar ou desenvolvimento da dimensão numinosa do ser humano, tópico que retomo noutro momento. O que tende a ser um *espaço de criação* – para onde confluem forças de integração – também pode configurar-se como *espaço de destruição*, por onde operam as forças de disjunção.

A não aceitação do dom de línguas nos cultos pelas igrejas tradicionais, era um questionamento constante levantado pelos fiéis em relação à igreja que freqüento, numa clara referência a uma classificação sobre as diferentes igrejas: *igrejas vivas* ou *avivadas*, onde atua o poder de Deus, e as *igrejas mortas* ou *frias*, onde Deus não opera. Indagavam se a igreja que freqüento era liberal, ou seja, se a instituição permitia o uso de calças compridas, jóias, maquiagem, para as mulheres. Sabe-se que em muitas igrejas consideradas radicais, às mulheres só é permitido o uso de saias, elas não cortam o cabelo e nem mesmo depilam-se. Na Assembléia de Deus no Jardim Paulistano, local de minha pesquisa, algumas mulheres cortam as pontas dos cabelos; é lhes permitido o uso de saias e vestidos, proíbe-se uso do álcool e cigarros, além da freqüência a *certos lugares*, considerados inconvenientes para o crente, como os bares e boates. Interessante observar que sobre as mulheres incide um maior número de regulações sociais e, são essas mesmas mulheres que, em sua maioria, manifestam os êxtases mais severos⁴.

VI. O Herói Pentecostal

Diversos momentos que tecem os patamares para o acesso à glossolalia estão relacionados a uma ou mais estruturas antropológicas, que abarcam dois regimes: o Regime Diurno e o Regime Noturno das imagens. Segundo Gilbert Durand:

⁴ Sobre as relações de gênero no Pentecostalismo Campos Júnior afirma que: *as interpretações de passagens bíblicas favorecem a hegemonia masculina sobre o sexo feminino, seja no interior ou na direção das Igrejas pentecostais. As cartas paulinas, de forma especial as destinadas aos coríntios, dão a base para uma suposta superioridade do homem. É claro que estas passagens têm sido relidas e revisadas por teólogos e teólogas preocupados com o engajamento da mulher nas atividades eclesiais. Mas no caso do mundo pentecostal prevalece a leitura sem sua posterior contextualização. A maioria das mulheres é relegada a segundo plano, tanto no aspecto de direção quanto nos trabalhos regulares. Já entre os protestantes tradicionais, o espaço para a atuação da mulher é um pouco maior. Luteranos e metodistas têm aceitado a ordenação de mulheres para realizarem trabalhos antes exclusivos dos homens* (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p. 85).

(...) o Regime Diurno da imagem define-se como o regime da antítese (...) pode-se mesmo dizer que todo o sentido do Regime Diurno do imaginário é pensamento contra as trevas, é pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja contra Cronos, o tempo mortal (DURAND, 1997a, p. 67, 188).

As imagens do Regime Diurno estão consteladas nos: 1) *símbolos teriomórficos* (que assumem a forma animal); 2) *símbolos nictomórficos* (as trevas, o diabo, os anjos caídos); 3) *símbolos catamórficos* (a queda, o pecado original, os meandros infernais); 4) *símbolos ascensionais* (a escada, a cruz, a montanha, a asa, o Gólgota); 5) *símbolos espetaculares* (a luz, o sol da justiça); 6) *símbolos diairéticos* (a palavra, o herói, o fogo) (DURAND, 1997a).

Imagem do Regime Diurno muito comum no Pentecostalismo, o herói mítico possui uma parcela de divindade, como Aquiles, o herói grego, que era filho do humano Peleu com a deusa Tétis (HOMERO, 2004); do mesmo modo, Gilgamesh, rei de Uruk na epopéia Suméria, construído miticamente como dois terços deus e um terço homem (ANÔNIMO, 2001); Jesus que, na mitologia cristã, foi gerado em Maria pela ação do Espírito Santo (MATEUS, 1995, Cap. 1, vers. 18), a respeito desse último herói, a Antropologia do Imaginário, corrente teórica que orienta essa Dissertação, realiza uma crítica ao adotar aspectos do cristianismo primitivo que contestam essa explicação.

O herói, segundo o mitólogo Joseph Campbell, é *o homem da submissão* [à sua verdade] *auto-conquistada* (CAMPBELL, 2003, p. 26). Todo herói, para ele, realiza um percurso análogo, que envolve uma *separação*, uma *iniciação* e o *retorno* à comunidade (CAMPBELL, 2003, p. 36). As histórias de vida coletadas entre os fiéis pentecostais apresentam todos os elementos desse mito do herói apresentado pelo autor, herói que é engendrado por um guia sobrenatural, que no cristianismo é o Espírito Santo. Acontecem

comumente, entre os fiéis, os relatos de curas divinas, os sonhos premonitórios, as revelações. Após uma vida de muitas *provações* – doenças, desemprego, drogas, separação conjugal, muitas vezes trágica – uma experiência reconhecida como única, epifânica, como um sonho, a audição de vozes, alguma visão lançam o fiel para além do cotidiano na busca de um sentido para sua vida.

A resolução dessa dimensão trágica da vida pode co-implicar numa aventura, onde o acaso e o perigo estão relacionados (MAFFESOLI, 2001, p. 132-133). Aqui, importa-me compreender os símbolos, da queda e da ascensão, *kathodos* e *anodos* como partes constitutivas da totalidade da revelação que, por sua vez, porta a vida (CAMPBELL, 2003, p. 35) e revela uma epifania sagrada. Nos cultos pentecostais, a temática mítica do herói, aparece sob diferentes formas, nos hinos cantados da Harpa Cristã, nos versículos bíblicos lidos pelos fiéis, nas pregações regulares. Apesar de sujeitos distintos participarem dos cultos, existe uma sincronicidade temática, aquelas *redundâncias aperfeiçoantes* que convergem para o *heroísmo da ascensão* (DURAND, 1997a). Lugar onde o sentimento de finitude é aplacado por um símbolo de potência e pureza, como o é o herói armado com a espada (DURAND, 1997a, p. 161).

Monique Augras e Reginaldo Prandi apontam os orixás – Ogum, Oxossi, Iemanjá, Xangô, entre outros – como modelos míticos de comportamento, visto que cada entidade possui certos atributos, preferências alimentares e sacrificiais, como também uma série de tabus a serem observados pelos filhos de santo (AUGRAS, 1983, p. 93; PRANDI, 1996, p. 45-49). Cada fiel no candomblé tem por obrigação ritual o respeito aos tabus do santo *dono de sua cabeça*, ou seja, a entidade que se manifesta durante o transe. Daí, o filho ou filha de santo reconhecer-se na potência de seu orixá, quando este o *abre* para o mundo na solução de um problema qualquer, nas curas, resolvendo as diversas aflições. No entanto, o fiel

também constrói uma identidade em torno das prescrições rituais, no alimentar-se, no vestir-se com esta ou aquela cor, nos dias em que são proibidas as relações sexuais, etc, ou seja, o culto afro-brasileiro também *fecha* o adepto para o mundo.

Penso que o Pentecostalismo também ofereça modelos de comportamento para os fiéis. Os vários personagens, dos diversos livros da Bíblia, são o substrato na construção da *personalidade mítica* a ser gestada no neófito. Em um gradiente de possibilidades, o fiel fundamenta sua conduta diária, reinterpretando à sua maneira os diversos aspectos da vida de uma ou mais personagens das Escrituras. No Catolicismo Romano, as referências simbólicas ampliam-se na vasta gama de *santos* e *santas* de devoção. Assim, os *profetas*, os *heróis*, as *mulheres virtuosas*, os *juízes*, os *reis*, os *apóstolos*, e outras figuras bíblicas, que também compõem a noosfera, ganham nova vida no interior da comunidade pentecostal. Naquilo em que os fieis julgam ser um comportamento orientado pela *vontade de Deus*, eles imitam suas personalidades preferidas. De igual modo, o que os crentes acreditam ser um comportamento desviante é imediatamente rejeitado. Em ambos os casos os exemplos são muitos.

Talvez, a vida de Jó seja um dos mitos mais rememorados na Assembléia de Deus, pelo menos foi assim durante o período de minha pesquisa de campo. Em tom romaneado, é narrada a vida de um hebreu que está no centro de uma disputa divina. Certo dia, o Diabo apresentou-se diante de Deus quando este disse ao *adversário* que em todo o planeta não havia ninguém mais integro que Jó. O Diabo, por sua vez, afirmou que Jó, diante dos sofrimentos e adversidades, blasfêmia e iria abandonar o culto a Jeová. Com o consentimento divino, Jó perde tudo quanto tem – visto que era um homem muito rico – seu gado, jumentas, ovelhas, servos e seus filhos são mortos. Como se não bastasse, Jó adoece gravemente, sua mulher o aconselha a blasfemar contra Deus e morrer em paz, no que não

foi atendida. Quatro amigos vieram aconselhar o infortunado e afirmavam que era justo o seu castigo, pois, por esquecimento ou propositalmente, deixou de observar algum rito. Contudo, Jó permanecia firme em suas convicções dizendo ser plenamente possível receber, da parte de Deus, tanto o bem como o mal, a essência dessa dualidade sobre a qual o pensamento do imaginário se depara. Apesar dos diversos dissabores que a vida trouxe a Jó, ele permaneceu firme na sua fé e com resignação aguardou o desfecho de sua situação. Deus, pela fidelidade de seu servo, abençoou-o com o dobro de tudo quanto tinha antes de cair em um estado lamentável (JÓ, 1995).

Nas pregações pentecostais, nem todas as personagens são lembradas somente por seus grandes feitos. Presenciei, muitas vezes, como já aludi, a ênfase recair sobre uma forma de comportamento considerada inadequada. É o caso, por exemplo, do profeta Jonas. Deus havia ordenado ao profeta que este revelasse aos habitantes da cidade de Nínive que, em pouco tempo, a cidade seria destruída. Jonas, temendo por sua vida, já que os habitantes de Nínive eram famosos por suas atrocidades, não fez o que lhe cabia, e fugindo, embarcou para a cidade de Tarsís. A meio caminho, porém, o navio no qual o profeta estava foi tomado por uma tempestade muito forte e todos na embarcação entenderam que a causa dos males que os acometiam era Jonas. Pegaram-no e o arremessaram para fora da embarcação; neste momento, um grande peixe engoliu o profeta, e no ventre do animal mítico, Jonas arrependido reconheceu o erro e foi deixado em terra seca, apto a cumprir a missão que lhe fora designada por Deus (JONAS, 1995).

Davi também é uma personagem mítica muito presente nas pregações pentecostais. A história do pastor de ovelhas que veio a ser rei é muito popular em todo o Cristianismo. Entre os filhos de Jessé, Davi era o mais moço. Fora escolhido para ser rei de Israel por possuir *o coração segundo o coração de Deus*; foi compositor de vários *salmos* e também

era músico. Um dos mitos mais famosos envolvendo o *rei poeta* foi a disputa com o gigante filisteu Golias. Todos os soldados israelitas estavam acuados devido ao desafio do guerreiro filisteu; Davi, no entanto, aceita lutar com o gigante. Vestem o jovem pastor com uma espada e uma armadura, que o impediu de movimentar-se livremente, mas que é logo abandonada, e substituída por *varas* e uma *funda*, que é uma arma de atirar pedras. Diante de Golias, Davi afirma que em nome do *Senhor dos Exércitos* é que ele lutava, lançando-se furiosamente em direção ao gigante, abatendo-o com uma pedra lançada em um golpe preciso de funda. Esse feito garantiu ao herói o trono de seu país (I SAMUEL, 1995).

Outros aspectos da vida do rei pastor costumam ser apresentados nos cultos pentecostais. Conta-se que um dia Davi estava no terraço de sua casa de onde viu uma linda mulher banhar-se; era Bate-Seba. Ordenou a seus soldados que trouxessem tal mulher até sua presença e deitou-se com ela, engravidando-a. O marido dela, Urias, era um soldado que estava em campanha combatendo por Israel. Convocando-o para uma reunião, o rei esperava que em seguida o soldado deitar-se-ia com sua esposa, e futuramente, a gravidez não seria questionada. Urias negando-se a ir para junto da esposa, retorna ao arraial para guerrear. O rei Davi arquiteta outro plano e ordena que o soldado seja posto na frente de batalha, concretizando seu intento e Urias é morto. Depois disso, o rei é repreendido pelo profeta Natã; a filha de Davi é estuprada pelo próprio irmão, numa relação sexual incestuosa e Absalão, filho do rei, que almejava o trono persegue ferozmente a Davi (II SAMUEL, 1995).

Em sua ação cotidiana, o herói pentecostal vai do *caos* ao *cosmo*, da *agonia* ao *êxtase*, oscila entre a *dilaceração* e a *integração* e, como qualquer outro ser humano, vive a condição humana com a máxima ambigüidade. Presenciei cultos em que exalta-se o comportamento de Davi por não aceitar as *armas dos homens* – a espada e a armadura – e preferir lutar com as *armas do espírito* – em nome do Senhor dos Exércitos. Numa outra

configuração litúrgica mostra-se um homem degradado pelo desejo. O adultério com Bate-Seba e o assassinato de Urias trouxeram conseqüências catastróficas para Davi e Israel, demonstrando que certas atitudes, consideradas inadequadas pela instituição, podem operar contra o próprio fiel. Não há como escapar do juízo divino, acreditam os pentecostais, e o profeta Jonas é a prova evidente disto. Espere em Deus, dizem os fiéis, e os desejos de seu coração se realizarão, como prova disto temos o mito de Jó. Os crentes pentecostais afirmam que na vida, não devemos confiar na multidão de opiniões, de conselhos e abandonarmos o que nos diz o coração, e o salmista Davi é a prova disso. O herói pentecostal, como qualquer outro herói, sente as dores e as alegrias da condição humana em sua plenitude.

O herói pentecostal ainda faz distinção entre os que possuem ou não o dom, a grande diferença na ordenação do cosmo pentecostal, que suprime toda alteridade em suas relações sociais. Representações contrárias às encontradas na cultura pentecostal, como por exemplo, as dos kardecistas, católicos e, principalmente, dos cultos afro-brasileiros são classificadas como inapropriadas e teologicamente equivocadas. A elas e seus adeptos restaria, segundo os fiéis, a perdição eterna ao lado do diabo, o Juízo Final, a morte.

Mítica e culturalmente, o leque de comportamentos construídos pela simbólica pentecostal se *abre* para o mundo e também se *fecha* na Igreja. A dinâmica da identidade mítica pentecostal parece obedecer ao movimento que já apontei, de *criação* e também de *destruição*. Destruição quando, etnocentricamente, lança todos os demais no *reino dos trevas*. Criação quando oferece um modelo mítico às almas desestruturadas, por meio da força de *philia* (da amizade), essa força aglutinadora, que estrutura, dá coesão e oferece uma direção, um destino à essa comunidade de fiéis, como uma *comunidade sagrada*, situada no entre dois, o *mundus imaginalis*, posição intermediária onde é possível conhecer a verdade

revelada e a obscuridade da consciência (pecado, trevas), realizando o itinerário para a aquisição do dom.

Entramos, assim, no último capítulo dessa Dissertação, onde discutiremos a transição do Regime Diurno para o Regime Noturno das imagens no interior da aquisição da glossolalia, novamente quando ocorre a ressurgência dos símbolos, nas estruturas sintéticas e místicas: é a passagem da *eficácia simbólica* para a *eficácia imaginal*.

CAPÍTULO IV

O Despertar do Dom: da Imponderabilidade do Mundo à Intencionalidade do Cosmo

A nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto em toda a sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. (...) Nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência. (William James, *As variedades da experiência religiosa*, p. 242).

De modo análogo a Elda Rizzo de Oliveira, para quem aquisição do dom é um *marco* na vida da benzedeira (OLIVEIRA, 1992), observei a mesma função do dom para o fiel pentecostal. Para quem mal pôde frequentar a escola, quando doente enfrenta filas em postos de saúde e hospitais, possui trabalho precário, ou seja, alguém destituído das mínimas condições de existência, se percebe sendo construído através de um *saber muito específico*¹. Este saber não se constitui como resposta pragmática às coisas consideradas profanas, mas ele mobiliza e é mobilizado pelas formas como a cultura pentecostal dinamiza a função simbólica nos símbolos de morte-renascimento, como uma experiência de transitividade, num *continuum*, que abarca a todos os glossófalos.

Tal qual é conhecido no Pentecostalismo, o fenômeno da glossolalia é o entrelaçamento, de fio a fio, de uma complexa trama social, caracterizando o dom como

¹ Conforme ensina Oliveira, o conhecimento da benzedeira é *calcado numa experiência de cunho pessoal que se dá, não através de uma especialização formal, mas nem por isso destituído de lógicas próprias de conhecimento, regras e pressupostos que lhe asseguram uma consistência singular, contrário à redução que dele faz a visão da classe dominante, ao imprimir-lhe o rótulo de 'crendice' ou de 'coisa de ignorantes'* (OLIVEIRA, 1992, p. 16).

uma quebra de fronteira entre a magia e a religião. No processo de aquisição do dom de línguas, destacamos momentos que devem ser compreendidos como *passagens*, que estabelecem relações específicas de várias ordens no âmago do universo simbólico pentecostal. Por um lado, temos a atuação das *forças de disjunção* (as tragédias, o sofrimento, as doenças, os demônios), contra as quais serão manipuladas as *forças de integração* (a oração, a Bíblia, o Espírito Santo, Jesus Cristo). Apesar do fiel glossólalo estar sujeito à instituição, à igreja e suas regras – pois sem a instituição não pode haver o desenvolvimento do dom – o dom é ao mesmo tempo um fenômeno mítico e mágico, como discuto neste capítulo.

O dom de línguas pode ser compreendido como um fenômeno mítico por fazer referência a uma ancestralidade, localizada em um tempo não-cronológico, mas eterno e sempre *presente*. Merleau Ponty, confluindo com Jung e Durand, sobre essa ancestralidade afirma que: (...) *acreditamos que há uma verdade do passado, apoiamos nossa memória em uma imensa Memória do mundo* (MERLEAU PONTY, 1994, p. 108).

O Regime Noturno – que mostra uma direção de desenvolvimento para as forças que mobilizam essa *memória do mundo* ou *inconsciente coletivo* – é definido como uma propriedade de *inversão arquetipal* dos símbolos, isto é, ele opera uma eufemização, uma inversão de uma situação trágica para outra iluminada, ou, dito de outra maneira, opera o *processo de gulliverização, onde se vai assistir o derrubamento dos valores solares simbolizados pela virilidade e pelo gigantismo* (DURAND, 1997a, p. 211). Os símbolos que compõem o Regime Diurno, neste processo de eufemização são resignificados:

O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo. O processo de eufemização esboçado já ao nível de uma representação do destino e da morte, que vai-se acentuando para chegar a uma verdadeira prática da antífrase por inversão radical do sentido afetivo das imagens (DURAND, 1997a, p. 198).

Estas são as imagens do Regime Noturno do imaginário cristão pentecostal: 1) os *símbolos da inversão* (o filho pródigo, o complexo de Jonas, o calor, a conversão, o Cristo); 2) os *símbolos da intimidade* (o sepultamento, o paraíso, o templo); 3) os *símbolos cíclicos* (o messianismo, a Trindade, o duas vezes nascido, as cerimônias iniciáticas, o sacrifício, o batismo) (DURAND, 1997a).

I. A Iniciação

Voltemos um pouco à Escola Francesa para nos situarmos como Émile Durkheim definia a *iniciação*, isto é: como um fenômeno regido por uma série de ritos que objetivam introduzir o ser humano no círculo das coisas sagradas (DURKHEIM, 2000, p. 22). O rito opera, assim, uma mudança profunda de estado ontológico do indivíduo. O *itinerário do dom*, isto é, o caminho a ser percorrido para alcançar o êxtase, compreende etapas distintas para diferentes autores. Leo Spitzer, lingüista e crítico literário austríaco, afirma que a palavra êxtase deriva do grego *ekstasis* (sair, partir), ou seja, que os estados incomuns de consciência são uma viagem para dentro de si (SPITZER, 2003, p. 41). Marcel Mauss, estudando os processos iniciáticos dos magos das sociedades australianas apresenta as seguintes etapas desse processo: 1) absorção de substâncias consideradas mágicas; 2) revelações; 3) descida sob a terra; 4) contato com animais totem; 5) subida ao céu; 6)

sensação de que a personalidade foi modificada (MAUSS, 1979b, p. 79). Santos afirma que nas experiências de êxtase não há mediação, o outro volta-se para dentro do mesmo, é a conversão (SANTOS, 2001, p. 66). Monique Augras, por sua vez, afirma que na conversão opera-se a alteridade, o outro substitui o mesmo (AUGRAS, 1983, p. 17), isto é, no caso do candomblé e também do Pentecostalismo, a divindade que atua no corpo do fiel proporciona uma reorientação ontológica:

(...) o passar por um conjunto de ritos que levam o fiel de volta aos começos do mundo, às origens do ser. O saber iniciático é o saber das origens, que não se assimila apenas, mas se vive. Tamanha é a transformação do iniciado, que recebe novo nome: tornou-se outro. A iniciação, o recomeço é portanto metamorfose: o outro que substitui o neófito (AUGRAS, 1983, p. 17).

Quanto à iniciação do bruxo, Evans-Pritchard ressalta que num primeiro momento são-lhe administradas drogas e/ou veneno; depois, o iniciado é enterrado simbolicamente, e mais tarde, encena-se a sua morte e ressurreição (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 111). Mircea Eliade diz que as crises, os sonhos, as doenças e as revelações são experiências constitutivas dos processos iniciáticos, que evidenciam um desejo em superar a condição humana (ELIADE, 1998, p. 82). Posso pensar também o itinerário da construção do dom de modo análogo ao proposto por Zempléni como um *itinerário terapêutico* que abarca realidades aparentemente distintas: da *illness* (o sofrimento contido na doença), da *disease* (realidade empírica da doença) e da *sickness* (realidade sócio-cultural da doença) (ZEMPLÉNI, 1994, p. 138). Oliveira apresenta as seguintes etapas na iniciação ao dom de benzer: o *despertar*, o *desenvolvimento* e a *legitimação* (OLIVEIRA, 1992). Numa bela reflexão sobre os processos iniciáticos a autora afirma que o despertar do dom acontece:

Por meio de identificação ou de reconhecimento de uma característica peculiar (revelação divina, sonho, voz, provação terrestre, iluminação, vidência), um sofrimento inexplicável, sentimentos que sintetizam os conceitos de revelação e de possessão, ou por carregarem *herança vocacional* de seus parentes consangüíneos, ou movidas pelo *pagamento* de alguma *promessa* aos santos, ou ainda, por receberem os ensinamentos da benzeção (orações, jaculatórias e outros truques) por tradição oral, as benzedeiras despertam para a existência misteriosa de um sinal em sua vida de que algo mudará (OLIVEIRA, 1992, p. 92 grifos da autora).

No Pentecostalismo, essa iniciação acontece por meio dos estados de transe, assim como nos candomblés (PRANDI, 1996, p. 18; AUGRAS, 1983). O fiel só é realmente incorporado à comunidade após a observação de certas ordenanças, como participar de estudos bíblicos para *novos convertidos*, do batismo nas águas, possuir o dom de línguas e participar entusiasticamente dos cultos. Diversas vezes perguntaram-me se eu falava em línguas e, diante da resposta negativa, espantavam-se. Provavelmente consideravam incompleta minha própria iniciação. Certa vez, uma moça indagou se eu não tinha o desejo de falar em línguas e, mais uma vez dizendo que não me preocupava com isso, ela concluiu que eu tinha vontade sim, e que essa era a razão de eu estar pesquisando a glossolalia. Outros interpretavam minha presença na Igreja como uma possibilidade de conversão, em especial aos intelectuais que lessem a pesquisa; assim esta Dissertação seria, na concepção deles, um trabalho a serviço do Evangelho.

O processo iniciático tem como desfecho a conversão ao Pentecostalismo e como meio, a glossolalia. As crises pessoais constituem uma entrada para o *processo de conversão*; jejuns e orações prolongadas em montes e matas são muito comuns. Há casos de visões de ascensão ao céu, há uma abertura do processo de morte-renascimento, o que os fiéis classificam como o *novo nascimento*; muitos fiéis afirmam que esse momento ao qual denomino legitimação do dom, acontece por meio do sentimento de plenitude, na medida em

que quem fala em línguas está *cheio do Espírito Santo*. Assim, identifico na glossolalia o despertar para o dom, o desenvolvimento e a legitimação.

Através da experiência cotidiana dos dons do Espírito Santo, o crente constrói e organiza as classificações etiológicas e terapêuticas para diversos males em resposta a uma medicina que recusa a dimensão subjetiva do adoecer (CAPRA, 2001, p. 137; LAPLANTINE, 2004, p.52). O Pentecostalismo articula elementos inanimados – literalmente compreendidos pelo paradigma cartesiano como despossuídos de alma: 1) o *azeite de oliva* para unção dos enfermos, os possessos por demônios, as *peças de roupa* e *carteiras de trabalho*; 2) o Salmo bíblico de número 91 para a proteção da casa e dos familiares; 3) os *copos de água*, que, depois de receberem a oração, como também já mostrou Oliveira em seu estudo, adquirem propriedades terapêuticas ou orientam a benção numa direção desejada, analógica (OLIVEIRA, 2001).

Observado de fora, o dom de línguas parece ser uma ação que a Igreja engendra de forma uniforme sobre e entre os seus membros. Contudo, na diversidade de representações construídas pelos crentes existe uma pluralidade simbólica, plena de significações, que vêm à tona mediante uma minuciosa compreensão das imagens mobilizadas nos próprios cultos. Com base em Gilbert Durand, quatro etapas podem ser identificadas no processo coletivo de construção da glossolalia: o *transeo*, o *translatio*, o *transitio* e o *transcendo* (DURAND, 1997b, 96). Essas etapas devem ser compreendidas no interior do Regime Noturno das imagens, que abarca uma definição oblíqua e transversal de cultura e do imaginário, como veremos à frente.

II. *Transeio*: Entrando no Mistério

Muitos fiéis acreditam que o dom de línguas seja uma porta de entrada para a aquisição de outros dons espirituais, como os dons de curar, de profecia, de revelação, de sonhos, de visões, da palavra, do discernimento. Essa posição também é compartilhada entre os fiéis da Renovação Carismática Católica. A partir do momento que se é batizado com o Espírito Santo e fala-se em línguas, cada fiel, potencialmente, passaria a ter os condicionantes religiosos e míticos para o despertar de outros dons, ainda que eles estejam inoperantes na vida dos crentes. Caberia ao fiel criar mecanismos para o despertar desses outros *carismas*, por meio da oração, do jejum, da participação nas vigílias², da oração nas matas e nos montes, das participações das atividades da igreja e da submissão às normas institucionais, esses são os meios mais comuns de se alcançar os dons. Vejamos em seus relatos como os fiéis elaboram o despertar do dom em suas vidas:

1) crença em Deus, oração e busca da *presença divina*:

Para receber o dom em primeiro lugar temos que crer, em segundo lugar orar e buscar a presença de Deus, pois, todo aquele que crer verá a glória de Deus. E existem vários dons, têm pessoas que não têm o dom de línguas, mas tem o dom de revelação, dom do amor (29 anos, vendedor).

² As vigílias são reuniões de oração que ocorrem no final da noite e estendem-se pela madrugada adentro na própria Igreja. Costuma-se também realizar esses encontros nas matas e montes.

2) firme crença em Deus, busca e reconhecimento da potência da divindade:

Para recebermos o dom temos que crer e não duvidar. Tem que reconhecer o Senhor sobre todas as coisas e buscar, pois, está escrito *buscai ao Senhor enquanto se pode achar e invocai-o enquanto está perto* (22 anos, metalúrgico).

3) exclusividade de uma fonte primordial sobre todas as outras fontes geradoras do dom:

Para receber esse dom é preciso reconhecer Jesus como único salvador e buscar o dom. Para saber que uma pessoa tem o dom é preciso ter um outro dom, o dom de interpretação ou o dom de discernimento dos espíritos. Nós que somos pastores da igreja procuramos receber esses dons para melhor administrá-la (26 anos, metalúrgico).

As situações em que ocorrem as manifestações da glossolalia podem ser muito variadas, como durante o trabalho, na rua e na escola, o mais comum, no entanto, são as ocorrências durante o culto. Durante a pesquisa de campo, obtive relatos de fiéis que afirmavam conhecer outros crentes que foram *batizados* enquanto dormiam, ou ainda participando das campanhas de oração – que ocorrem na Igreja ou na casa de algum *irmão* – onde os fiéis são batizados no Espírito Santo, curados de alguma enfermidade, e assim, recebem bênçãos e outros dons³. Vejamos alguns depoimentos significativos a esse respeito:

³ As campanhas de oração podem acontecer: 1) durante uma semana; 2) vinte e um dias seguidos; 3) um dia da semana durante sete semanas (sete segundas-feiras, por exemplo).

1) a superação da dúvida e o encontro com a dádiva:

Eu recebi o dom de línguas depois de muito buscar a presença de Deus. Eu sempre busquei e sempre orei, só que dentro de mim eu tinha uma dúvida. Só depois que eu comecei a freqüentar o monte e ler a Bíblia, os irmãos começaram a dar umas dicas de porque eu não recebia o dom. Então, eu comecei a trabalhar em cima daquilo...que é não duvidar. Quando eu fui batizado eu me senti como se estivesse voando, para fora desse mundo...senti Deus muito perto de mim e comecei a falar como se Ele estivesse muito perto. Em um culto da mocidade eu estava quase explodindo da presença de Deus e então o irmão Antonio Carlos falou que eu estava para receber o dom; era só buscar mais um pouco e deu-me um abraço e nossa...eu comecei a falar em línguas (22 anos, metalúrgico).

2) o desejo de ser batizado, atendendo ao chamado e o recebimento do sapato de fogo:

Eu fui a um congresso [evangélico] e vi várias pessoas falando em línguas, e senti o desejo de ser batizado também. Então, por três meses orei, fazendo jejum, campanhas, ia aos montes buscar a Deus. E um irmão disse para eu ir buscando que eu ia receber. Num culto da mocidade no Jockey Clube (um bairro próximo) eu estava jejuando e disse: hoje, em nome de Jesus, Deus vai me batizar com o Espírito Santo. Cheguei lá e *entrei no manto com Jesus* e os irmãos disseram: Quem quer ser batizado venha à frente. Ai eu fui e o irmão me falou: Receba o sapato de fogo dos pés à cabeça, e eu comecei a falar em línguas estranhas (17 anos, serviços gerais).

3) a necessidade de ajuda espiritual na *libertação* dos vícios:

A minha experiência no batismo com Espírito Santo, o dom de falar em línguas foi logo quando eu me converti, eu aceitei Jesus por necessidade de ajuda. Fui à Igreja e lá me deram uma ajuda espiritual. Recordo-me que estava a seis meses na Igreja e já tinha sido liberto das bebidas mas não tinha sido liberto ainda do vício do cigarro, eu não conseguia parar de fumar. (...) Fui na campanha na segunda feira e não fumei, também na terça feira não fumei, e na quarta feira eu percebi algo diferente; estávamos em oração cantando e louvando a Deus, e de repente, senti algo diferente em minha vida. A minha vida começou a se alegrar, comecei a sentir uma quentura no meu corpo. Quando eu dei por conta estava sentado, batendo palmas e depois em pé na sala dessa irmã pulando e minha língua começou a enrolar e a sair os sons como se fossem outras línguas; e eu não conseguia entender, mas havia pessoas ali que estavam entendendo, ou seja, algumas pessoas estavam interpretando o que eu estava falando (26 anos, metalúrgico).

4) batismo em vigília depois de ser *provada* como a última do grupo a receber o dom:

O meu batismo foi em uma vigília. Nessa vigília foram batizados minha mãe e meu irmão, e eu disse ‘eu quero ser batizada também, eles foram e eu não?’. Passaram-se os dias e no último dia da vigília o inimigo falava assim para mim ‘você não vai ser batizada não’. A oração já tinha terminado, demos as mãos para irmos embora e um irmão falou para orarmos mais uma vez, e ele me colocou no meio daquele círculo, e fui batizada com o Espírito Santo, mas eu só fazia barulho, sentia o poder, mas só fazia barulho. Eu tenho dom de variedade de línguas. Quando eu fui batizada eu só fazia barulho, eu pensava assim ‘eu não posso só ficar fazendo barulho, tenho que falar a língua mesmo’. Em uma vigília uma irmã colocou a mão sobre mim e eu comecei a orar o começo da língua estranha (22 anos, confeitira).

As imagens apresentadas nos relatos que versam sobre a iniciação ao dom entre os fies pesquisados são extremamente importantes na compreensão do imaginário pentecostal. O *entrar no manto com Jesus*, ou *entrar no mistério* são categorias de interpretação que sugerem uma adesão espiritual ao Pentecostalismo e, para nós, também à uma hermenêutica, a hermenêutica do imaginário. No conjunto de símbolos e arquétipos que dá *sentido* ao estado anterior à conversão, ocorre o predomínio das imagens tenebrosas do tempo. Dessa forma o *transeo*, esse primeiro momento do processo de conversão, pode ser compreendido como uma *passagem* do Regime Diurno para o Regime Noturno das imagens. A abertura para o fenômeno da morte simbólica (com o seu consecutivo renascimento) denuncia a efemeridade do homem e da mulher, e, portanto, alude à condição humana. Algo semelhante acontece no processo iniciático da benzedeira, para quem as doenças, a audição de vozes, as provações, as revelações são evidências do que mais tarde será interpretado como uma *eleição* (OLIVEIRA, 1985a p. 34; 1992, p. 87-91).

Para Mircea Eliade, existem, pelo menos, dois lugares míticos, o *cosmo* e o *caos* (ELIADE, 1996), que se apresentam inicialmente ao crente pentecostal como sendo maniqueístas: O *Cosmo Pentecostal* e o *Mundo Profano*. O *mundo* – que já aludi no capítulo

dois – é o não-Cosmo – lugar do caos, do informe, habitação dos *demônios*. No primeiro, reina o Cristo, e, no segundo, o diabo e seus *demônios*. O estado anterior à conversão – os sofrimentos – é identificado como sendo do domínio do diabo. O domínio do *daimon* nasce com o *pecado* de Adão. Os diversos dissabores da vida são interpretados por imagens que compõem as *estruturas esquizomorfos* do imaginário, caracterizando o Regime Diurno (DURAND, 1997, p. 179-180). Nesse momento, há sempre um inimigo a ser combatido, e deve ser eliminado, quando a alteridade é suprimida. Nesse mundo dividido em dois, o cosmo e o caos, para a cultura pentecostal, as faces do tempo e da morte apresentam-se, além dos símbolos das trevas e do *daimon*, sob a forma da serpente, do fervilhar, do caos, do Armagedon e do Juízo Final, quando os não-crentes ajustarão as contas com a divindade. O *mal* ou o *inimigo* também aparece sob a forma de um grande lobo ou sapo, ou algo híbrido como a aparência de um ser humano com os dedos de um sapo, segundo o relato de alguns fiéis por mim entrevistados. O simbolismo teriomórfico – imagens de animais – revela uma angústia que é mobilizada na mudança, na conversão e na metamorfose, e a crença em entidades maléficas dessa natureza pressupõe uma *valorização negativa do simbolismo animal* (DURAND, 1997a, p. 83).

Na cultura pentecostal, a *tribulação* e as *obras da carne*, analogicamente, também são categorias internas de interpretação que marcam esse primeiro momento da iniciação entre os crentes pentecostais pesquisados. Ninguém nasce atribulado, a tribulação é um estado da alma em que a pessoa se encontra desorientada, nervosa, impaciente, sem fé. Tanto o crente como qualquer outra pessoa pode estar atribulada, a diferença é que um crente não pode ser possesso por um demônio, já o incrédulo pode. Mas essa distinção também não é tão precisa, pois, existem fiéis que afirmam que o cristão pode ser possesso caso abandone a Deus e a Igreja. Aqueles que são fiéis também podem ser influenciados pelo diabo, estão sob

os efeitos da tribulação, estão sendo *oprimidos*, mas não são possesores. Conheci fiéis que diziam ter o dom de visão, e que, às vezes, caminhando nas ruas viam vultos acompanhando certas pessoas, ou então, viam uma infinidade de seres espirituais híbridos – macacos com rosto humano e olhos vermelhos, lobos enormes que ficavam do lado de fora da Igreja aguardando seus hospedeiros, os atribulados. Alguns depoimentos são interessantes:

Meu irmão mais novo viu um *bicho* sentado na minha cama, eu estava deitado e o demônio veio e sentou próximo a minha cabeça e começou a falar com meu irmão: ‘com esses dois aí eu não posso, tem um que está protegendo eles e tem um negócio que não me deixa chegar perto deles’ (23 anos, técnico de som).

Ou ainda o relato de um sonho:

Eu sempre sonho com um cachorro preto de olhos vermelhos, eu acho que ele é o diabo (23 anos, técnico de som).

O simbolismo animal pode ter um sentido que nos ajuda compreender o processo iniciático. Segundo Chevalier e Gheerbrant, essas imagens podem assumir as formas de um *psicopompo*, que é um guia, um condutor, um espírito que orienta o iniciado (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 557). Gilbert Durand, quando analisa os símbolos animais como Cérbero (o cão que guarda os portais do Hades), Fenrir e Managarmr (os lobos que, respectivamente, devorarão o Sol e a Lua no fim dos tempos, na mitologia nórdica), afirma sobre a imagem do lobo:

Há (...) uma convergência muito nítida entre a mordedura dos canídeos e o temor do tempo destruidor. Cronos aparece com a face de Anúbis, do monstro que devora o tempo humano ou que ataca mesmo os astros mensuradores do tempo (DURAND, 1997a, p. 86-87).

Uma outra categoria de interpretação, a *carne* ou *estar na carne* não se refere apenas aos pecados cometidos por meio do corpo, como as relações sexuais consideradas ilícitas pelo grupo – adultério, *fornicação*, relações pré-nupciais, masturbação – mais ainda, a gula e o uso de drogas, álcool e cigarro. Estar na carne alude ainda a mentiras, a falsas promessas, a interpretações falazes. Envolve um gradiente mais amplo de relações e situações, como por exemplo, quando alguém profetiza ou entrega uma mensagem e o que foi dito não se cumpre, costuma-se dizer que tal pessoa *falou de sua própria carne e não do Espírito Santo*. Houve o caso de um rapaz que falava em línguas o tempo todo, na Igreja, andando pelas ruas, no trabalho. Os outros fiéis diziam a ele para *vigiar*, isto é, ficar atento com as coisas sagradas, não expô-las ao léu, irresponsavelmente, pois, muitas pessoas que não conhecem a glossolalia podiam pensar que ele fosse louco. Algumas pessoas da Igreja disseram-me que tal moço *falava por meio da carne*, ou seja, o dom dele não provinha de Deus. Quando o corpo é distinto da alma ou do espírito, para os fiéis, potencialmente eles estão vivendo no pecado, no mal, na morte, na carne.

A mudança de destino dessas forças de Cronos começa a aparecer com as imagens da luz, os símbolos ascensionais. Aqui, *representar um perigo é dominá-lo (...) a imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com facilidade* (DURAND, 1997a, p. 123). *Transeio* é esse ir além, é um atravessar, é o princípio de conversão. A próxima etapa desse processo iniciático é o princípio de integração desses opostos, mal e bem, vida e morte, luz e trevas por meio do renascimento simbólico.

III. *Translatio*: o Nascido Duas Vezes

Vivenciar certas *provações* constitui uma das formas de acesso ao *novo nascimento*, que é, no meu entender, uma mudança de ênfase da visão psicanalítica – com sua teoria repressiva e pulsional da imagem, condicionadora do processo civilizacional – para a idéia de sacrifício, que opera a função transcendente, que é a resolução dos contrários, a eufemização responsável pela formação desse símbolo. Doenças, estar desempregado, trabalhar em condições precárias, difícil casamento ou relação conjugal, entre outras coisas são considerados obstáculo a serem transpostos pelo crente. As *provas e lutas* pelas quais eles passam é uma forma de Deus moldá-los e purificá-los pela água e pelo fogo, análoga ao oleiro que molda o barro segundo a sua vontade, assim Deus trabalha o interior do crente, o que revela nas representações que eles fazem de si próprios.

Na tradição judaico-cristã a água simboliza a origem da criação, na figura do Espírito Santo, que no *princípio*, pairava sobre a face das águas. A alma, segundo uma metáfora bíblica, é comparada a uma terra seca que aguarda o renascimento por meio das águas provenientes da divindade, *a água se torna o símbolo da vida espiritual e do Espírito, oferecidos por Deus e muitas vezes recusados pelos homens* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 17 grifos do autor). O fogo associa-se à água por evidenciar uma purificação, uma transmutação da alma na metáfora da morte-renascimento. O fogo na Bíblia possui um significado específico segundo Gilbert Durand: *na Bíblia o fogo é ligado à palavra de Deus e à palavra do profeta cujos lábios são ‘purificados’ com uma brasa* (DURAND, 1997a, p. 176). Não é sem propósito que os fiéis denominam a glossolalia como *as línguas de fogo*. Isso se deve ao caráter purificador e transformador que o dom vem

explicitar. No Pentecostalismo, as águas batismais e o fogo do Espírito Santo são compreendidos pelos fiéis como um momento de renascimento para uma nova vida. Nos relatos colhidos em campo pude observar que a imagem da metamorfose é uma constante neste momento do processo iniciático pentecostal:

1) maior temor à Deus, maior segurança:

Depois que Deus me batizou eu sinto mais temor no meu coração. Ai então parei de fazer coisas erradas. Parei de mentir porque o pai da mentira é o diabo. Parei de ficar xingado os outros, e parei de brigar por qualquer coisa. Quando eu não era batizado eu andava de cabeça baixa. Quando Deus me batizou passei a andar de cabeça erguida. E começou a transformação do senhor Jesus Cristo na minha vida (17 anos, serviços gerais).

2) mais comedimento:

Eu era uma pessoa que não tinha trava na língua, falava muito palavrão. Eu notei que quando eu recebi esse batismo eu consegui mudar (26 anos, metalúrgico).

3) aquisição do dom, cura, pregação e revelação:

mudou muita coisa...depois que eu comecei a falar em línguas, hoje eu dei uma fracassada, mas antes...quando eu falei em línguas logo depois Deus me deu o dom de cura, o dom de pregar, o dom de revelação. É como um casamento é uma alegria imensa (50 anos, pedreiro).

.

A experiência do falar em línguas para muitos fiéis é tão marcante que vários entre dizem ter sido curados de algumas *doenças materiais* e também *doenças espirituais*. Algo já foi observado entre benzedeadas que trilham um processo iniciático, quando aludem às *doenças de médico* e as *doenças de benzedeadas*, nas enfermidades passíveis de serem

curadas pelo modelo erudito de cura e outras que são a especialidade desses sujeitos do sagrado (OLIVEIRA, 1998).

1) cura de pneumonia:

Eu fui curado de pneumonia, quando recebi o dom (26 anos, metalúrgico).

2) cura de um *mal espiritual*, um trabalho de feitiçaria:

Fui curado quando uma cunhada minha me viu de bermuda e olhou para as minhas pernas e disse: Eu queria essas coxas na minha cama. Você pode desejar mas você não vai ver essas coxas na sua cama não, e ela não falou mais nada. No outro dia ela voltou e trouxe um cigarro e uma mexerica, eu não maliciei nada, então chupei a mexerica e fumei aquele cigarro. Em três dias minha vida virou um inferno. Minha vontade era ir embora de casa, brigava com minha mulher direto eu sentia uma bola que andava dentro da minha barriga, quando ela [a bola] ficava alvoroçada. Então, comecei a ir na igreja católica e também ia no saravá, e depois fui a uma igreja evangélica mas meus problemas continuaram... foi então que fui a igreja Luz do Mundo Renovada e orando eu soltei uma bola do tamanho de uma gema de ovo e nunca mais senti nada (50 anos, pedreiro).

3) cura da tribulação:

Quando eu vim para a Igreja não tinha doença, eu tinha muita tribulação, eu brigava muito com meu marido. Ele era crente e eu não, e fiquei sabendo que a igreja estava fazendo uma campanha de trinta dias pra eu me converter. Quando o pastor me convidou para ver o culto, eu disse que não gostava da pregação deles e falei também que tinha raiva deles e o pastor insistiu, dizendo que eu iria para Igreja. Então um dia meu marido veio conversar comigo e disse que o diabo estava ali para destruir nosso casamento. Nesse momento senti que uma coisa diferente falou dentro de mim e não tive poder para atacar meu marido. E três dias depois fui para a igreja e aceitei Jesus (48 anos, dona de casa).

Quanto à forma como os fiéis pensam a noção de pertencimento a essa ou aquela classe social, houve, durante as entrevistas, um depoimento interessante de um rapaz que

foi usuário de drogas por muito tempo e que, segundo ele mesmo, teve uma visão de um homem que vinha em sua direção e dizia para ele abandonar aquela vida de drogado. Há um ano esse moço frequenta a Igreja como membro, e quando questionado sobre o dom e uma possível transformação, ele respondeu:

Mudou o jeito que eu vejo o mundo. Arrependi-me de tudo que eu fiz. Sinto muito mais amor pela vida das pessoas. Eu tenho uma temperança. Antigamente uma pessoa pisava no meu pé e eu já queria brigar. É uma transformação radical. É nascer de novo, é ser outra pessoa. As pessoas me vêem andar na rua e não acreditam que é aquele rapaz que andava drogado. Tem gente que nem me conhece quando eu passo na rua, até o modo de me vestir Deus mudou. Você vê que não existe isso de classe social, você não se sente rebaixado, inútil, você vê que serve pra alguma coisa. Você tem uma visão ampla de tudo que está acontecendo ao seu lado (29 anos, vendedor).

Talvez, nesse momento do processo de aquisição do dom, o aprendizado das técnicas de êxtase seja a etapa mais importante para o próprio fiel. Quando indagados sobre a possibilidade de alguém ensinar outras pessoas a falarem em línguas, os fiéis afirmaram que isso é inviável e quem exerce tais práticas *está na carne*, não é *guiado pelo Espírito Santo*. No entanto, existem alguns exercícios praticados pelos pentecostais que também são comuns a outras tradições religiosas. Entre eles, como já apontei em outro momento, a contínua repetição da palavra *glória* ou *aleluia* produz alterações significativas no corpo do fiel: a respiração fica mais intensa e, conforme muda o ritmo da oração, acontecem os gritos e o choro compulsivo.

Marcel Mauss aponta a dança e a música contínua como uma das muitas formas de se alcançar outros estados de consciência pelos mágicos australianos (MAUSS, 2003a, p. 86). Na Renovação Carismática Católica pede-se que o não-glossólalo repita as palavras *Jesus* e *Abba* (DEGRANDIS, 2000, p. 25), como também o Terço Bizantino, que é uma

outra corrente católica, orienta a que os fiéis repitam as jaculatórias: *Jesus me ajude, Jesus me cure, obrigado Jesus* (SANTOS, 2005, p. 40); Moshe Idel, pesquisador da mística judaica apresenta algumas técnicas para a produção de transes cabalistas, como a repetição das letras do alfabeto hebraico e dos nomes divinos, como já fiz alusão, a fixação do olhar em um ponto específico (IDEL, 2000, 142-143). Para este autor, o choro e as *técnicas ascéticas combinadas* – jejum, orações prolongadas, luto, sofrimento auto-induzido – culminam na contemplação da Glória de Deus, a *Schekhiná* (IDEL, 2000, p. 124). Se o estímulo de um dos sentidos tende a suprimir os demais (IDEL, 2000, p. 129), por outro lado, parece existir meios de focalizar energia psíquica para alcançar os desdobramentos necessários. No Pentecostalismo, a repetição de palavras ou frases curtas tende a desdobrar-se nas vocalizações glossolálicas.

O êxtase passa a ser uma forma de iniciação e a manifestação de um dom, dom de comunicar-se com o sagrado, incompreensível ao diabo, que, a todo custo, quer destruir e frustrar planos, conforme explicam os pentecostais. A nova personalidade emergente, por meio do *duas vezes nascido*, possui uma nova linguagem que é inteligível a Deus e também a aquele que possui outro dom, a interpretação das línguas. A glossolalia é, então, portadora dos propósitos que fundem o homem ao cosmo, e cria categorias distintas de produção do dom no interior desses iguais glossolálicos, também observado entre benzedeiros na produção do dom de benzer (OLIVEIRA, 1992).

1) a auto-edificação e o recebimento do dom:

O dom de línguas é para edificar a você mesmo, é o teu espírito quem fala com Deus. A Bíblia diz que nós não devemos só buscar o dom de línguas, mas também o dom de interpretar as línguas. Porque quando se fala em línguas a Igreja não entende, por isso que é preciso alguém que as interprete (26 anos, metalúrgico).

2) a glossolalia como língua que o diabo não compreende:

É uma comunicação que a gente tem com Deus. É a única maneira de nos comunicarmos com Deus sem que o inimigo escute. Para receber tem que buscar. Você sente que outras pessoas têm o dom de línguas, você até consegue se comunicar com elas se elas tem o dom de línguas (22 anos, confeitira).

3) o revestimento de poder divino e autoridade nos empreendimentos:

É um contato que você tem com Deus (quando você fala baixo) pelo qual Ele nos passa graças, poder. Deus te reveste de poder através disso. Quando você fala alto (em línguas), tem sempre que ter uma revelação, alguém que interprete para o português. Se não tiver é algo só para você, pois, as pessoas não terão explicação alguma. O dom de línguas para mim é uma edificação de Deus, Ele te reveste de poder. Para recebermos o dom temos que crer e não duvidar. Tem que reconhecer o Senhor sobre todas as coisas e buscar, pois, está escrito *buscai ao Senhor enquanto se pode achar e invocai-o enquanto está perto*. As pessoas sentem que uma outra pessoa tem o dom de línguas quando existe um transbordar de poder, você vê que a pessoa está com autoridade, convicção daquilo que está fazendo. A pessoa começa a mudar o jeito dela de proceder, ela fica mais agradável, você gosta de ficar mais tempo do lado dela (22 anos, metalúrgico).

Assim, os *símbolos ascensionais* (a escada de Jacó, a pomba, o batismo), os *símbolos espetaculares* (a luz, a elevação, a palavra) e os *símbolos diairéticos* (o herói, a couraça, o fogo) invertem o simbolismo do tempo e da morte, aludidos no *transeo*. No debate sobre morte-renascimento, o simbolismo da escada significa a passagem de um modo de ser a outro completamente distinto, e a montanha é um símbolo isomorfo da escada (DURAND, 1997a, p.128). A ida do crente pentecostal aos montes evidencia, nessa analogia, o desejo de transcendência. A pomba revela, alegoricamente, o mesmo desejo de ultrapassar a profana condição humana (DURAND, 1997a, p. 133); o batismo, por sua vez, transforma simbolicamente o caos, o mundo perturbado pela queda, em cosmo (DURAND, 1997a, p. 145). Para Chevalier e Gheerbrant o batismo é um rito que co-implica na

purificação e renovação, cuja *liturgia simboliza e realiza, na alma do batizado, o nascimento da graça, principio interior de aperfeiçoamento espiritual* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 126-127). No Pentecostalismo as metáforas mais correntes são a do *fogo* e a da *palavra*.

Na tradição judaico-cristã é pela palavra, o Verbo Criador, que todas as coisas vêm a existir, já que a palavra cria e ordena o mundo (ELIADE, 2002, p. 333). A recitação de fórmulas mágicas, as preces, as jaculatórias e os mantras têm a propriedade de orientar a ação da divindade, como também domam todo o Universo (DURAND, 1997a, p. 155). A potência da palavra traduz-se tanto pela escritura como pelo fonatismo (DURAND, 1997a, p. 157). O fogo é purificador, é isomorfo do pássaro e da asa enquanto símbolos ascensionais e, neste sentido, também suscita uma transcendência (DURAND, 1997a, p. 173-175). *Translatio* é essa vivência metafórica do sagrado, da morte e renascimento simbólicos.

IV. *Transitio*: Completando a Revelação do Mistério, a Legitimação

Por ser um dom institucional e passível do controle da Igreja, mas com um conteúdo mágico, a glossolalia ora aproxima-se ora afasta-se de uma outra forma de se conceber os dons, em especial o de benzer. As benzedeadas, apesar de professarem uma crença – católica, kardecista, crente, esotérica, umbandista – têm uma relativa autonomia na condução de seu ofício. Elas podem selecionar seus clientes e estipular várias formas de pagamento pelos seus serviços (OLIVEIRA, 1992, p. 42, 55). Muitas vezes a instituição concorre com as benzedeadas, mas, talvez, o que melhor caracterize as benzedeadas seja a sua autonomia profissional (OLIVEIRA, 1985a, p. 38). Interessante notar que apesar da

ênfase atribuída à experiência de salvação, pertencente ao domínio da singularidade de cada um, os pentecostais constroem uma série de artifícios de controle sobre a glossolalia. A instituição estimula a busca desses estados de consciência porque vê neles a possibilidade de diálogo com o sobrenatural, mas, concomitantemente os regula, orientando a ação dos mesmos e seus limites (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 36), daí que a autonomia entre os glossófalos seja restrita. Essa dimensão do controle das instituições religiosas sobre os fiéis também ocorre nos candomblés, como relata Monique Augras:

Além da aprendizagem dos gestos estipulados, nos quais se incluem os movimentos da dança, a construção ritual do corpo e do espaço passa indubitavelmente pela descoberta das proibições. (...) alimentação, banhos, regulamentação da atividade sexual, roupas, condições de ingresso nos diversos locais sagrados, dança, ordem de procedência e profilaxias várias, organizam-se em modos de construção do corpo e do espaço (AUGRAS, 1986, p. 197).

Quando questionados como se dá a legitimação do dom pela Igreja, ou seja, como sabemos que uma pessoa recebeu o Espírito Santo, as respostas não são uniformes. Talvez estejamos diante da evidência de um tipo de controle muito peculiar, que não obedece a regras fixas, nessa instituição, que como outras vive uma pluralidade simbólica, característica de vários ramos do Protestantismo, e de forma especial do Pentecostalismo, onde a liberdade do fiel para reconstruir o corpo doutrinário, o que pode explicar as inúmeras divisões ocorridas no interior do Protestantismo. De forma distinta, mas até certo ponto parecida, as benzedadeiras produzem as suas benzeções num *crescendum*, dos familiares aos de fora (OLIVEIRA, 1985a, p. 40). Vejamos como os próprios glossófalos reconhecem quem possui o dom de línguas:

1) o reconhecimento por meio de sinais percebidos por outros:

Sei que uma pessoa recebeu o dom, pois, quando você está falando em línguas a pessoa que está perto, do seu lado, ela sente...porque o corpo da pessoa começa a arrepiar e começa a sentir uma coisa diferente e sente vontade de chorar. Ela começa a sentir a presença de Deus só de estar do lado daquela pessoa, eu posso falar em línguas, mas a graça do Espírito Santo a pessoa sente. Você sente o transbordar. Uma vez eu estava em Ribeirão Preto e uma mulher começou a falar em línguas, e eu senti a igreja de Ribeirão Preto tremer (29 anos, vendedor).

2) a autoridade e a convicção naquilo que se faz:

As pessoas sentem que uma outra pessoa tem o dom de línguas quando existe um transbordar de poder, você vê que a pessoa está com autoridade, convicção daquilo que está fazendo. A pessoa começa a mudar o jeito dela de proceder, ela fica mais agradável, você gosta de ficar mais tempo do lado dela (22 anos, metalúrgico).

3) o reconhecimento por meio do dom de interpretação das línguas e discernimento dos espíritos:

Para saber que uma pessoa tem o dom é preciso ter um outro dom, o dom de interpretação ou o dom de discernimento dos espíritos. Nós que somos pastores da igreja procuramos receber esses dons para melhor administrá-la (26 anos, metalúrgico).

4) a capacidade de comunicação entre aqueles que possuem o dom:

Você sente que outras pessoas tem o dom de línguas, você até consegue se comunicar com ela se ela tem o dom de línguas (22 anos, confeitira).

5) o dom sempre expressa o poder de ser reconhecido:

Eu sei que uma pessoa tem o dom se ela manifestar as línguas. Se ela for orar, manifestar. Não tem como eu saber se a pessoa não manifestar (50 anos, pedreiro).

Apesar dessa dimensão da legitimação do processo de iniciação do dom de línguas, em que cada fiel pode *sentir* que essa ou aquela pessoa possui a glossolalia, os mecanismos institucionais se reproduzem criando normas para a manifestação e o controle desses dons espirituais. Ao mesmo tempo em que o crente é incentivado a buscar os dons pela Igreja, essa mesma Igreja surge como obstáculo para um pleno desabrochar desses fenômenos. Algo semelhante também ocorre na Renovação Carismática Católica, para quem os procedimentos mágicos na liturgia são vistos como uma forma de se reavivar a igreja e, concomitantemente, os chamados *excessos* são proibidos, como o *repouso no Espírito* (SOUZA, 2005, p. 22, 29). Vários fiéis da Assembléia de Deus confidenciaram-me que tinham uma predileção pelas vigílias feitas nas matas e nos montes. Apesar de estarem ali reunidos como igreja, e participando desses encontros aqueles irmãos que tinham maior afinidade entre si, às vezes, somente um grupo de rapazes, eles alegam preferir esses encontros por sentirem-se mais à vontade para fazerem suas orações, e também porque nesses encontros o poder de Deus é maior.

Mesmo no interior da instituição, o corpo do glossólalo tem expressão, não é inerte. O uso sagrado do corpo é evidente nas representações pentecostais. A percepção do corpo é mais clara neste momento quando se fala em línguas; sente-se o corpo esquentar ou ficar mais leve, também são comuns arrepios, aceleram-se os batimentos cardíacos e a respiração. Parece que existe um maior controle sobre os usos do corpo, nesse contexto repressivo – onde a dança em festas e bailes é proibida, os homens não podem usar bermudas e nem andar sem camisa ou camiseta, as mulheres só usam saias e relações sexuais são proibidas antes do casamento – há inevitáveis desdobramentos em outras direções, a espiritual, por exemplo. Vejamos como o glossólalo representa seu corpo, sua corporeidade, e como nele sente o poder e o compreende como cogito corporal:

1) o corpo é o templo do Espírito Santo:

O Espírito Santo faz morada em nosso corpo. Você aceita Jesus Cristo como seu salvador, ele anda do seu lado. Ele se apossa de você e você sente seu corpo leve. Quando você vai fazer as coisas que fazia antes, por exemplo, eu fumava e se vou fumar hoje ele (Espírito Santo) diz não, isso é errado. Drogas eu não uso mais pois o Espírito Santo me limpou. Por isso você tem que buscar, porque ele não vai se apossar sem pedir licença como está escrito “eis que estou a porta e bato” (29 anos, metalúrgico).

2) o corpo é um templo limpo e já habitado:

Deus pegou a casa suja, limpou e fez um templo onde ele habita vinte e quatro horas por dia, por isso tenho que ter reverência com meu corpo. Eu não posso usar certos tipos de narcóticos, químicas, não posso expor meu corpo publicamente, tenho que me reservar (22 anos, metalúrgico).

3) o corpo como morada do Espírito Santo:

Quer dizer que o Espírito Santo habita em nós. E ele habitando dentro de nós, isso quer dizer que nós devemos cuidar desse templo (26 anos, metalúrgico).

4) o coração como metáfora da Igreja:

É como se eu fosse uma igreja ele habita em nosso coração (23 anos, técnico de som).

5) o corpo purificado como espaço sagrado:

É um lugar onde Deus habita. Deus é puro, e não habita em lugar sujo, então temos que purificar o corpo (50 anos, pedreiro).

6) corpo como casa de Deus:

É a morada de Deus, é como se fosse a casa de Deus (48 anos, dona de casa).

Para Merleau Ponty o corpo é uma mediação simbólica, por isso, segundo ele, temos consciência do mundo por meio do corpo, e justamente esse corpo, é que garante a *metamorfose das idéias em coisas* (MERLEAU PONTY, 1994, p. 122, 227). Esse é o *cogito corporal*. Todo corpo, segundo a Antropologia do Imaginário, contribui na formação dos símbolos (DURAND, 1997a, p. 50). Nessa construção da corporeidade, os schèmes (esquemas) são a base bio-fisiológica das imagens e os arquétipos constituem as substantificações dos esquemas (DURAND, 1997a, p. 60). Isso me possibilita pensar, confluindo com Hervieu-Legér e Oliveira Júnior, a glossolalia como o *engajamento do corpo na oração* (HERVIEU-LEGÉR, 1997, p. 33), como também o dom de línguas mobilizando todo o corpo do fiel (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004, p. 164). Deste corpo individual, do conjunto dos corpos operando por ressonância imaginal, posso compreender o dom de línguas como uma *epifanização do corpo comunitário* (MAFFESOLI, 2004, p. 155-156). Nesse olhar que compreende a *corporeidade* e a *gestualidade* – que dão uma dimensão material a este estudo – construo uma significação muito específica das relações sociais. Temos aqui uma mediação de sensibilidades, ao contrário do *contrato social* ou do *racionalismo*. À busca de sentido nos símbolos da cultura pentecostal explicita os vínculos que transcendem o espaço da Igreja, e organiza simbolicamente a cultura pentecostal no interior da instituição, externamente alarga a experiência de transitividade entre os salvos e não-salvos. Nessa espécie de *continuum*, o produzido é ao mesmo tempo produtor de uma metamorfose no neófito. A glossolalia como símbolo faz a mediação entres os mundos sensível e inteligível e, por isso, não se constitui, na minha interpretação um signo, essa redução biográfica que possibilitaria pensá-la como uma psicopatologia.

É essa sensação de ser participante, por meio do corpo, das coisas sagradas que o crente luta para não perder. A glossolalia exige manutenção, procura-se participar regularmente das reuniões da Igreja, caso contrário, corre-se o risco de *esfriar na fé* (outra categoria de interpretação dos pentecostais), de perder o dom; as orações também são uma das formas de santificar-se, assim como o jejum, a participação da ceia e a leitura da Bíblia. Caso esses ritos não sejam observados corre-se o risco de um retorno ao estado anterior à conversão e a uma provável perda do dom de línguas. Quem participa das coisas sagradas pertence a um sistema ontológico diferenciado e a ruptura desses laços vitais pode significar a dilaceração da identidade mítica em formação (ELIADE, 2002, p. 23). Como é que este fenômeno que acabei de caracterizar é percebido pelos glossófalos?

1) a responsabilidade ética pelo uso do dom:

Eu acho que você não pode perder o dom, porque Jesus disse que no Juízo Final muitos chegarão a ele e dirão eu profetizei em teu nome, eu faço maravilhas em teu nome, e Jesus dirá: ‘Apartai vos de mim porque não vos conheço!’. Tanto que o dom de profecia é o dom mais perigoso que tem. Você pode estar na igreja e profetizar, mas se você for pro mundo (deixar a igreja) o diabo usa esse dom que você tem para as coisas do mundo porque a pessoa que tem o dom de profecia, no mundo, ela vai ser mais usado pelo diabo. É como Jesus falou ‘quando Deus sai vem outros sete demônios e habitam naquela pessoa’. Por isso, eu acho que como você pode usar o dom para o bem, você também pode usa-lo para o mal (22 anos, metalúrgico).

2) o estímulo ao dom e a possibilidade de sua renovação:

O dom não se perde. Mas se você sair da presença de Deus, ele pára. Mas se você voltar para Deus e buscar há um renovo (26 anos, metalúrgico).

3) o dom é condicionado à crença em Deus:

Pode perder sim (o dom), basta você não querer mais nada com Deus (23 anos, técnico de som).

4) o dom exige a nutrição divina:

Pode perder (o dom) se você abandonar a Deus. Deus não abandona ninguém, mas a partir do momento que você se afasta, você perde o dom (50 anos, pedreiro).

Outra vez nos depoimentos surge a multiplicidade das representações pentecostais; uns acreditam na perda do dom, outros pensam que o dom não se perde e que pode ser usado para o mal, e outros ainda acreditam que a glossolalia pode ficar latente, caso não se cumpram os ritos necessários à sua manutenção. O mesmo ocorreu quando perguntei se o dom era importante para os fiéis e para a igreja.

1) o dom como edificação de si próprio:

Há pessoas que não são batizadas com o Espírito Santo mas têm outro dom, por exemplo, o dom de profecia. Hoje a Igreja quer que a pessoa fale em línguas para que ela creia que realmente ela tem a salvação. Para mim não é importante não...por que a palavra de Deus diz que quem fala em línguas edifica a si mesmo. Quando você recebe o dom de línguas, recebe o Espírito Santo, ele inverte aquele dom de línguas no amor (29 anos, vendedor).

2) o dom como adorno institucional e acesso ao mistério:

Eu acho que é. Todos os dons são importantes, Deus tem seus planos, o dom é feito como um adorno. O objetivo do dom é uma transformação, mas é um adorno, um acabamento que Deus dá a igreja. Através do dom de línguas Deus pode passar uma revelação, pode passar um mistério. É importante sim (22 anos, metalúrgico).

3) o dom como dádiva aos outros:

Para mim é muito importante, é uma maneira da gente entregar [aos outros] aquilo que Deus fala (22 anos, confeitadeira)

4) o dom é o conhecimento da língua dos anjos:

Para a igreja não. Para mim é, por que ele me edifica, sou eu diretamente falando a língua dos anjos (50 anos, pedreiro).

Transitio articula a construção do corpo, enquanto habitação divina, encarnando na pessoa, e por meio de mediações simbólicas, regula a construção da identidade e da alteridade, como também as interdições institucionais sobre o dom. Assim, a glossolalia parece situar-se no cerne de duas forças: de um lado, o *sagrado instituinte*, que pulsa no interior do fiel e, de outro, a *religião instituída*, com suas regras, normas e tabus, os mecanismos de regulação do dom. A tomada de consciência do corpo é uma forte evidência da mudança de regime do imaginário, neste caso o trânsito do regime diurno para o regime noturno do imaginário (DURAND, 1997a, p. 202). Não há mais cisões, o profano está no sagrado, o sagrado está no profano, caem as fronteiras, o dentro e o fora começam a se dissipar, corpo e alma se integram e a divindade se revela em nosso interior.

V. *Transcendo*: Discernindo os Espíritos

Momento culminante do processo de aquisição do dom de línguas e de sua eficácia simbólica e imaginal. *Transcendo* é um ir além, é uma escalada em busca da compreensão da condição humana. Neste momento da pesquisa sobre o fenômeno da glossolalia é

interessante observar que não é mais necessário um inimigo a ser destruído, como quando na mobilização do mito do herói, mas sim um elemento a ser agregado, integrado subjetivamente. Novamente aqui encontro apoio no estudo de Oliveira, para quem o modelo etiológico da biomedicina produzindo cisões (corpo/alma/relações sociais) não leva em conta a cultura do doente, além de não discutir as especificidades histórico-sociais do adoecer humano (OLIVEIRA, 1998, p. 56, 69). Por outro lado, as cisões produzidas pelo modelo biomédico não existem nas representações do pensamento popular (OLIVEIRA, 1998, p. 47).

Os exorcismos e as manifestações de êxtase coletivo, no Pentecostalismo, são meios de diagnóstico, como também, proporcionam uma dimensão terapêutica nos cultos. O imaginário brasileiro é povoado por uma infinidade de seres espirituais e entidades, que ganham vida no interior da Umbanda, do Candomblé e do Pentecostalismo. E todos nós estamos sujeitos ao *mau olhado*, as *pragas*, as *maldições* e as *mandingas* lançadas pelas pessoas com as quais nos relacionamos cotidianamente. Tudo isso concorre para os pentecostais vincularem a possessão demoníaca à outras práticas populares, isto é, para o crente tanto quem (re)produz o feitiço, como aquele que o suscita, e também, quem o recebe (vítima) tendem a ser possessos, configurando o exorcismo como uma prática terapêutica eficaz, nos os moldes pentecostais, para vários males da alma.

A outra dimensão dessa terapêutica são as manifestações da glossolalia. Não somente para o glossólalo, mas também para toda a comunidade de crentes, quando os recados e as profecias em línguas estranhas são proferidos e interpretados, levando conforto aos que passam por *lutas e tribulações*, desemprego, doença. São comuns os depoimentos afirmando a eficácia de um *culto quente*, onde ocorreram várias manifestações extáticas. Os fiéis dizem sair da igreja com a *cabeça mais leve*, *prontos para um novo dia*, ou então, em

um culto dominical afirmam *recarregar a bateria* para a semana. Somente o fato de entrar em uma igreja, segundo Cecília Mariz, pode possibilitar o *sentir algo diferente* (MARIZ, 1996, p. 213). Assim, a glossolalia e exorcismo fundam o Pentecostalismo como uma religião de cura (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 32).

Os fenômenos de exorcismo e de glossolalia, como também os êxtases no Candomblé, quando compreendidos como a dissolução do eu, sem, contudo, que sejam analisados os efeitos terapêuticos ou a *metamorfose* relatados pelos fiéis, segundo Monique Augras, operam uma redução do símbolo ao signo. Essa redução epistemológica obscurece o conhecimento a respeito do sagrado (AUGRAS, 1983, p.19). Assim, é necessário a elaboração dessas forças que estão na base da condição humana. O eu e o outro, a superação dessa e de outras duplicidades *não pode ser alcançada em moldes meramente humanos (...)* a *conjunção dos contrários só pode ser formulada mediante o recurso à transcendência, ou seja, a vivência da alteridade é particularmente patente na experiência mística* (AUGRAS, 1978, p.57).

O Pentecostalismo muitas vezes concebe a cura *por meio da purificação dos pecados e pela conversão* (OLIVEIRA, 1985b, p. 30). Outras vezes, para quem não faz parte do corpo de fiéis, recomenda-se o exorcismo, a expulsão dos demônios. Aqui o mal é necessário. Nas classificações das doenças, é necessário que o mal seja compreendido como um agregado, na verdade ele nunca é totalmente expulso, pois a possibilidade de uma reinvestida é considerável. A ênfase, no Pentecostalismo, recai sobre o *adorcismo de possessão* e *adorcismo de viagem* (LAPLANTINE, 2004, p. 188-190). O *adorcismo de possessão* refere-se às manifestações diabólicas, as irrupções involuntárias do mal. O *adorcismo de viagem* trata dos fenômenos de inspiração divina que, como a glossolalia, são estados da alma buscados deliberadamente.

Apesar de expressar a luta titânica de Deus contra o diabo, o Pentecostalismo me permite pensar um de seus ritos de maior projeção, o exorcismo, como uma prática terapêutica que busca agregar o diabo, através da manipulação das forças do mal, como ensina Reginaldo Prandi:

As religiões mágicas não se caracterizam por uma luta do bem contra o mal. O sacerdócio e as prescrições rituais têm uma finalidade utilitária de manipulação do mundo natural e não-natural, de exercício de poder sobre forças (PRANDI, 1996, p. 30).

O exorcismo e a glossolalia, dois ritos extáticos, permitem que o crente pentecostal manipule tanto as *forças do bem* (o Espírito Santo), como também, as *forças do mal* (os demônios). Essa manifestação é vital para a fundação do *Reino de Deus*, o cosmo pentecostal. De acordo com Carl G. Jung, essa necessidade da existência do mal sugere não mais uma *trindade* e sim uma *quaternidade* composta pelo *Pater, Filius, Spiritus* e *Diabolus*⁴ (JUNG, 1999, p. 58, 63):

O diabo é autônomo, não pode estar submetido ao poder de Deus, pois senão não teria condições de ser o Adversário de Cristo: seria apenas uma máquina de Deus. À proporção que o Uno, o Indeterminado, se desdobra na dualidade, ele se transforma em determinado, isto é, neste homem que é Jesus Cristo, Filho de Deus e Logos. Este enunciado só é possível em virtude do Uno que não é Jesus, nem Filho, nem Logos. Ao ato de amor na pessoa do Filho se contrapõe a negação de Lúcifer (JUNG, 1999, p. 61).

A palavra *demônio* tem sua origem no latim eclesiástico com *daemoniu(m)*, que por sua vez, deriva do grego *daimōn* (δαίμων) que procede do verbo *daíesthai* (δαίεσται),

⁴ Jung também aponta uma outra possível configuração para a quaternidade cristã na Idade Média, que ao invés do diabo, trás a imagem do numinoso feminino, Maria (JUNG, 1999, p. 58-59).

repartir, dividir (BRANDÃO, 1993, p.278). Dessa forma, viver sob domínio do *daimon* remete estar sob a influência das cisões natureza/cultura, imanência/transcendência, discussão que o pensamento antropológico vem aprofundando, sobretudo pela via da tradição francesa contemporânea. Divisão é obscuridade, é caos; é o *pecado* da situação anterior ao *nascer de novo* e à glossolalia. O demônio também apresenta-se sob a forma de *Baal Zebube* (בעל זבוב) o *Senhor das moscas*, nosso *Belzebu*. Também representado, segundo alguns relatos que colhi, como um homem (ou um *grande macaco*) todo queimado, o que na arquetipologia durandiana representa as trevas, pois, *o diabo é sempre negro ou contém algum negror* (DURAND, 1997a, p. 92). Na concepção de Chevalier e Gheerbrant:

O diabo simboliza todas as forças que perturbam, inspiram cuidados, enfraquecem a consciência e fazem-na voltar-se para o indeterminado e para o ambivalente: **centro de noite**, por oposição a Deus, centro de luz. *Um arde no mundo subterrâneo, o outro brilha no céu* (...) ele [o diabo] é a síntese das **forças desintegradoras da personalidade** (...) enquanto divisor, desintegrador, o diabo preenche uma função que é a antítese exata da função do símbolo, que é de reunir, integrar (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005, p. 337 grifos dos autores).

Transcendo – por suas características de conjunção dos contrários, neste caso Jesus e o diabo – conduz-nos à eficácia imaginal. Enquanto para Lévi-Strauss a estrutura integra os pares binários opostos e complementares através de um modelo formal construído pelo pesquisador, não como uma realidade empírica; e em Radcliffe-Brown a estrutura é um padrão empírico de repetição de fenômenos, Lévi-Strauss, comentando Radcliffe Brown no texto *A noção de estrutura em etnologia*, afirma:

(...) devo sublinhar que ele [Radcliffe-Brown] tem das estruturas sociais uma concepção diferente da enunciada neste trabalho. A noção de estrutura aparece-lhe como um conceito intermediário entre os da antropologia social e da biologia (LÉVI-STRAUSS, 1996c, p. 343-344).

Talvez, o fato de o conceito de estrutura em Radcliffe-Brown ter um ancoramento biológico levou Gilbert Durand a aproximar-se mais desse autor, quanto ao conceito de estrutura, do que Lévi-Strauss (DURAND, 1997a, p. 63-64). Quanto à dimensão biológica presente na Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand, Denis Domeneghetti Badia a compreendeu com muita acuidade, contribuindo na discussão da eficácia imaginal:

Pelo que diz respeito ao arquétipo, Gilbert Durand introduz precisões com relação a Jung. Falando num ‘platonismo etológico’ o autor distingue um ‘duplo grau de inatismo’ no arquétipo: porque há os ‘arquétipos genotípicos’ (...) constituindo um capital genético, e os ‘arquétipos fenotípicos’, envolvendo modelos de aprendizagem e de ‘imprinting’. Ora, os ‘arquétipos genotípicos’ são precisamente os ‘schèmes’ de ‘Les Structures Anthropologiques de l’Imaginaire’, definindo a arquetipologia geral, ao passo que os ‘arquétipos fenotípicos’ engendrarão imagens simbólicas e as constelações de imagens simbólicas que são os mitos, definindo a mitanálise (BADIA, 1999, p. 62-63).

A compreensão das imagens primordiais, os arquétipos, segundo Badia, deve considerar essa dimensão material (biológica), como também todo o capital cultural encontrado nos mitos. Assim, existe a possibilidade de, geneticamente herdarmos um inconsciente repleto de imagens (arquétipos genotípicos) que assumirão as mais diversas formas e significados de acordo com a cultura na qual o indivíduo está inserido (arquétipos fenotípicos). A respeito da hipótese da *hereditariedade do inconsciente*, Lévi-Strauss na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, ao criticar o conceito de inconsciente em Carl G. Jung, afirma que:

(...) para Jung, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está repleto de símbolos, e mesmo de coisas simbolizadas que lhe formam uma espécie de substrato. Ou esse substrato é inato: mas, sem a hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou ele é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível que o dos caracteres biológicos adquiridos (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

No texto *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss, apresenta uma concepção de inconsciente que organiza estruturalmente todo conflito, trauma, imagens que por ele passam, ou seja, o inconsciente para esse autor se reduz ao sistema, que é formado pelo conjunto de estruturas. Assim como o estômago, segundo a metáfora feita pelo autor, é indiferente aos alimentos que por ele passam, limitando-se a digerí-los, o inconsciente organiza em estruturas tudo o que por ele passa, desconhecendo o conteúdo dessas imagens. A eficácia simbólica acontece quando os elementos da estrutura mental são reorganizados cognitivamente, cada elemento assumindo o seu lugar no sistema. O autor nos mostra uma correspondência existente entre a *estrutura mental* e a *estrutura corporal*; ambas as estruturas são homólogas quanto à forma. Um elemento que seja reorganizado na estrutura mental ou corporal modifica todo o sistema, que é um conjunto de estruturas. No circuito estrutura mental para estrutura corporal, ou vice-versa, opera a cura:

(...) a cura xamanística e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes; tratar-se-ia em ambos os casos de induzir uma transformação orgânica, que consistiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduzisse o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, **estruturas formalmente homólogas**, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos níveis diferentes do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido (LÉVI-STRAUSS, 1996a, p. 232-233 grifos meus).

No nível mais profundo do psiquismo humano, para Lévi-Strauss, encontramos as estruturas elementares do parentesco e os mecanismos culturais reguladores do incesto como algo irreduzível, universal. Mas também devemos compreender que não são as estruturas antropológicas do imaginário em Gilbert Durand que se opõem ao conceito de estrutura em Lévi-Strauss, mas sim, o conceito de trajeto antropológico, este permite acessar os esquemas organizadores do imaginário e do inconsciente coletivo:

Não é a forma que explica o fundo e a infra-estrutura, mas muito pelo contrário é o dinamismo qualitativo da estrutura que faz compreender a forma. (...) o que nos parece caracterizar uma estrutura é precisamente que ela não pode se formalizar totalmente e descolar do trajeto antropológico concreto que a fez crescer (DURAND, 1997a, p. 358-359).

Como vimos, o conceito de trajeto antropológico implica em gênese recíproca dos fenômenos sociais, psíquicos e biológicos na constituição dos símbolos. Para o estruturalismo de Lévi-Strauss a forma precede o símbolo e, apesar de existirem as estruturas corporais, estas não garantem a confluência do biológico ao sócio-cultural uma vez que é o inconsciente individual que opera a mediação entre os *diferentes níveis do vivente*. Essa é a mediação que o autor denomina eficácia simbólica. O mito exterior (proveniente do meio cultural), por indução e dedução, tem ressonância no corpo enfermo, operacionalizando a cura. De maneira distinta para a eficácia imaginal temos a passagem do Regime Diurno para o Regime Noturno das imagens. Através de um fenômeno denominado *transdução*, que é a experiência simbólica vivida, o mito encarna no indivíduo, e este o reinventa dinamicamente no interior da cultura. A eficácia simbólica difere da eficácia imaginal no sentido de que aquela pressupõe a dedução e a indução como método, ou seja,

o pensamento ainda está no centro do processo de cura. A eficácia imaginal, por sua vez, opera pelo método transdutivo, centrado na vivência simbólica e na *participação* (no sentido dado por Lévy-Bruhl).

Assim, a noção de eficácia imaginal torna-se mais clara a partir da compreensão do conceito de Imaginário, que finalmente, podemos apresentar ao leitor, nas palavras de Paula Carvalho, que assim o define:

(...) por um lado é o capital (inconsciente) de gestos do sapiens, portanto o “pólo arquetipal” das invariâncias tendo como componentes o campo morfogenético, os arquétipos, os *chreodoi*, os schèmes, os gestos e os ritos, sendo a ancoragem corporal do imaginário; por outro lado, é o complexo das polissemias simbólicas como conjuntos psico-culturais, ou seja, é o repertório dos sistemas e práticas simbólicos vistos como ideário (conjunto de ideias) e como imaginaria (conjunto das imagens simbólicas), o “pólo figural” das variações sócio-culturais tendo como componentes os paradigmas e sistemas conceituais, as mitologias e as utopias, as axiologias e o domínio do mítico-imaginal. O “símbolo” realiza a sutura entre o pólo arquetipal ou das invariâncias, como *build*, forma que é e, como *sinn*, sentido que é, refere-se ao pólo ideográfico-figural, sendo portanto uma união de opostos e uma máquina de transformação de energia: tem uma estrutura vincular e re-ligiosa, de unificar polaridades (PAULA CARVALHO, 1999, p. 239).

A eficácia imaginal não se reduz à forma, mas, a esta oferece um sentido desdobrado no vínculo, na conjunção dos opostos e na re-ligação dos *diversos níveis do vivente*. No Pentecostalismo, a passagem do Regime Diurno da imagem para o Regime Noturno, no interior das *estruturas sintéticas* – que são estruturas que integram e harmonizam os contrários conforme Durand – implica na tomada de consciência e de integração da *sombra* e do mal em si mesmo. Nesse momento, no *transcendo*, o fiel elabora a alteridade na relação com o grupo e consigo mesmo (alteridade interior), a dicotomia interior/exterior se dissipa. O diabo, anteriormente tido como inimigo a ser combatido, é

agregado na compreensão de que o mal pode surgir das profundezas do *mesmo*, e não somente do *outro*. Contudo, poucos são os fiéis que alcançam essa condição.

Apesar de a glossolalia ser o eixo teológico do movimento pentecostal, e a ênfase no discurso dos fiéis – enquanto produtores e também consumidores dos bens de salvação – ser voltada à aquisição desse dom espiritual, a Igreja cria mecanismos de regulação das manifestações religiosas que impedem outros possíveis desdobramentos. O vínculo institucional é muito forte entre os fiéis. Durante o trabalho de campo não conheci crentes que conseguissem relativizar sua fé. Toda a dúvida ou possíveis críticas sobre pontos doutrinários obscuros e posições teológicas extremamente dogmáticas são consideradas como *coisas do diabo*. Suprimir o outro, a alteridade, é uma das muitas formas de se reforçar o mesmo. O problema consiste no fato de que ignorar a alteridade é desconhecer a si mesmo, uma vez que o *dentro* e o *fora* são construções da cognição. O diabo e as trevas exteriores podem ser os nossos demônios íntimos.

Conclusão: Religião e Sagrado, Duas Problemáticas Distintas

O Pentecostalismo é uma das forças que movem o meio social, como também são o Espiritismo, a Umbanda, o Candomblé, as diversas Igrejas, o modelo biomédico, o direito, as psicologias, a física, a química, a biologia, a história, a política, a antropologia e a sociologia (GÓES, 2004, p. 132). De modo diferente, todas essas forças explicativas têm uma função simbólica de compreender o ser humano. Quem é o homem? Para essa difícil e complexa questão, a cultura pentecostal, integrando com outras modalidades de conhecimento sobre o homem, um conhecimento de base religiosa que construiu um discurso também voltado à transcendência, enquanto parte desse macro campo cognitivo que é a cultura, traça um caminho de compreensão situado entre o sagrado e o profano, não afirmaria categoricamente que seria numinosa do mundo, mas um meio caminho, que também é um itinerário, entre o sagrado e o profano.

Assim, se o conceito durkheimiano de *religião*, enquanto *coisa* (sic) *eminentemente social* (DURKHEIM, 2000, p. xvi), envolve uma classificação das *coisas* e dos homens em categorias do *sagrado* e do *profano* (DURKHEIM, 2000, p. 19, 182-183); se para haver religião é indispensável a necessidade de encontros regulares e periódicos nos cultos, nas missas, nas instituições e nas igrejas (DURKHEIM, 2000, p. 52), esse fenômeno que pesquisei é um fenômeno religioso. Fora desse contexto não pode haver religião para o autor, uma vez que esta manipula forças que são coletivas e *extrínsecas* ao ser humano e que requerem ser reguladas pelo social. Os agentes do rito mágico são indivíduos isolados, não pertencem à hierarquia institucional e são relativamente autônomos (DURKHEIM, 2000, p. 229). É nesse sentido, pela sócio-lógica – a lógica das organizações sociais – que a magia distingui-se da religião, já que não existem *clientes* na religião. A magia é

compreendida como a apropriação das representações religiosas, portanto coletivas, pelos indivíduos e traduzidas em práticas isoladas (MAUSS, 2003a, p. 125). Enquanto a religião tende ao intelectualismo, a magia, por sua vez, possui uma predileção pela praticidade (MAUSS, 2003a, p. 176). *Magia é vontade de poder; religião, vontade de obedecer* (PIERUCCI, 2001, p. 103). No fenômeno do Pentecostalismo, essa classificação não deve ser tomada com o rigor funcionalista, porque é um fenômeno híbrido e a qualidade do sagrado, que não é um *locus*, é que ele contém e está contido no profano.

Se os autores brasileiros que discuti no capítulo dois estudaram o Pentecostalismo destacando os seguintes aspectos no culto pentecostal: 1) o fato de orarem em imposição de mãos, objetivando a cura divina e/ou o exorcismo, como elemento constitutivo do culto (CAMPOS JÚNIOR, 1995, 69; MARIZ, 1996, p. 211); 2) a busca de sentido para as mais diversas aflições (FRY; HOWE, 1975, p. 75), há também aqueles que apontam vários elementos do culto pentecostal, discutidos no capítulo três, através de uma revisão da clássica dicotomia religião/magia. Assim, o Pentecostalismo passou a ser compreendido como uma *religião-mágica* (PRANDI, 1991, p. 65; PIERUCCI, PRANDI 1996, p. 23; ROLIM, 1985, p. 259). Em outras palavras, o Pentecostalismo possui um corpo de crenças, os fiéis reúnem-se periodicamente nos cultos e constituem uma igreja o que os caracteriza como uma religião, contudo, a prática interna é mais identificada com a magia do que com a religião. Muitos são atendidos nesses cultos sem criar nenhuma espécie de vínculo institucional ou religioso, mesmo quando afirmam *aceitar a Jesus como salvador*, como discuti no capítulo dois. Há ainda no interior da instituição diversas práticas de caráter mágico, como benzer peças de roupas e outros objetos pessoais, uso ritual do sal grosso, de rosas e de sabonetes ungidos, práticas semelhantes às estudadas entre as benzedeiras (OLIVEIRA, 1992).

Significaria esse retorno da magia um contraponto à tese weberiana de secularização da religião? Não há consenso entre pesquisadores das ciências sociais. Para Reginaldo Prandi *a razão não venceu completamente* (PRANDI, 1991, p. 66), ou seja, o ideal iluminista não triunfou, ainda existem outras razões e outros modelos cognitivos operando neste campo do sagrado, distintos da racionalidade ocidental. Antônio Gouvêa Mendonça e Procoro Velasques Filho pensam as práticas pentecostais como reação ao intelectualismo protestante (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 241). Pierre Sanchis compreende o Pentecostalismo como uma das possíveis formas de reencantamento do mundo (SANCHIS, 1996, p. 50). Cecília Loreto Mariz, por sua vez, afirma que o culto pentecostal não contraria a tese de Weber (MARIZ, 1996, p. 211), ou seja, a visão de mundo pentecostal continua sendo desencantada, momento em que essa autora conflui com Marion Aubrée (AUBRÉE, 1985, p. 1071); para Danièle Hervieu-Léger o retorno do êxtase na religião faz parte do processo de dessimbolização (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 41), posição teórica a que me oponho, ao longo de toda esta Dissertação.

O *sagrado*, segundo Otto, consiste uma relação cognitiva baseada na afetividade, e portanto, pertence à ordem do sentimento, e não do pensamento e das representações. O sentimento evocado pelo sagrado é o *estado de criatura e a condição humana* (OTTO, 1992, p. 13, 19), sentimentos amplamente presentes nos cultos pentecostais. Em especial durante as orações coletivas, cada fiel tem liberdade para fazer seus pedidos e agradecimentos, obviamente no interior de regras institucionais. O clima é de contrição e arrependimento: eles pedem para Deus perdoar suas *falhas, erros e pecados*; reconhecem que são fracos e que carecem de socorro e proteção divinos, e para isso, pedem o *livramento dos laços do diabo*.

Mysterium tremendum é uma outra característica do sagrado que se manifesta nas *convulsões* e no *êxtase* (OTTO, 1992, p. 22). No Pentecostalismo, essa dimensão orgiástica aparece nas *possessões* e *exorcismos* que fazem parte da liturgia, em especial no *amarrar os diabos* (BIRMAN, 1996, p. 105), nas orações livres e no transe. O *mysterium tremendum* presente na oração, nos louvores e na glossolalia compõe o que Pierre Sanchis denomina de *uso ritual da emoção* (SANCHIS, 1996, p. 50), oscilando da *contrição* e *aprisionamento* dos sentidos à *liberação* e *extravasamento* dos mesmos.

Majestas é um outro sentimento evocado pelo sagrado correspondendo a *consciência de ser pó e cinza*, ou seja, a noção denuncia a condição efêmera do homem no mundo (OTTO, 1992, p. 30). Simbolicamente essa condição é transcendida nas *hierofanias*, que são manifestações do sagrado (ELIADE, 1996, p. 17), entre elas, a glossolalia, que penso que pode guardar, por analogia, a *metáfora da fundação ontológica do mundo* (ELIADE, 1996, p. 26), e também diz respeito ao episódio da criação na tradição judaico-cristã, quando a Terra e tudo que nela há – os animais domésticos e selvagens, as plantas, os rios, os mares e oceanos, os céus, o homem e a mulher – vieram a existir pela palavra, o *Logos* Criador, como vimos no capítulo quatro.

O sentimento de proteção entre os membros, já apontado por outros pesquisadores (ROLIM, 1985, p. 225-226; PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 17), é compreendido pelos fiéis pentecostais que pesquisei como *eleição divina*, ter sido escolhido, uma busca por sentido para as aflições, que resultou no ingresso à Igreja. Os pentecostais falam muito em poder divino, o sentimento desse poder garante essa sensação de segurança para enfrentar o mundo. Van der Leeuw caracterizava esse poder como sendo o objeto da religião e, na religião, tal poder tende ao *impessoalismo* (VAN DER LEEUW, 1964, p. 13, 20). Aqui ele se aproxima de Émile Durkheim (DURKHEIM, 2000, p. 204) e de Mircea Eliade, para

quem o *mana* e o Espírito Santo são receptáculos simbólicos de força e poder (ELIADE, 2002, p. 25). Nos cultos pentecostais a ênfase recai sobre o Espírito Santo, como já dissemos no segundo capítulo, e, como já apontou Oliveira Júnior, essa pessoa da Trindade recusa-se, ao contrário do Pai e do Filho, a antropomorfizar-se (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004, p. 69). Em outras palavras, O Espírito Santo não assume formas humanas; como exemplo, os Testemunhas de Jeová, outra corrente no interior do Protestantismo, acreditam que o Espírito Santo não seja uma pessoa, e sim, a *força ativa de Deus*, a energia por meio da qual Deus age. Enfim, para Van der Leeuw e Mircea Eliade o sagrado é uma dimensão intrínseca ao ser humano, na medida em que evoca *sentimentos de unicidade* e estabelece uma nova rede de relações entre os homens e os deuses, tornando o homem conectado à sua matriz simbólica, à *condição humana*, compreendida pelos autores do Imaginário Antropológico como sendo a consciência da efemeridade do homem no mundo e a transcendência da mesma na dimensão mítica.

Entender essa Igreja enquanto espaço sagrado possibilita realizarmos uma orientação cognitiva do espaço enquanto arquétipo (ELIADE, 2002, p. 310), isto é, os limites do templo deixam de ser apenas suas paredes, o púlpito, a disposição dos bancos, das cadeiras. O templo passa a ser compreendido como o centro do mundo, o *axis mundi*. Penso que a cisão sujeito/objeto própria das hermenêuticas redutoras (por exemplo, a Sociologia e a Psicanálise freudiana) que tomam sujeito por objeto (VAN DER LEEUW, 1964, p. 13), desconhecem as hierofanias que transformam um lugar originalmente profano, *transfigurando-o, singularizando-o, isolando-o* (ELIADE, 2002, p. 296), conseqüentemente, tornando-o lugar sagrado. É nesse *axis mundi*, nesse centro que o espaço ascende à condição de um arquétipo. O Gólgota onde Jesus foi crucificado, o Monte Horebe onde ardia a sarça e o templo onde o Espírito Santo desceu sobre os discípulos de

Cristo são exemplos de espaços sagrados no imaginário judaico-cristão (ELIADE 2002). Essas construções sagradas simbolizam a totalidade do universo, e por isso mesmo, são consideradas como *centros do mundo*. O espaço sagrado, enquanto simbolismo do *centro*, é o ponto de junção do Céu, da Terra e do Inferno (ELIADE, 2002, p. 300-302).

Em minha interpretação, o Pentecostalismo consiste em um movimento de ressurgência do símbolo, entre eles o dom de línguas. No meio pentecostal, o racionalismo característico do protestantismo histórico é suplantado por uma infinidade de forças arquetipais que atuam no cotidiano, ora possuindo, ora inspirando os fiéis. No entanto, isso não significa que o grupo não seja unilateral. A unilateralidade pentecostal explica o etnocentrismo dessa instituição religiosa, ou melhor, o etnocentrismo é um desdobramento dessa unilateralidade.

Nesta Dissertação procurei discutir essa dimensão unificante que é o sagrado, também na Antropologia, refazendo os caminhos das cisões cosmológicas, ontológicas e epistemológicas do conhecimento para a compreensão do ser humano.

Bibliografia

I CORÍNTIOS. In: BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

I SAMUEL. In: BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

II SAMUEL. In: BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

ALVES, R. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

_____. **O enigma da religião**. São Paulo: Editora Papirus, 1988.

ANÔNIMO. **A epopéia de Gilgamesh**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ATOS DOS APÓSTOLOS. In: BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

AUBRÉE, M. **O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo**. Ciência e Cultura. São Paulo, v. 37 n.7, p. 1070-1075, 1985.

_____. **Os Orixás e o Espírito Santo em socorro do emprego: duas estratégias de inserção sócio-econômica no nordeste brasileiro**. Revista de Ciências Sociais. São Paulo, v. 26, n.1/2, p. 48-55, 1995.

_____. **Tempo, história e nação: o curto circuito dos pentecostais**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v. 17, n° 1-2, p. 76-88, 1996.

AUGRAS, M. **O ser da compreensão**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

_____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

_____. **Transe e construção de identidade no candomblé**. Psicologia Teoria e Pesquisa. Brasília, v. 02, n° 03, p. 191-200, 1986.

BADIA, D.D. **Imaginário e ação cultural**. Londrina: Editora UEL, 1999.

BAPTISTA, S. **Glossolalia: o sentido da desordem. A simbologia do som na constituição do discurso pentecostal**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas, 1989.

_____. **A historicidade da fé, o discurso profético e a prática pentecostal:** elementos para a análise de uma dimensão fugidia. *Questões & Debates*. Curitiba: Editora da UFPR, n. 28, p. 11-40, 1998.

BASTIDE, R. **Os problemas da vida mística**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

_____. Problemas del entrecruzamiento de las civilizaciones y de sus obras. In: GURVITCH, G. **Tratado de Sociologia**. Buenos Aires: Editora Kapelusz, 1963.

BAUBÉROT, J. **História do protestantismo**. Lisboa: Edições Europa América.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BIRMAN, P. **Cultos de possessão e pentecostalismo:** passagens. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 17, n° 1-2, p. 90-109, 1996.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1992.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.) **Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1986.

CAMPBELL, J. **Isto és tu:** redimensionando a metáfora religiosa. São Paulo: Landy Editora, 2002.

_____. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Pensamento/Cultrix, 2003.

CAMPOS JÚNIOR, L.C. **Pentecostalismo:** sentidos da palavra divina. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**. Brasília: Editora Unb, 1988.

_____. **Razão e afetividade:** o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl. Campinas: Coleção CLE, 1991.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. 19° ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio LTDA, 2005.

CNBB. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. São Paulo: Editora Paulinas, 2002.

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo:** o Pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2002.

DEGRANDIS, R. **O repouso no Espírito**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

DURAND, G. **A fé do sapateiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995a.

_____. **A imaginação simbólica**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1995b.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997a.

_____. La noción de limite em la morfologia religiosa y em lãs teofanias de la cultura europea. In: **Los dioses ocultos**: Círculo de Eranos II. Colombia: Anthropos Editorial, 1997b.

_____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel Editora, 2001.

DURKHEIM, E. Representações individuais e representações coletivas. In: **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1970.

_____. O dualismo da natureza humana e suas condições sociais. In: **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel Editora, 1975.

_____. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana**. Religião e Sociedade. São Paulo: n. 02, p. 01-27, 1977.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J.A. (org.). **Durkheim**. São Paulo: Editora Ática, 1999.

ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas**: de Maomé à Idade das Reformas. Tomo III. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

_____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

FRESTON, P. Breve história do Pentecostalismo brasileiro. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996a.

_____. **As igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, n. 17/1-2, p. 160-188, 1996b.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. In: Obras completas XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.

FRY, P.; HOWE, G. N. **Duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo**. Debate e Crítica. São Paulo, n. 06, p.75-95, 1975.

GARAGALZA, L. **La interpretación de los símbolos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989

GIDDENS, A. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

GÓES, C.A. **Representações sobre doenças e curas no Kardecismo**. Dissertação de Mestrado em Sociologia, UNESP/CAR, 2004.

GROF, S. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia**. São Paulo: Makron books do Brasil Ltda, 1988.

HARPA CRISTÃ. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2002.

HEBREUS. In: **BÍBLIA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

HERVIEU-LÉGER, D. **Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?** Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v. 18, nº 1, p. 31-47, 1997.

HOMERO. **A Ilíada**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

IDEL, M. **Cabala: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

JÓ. In: **BÍBLIA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

JONAS. In: **BÍBLIA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

JUNG, C. G. **O símbolo da transformação na missa**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. Petrópolis, Vozes, 1999.

LAHUD, A (et. al). **O velho e o aprendiz**. São Paulo: Editora Zouk, 2004.

LAURENTIN, R. **Pentecostalismo entre os católicos: riscos e futuro**. Rio de Janeiro: editora Vozes, 1977.

LELOUP, Y; BOFF, L. **Terapeutas do deserto**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

LÉVY-BRUHL, L. **Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

_____. **The “soul” of the primitive**. Chicago: Gateway Edition, 1971.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

_____. Natureza e Cultura. In: **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

_____. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.

_____. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b.

_____. A noção de estrutura em etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996c.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

LEWIS, C.S. **As crônicas de Nárnia**. Companhia das Letras, 2005.

LEWIS, I.M. **Êxtase religioso**. São Paulo: Editora perspectiva, 1971.

LOYOLA, M. A. **Médicos e curandeiros: conflito social e saúde**. São Paulo: Difel, 1984.

MCDONNELL, K.; MONTAGUE, G.T. O montanismo e a saída relutante da comunhão. In: **Iniciação cristã e batismo no Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Edições Louva-a-Deus, 1995.

MAFFESOLI, M. **A conquista do presente**. São Paulo: Editora Argos, 2001.

_____. **A parte do diabo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2004.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. **Magia, ciência e religião**. Portugal: Edições 70, 1988.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, C.L. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

MATEUS. In: **BÍBLIA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

MAUSS, M. A prece. In: OLIVEIRA, R.C. (org.). **Mauss**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1979a.

_____. A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas. In: OLIVEIRA, R.C. (org.). **Mauss**. São Paulo: Editora Ática S.A, 1979b.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.

_____. Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c.

_____. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MENDONÇA, A.G.; VELASQUEZ FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MORIN, E. **O método IV: as idéias**. Portugal: Publicações Europa-América, s/d.

_____. **O homem e a morte**. Portugal: Publicações Europa-América, 1970.

_____. **O método III: o conhecimento do conhecimento**¹. 2. ed. Portugal: Publicações Europa América Ltda, 1996a.

_____. **O paradigma perdido**. 5. ed. Portugal: Publicações Europa América, 1996b.

_____. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, G. ;et al (org.). **Ensaio de complexidade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 1997.

_____. **O método II: a vida da vida**. Portugal: Publicações Europa América Ltda, 1999.

OLIVEIRA, E. R. **Eficácia simbólica de cura e razão analógica**. Revista Antropológicas. Recife, a.06 v.13, p. 607-638, 2001.

_____. Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: BOTAZZO, C. & TORRES, S (org.) **Ciências sociais e saúde bucal: questões e perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. **A profanação do sagrado e a sacralização do profano**. São Paulo: Coleção Textos. UNESP Araraquara, 1992.

_____. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a.

_____. **O que é medicina popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b.

OLIVEIRA JUNIOR, A.W. **Línguas de anjos: sobre glossolalia religiosa**. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. **Glossolalia: voz e poesia**. São Paulo: FAPESP, Omni Editora, EDUC, 2004.

ORO, A.P. **O Espírito Santo e o Pentecostalismo**. Teo-comunicação. Porto Alegre, v. 25 n.107, p. 87-101, 1995.

_____. **Avanço pentecostal e reação católica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAULA CARVALHO, J. C. **Energia, símbolo e magia: uma contribuição à antropologia do imaginário**. Tese de Doutorado. USP, São Paulo, 1984.

_____. **A eficácia simbólica como eficácia “imaginal” dos fenômenos “numinosos”: do paradigma holográfico ao imaginário mágico religioso**. Revista Reflexão. Campinas, n. 36, p. 126-154, 1986a.

_____. **Antropologia das organizações e educação**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994.

_____. **Mitocrítica e Arte: trajetórias a uma poética do imaginário**. Londrina: Editora UEL, 1999.

PIERUCCI, A.F. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **A magia.** São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. Glossário. In: **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil:** Religião, Sociedade e Política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PRANDI, R. **Cidade em transe:** religiões populares no Brasil no fim do século da razão. Revista USP. São Paulo, n° 11, p. 65-70, 1991.

_____. **Herdeiras do axé.** São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____. **Um sopro do espírito:** A renovação conservadora do catolicismo católico. São Paulo: Edusp, 1998.

ROLIM, F.C. **O Pentecostalismo no Brasil:** uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

_____. **Anjos, demônios e espíritos.** Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

ROMANOS. In: **BÍBLIA.** Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

ROUGET, G. **Music and trance.** Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

SANTOS, A. R. **Igreja in concert:** padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume, 2005.

SANTOS, M.F. **Música e Literatura:** o sagrado vivenciado. In: Tessituras do Imaginário. São Paulo: CICE/FEUSP, 2001.

_____. **Crepusculário.** São Paulo: Editora Zouk, 2004.

SANTOS, V.R. **Tempos de exaltação:** um estudo sobre a música e a glossolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular. São Paulo: Editora Annablume, 2002.

SPITZER, L. **Três poemas sobre o êxtase.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental.** São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

TOLKIEN, J.R.R. **O Silmarilion.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VAN DER LEEUW, G. **Fenomenologia de la religion**. México: Fondo de Cultura Economica, 1964.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: **Economia e Sociedade**. 4ª ed. v.1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

ZEMPLÉNI, A. A **“Doença” e suas “Causas”**. Cadernos de Campo. São Paulo, n.4, p.137-163, 1994.