

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Gisele Cristina Laranjeira

**A EXPERIÊNCIA DO TRANSE NO PENTECOSTALISMO:
UMA CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo

2020



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Gisele Cristina Laranjeira

**A EXPERIÊNCIA DO TRANSE NO PENTECOSTALISMO:
UMA CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur.

São Paulo

2020

Banca Examinadora

*Dedicado à minha não-tão-santa-assim trindade,
minha mãe, meu irmão Marcio e meu marido:
por toda fé que depositam em mim,
até quando eu mesma me falto.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001

Nº do Processo PROSUC: 88887.199025/2018-00

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)

This study was financed in part by the Fundação São Paulo (FUNDASP)

Nº do Processo PROSUC: 88887.199025/2018-00

AGRADECIMENTOS

Primeiro, quero agradecer minha mãe, pelo apoio, pelo café em cima da mesa, por ser a força que me molda! Márcio, meu irmão, meu herói e minha inspiração. Meu *taiyou*, Guilherme, que acredita mais em mim que eu mesma, obrigada. Às nossas estrelas Hoshi, Ísis e Nilo; a verdade é que sem seus pelinhos no meu colo esses capítulos jamais teriam saído. Obrigada a toda a minha família, por serem o vento sob as minhas asas nesse voo incrível, que foi realizar o sonho do mestrado.

Com muito orgulho eu agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela oportunidade de estudar e fazer pesquisa no Brasil – em tempos de ignorância e desilusão, agradeço a cada linha de cada pesquisador bolsista que foi um sim, ato de bravura e resistência! Agradeço à Universidade Pontifícia de São Paulo por assegurar a nossa liberdade de pensamento e expressão em uma pesquisa sobre religião.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, heróis cientistas, obrigada pela coragem, pela gentileza, pela atenção. Ao meu orientador, Prof. Dr. Edin Abumanssur, devo tanta gratidão e admiração, obrigada por sua paciência com uma mãe de santo que não sabia nada de pentecostalismo, foi um presente que eu jamais saberei retribuir! Também agradeço muito ao Prof. Dr. Everton Maraldi, pela generosidade imensa em suas observações e sua atenção sempre certa sobre as minhas dúvidas e ansiedades. Aos professores Ênio Brito e Suzana Coutinho, a quem eu devo conversas tão ricas, sempre tão acolhedoras, minhas saudades desde já além de toda gratidão. E um muito obrigado especial à Andreia Bisuli, por todo seu apoio e incentivo.

Ao GEPP, Grupo de Estudos em Protestantismo e Pentecostalismo, agradeço demais pela acolhida gentil. Cada encontro era um mundo de novidades, e cada um de vocês era um universo de saberes que eu tive a honra em conhecer. Em especial, obrigada Bernadete Marcelino, por toda atenção em compartilhar materiais de estudo!

Agradeço à APG, Associação de Pós-Graduandos da PUCSP, pelo companheirismo, pela torcida, pelo renascer da palavra resistência no meu vocabulário. Com amor, com gentileza, nossa luta não cabia naquelas paredes da sede do 4º andar – e certamente não se

encerram nesses dias de mestrado. Levo comigo novos sonhos, muito orgulho e uma garra que reacende a cada reencontro, a cada novo debate. Juntos somos mais fortes!

Aos colegas e amigos, muito obrigada pela experiência maravilhosa de ter sido a representante discente de 2019; obrigada por toda conversa, por cada dúvida, por cada mão amiga nos momentos de luta – foi um ano tão difícil para todos na Educação, mas estávamos lá e eu nunca me senti sozinha nessa jornada. Em especial, quero agradecer ao Atila Kus, pela parceria do dia a dia e todo o cuidado nas minhas horas mais cansadas! Ao Leonardo Stockler, pela integridade, sinceridade e criatividade, nossas conversas eram sempre um sopro de ar novo no mormaço da pesquisa. E a minha preciosa Manuela Cirigliano, por ser a pessoa mais gentil mesmo nas madrugadas mais exaustivas – e mesmo assim, por nunca se incomodar por eu capotar no meio das mensagens! Obrigada amiga!

Devo ainda um obrigado muito especial à Cristina e Noeli: vocês me ensinaram que o amor não tem religião. Foi nosso tempo juntas que me fez pensar na realidade evangélica de uma forma totalmente diferente da que aprendi com os meus. É com esse amor e muita gratidão que decidi usar o meu tempo, o meu conhecimento e minha força para que a estupidez do preconceito não seja mais a regra. Sem o apoio e o carinho de vocês, eu não teria me formado psicóloga, eu não teria escolhido café sem açúcar, eu não seria eu. Obrigada, *queridonas!*

Obrigada a cada participante da pesquisa, por dividir comigo um pedaço de seus mundos. Foi uma honra ouvir e aprender com cada um de vocês.

Por fim, agradeço a mim mesma, que entre Malbecs, Tannats, Nina Simone e Cassandra, resisti às páginas brancas do Word, ao ódio à ciência, aos meus medos pessoais, aos boletos e, acima de tudo, ao preconceito de se falar em religião. Que meus antepassados se sintam honrados, como eu sinto agora. Obrigada!

“Leia mitos de outros povos, não os da sua própria religião, porque você tenderá a interpretar sua própria religião em termos de fatos – mas lendo os mitos alheios você começa a captar a mensagem. O mito o ajuda a colocar sua mente em contato com essa experiência de estar vivo”.

Joseph Campbell

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a analisar a interação entre três objetos de estudo: a experiência do transe, os mitos pentecostais e a própria religião, o Pentecostalismo. Tendo como base a indagação se a experiência de transe pode ser considerada uma expressão do corpo físico do mito religioso, busco analisar os fenômenos da glossolalia (o falar línguas estranhas), da possessão e do êxtase. Para contextualizar a experiência extática a uma realidade simbólica religiosa, a teoria de universo simbólico elaborada por Berger e Luckmann (2014) se entrelaça às obras de Jung, Durkheim e Campbell, sobre as relações do mito e a sociedade que se constrói através de suas narrativas. Para estudar as experiências de transe citadas, analiso os mitos de Pentecostes e do Diabo, considerando além da pesquisa bibliográfica o discurso dos fiéis e a tratativa dada nos cultos, colhidos em pesquisa de campo. O estudo desses mitos atravessa duas novas teologias – da Prosperidade e do Domínio – que dão sustentação à novas formas de comportamento no meio pentecostal. Essa mudança de postura se reapresenta também na forma de como as experiências de transe são vivenciadas, dando maior espaço a intimidade entre sujeito e divindade, que ao papel do Inimigo. Por fim, em contrapartida a presença de um Inimigo, o trabalho analisa o papel de herói, evidenciado por essa nova compostura pentecostal, e suas consequências práticas a partir de uma ideologia bélica, dada pela mítica Guerra Santa.

Palavras-chave: Transe. Mito. Pentecostalismo. Corpo. Religião.

ABSTRACT

This research aims to analyze the interaction between three objects of study: the experience of trance, Pentecostal myths and the religion itself, the Pentecostalism. Based on the question if the trance experience can be considered an expression of the physical body of the religious myth, I seek to analyze the phenomena of glossolalia (speaking strange languages), possession and ecstasy. In order to contextualize the ecstatic experience into a religious symbolic reality, the theory of the symbolic universe elaborated by Berger and Luckmann (2014) intertwines with the works of Jung, Durkheim and Campbell, about the relations of myth and the society that is built through their narratives. To study the trance experiences cited, I analyze the myths of Pentecost and the Devil, considering in addition to the bibliographical research the discourse of the faithful and the treatment given in the cults, gathered in field research. The study of these myths goes through two new theologies - Prosperity and the Domain - which give support to new forms of behavior in the Pentecostal environment. This change of posture is also represented by the way trance experiences are experienced, giving more room to the intimacy between subject and divinity, than to the role of the Enemy. Finally, as counterpart of the presence of an Enemy, the work analyzes the role of Hero, evidenced by this new Pentecostal composure, and its practical consequences from a warlike ideology, given by the mythical Holy War.

Keywords: Trance. Myth. Pentecostalism. Body. Religion.

LISTA DE APÊNDICES

APÊNDICE A. Relatórios de visitas	103
APÊNDICE A1. Igreja Internacional da Graça de Deus (única visita)	104
APÊNDICE A2. Assembléia de Deus – Sede Guarulhos (1ª visita)	106
APÊNDICE A3. Deus é Amor (visita única)	107
APÊNDICE A4. Assembléia de Deus – Sede Guarulhos (2ª visita)	109
APÊNDICE A5. Igreja Renascer em Cristo (1ª visita)	112
APÊNDICE A6. Igreja Renascer em Cristo (2ª visita)	114
APÊNDICE A7. Igreja Verbo Vivo – Sede Guarulhos (visita única)	117
APÊNDICE A8. Igreja Universal do Reino de Deus – Sede Guarulhos (visita única)	121
APÊNDICE A9. Igreja Assembléia de Deus – filial de bairro (visita única)	123
APÊNDICE A10. Igreja Videira (visita única)	125
APÊNDICE B. Relatórios de entrevistas	129
APÊNDICE B2. Alva	130
APÊNDICE B2. Madalena	133
APÊNDICE B3. Pastor Paulo	140
APÊNDICE B4. Sara	147
APÊNDICE B5. Pietra	151

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
1.1	O projeto de pesquisa	15
1.2	Pesquisa bibliográfica	17
1.3	Pesquisa de campo	19
2	A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEUS UNIVERSOS	21
2.1	O lugar do universo simbólico	21
2.2	O corpo da experiência de transe religioso	29
3	MITOLOGIA PENTECOSTAL E OS DONS DIVINOS	37
3.1	As manifestações do Espírito Santo	38
3.1.1	Os dons de falar línguas e curas	39
3.1.2	Possessão e despossessão	40
3.1.3	Êxtase	41
3.2	O corpo religioso pentecostal	42
3.3	O herói pentecostal e seus mitos	47
4	O MITO DE PENTECOSTES	55
4.1	Uma promessa divina	55
4.2	O batismo de fogo	60
4.3	Orar e louvar: o corpo em êxtase	66
5	O MITO DA GUERRA SANTA	73
5.1	O Diabo de mil faces	73
5.2	O corpo em batalha espiritual	83
5.3	A vitória é a cura	87
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
7	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97
8	APÊNDICES	103

2 INTRODUÇÃO

Eu queria falar dos deuses – aqueles que as enciclopédias descreviam com fotos coloridas, esbanjando festas imensas de povos que eu nunca havia conhecido. Estavam nas tribos primitivas apresentadas pelos documentários do canal pago; ou em igrejas dos Estados Unidos que os filmes mostravam; estavam naquelas festas do bairro da Penha onde me davam doces; estavam na missa que minhas tias frequentavam, com outros nomes e roupas. Alguns giravam, dançavam, outros riam alto, gargalhavam, outros cantavam e choravam. A vida foi seguindo seu caminho e os livros e os documentários seguiam junto comigo. Mas em algum momento, entre as xerox de psicologia da faculdade, o chão de terra batido do meu terreiro e os louvores emocionados das duas mulheres que trabalhavam comigo, eu pensei: ora, ora, eis onde os deuses estão! E são visíveis, sim! Eu os vejo através do corpo de quem acredita: nessa dança, ou nesse canto, nessa oração exaltada, nesse girar. Se eram deuses, neuroses ou delírios, já não importava para mim. Importava aqueles gestos, aquelas expressões, a voz, o ritmo, pois eu havia enxergado algo palpável que vibrava fora dos livros e da tv; era algo sensível a ser observado. Então eu passei a observar, é claro, como quem observa um espetáculo de imenso significado. No fundo, talvez seja isso mesmo.

Pensar a experiência do transe não foi um resultado direto da minha formação em psicologia, mas é claro que foi profundamente influenciada por ela. As aulas de antropologia quase me roubaram da profissão, que mundo complexo existe por trás do mundo! Ali, o transe era uma experiência social, um conceito que eu achei muito curioso, no mínimo. Cada sociedade, tinha uma crença; cada crença, uma divindade; e cada divindade, um ritual religioso. Mas nas imagens desses rituais, os gestos se repetiam, as lágrimas, o coro, a dança. Havia algo de universalmente humano naquela experiência que me chamou a atenção.

Os terreiros eu já conhecia, desde menina, vi o transe nas culturas afrodescendentes como uma expressão tão natural daquela religiosidade como o próprio ato de rezar um Pai Nosso é para os católicos. Mas aquele louvor entoado com tanto amor e devoção – de quem os meus colegas falavam tão mal – eu não entendia. Para quem choravam? E suas músicas, cantadas o tempo todo? E aquelas figuras na TV, com gestos de possessão, vozes profundas deliberando maldições? Percebi que de verdade, eu não sabia nada sobre o mundo evangélico além das menções preconceituosas do meu próprio mundo religioso; então era óbvio que eu precisava estudá-lo e entendê-lo através de quem realmente vivia aquele outro universo.

2.1 O projeto de pesquisa

Para além desse interesse profundamente pessoal, é incontestável a presença e a influência da religião evangélica no Brasil de hoje, e como seu modo de pensar e viver tem cada vez mais construído sólidas bases no próprio modo de ser brasileiro. De fato, o movimento pentecostal obteve uma rápida e extensa ascensão no cenário religioso brasileiro desde a década de 1950. Em 2010, o último censo do IBGE constatou que mais de 42 milhões de habitantes do país se declaravam como evangélicos. Em 2016, o Instituto de Pesquisas Datafolha (2016) apontou que 22% da população fazia parte de alguma igreja evangélica; já agora em 2020, esse número atingiu a marca de 31% da população (BALLOUSIER, 2020). Esse aumento populacional se deu em paralelo ao aumento da presença da religião na mídia, na música, na política e, até mesmo, em um mercado restritamente evangélico.

Em tempo, é importante ressaltar que este trabalho usará ambos os termos – evangélico e pentecostal – desconsiderando outras divisões acadêmicas do mesmo cenário religioso, como neopentecostalismo¹ ou pentecostalismo clássico, uma vez que tais classificações ou separações não fazem parte do objetivo da pesquisa. Coube à pesquisa reconhecer como pentecostal ou evangélico toda e qualquer denominação² do movimento evangélico que assim se auto intitular, desde que tenha em sua base litúrgica a crença no Espírito Santo, o mito de Pentecostes e dos dons concedidos pela Graça Divina.

Dentro do contexto pentecostal, esta pesquisa destaca outros dois objetos de estudos e suas correlações: o transe religioso e os mitos religiosos. Essas duas últimas categorias serão melhor explicadas, separadamente, no próximo capítulo. Por hora, é preciso compor a estrutura da pesquisa em que esses três objetos se comunicam e, para isso, devo evidenciar a hipótese principal que deu início a esse projeto: de que o transe é a forma de expressar, através do corpo do crente, a realidade mítica composta pela realidade religiosa – no caso, da religião pentecostal. Em outras palavras, o corpo em transe é um objeto de materialização da experiência

1 As classificações propostas por Paulo Freston (1994) não serão consideradas no decorrer do trabalho, dada a complexidade das novas denominações que hoje, somam características das 3 ondas em si. Da mesma forma, o termo neopentecostalismo proposto por Ricardo Mariano (2014) não parece englobar o fato de que mesmo denominações mais clássicas – como a Congregação Cristã – hoje possui experiência de transe.

² Denominação é o nome dado a uma igreja, ou um conjunto de igrejas, que assumem determinadas características em comum. Por exemplo: a Assembléia de Deus é uma denominação, e existem várias igrejas com esse mesmo nome que seguem determinadas premissas; a igreja Deus é Amor é outra denominação, e por sua vez possui algumas regras e crenças que diferem da Assembléia de Deus.

mítica, da construção do mito como uma experiência real e que faz parte do cotidiano do crente, aquele que crê no mito religioso.

Ao me propor analisar a experiência do transe religioso, era necessário delimitar quais experiências seriam abordadas, dada a grande variedade de experiências e rotulações do que viria a ser transe. Como leiga, iniciei a pesquisa buscando dar maior atenção aos eventos que eram mais conhecidos popularmente: a glossolalia, mais conhecido no meio evangélico como “falar línguas estranhas”; a possessão (demoníaca) e o que chamei de êxtase, uma espécie de rompante de alegria e deslumbramento diante da sensação de se ter a presença do Espírito Santo. Todas essas experiências também serão melhor elaboradas no capítulo dois.

Destacadas as experiências de transe que eu buscava analisar, era preciso evidenciar como elas teriam relação com a mitologia pentecostal – o conjunto de histórias que determinam um saber sobre o mundo e a regulação do comportamento do fiel religioso. Apesar descender da fonte mítica cristã católica, a mitologia pentecostal possui particularidades quanto a determinadas interpretações do texto bíblico, que serão analisadas a partir do discurso apresentado em campo no decorrer do trabalho.

Buscando compor uma estrutura que oferecesse um norte para a pesquisa, elaborei sete hipóteses, que foram sendo lapidadas no decorrer do estudo, e que pretendo responder no último capítulo deste trabalho:

- I.O mito de Pentecostes é o mito fundador da religião pentecostal, e seu ponto de conexão com Deus. Assim, a glossolalia é a manifestação do encontro com a figura da Divindade (Espírito Santo)?
- II.A glossolalia constitui um status para o indivíduo dentro da religião, por ter se tornado elo direto com a divindade?
- III.A possessão é a experiência que traduz o mito da Guerra Espiritual?
- IV.A figura do Diabo, que é essencialmente uma entidade externa a si, um “não-eu”, é usado como uma forma de transferir a responsabilidade das falhas individuais a uma fonte externa?
- V.O êxtase é uma manifestação coletiva, ou pode ser individual?
- VI.O êxtase pode ser motivado ou conduzido somente pela fé, ou deriva necessariamente da estética visual, de sons (músicas) e tons de voz (discurso) para emocionar o público?
- VII. A Teologia da Prosperidade modificou o modo de interpretação do mito fundante, de forma que os fiéis pentecostais se identificam com o papel do Herói-Salvador?

Como já citado, para me aproximar das respostas a essas perguntas não bastaria, para uma leiga como eu, apenas uma pesquisa bibliográfica sobre o tema; era importante visualizar a tríade mito-transe-indivíduo em ação, e ouvir o que as pessoas que frequentam os cultos pentecostais têm a dizer sobre essas experiências. Diante do desafio de entrelaçar uma pesquisa bibliográfica com uma observação em campo, optei por classificar como objetivos secundários da pesquisa os seguintes passos:

- Localizar o quadro teórico nos últimos 10 anos, referente a: a) pentecostalismo; b) manifestações de transe religioso; c) expressões simbólicas dentro do contexto pentecostal.
- Observar as manifestações do transe religioso através da pesquisa de campo;
- Analisar a manifestação dos mitos inseridos na prática religiosa;
- Descrever e analisar os componentes simbólicos dentro dos cultos.

Entre esses passos, havia no início do projeto a pretensão de relacionar os aspectos sociais atuais ao contexto do mito religioso, porém tal empreitada se mostrou muito mais abrangente e diversa do que eu esperava e, por isso, não pode ser aprofundada nessa pesquisa. Isso porque a dinâmica social dos grupos pentecostais não é uma dinâmica comum a todas as denominações, e nem entre igrejas da mesma ordem denominacional. Na verdade, o que pude compreender no meio do caminho é que há um abismo de diferenças sociais, culturais e econômicas, que exigiriam várias outras pesquisas à parte, que pudessem contemplar as dinâmicas da religiosidade pentecostal em relação a classe social, gênero, idade, grau de instrução e tantas outras singularidades. Portanto, a pesquisa se limita ao diálogo entre o indivíduo e sua experiência religiosa, compreendendo como contexto social, por hora, somente o contexto de um grupo religioso comum, que possui uma mitologia comum, mas que socialmente é imensamente diverso em si mesmo e não pode ser equalizado senão em fragmentos de outros grupos sociais. Ainda assim, tal sentido torna mais instigante a análise mítica do atual cenário pentecostal brasileiro que agrupa, mesmo em tamanha diversidade, a mesma matriz de construção simbólica para o universo religioso.

2.2 Pesquisa bibliográfica

Logo no início do mestrado, busquei diversas fontes sobre o cenário pentecostal brasileiro, suas atuações e sua história. Há inúmeros estudos sobre o tema, e enquanto eu lia os clássicos como Mariano (2014) e Freston (1994), buscava também autores publicados em nossas revistas acadêmicas, fossem sociológicos, antropólogos ou cientistas da Religião, como

Gomes (2017), Rabelo (2005), Ricci (2007) e outros apresentados no decorrer do trabalho. Além dos trabalhos nacionais, destaco a presença do livro “Spirits and Trance in Brazil: An Anthropology of Religious Experience” (2017) da antropóloga alemã Bettina Schmidt, que foi de extrema valia no início da minha pesquisa. Sua obra traz um olhar que discute as manifestações do transe religioso no Brasil, a partir das religiões afrobrasileiras e também das pentecostais – o que me permitiu ter um pezinho em terra conhecida, para começar a caminhar em direção a uma religião de que eu nada sabia.

Para compreensão das experiências de transe, utilizei abordagens clássicas como de James (2017), Lewis (1977) e Bastide (2006), passando em seguida pela proposta psicobiológica de Taves (1993) e, adiante, abordei estruturas teóricas que priorizassem a combinação dos aspectos psicológicos, sociais e culturais, como apresentados por Sundén (citado por Maraldi, 2020) e Schmidt (2017). Até, por fim, propor uma definição singular a respeito da experiência de transe religioso que possa ser útil no desenvolvimento desta pesquisa, buscando atrelar a dinâmica dos mitos no campo da experiência religiosa extática.

Para tratar dos mitos, trago a percepção de Joseph Campbell acerca da construção social e temporal da maneira de se contar os mitos, que variam de sociedade para sociedade, ainda que em essência mantenham uma identidade comum – exatamente como ocorre com a mitologia cristã, que se reveste de diversas formas em suas variadas composições religiosas, como o próprio Pentecostalismo. É necessário esclarecer a questão quanto à terminologia que aqui uso: mitologia cristã. Os textos bíblicos são contados em dois livros, chamados de Velho e Novo Testamento; seus mitos buscam atravessar o tempo cronológico e, dessa forma, se conectar a uma linha temporal paralela à História da Humanidade. Para uma análise simbólica, como aqui proponho, se há confirmação histórica dos relatos ou não é de pouca ou nenhuma importância; de fato, os contos enquanto realidade mítica desta religião são verdadeiramente a parte que interessa ao objeto de estudo. É a realidade simbólica trazida pelo mito – daí o uso do termo mitologia cristã – que está sendo analisada neste trabalho. Para o estudo mitológico, li diversas variações dos mitos usados na pesquisa, como o de Pentecostes e uma passagem sobre Lúcifer, do apóstolo Isaías. Por fim, optei pela Bíblia Sagrada da Editora Vozes (1985), por um apreço pessoal, pois é a Bíblia da minha mãe.

Essa percepção, de uma essência comum entre os mitos de diferentes povos, foi fundamental na teoria do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, sob a forma mítica que o mesmo nomeou como Arquétipos. Neste trabalho, darei ênfase às figuras arquetípicas do Herói, do Pai Divino e do Vilão (ou o Inimigo), apresentando como a formulação desses personagens é

elaborada pela realidade construída pelo grupo social, ao mesmo tempo que atribui uma gama de normas e restrições comportamentais à mesma sociedade pela evidência do mito no seu cotidiano. Para então compor essa realidade construída por um determinado grupo social, utilizo como a teoria de Universo Simbólico de Berger e Luckmann (2014), enlaçando a composição do mito como instrumento necessário à consolidação de determinados valores e normas que vão, enfim, constituir a base cultural (e religiosa) de uma sociedade.

Apesar da variedade de estudos sobre os objetos dessa pesquisa (Pentecostalismo, transe e mito), a minha falta de experiência com o primeiro objeto era um obstáculo para a compreensão de determinados termos, costumes e até mesmo, da forma como os mitos eram contados e compreendidos no meio pentecostal. A figura de um Herói Salvador – e na verdade, a própria idéia de Salvação era absolutamente estranha à minha compreensão. Portanto, entendi que antes de ler os mitos pentecostais, era necessário conhecê-los em sua forma prática, vívida e absolutamente humana.

2.3 Pesquisa de campo

Embora o caráter predominante desta pesquisa seja bibliográfico, para que eu pudesse conhecer de fato a dinâmica do mito e sua ritualística religiosa, era de fundamental importância que eu pudesse transitar entre os espaços religiosos, visualizar os cultos, ouvir os louvores, ver as danças e os gestos durante esses ritos, ouvir as orações e os testemunhos dados durante o ritual. E claro, se possível, buscar ouvir e conhecer os fiéis pentecostais. Para tanto, busquei visitar algumas igrejas localizadas no município de Guarulhos, no Estado de São Paulo, e realizar algumas entrevistas, quantas fosse possível. O período disponível para pesquisa de campo se deu a partir de setembro de 2018 até abril de 2019, dado o tempo necessário para analisar o material colhido devidamente.

Nesse período, realizei dez visitas em denominações diferentes. Optei por conhecer mais de uma denominação, para observar a variedade de modelos interpretativos da mítica religiosa, ou seja, busquei observar como cada igreja ressalta determinados pontos da mitologia bíblica, enquanto outros parecem ter menor importância ou são compreendidos de forma diferente. Os critérios de escolha para as visitas eram a localização (dentro do município de Guarulhos) e a minha própria disponibilidade tanto para chegar ao local quanto no horário do culto. As denominações visitadas foram: Internacional da Graça de Deus, Assembleia de

Deus/Ministério do Belém (a sede e uma segunda, pequena de bairro), Deus é Amor, Renascer em Cristo, Verbo Vivo, Universal do Reino de Deus e Videira. Também procurei conhecer cultos diferentes, como os cultos de Santa Ceia e de Libertação.

Durante as visitas, eu entrava na igreja como quem vai simplesmente assistir ao culto – e só me apresentava como pesquisadora quando perguntada. Na maioria dos cultos em que estive, muitas pessoas se aproximavam de mim, fosse para me apresentar a igreja (me percebendo como uma novata), fosse para me oferecer bençãos e orações. Nesses momentos, tive valiosas conversas que não puderam ser registradas como entrevistas formais, mas que possuem um caráter tão valioso quanto na elaboração deste estudo.

Já as entrevistas formais, de fato, foram um processo à parte. Tive muita dificuldade em conseguir colaboradores para as entrevistas formais, apesar de garantir o sigilo e anonimidade do entrevistado. Por diversas vezes, fiéis, diáconos e pastores prometiam um horário e esse horário nunca era marcado – a resposta era sempre a mesma, falta de tempo. Todos sabiam que se tratava de uma pesquisa acadêmica, a respeito da religião pentecostal, sem mais detalhes. Com o avançar do tempo, decidi que a escolha dos entrevistados fosse realizada por conveniência, e assim, pude realizar somente cinco entrevistas.

Todas as entrevistas eram realizadas em um local escolhido pelo entrevistado, e somente um (o pastor), a realizou na própria igreja. Visitei locais de trabalho, cafés e até mesmo via Skype. Tratávamos o local, dia e hora pelo aplicativo de mensagens no celular. O tipo de entrevista era livre, baseado na história de vida de cada um: minha intenção era de que as informações viessem da forma mais espontânea possível, sem que eu induzisse respostas, ainda que indiretamente. Em poucos momentos, porém, dado o foco do trabalho, era necessário que eu abordasse a respeito das experiências de transe, ainda que fosse para colher tão somente opiniões, já que nem todos os entrevistados apresentaram tê-las vivenciado.

O conteúdo dos relatos de visitas e os resumos das entrevistas estão no Apêndice, ao final deste trabalho.

3 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SEUS UNIVERSOS

Este capítulo traz uma construção teórica a respeito da experiência religiosa, as concepções de ambiente e comportamento que dão o contorno dessa manifestação simbólica. Como ponto de partida, trago definições do termo “símbolo”, a partir das percepções de Jung (2008), Campbell (2007) e outros autores. Estruturada a nossa compreensão do símbolo como um instrumento de comunicação, abordo a teoria-chave desta pesquisa: o conceito de universo simbólico, de Berger e Luckman (2014), como modelo conceitual da construção de realidades, incluindo, a realidade religiosa que dará sustento a uma experiência de transe. Dentro dessa estrutura, onde aparecem os mitos religiosos, abordo rapidamente o conceito de arquétipos, para apresentar as três figuras míticas que iremos analisar durante a pesquisa – Grande Pai, Herói e Antagonista. Para melhor compreensão sobre os mitos, além dos autores citados trago as vozes contemporâneas de Silveira e Sampaio (2018) e Santos (2018), que apresentam o conceito de “narrativas míticas” enquanto formas de propagação e consolidação daquilo que entenderemos como realidade simbólica. Nesse contexto, a obra de Durkheim (2008) nos dá o parâmetro de uma estrutura social concebida estruturalmente pela dinâmica dos mitos. Já na segunda parte do capítulo, discuto algumas definições de transe religioso, passando pelos modelos clássicos de James (2017), Lewis (1977) e Bastide (2006), em seguida pela proposta psicobiológica de Taves (1993) e, adiante, destaco as estruturas teóricas que priorizam a combinação dos aspectos psicológicos, sociais e culturais, como apresentados por Sundén (citado por Maraldi, 2020) e Schmidt (2017). Por fim, proponho uma breve definição da experiência de transe religioso a ser usada neste trabalho, que possa servir ao objetivo de compreender a dinâmica dos mitos no campo da experiência religiosa extática.

3.1 O lugar do universo simbólico

Para elaborar uma pesquisa capaz de apresentar a cena da experiência do transe religioso, primeiro é necessário compor o cenário que lhe dá contorno, buscando compreender a experiência de forma mais congruente e menos retalhada possível. Para tal composição, busquei um quadrante teórico que sustentasse uma análise simbólica das experiências de transe, e considero adequado aqui o uso da teoria de universo simbólico de Berger e Luckmann (2014), que coordena a construção de um cenário (a realidade) através das diversas percepções e

consequentes elaborações humanas sobre o seu meio, seu grupo e das condições naturais que lhe permeiam.

Mas antes de prosseguir no aspecto teórico dessa composição, é preciso elaborar melhor o que de fato significa algo *simbólico*, ou ao menos determinar de que forma usarei o termo *símbolo* e suas variantes neste trabalho. Nesse momento, retorno às origens da minha formação em psicologia e me apoio na descrição de Carl Gustav Jung, que tratava o símbolo como um dispositivo de comunicação, e que para diferenciar um símbolo dos signos e dos sinais, determinou essa comunicação (através do símbolo) necessariamente deveria indicar algo além do evidente, do lógico ou do tradicional. Segundo o autor (2008, p. 18-19), “uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado”. Jung defendia que o significado de um símbolo era, por sua natureza, inesgotável, e por isso, compreender um símbolo demanda compreender o entorno do objeto simbólico, para quem e de quem ou sobre o que o símbolo está falando. De fato, toda a teoria desenvolvida por Jung floresce nas orlas de ligação entre símbolos, os planos psíquicos inconscientes e a vida consciente do indivíduo. Muitos dos símbolos estudados pelos junguianos, incluindo pelo próprio psiquiatra, possuem ou já possuíram um caráter religioso, dada a imersão de afetos em suas interpretações.

Joseph Campbell, mitólogo e pesquisador de religiões comparadas, buscava compreender a dinâmica de mitos, símbolos e as práticas culturais dos mais diversos povos, buscando interfaces culturais desde as sociedades mais primitivas aos metropolitanos das Américas de 1980-90. Bebendo da fonte da teoria de Jung, a sua principal crítica quanto a definição de um símbolo em diversos trabalhos acadêmicos de sua época era identificá-lo como um produtor de significados, quando na verdade seu papel seria na verdade *de um condutor de significados*³. Para Campbell, o símbolo não é aquilo que expressa de forma direta ou objetiva, mas é em si um instrumento que carrega e direciona para o indivíduo determinado significado, para que o próprio indivíduo possa interpretá-lo dentro de seu contexto sociocultural. “Os símbolos são meros veículos de comunicação; não devem ser confundidos com o termo final, o ponto essencial a que se referem” (CAMPBELL, 2007, p. 230).

Essa definição funcional do símbolo como condutor de significados é de fundamental importância na construção deste trabalho, pois complementa a teoria do universo simbólico

³ Grifo meu.

enquanto a tradução dessa realidade para determinados objetos (símbolos) que, por sua vez, carregam determinados significados ao sujeito (crenças), tanto de maneira individual quanto coletiva. O próprio transe religioso, um dos objetos deste estudo, é carregado de símbolos que são constituídos por esse entorno socialmente construído – o chamado universo simbólico – ao mesmo tempo que é uma experiência particular. Determinadas experiências de transe são socialmente aceitas por determinado grupo, enquanto outras não, ainda que em outro grupo sejam práticas comuns ou mesmo de valor social significativo. Essa dualidade indivíduo-sociedade, delicada como um jogo de equilibrar pratos, é o que de fato estimula e compõe a identidade da experiência religiosa (BERGER, 1985; DURKHEIM, 2008; SCHMIDT, 2017).

Para conhecer o significado compreendido por um símbolo é preciso, como já foi dito, conhecer as estruturas que sustentam o objeto enquanto algo simbólico. Por exemplo, uma mosca, no senso comum, é tão somente um inseto e não possui maiores significados para quem não possui determinadas crenças; mas na mitologia cristã, as moscas estão associadas a doenças, ao mal e ao demônio chamado Belzebu; enquanto que entre os indígenas navajo, esse inseto está associado a entidade Dontso, mensageira dos espíritos ligadas à cura (KINDERSLEY, 2012, p.72).

Nesse mesmo sentido, Cirlot (2005, p. 32-33) afirma que a interpretação de um símbolo conduzida por um único indivíduo é, irrestritamente, composta das crenças e das experiências pessoais de seu interlocutor. Dessa forma, um símbolo jamais pode ser literalmente interpretado, mas somente compreendido dentro de um contexto singular e de uma determinada compreensão cultural. Compor uma análise simbólica significa conhecer os paradigmas culturais a quem o símbolo se destina – é conhecer para qual público aquele objeto (no caso acima, a mosca) tem algum significado. É preciso entrelaçar ao objeto tanto um significado quanto um contexto que pertençam à realidade no qual o objeto está inserido. Em outras palavras, não há análise simbólica possível sem a devida compreensão da realidade tal como é constituída pelo grupo sócio-histórico-geográfico do qual o objeto-símbolo faz parte.

Essa tal realidade é o que Berger e Luckmann (2014) denominaram de universo simbólico. Os autores compartilham da definição de símbolo como um instrumento de comunicação, e ressaltam que o símbolo é uma forma de linguagem que expressa uma realidade transcendental, ou seja, que não poderia ser explicada de outra forma senão a simbólica. Por ter essa qualidade que lhe permite transcender a realidade visível ou empírica, é que o símbolo está intimamente relacionado às experiências religiosas.

Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo, e a maneira linguística pela qual se realiza essa transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte, a significação linguística alcança o máximo desprendimento do ‘aqui e agora’ da linguagem cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente *de facto*, mas também *a priori*, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo (BERGER e LUCKMAN, 2014, p. 59).

Considerando o símbolo uma forma de comunicação entre aquilo que não é empiricamente possível de ser definido, explicado ou informado, senão através de si mesmo – o próprio símbolo – posso agora apresentar de que forma a institucionalização de um universo simbólico, tal como é concebido por Berger e Luckman (2014), se consolida através de histórias sobre esse mesmo universo, sua construção, manutenção e finalidade: os *mitos*.

Todo universo simbólico é uma construção humana, de ordem social, que estabelece um modelo de comunicação entre o indivíduo e um sistema de crenças que tem por objetivo dar significado à própria existência humana. Esse sistema busca responder às principais perguntas que nos cercam sobre a vida, a morte, a criação do mundo (e sua finitude, se houver), como devemos viver a vida e, principalmente, qual o sentido em viver. Além disso, essas crenças estabelecem normativas, estruturas do que é certo ou errado, bom ou ruim, e dessa maneira constroem as bases culturais desse universo, ou melhor, dessa sociedade. É através dessa base, que vem a definir o universo simbólico, que, conseqüentemente, um indivíduo se reconhece, se identifica e se define seja como um filho de Deus, de Alá ou de Oxalá. Com base nos mitos e símbolos agregados a essas divindades, essa sociedade no qual o indivíduo está inserido define também as qualidades que guiarão seu comportamento, sua moral e até mesmo os seus hábitos; isso porque as virtudes das divindades, suas qualidades e suas leis são as paredes que sustentam a edificação dos padrões normativos desse universo simbólico. Esse aglomerado de informações, que têm como premissa uma relevância divina ou universal, é dado como o real e único mecanismo de interpretação da realidade por um conjunto de pessoas. Em consequência dessa forma de interpretação, se estabelece naturalmente que determinados comportamentos, pensamentos e atitudes são corretos enquanto outros podem ser considerados contrários a essa realidade estabelecida; e dentro da configuração de um universo simbólico, a contravenção não é apenas como uma contravenção individual ou de opinião; se trata de um atentado à própria

realidade, à verdade estabelecida não somente pela sociedade⁴, mas que foi anteriormente cedida pela própria divindade. “Quando o universo simbólico é estabelecido, normas e valores morais predeterminados dentro desse sistema são a base constituinte de uma realidade divina, que não pode ser de nenhuma forma desrespeitada ou violada” (BERGER e LUCKMAN, 2014, p. 130-131).

Mas como o sistema de crenças de um universo simbólico é transmitido? Como se conta de forma tão natural a história do mundo, do povo a qual pertence, as interpretações simbólicas da vida e do que é ser humano?

Segundo os autores da teoria do universo simbólico, Berger e Luckman (2014), os mitos compõem todo o conhecimento que qualquer um, seja intelectual ou iletrado, seja sacerdote ou leigo, pode ter sobre o mundo e sua ‘verdade’. E essa verdade nada mais é que o conhecimento (ou crença de um saber) como o mundo foi feito, como as civilizações se originaram, e qual o papel de cada ser humano nesse mundo. Seguindo esse mesmo pensamento, Campbell e Moyers (1990) afirmam que os mitos contam as histórias que compõem o tecido da realidade social, apresentando à sociedade o mundo ao qual habita, o cenário em que protagoniza. Os mitos relatam a experiência da vida humana e suas correspondências contrárias do que é ser um ser divino ou espiritual; os mitos traçam o caminho no qual o ser humano cresce, sorri, sofre, ama, odeia – pois atravessam todas as passagens inerentes a todos os seres humanos, desde o nascimento até a inescapável morte.

Se os mitos são histórias que retratam como uma sociedade compreende o funcionamento do mundo, o conjunto dessas histórias – uma mitologia – é o conjunto de um conhecimento dado como real, imperativo e determinante do modo de vida de sua sociedade. Mas ainda sim, do que são feitos os mitos? De histórias tão fantásticas, sobrenaturais e sobre-humanas, protagonizadas por heróis, deuses, monstros? Baseado no termo de Lévy-Bruhl, “*représentations collectives*”⁵, Jung pesquisou profundamente como determinadas imagens coletivas se repetiam nos mitos contados por toda e qualquer população, em qualquer tempo cronológico ou espaço físico do nosso planeta. Essas imagens representam etapas da vida humana, como o amor, a maternidade, a vida em sociedade e o luto; representam também suas preocupações, medos e enfrentamentos diante do mundo natural (como as florestas, as tempestades, o mar, o fogo e a própria morte); e, certamente, apresentam a idéia de forças além

⁴ Essa sociedade pode se referir tanto a um grupo pequeno de uma determinada religião, como à toda uma sociedade, como no caso da sociedade cristã, por exemplo.

⁵ Do francês: representações coletivas.

da presença humana na vida material de sociedade, que irá de toda forma influenciar em sua sobrevivência (como os espíritos naturais, os anjos, demônios, gênios e deuses). A essas imagens, Jung deu o nome de arquétipos (JUNG, 2014, §5). Os arquétipos são as linhas de um tecido que cada ser humano carrega consigo, por possuir um psiquismo humano⁶; porém, cada sociedade humana irá recortar e costurar essas linhas de acordo com a sua própria cultura, dentro de sua própria construção social. Essa última construção se equipara ao que Berger e Luckmann determinam como universo simbólico.

Para ilustrar melhor o que são os arquétipos, dou três exemplos. Na mitologia grega temos Zeus, o Rei dos deuses e o senhor da justiça, enquanto na mitologia egípcia, quem ocupa esse lugar é Osíris. Ambos contemplam em si a figura arquetípica do Grande Pai, uma representação da lei, da ordem no mundo. Geralmente são deuses responsáveis pela Criação, e detém poder sob o destino da Humanidade. Na mitologia cristã, o papel do Grande Pai, muito claramente, é dado a Deus. Outra figura arquetípica significativa para nosso trabalho é o Herói no seu aspecto de Salvador: para os gregos, o filho de Zeus com uma mulher humana, Hércules (ou Hércules), foi consagrado herói ao passar por 12 trabalhos impossíveis, matando monstros e resgatando tesouros; para os egípcios, Hórus trazia consigo o poder dos Céus, uma vez que seus olhos trazem o brilho do sol e da lua, e sua luz afastava da terra a personificação do mal, seu tio Seth; e por fim, no mito cristão Jesus Cristo se sacrifica na cruz pelos pecados dos mortais. Esses três heróis têm como característica comum a missão de salvar o seu povo, seja de desastres do mundo material e/ou do mundo espiritual, devolvendo ao universo a ordem e a paz designadas pelo Grande Pai. Mas, para completar nossa tríade arquetípica, é preciso apresentar a última personagem, o Antagonista, ou vilão. Nos mitos gregos, Hércules foi desafiado pelo próprio primo, o rei Erísteu, atado deusa Hera, e seus antagonistas foram muitos, desde monstros, deuses e humanos. Também parte da família, o deus egípcio Seth tramou a morte do irmão, Osíris, e depois guerreou contra seu filho Hórus, até ser vencido pelo jovem deus por sua astúcia em uma corrida de barcos. Por último, o antagonista cristão, o Diabo, era o anjo favorito do Pai, Deus, e ao confrontá-lo, acaba sendo expulso do Paraíso, iniciando ali uma guerra sem fim entre Céu e Inferno (BULFINCH, 2006, p. 147-151; WILKINSON, 2013, p. 240). Essas três figuras arquetípicas – Pai, Herói e Antagonista são personagens

⁶ Para Jung, a psique humana é composta, além da consciência (nosso estado alerta, onde está nossa concepção de Eu, o Ego), mais dois tipos de estruturas inconscientes: um pessoal, onde ficam as memórias e as experiências individuais; e o inconsciente coletivo, que como uma fonte criativa e autônoma, faz parte do psiquismo humano, tal como os cromossomos fazem parte do DNA. As imagens arquetípicas e, por consequência, os mitos, teriam como origem figuras provindas do inconsciente coletivo.

constantemente presentes no Cristianismo, mas com diferentes configurações de interação entre si, que parecem se desenvolver de forma bastante singular e distinta no Catolicismo, no Protestantismo Clássico e no Pentecostalismo. Esse diálogo entre as três figuras míticas será melhor abordado nos próximos capítulos.

Observando os exemplos e suas distintas mitologias, percebemos sem dificuldade que as figuras míticas, apesar de serem construídos com a mesma base arquetípica, não são exatamente iguais; pelo contrário, cada um possui sua própria personalidade e história. Isso porque os mitos são construções sociais vivas, orgânicas e que se desenvolvem paralelamente às sociedades. Ao deixarem de se remodelar, de se reconstruir, os mitos morrem, ou seja, perdem seu potencial simbólico e as crenças daquela mitologia deixam de fazer parte da vida cotidiana de sua sociedade – como aconteceu com as mitologias egípcia e grega. Nas palavras de Campbell (2015, p. 7), “o material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente; e uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram ainda mais adequados à natureza do conhecimento da época”.

A importância da continuidade da transmissão dos mitos também é apresentada pelos pesquisadores contemporâneos Silveira e Sampaio (2018, p. 13) que descrevem como “para perdurar no espaço-tempo, todo mito, ou toda narrativa mítica, ou história contada, depende de discursos, escritos ou orais, mantidos, reproduzidos e transmitidos por grupos e indivíduos”. Para os autores, o estudo dos mitos – e principalmente, dos mitos religiosos – se faz necessário para compreender as mudanças nas sociedades e suas práticas religiosas, sendo assim papel dos cientistas da religião se debruçarem sobre o tema.

Também contemporâneo, Santos (2018, p. 76) explicita a função do mito como uma forma de estruturação social, em que “ao reconhecer a origem mítica da autoridade, o homem estava preservando, de certa forma, a sua própria existência no mundo contra a anomia na medida em que opunha a ordem ao caos”. O autor traz o conceito bergeriano de anomia enquanto valor para a solidificação de estruturas sociais, políticas e claro, também religiosas. Essas estruturas vão se tornar arestas em torno do molde da sociedade em manutenção pelo mito, ou seja, do próprio universo simbólico construído a partir de determinadas narrativas míticas. Ainda segundo o autor, é no mito que se elabora as condições éticas de pertencer àquela comunidade e sua ordem social.

Nesse sentido, é imprescindível retomar a obra do antropólogo Émile Durkheim (2008) que, baseado no estudo dos mitos e das práticas de tribos africanas, apresentou o sistema

totêmico, um tipo de sociedade na qual as estruturas religiosas (rituais e mitos) organizavam de forma intrínseca o sistema social e político. Ao demonstrar a codependência dessas três instâncias, ainda que em pólos mais extremos (e menos modernos, por assim dizer), Durkheim nos abre uma janela de onde é possível perceber as nuances que persistem nessa comunicação até a atualidade. Ao mesmo tempo em que a sociedade se molda em torno de determinados mitos e crenças como modelo de interpretação da realidade, esse universo simbólico passa a ser um organismo em si mesmo, que se adapta e se desenvolve sempre em caráter de autopreservação. O pensamento social possui uma autoridade que não pode ser subjugada pelo pensamento individual, que por sua vez, tende a ceder a essa autoridade, naturalmente. Para que haja uma ação antagônica individual, que atue diretamente contra esse pensamento social, é preciso um esforço hercúleo do indivíduo, além de promover profundo sofrimento ao mesmo, uma vez que terá de cindir com a sua própria sociedade em que está inserido (DURKHEIM, 2008, p. 284). A sociedade baseada em determinada realidade simbólica buscará sempre preservar sua estrutura de crenças. Uma vez preservada a sua crença, a sociedade também se preserva. Cultura, religião e política são pontos entrelaçados que estruturam determinada sociedade de forma contínua e codependente. Sendo um universo simbólico construído com bases em crenças e que por vezes, serão tratadas como religiosas, a partir de uma elaboração baseada na fé e não na verificação de fatos empíricos; é possível dizer que essas crenças fundamentais (e religiosas) impregnam os valores fundamentais da cultura como modo de vida, e da política, como forma de organização social, como as monarquias.

De fato, a estrutura simbólica da base de crenças que fomenta uma sociedade é também estrutura para a construção dos modos de vida e sua organização social. E a manutenção dessa realidade simbólica depende da convivência e sobrevivência de seus respectivos símbolos no meio social.

Aliás, sem símbolos, os sentimentos sociais só poderiam ter existência precária. Muito fortes enquanto os homens estão reunidos e se influenciam reciprocamente, terminada a assembleia, só subsistem sob a forma de lembranças que, abandonadas a si mesmas, vão empalidecendo cada vez mais, porque, como o grupo nesse momento não está mais presente e operante, os temperamentos individuais facilmente voltam à tona (DURKHEIM, 2008, p. 287).

A permanência dessa realidade, ou universo simbólico, como realidade última e inquestionável, requer que seus dogmas e símbolos façam parte não apenas das atividades religiosas, mas da própria vida cotidiana de cada um dos indivíduos que compõem a sociedade. Por isso, é impossível supor ou requerer que as religiões se limitem ao tempo e lugar de seus

cultos e ritos. A natureza de um universo simbólico abrange a vida de um indivíduo em todas as suas esferas: a vida profissional, familiar, e pessoal, no que tange, inclusive, sua identidade e suas concepções de ter uma missão, uma função e um lugar dentro do universo construído. A religião, antes de ser uma esfera institucional dentro de uma sociedade é, primeiro, um universo simbólico em si mesma – e por isso, não pode ser contingenciada às paredes de um templo.

Essa determinação nos revela um novo questionamento: e as experiências extáticas religiosas – também chamadas de transe religioso? Poderão se limitar aos templos e ritos, ou se apoderam de situações cotidianas dos indivíduos religiosos? Antes que eu me aventure a discutir as singularidades dessas experiências em nosso campo de pesquisa, a religião Pentecostal, primeiro é preciso evidenciar de que forma o transe será abordado no decorrer da pesquisa, uma vez que o tema se espalha dentro de um quadro teórico tão amplo e complexo, que abrange tanto aspectos religiosos quanto sociais, culturais, psicológicos e biológicos.

3.2 O corpo da experiência de transe religioso

Em sua obra “As variedades da experiência religiosa”, William James discursa sobre a dificuldade em se estabelecer critérios que possam, de uma forma absoluta, definir o que é religião e, conseqüentemente, o que é ou como se dá uma experiência religiosa. Ainda assim, o autor sugere que a observação da experiência em si seja baseada no indivíduo e na sua relação com aspectos divinos, tendo como ponto de partida a subjetividade daquela vivência. Em suas palavras, sugere que “quando em nossa definição de religião falamos da relação do indivíduo com ‘o que ele considera divino’, faz-se mister interpretarmos o termo ‘divino’ de modo muito lato, como se denotasse qualquer objeto *semelhante*⁷ à divindade, seja ele uma divindade concreta ou não” (JAMES, 2017, p. 43). Esta definição me permite trabalhar com a experiência religiosa e o transe religioso dentro da neutralidade que se espera de um trabalho científico, além de permitir evocar a realidade simbólica do sujeito como patamar de elaboração da realidade da experiência, indiferentemente a correlação dessa realidade com fatos de qualquer outra ordem.

Como demonstrarei durante o trabalho, minha preocupação em observar as experiências religiosas pentecostais, fossem com a percepção de um transe ou não, era de que o universo simbólico fosse destacado e respeitado enquanto verdade do sujeito e, portanto, também verdade neste estudo. O que de fato importa na minha observação do universo

⁷ Grifo do autor.

simbólico pentecostal, é compreender sua dinâmica e suas facetas, e não distinguir em nenhum ponto se há aspectos de invenção, fantasia ou inadequação racional. Se tais interpretações não fazem parte do discurso, não são sequer mencionadas; quando são percebidas pelos próprios fiéis, são então apresentadas dessa forma. Nesse sentido, tanto o discurso quanto o comportamento observado em campo é a verdade desse universo simbólico que me é alcançável no momento da pesquisa, que é possível de ser observada e analisada e, portanto, é a única verdade que interessa a este estudo. Essa explicação se faz necessária dada a complexidade de se estudar o transe religioso, que abre um enorme leque de interpretações, que nem sempre levam em consideração a veracidade do universo simbólico que lhe cabe. O transe religioso é uma experiência que transita entre corpo e espiritualidade, entre o físico e o não-visível; e por trás da experiência do corpo que gesticula, que cai ao chão, que pula, que chora, grita, ou fala línguas estranhas, há sempre uma história que lhe dá sentido, interpretação, razão de ser e status no meio em que é experienciada. A experiência do transe religioso, quando descrita de forma meramente visual e descontextualizada, se torna não mais que um conjunto de expressões corporais incomuns ou desajustadas à vida cotidiana – o que não faz jus à realidade da experiência dentro de seu cenário natural, o religioso. De fato, é o mito que dá significado *real* a uma experiência de transe religioso, no sentido de que suas características pertencem à uma realidade definida por um determinado universo simbólico que a sustenta.

Em um determinado ponto dos estudos de análise sobre a experiência de transe, e é importante citar sua existência para que eu possa dar um posicionamento sobre, estão as considerações de que se trataria sintomas psicopatológicos, com base em distúrbios físicos ou emocionais. Embora não seja o meu objetivo analisar o transe religioso dentro dos parâmetros da Psicologia, da Psiquiatria ou demais área da Medicina, é necessário demarcar a relação da experiência com o corpo do indivíduo, tanto em seu aspecto biológico quanto psíquico. Afinal, mais que uma experiência cultural, o transe religioso é uma experiência corporal.

Esse estreito debate, que visa afirmar se o transe religioso é ou não uma anomalia da saúde física ou mental de um indivíduo ou um grupo, é antigo e complexo em suas intencionalidades, e ainda hoje se estende sem solução. Muitos pesquisadores não atribuem à experiência do transe suas correlações culturais – o que dificulta a própria construção de uma caracterização de ‘saúde mental’ possível fora de uma raiz intelectual e elitista nesse mesmo sentido, que desvaloriza toda realidade cultural incompatível com as argumentações de cunho racional. Muitas vezes permeado por preconceitos étnicos ou religiosos, determinadas interpretações de experiências sobrenaturais acabam servindo de ferramenta de construção de

um imaginário negativo sobre os seus crentes e suas respectivas culturas (ALMEIDA *et al*, 2007; MARALDI E KRIPPNER, 2019).

Buscando responder a essa questão, a pesquisadora Ann Taves (1993) compreende a dissociação⁸ como uma capacidade psicobiológica do ser humano que pode ou não ser patológica, e que pode ou não ser de fundo religioso. Para a autora, quase todas as culturas e seus respectivos povos já deram diversos nomes a esse mesmo fenômeno, taxados pelos antropólogos como transe, possessão, possessão espiritual ou xamanismo. “Como essa capacidade psicobiológica é utilizada, institucionalizada e modelada depende do processo de interpretação e significação, que irá variar de acordo com cada época e cada cultura.” (TAVES, 1993, p. 202). Ainda, é preciso ressaltar que, ao nomear o fenômeno como uma “capacidade psicobiológica”, Taves (1993) reafirma a natureza transcendental da experiência do transe religioso, no sentido de que não é possível limitá-la nem ao enquadre subjetivo das teorias psicológicas, tampouco às restritivas paredes da Medicina e da Biologia. O transe é então considerado uma ação natural do corpo em relação ao seu ambiente cultural e religioso, que pode ser reconhecido em toda e qualquer cultura, ainda que sob aspectos diferentes. De fato, sua disposição de comparação quanto à diversidade de experiências de transe se assemelha à teoria de Jung quanto aos arquétipos, enquanto imagens simbólicas universais.

Já outros autores buscaram compreender a dinâmica do transe como uma expressão de posições sociais, como um instrumento capaz de posicionar o indivíduo muitas vezes em papéis e situações que, de outra forma, não poderiam ser alcançadas. Em sua clássica obra “Êxtase Religioso”, o antropólogo Ioan Lewis (1977) demonstra como o transe religioso em forma de possessão pode ser utilizado como ferramenta de superação social em determinadas sociedades em que indivíduos de camadas subalternadas e desfavorecidas, como escravos e esposas, podiam se dar o direito de fazer exigências, obter presentes e conquistar um determinado respeito no grupo. Junto à atribuição sociológica, Lewis definia o transe com base na definição do *Penguin Dictionary of Psychology*⁹, sugerindo um aspecto de ordem biológica à experiência. Segundo o autor, o transe “pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou 'alucinações', cujo conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira clara quanto nas duas experiências citadas anteriormente” (LEWIS, 1977, p. 41).

⁸ Distúrbio onde a psique se desdobra em vários personagens, como se mais de uma pessoa ou personalidade vivesse no mesmo corpo. É geralmente atribuída às experiências de incorporação e/ou possessão.

⁹ Fonte citada pelo autor.

Outro autor que se destaca na concepção de uma estrutura cultural na base do transe religioso é Roger Bastide, um sociólogo francês que estudou o transe religioso em diversas religiões, e se aprofundou nas experiências religiosas de matriz africana no Brasil. Para ele, o transe religioso é uma forma de evidência da relação entre religião e comportamentos socioculturais latentes que, embora não possam se apresentar de forma explícita na sociedade, encontram no espaço religioso um lugar de expressão. O sociólogo acreditava haver uma correlação direta entre a violência apresentada nas experiências de transe e a própria configuração da religião enquanto unidade reguladora da sociedade, por seu atributo ‘catártico’. Ao manifestar o transe, o indivíduo é capaz de liberar uma energia até então suprimida pelas normas sociais, e que não teria outro lugar, senão o religioso, para ser trazida à tona (BASTIDE, 2006, p. 259-261). Dado seu contorno social, a religião atuaria, então, como centro acolhedor e mantenedor da sociedade, ao mesmo tempo que, através de seus rituais, dá o espaço necessário ao indivíduo para que possa contextualizar sua violência dentro de um ambiente e um roteiro socialmente aceitável. Esse ambiente teria ainda um caráter mítico, ou seja, que fará parte da mitologia religiosa em que o sujeito está inserido.

Muitos outros autores destacaram em suas pesquisas essa dualidade interpretativa sobre o transe – como ferramenta social e de composição biológica – e buscaram compreender os ganhos que um indivíduo ou um grupo poderia obter em estado de transe, dado seu contexto socioeconômico, hierárquico ou mesmo cultural. Maraldi (2020) apresenta muitos desses autores em sua obra “Princípios de Psicologia da Religião: as contribuições de Théodore Flournoy e outros pais fundadores”, onde narra a construção das diversas perspectivas da psicologia sobre as experiências de transe. Nesse trabalho, Maraldi destaca a teoria apresentada pelo teólogo Hjalmar Sundén (1908-1993), que redefine as experiências religiosas como um resultado da cultura ou tradição religiosa e da sua influência na construção cognitiva do sujeito, que vai condicionar seu processo de percepção da realidade e lhe atribuir determinados papéis sociais. Para Sundén, não basta apenas uma estrutura cultural que dê suporte à experiência religiosa, é preciso que o indivíduo tenha interiorizado essa estrutura como parte de sua própria percepção de mundo – ou seja, parte da sua forma de construir os alicerces de sua realidade.

Sundén parte do pressuposto de que uma experiência religiosa só é possível, psicologicamente falando, supondo-se a inserção do indivíduo em um contexto devotado ao compartilhamento e à prática de um determinado conjunto de representações religiosas e seus respectivos rituais ou atividades. A mente humana precisa estar, de alguma forma, ‘preparada’ para que a experiência religiosa se dê; isto é, uma experiência só será percebida, entendida e relatada como de procedência espiritual ou transcendente, caso o

indivíduo tenha previamente se submetido a um apropriado quadro de referência e a um processo de aprendizagem social capaz de lhe oferecer os recursos cognitivos e comportamentais para tal interpretação e personificação. Mesmo que o indivíduo primeiro vivencie algo estranho ou peculiar para depois buscar uma explicação ao que lhe era inicialmente anômalo, a experiência só se tornará plenamente religiosa, ao fim e ao cabo, frente à sua ulterior assimilação por um dado conjunto de conteúdos e práticas religiosas. Antes disso, porém, ela pode ter sido parcialmente assimilada segundo diferentes quadros de referência disponíveis; afinal, defini-la como “anômala” já equivale a rotulá-la de algum modo segundo uma particular concepção de mundo que pretende prescrever o que é ou não é uma anomalia. Tal como em outros processos perceptivos, o estímulo sensorial só adquire sentido se mediado. Mas entre ter uma vaga experiência ou sensação difusa – digamos, ouvir a voz de alguém que se sabe distante daquele ambiente – e ter uma efetiva experiência religiosa, há uma grande distância: certamente aí o aprendizado religioso desempenhará um importante passo no aprofundamento e assimilação cada vez maiores dessas tendências ou experiências incipientes, transformando-as, por fim, em ricas e detalhadas experiências espirituais (MARALDI, 2020, p. 98).

Nesse contexto, a forma de assimilação de informações sobre a realidade – os processos cognitivos desenvolvidos pelo sujeito – são parte importante para compor uma análise da experiência religiosa. Sem a devida concepção de determinados significados, a experiência religiosa ou de transe pode ficar à deriva de compreensões aleatórias ou emprestadas, como no caso de uma definição de uma experiência “estranha”, sem sentido ou sem explicação. A experiência religiosa só se torna significativamente religiosa a partir da compreensão de um contexto religioso – no mesmo sentido, o transe religioso, para ser definido como tal, necessita estar concebido dentro de um contexto religioso, não apenas para o observador mas, principalmente, para o indivíduo que o vivencia.

Essa dinâmica de olhares, do observador e do observado, foram pontos de fundamental preocupação durante todo meu trabalho. Enquanto eu tinha minhas próprias observações e experiências a respeito do transe religioso, era necessário, para uma pesquisa científica de qualidade, me colocar diante de uma perspectiva que compreendesse a realidade pentecostal sobre o transe, como esse universo definiria a experiência religiosa e suas próprias atribuições ao termo. Com essa preocupação, utilizei como parâmetro para toda a pesquisa de campo o trabalho da antropóloga alemã Bettina Schmidt, que em 2017 realizou um meticuloso estudo sobre as manifestações do transe religioso no Brasil, dando enfoque às religiões evangélicas e nas afrodescendentes. A pesquisadora defende em seu trabalho que, para maior assertividade em estudos sobre o transe, é preciso dar verdadeira importância para a observação das manifestações dentro de seu contexto ritualístico e, principalmente, ouvir das próprias pessoas

o que, para elas, significava aquela experiência. Seu trabalho evidencia a influência de aspectos sociais nas experiências de transe, incluindo fatores como discriminação racial ou de gênero, opressão política ou desigualdade social. “Meu argumento é este, quando os fatores estruturais de uma sociedade estão mudando, então a explicação da experiência tem que se adaptar também. A possessão e o transe não são, portanto, apenas instrumentos de mudança social, mas em suas explicações locais também vemos um reflexo da mudança social¹⁰” (SCHMIDT, posição 941, tradução livre). Para a autora, a definição de qualquer experiência religiosa deve, sumariamente, transcorrer pela definição que a própria comunidade religiosa lhe dá, sendo tão somente complementada em sua análise pelos discursos acadêmicos e suas ponderações. Isso porque a cultura vai dar um contorno de realidade à experiência que não pode ser concebida dentro de parâmetros estrangeiros a essa própria realidade.

Em sua passagem no Brasil, Schmidt entrevistou o psicoterapeuta José Jorge de Moraes Zacharias, especialista em religiões afro-brasileiras. Sobre a experiência do transe, em seu contexto religioso, ele descreve:

Imagine que uma adolescente começa a ver figuras e pessoas às vezes falam com ela. Se ela estiver em uma Igreja bastante Católica ou Protestante, ela está louca, está com problemas, porque você não pode ver esse tipo de coisa. A idéia de que você está vendo alguma coisa é considerado alucinação; é loucura e será uma ameaça à sua identidade. Como resultado em ter a identidade ameaçada, ela se sente enlouquecendo. Essa ameaça de desintegração gera ansiedade. Essa ansiedade acentua o sentimento de desordem e traz medo, podendo causar até mesmo pânico. A pessoa pode desenvolver uma enfermidade e será mandada para o hospital onde darão drogas psiquiátricas para ele ou para ela. Você pode criar uma perturbação química no cérebro que, por consequência, irá gerar uma perturbação no ego. Por outro lado, e eu já vi isso acontecer muito, um parente ou um vizinho do indivíduo diz ‘Vamos te levar no centro, ela deve estar vendo espíritos’. Quando essa informação é passada para a pessoa que convive com isso, ela pensa ‘eu vejo espíritos’. Quem são esses espíritos? Oh, então há espíritos e há um plano espiritual, e acontece que algumas pessoas têm um dom. ‘Ah, ainda que eu esteja os vendo, eu não estou louca, mesmo que os outros não os vejam’. A nova identidade é reforçada. ‘Eu não estou ficando louca, eu vejo espíritos’. Depois de algum treinamento no centro espírita, o indivíduo começa a aprender o significado do fenômeno e se torna um membro ativo do grupo porque isso se torna uma forma de comunicação. Então se inicia um processo de doutrinação, onde ela ou ele verá espíritos durante as sessões, e por aí vai. A experiência se torna estruturada. Não há patologia, mas um conjunto de idéias” (SCHMIDT, 2017, posição 1871, tradução livre, grifo do original)¹¹.

¹⁰ “My argument is that, when the structural factors of a society are changing, then the explanation of the experience has to adapt, too. Possession and trance are therefore not only instruments of social change but in their local explanations we also see a reflection of social change”.

¹¹ “Suppose a teenager begins to see figures and people sometimes talk to her. If she is in a very Catholic or Protestant church, she’s crazy, she’s in trouble, because you cannot see such things. The idea that you are seeing

Enquanto psicóloga, tomo como conduta regular a interpretação da realidade a partir do discurso do paciente; enquanto psicóloga junguiana, não limito a esse discurso um entendimento como somente patológico ou não, pois a priori, é sempre a forma *mais saudável possível* para aquela psique lidar com o seu ambiente. Como cientista da religião, trago essas posturas comigo e trabalho com a experiência religiosa a partir da realidade religiosa em que está inserida, de como seu universo simbólico e seu sistema de comportamentos adequados institui o que é válido ou não, o que é saudável, positivo e até desejado, em termos de estrutura e status social. Além disso, tenho a preocupação, diante das definições de transe já dispostas neste capítulo, de não atribuir um significado não-religioso à experiência, ou que fugisse de qualquer atribuição própria da realidade na qual a experiência está inserida. Em busca de uma neutralidade científica para o trabalho, me ausento propositadamente de discursos de valor como uma análise de papéis sociais ou estruturação psicológica – que, ainda que sejam válidas compreensões da dinâmica religiosa, não compartilham do meu objetivo em compreender a *realidade simbólica* do movimento pentecostal. Além disso, acredito que para executar tais análises com qualidade, se demanda um profundo e extenso estudo das práticas religiosas em um determinado grupo a ser observado por maiores períodos, o que não é o caso. Por fim, todas essas definições não me parecem absolutas, mas complementares, que em soma resultam na complexidade que é uma experiência religiosa e, por conseguinte, uma experiência de transe religioso. Uma experiência que só pode ser medida através de suas diversas esferas: social, biológica, psicológica, política, mítica. Onde delinear uma única camada não me parece ser capaz, tampouco suficiente, para transcrever a experiência em sua totalidade de sentido tanto para o indivíduo quanto para o seu grupo; assim como é, na verdade, condição básica para a compreensão de toda e qualquer experiência humana.

something is regarded as a hallucination; it's crazy and will pose a threat to your identity. As a result her identity is threatened, she feels like she's going crazy. This threat of disintegration of identity generates anxiety. This anxiety accentuates the feeling of disorder and brings fear, and can even cause panic. The person can develop a disorder and will be sent to hospital where he or she will be given a psychiatric drug. You can create a disruption in the brain chemistry that actually disrupts the ego. On the other hand, and I've seen this happen a lot, a relative or a neighbour of the individual says, 'We take her to the centre, she must be seeing spirits'. When this information is passed to the person who is living with it, she thinks, 'I see spirits'. Who are these spirits? Oh, and there are spirits in the spiritual plane, and appear to some people who have a gift. 'Ah, but I'm seeing it, I'm not going crazy, even though others do not see them'. The new identity is reinforced. 'I am not going crazy, I see spirits'. . . . After some training in the spiritual centre the individual begins to learn the meaning of the phenomenon and becomes an active member of the group because it becomes a means of communication. Then a process of indoctrination begins, where she or he will see the spirits during the sessions, and beyond. The experience becomes structured. There is no pathology, but a set of ideas". (texto original)

Nesta pesquisa, proponho que o transe possa ser interpretado em seu aspecto mítico, enquanto uma manifestação corporal do mito religioso, apresentando e representando o seu universo simbólico; a partir dessa ótica, não cabe aqui um corpo tratado apenas como objeto físico ou engrenagem biológica, mas sim, como aquele que habita uma realidade social, geográfica e histórica. Para falar das expressões do corpo, suas representações e seu lugar na espiritualidade contemporânea, decerto é necessário pensar em que local este corpo se apresenta: seu ambiente natural, seu contexto sociológico e suas marcas culturais. É preciso desenhar o espaço que abriga esse corpo físico, simbólico e religioso. Mas essa visualização do âmbito social não retira da experiência o seu conteúdo religioso, pelo contrário, o reafirma em suas instâncias sócio-políticas, dada a religião sempre estar acompanhada destes contextos. Essa demarcação territorial e temporal concede a esse corpo um abrigo de significados que o reveste de uma identidade própria – e essa identidade, quando religiosa, é transmutada em histórias, em mitos, que vão redefinir a própria compreensão desse corpo sobre si, sobre seu ambiente, sobre seu espaço e tempo. Dentro desse ciclo de significados, a experiência religiosa, o mito e a construção de um universo simbólico se alimentam e se complementam continuamente, em prol de uma realidade que se auto sustenta, tal como um Ouroboros.

4 MITOLOGIA PENTECOSTAL E OS DONS DIVINOS

Durkheim (2008) considerou que a mitologia de um povo, sociedade ou de uma religião inteira representa a unicidade e a comunhão de seu povo; uma vez que a mesma história, a mesma realidade vai sendo contada a todos que lhe pertencem, o sentimento e a crença de pertença desse grupo se perpetua através de seus enredos, suas lições morais e promessas de futuro. Os mitos também definem a personalidade da liturgia religiosa, pois “o culto que se presta à divindade depende da fisionomia que se lhe atribui: e é o mito que fixa essa fisionomia” (DURKHEIM, 2008, p. 118). Ao trazer esse novo aspecto – o sentimento de pertença – o autor apresenta como os mitos, símbolos e crenças promovem uma identificação de saberes (como o mundo é, funciona e tudo mais) como se aproxima de uma identificação afetiva. Essa identificação emocional será abordada diversas vezes no decorrer deste trabalho, como laço definitivo entre o pentecostal e sua fé.

Este capítulo apresenta como as mudanças estruturais do Pentecostalismo no Brasil foram se desenvolvendo em paralelo a novas expressões e compreensões da sua mitologia. Ao trabalhar com o conceito de mitologia pentecostal, busco abrir o espaço necessário às novas concepções dos textos bíblicos da mitologia cristã que deram origem a esse movimento religioso, e a consequente construção de uma realidade simbólica e religiosa que diverge de outras estruturas religiosas cristãs, como as católicas e as protestantes. Junto à observação da transformação mítica e comportamental do movimento pentecostal, apresento algumas definições baseadas na obra de Isael de Araújo (2007) e com a contribuição de outros autores sobre os dons do Espírito Santo, que são em si fatores de grande importância no novo modelo interpretativo dos mitos cristãos no Pentecostalismo. Em seguida, abordo a discussão da experiência do transe localizada no corpo – a idealização e construção simbólica de um corpo cristão, posteriormente de um pentecostal, a partir das observações de David Le Breton (2013), Rivera (2005; 2007) e outros. Além dos dons, algumas pesquisas, como de Boechat e Py (2018) e de Guadalupe (2018), apresentam que determinadas mudanças comportamentais dos pentecostais se deram a partir de duas novas estruturas teológicas – a Teologia da Prosperidade e a Teologia do Domínio. Essas novas teologias representam uma forma de interação com o mundo através da construção de um novo discurso de interpretação da dinâmica dos mitos bíblicos, onde o fiel pentecostal já não é mais um observador passivo à espera do retorno do Salvador, mas é ele mesmo o herdeiro desse Salvador, um Herói a serviço da lei e da vontade divinas.

4.1 As manifestações do Espírito Santo

O Pentecostalismo brasileiro deriva do movimento que se originou nos Estados Unidos, em 1906, que ficou conhecido como o Reavivamento da Rua Azusa. Nessa rua em Los Angeles, o pregador de uma igreja, W. J. Seymour, “afirmou a necessidade de recuperar a experiência pentecostal”, e nesse cenário, o dom de falar em línguas (glossolalia) teria se apresentado em uma criança (GOMES, 2017, p. 84 apud ALMEIDA, 2009, p.27). A presença deste dom, como veremos adiante, simboliza a presença e a aliança do Espírito Santo com a igreja e seus fiéis.

Segundo Araújo (2007, p. 267) a palavra dom tem origem no latim (*donu*) e significa dádiva ou presente. Para o autor (2007, p. 632) os pentecostais “são os crentes modernos que creem na possibilidade de receber a mesma experiência do Espírito Santo que os apóstolos, no Dia de Pentecostes¹², receberam”. Segundo os textos bíblicos, no dia de Pentecostes, o Espírito Santo concede aos apóstolos de Cristos dons, como o de falar línguas estrangeiras, que antes não conheciam. Além da glossolalia (o dom de falar língua), outros dons são concedidos pelo Espírito Santo. Portanto, o movimento pentecostal romperia com as crenças mais tradicionais do Catolicismo e do Protestantismo, ao reestabelecer um vínculo com a divindade com a crença da ação do Espírito Santo através dos dons. Dentro do pluralismo pentecostal, alguns dons são mais bem aceitos enquanto outros não, dependendo de linguagem interpretativa do mito adotada pela denominação. Dentre os dons concedidos, o autor (2007, p. 269-270) destaca dez que são citados na Bíblia: dom da palavra da sabedoria; dom da palavra do conhecimento; dom da fé; dons de curas; dom de operação de milagre; dom da profecia; dom de discernimento de espíritos; dom de variedade de línguas ("falar línguas" ou glossolalia) e dom de interpretação de línguas.

Ricci (2007, p. 57) aponta que o Pentecostalismo traz hoje a crença nos dons espirituais tal como havia sido no Cristianismo primitivo, abrindo a possibilidade de que os milagres, as curas e as línguas de fogo descritas na Bíblia aconteçam nos dias de hoje. A reafirmação do mito como fonte para a compreensão da liturgia reforça um senso de identidade cristã, assim, o movimento Pentecostal traz em si um retorno à origem do Cristianismo – as Escrituras – ao mesmo tempo que estabelece, pelo mito de Pentecostes, um vínculo direto e pessoal entre o fiel e sua divindade. Por esse caráter individualizado, o vínculo se faz presente nos espaços abertos,

¹² O mito de Pentecostes será melhor analisado no capítulo seguinte.

dentro e fora do culto, tanto pela manifestação da experiência física do transe, como pela própria reformulação desse novo corpo religioso.

Para Silva (2005, p.154-155) “a novidade do movimento pentecostal foi, portanto, recuperar a experiência extática no cristianismo, descartando os intermediários e enfatizando o monoteísmo na figura do Espírito Santo”. Isso porque a presença do Espírito Santo não se dá somente através dos dons; como veremos durante todo o trabalho, a experiência religiosa pentecostal se estabelece na conexão íntima entre o indivíduo e o Espírito, na crença de que a divindade passa a coabitar o corpo do fiel, estando sempre junto a ele; não somente de maneira ideológica ou abstrata, mas agora, de maneira física e concreta.

Neste trabalho, analisaremos a manifestação corporal da presença mítica do Espírito Santo através de quatro experiências: o dom de falar línguas (ou glossolalia), o dom das curas, na intervenção quanto à (des)posseção de espíritos (demônios) e por fim, no êxtase religioso.

4.1.1 Os dons de falar línguas e curas

A palavra glossolalia, deriva de *glossais lalein*, uma frase grega usada no Novo Testamento que, segundo Araújo (2007, p. 331), significa “literalmente 'falar em [ou 'com' ou 'por'] línguas’”. O autor ressalta que em sua grande maioria, o dom de línguas se apresenta em línguas incompreensíveis ou impossíveis de serem identificadas – nesse sentido, entende que o dom é uma benção coletiva e por isso, se faz necessária a presença de uma segunda pessoa com o dom de interpretação. Já Ricci (2007, p. 67) estabelece um significado simbólico ao dom, como mediador entre “os mundos sensível e inteligível” e, por isso, não é indispensável que este seja interpretado, com o risco de que seja reduzido a uma psicopatologia.

Os dons de cura estão associados, por sua vez, hora à vontade de Deus, hora como artifícios da Batalha Espiritual. Sendo que a vontade de Deus é a saúde de seus fiéis, desde que estes se mantenham em comunhão com a divindade, a doença física ou mental pode ser vista como uma ação de Deus para ensinar algo ao fiel, ou como uma ação de Satanás. O poder da cura também está associado à igreja, como instituição que carrega consigo os ensinamentos (ministério) de Jesus Cristo, e por isso, somente alguém crente no poder de Cristo pode ser capaz de curar (ARAÚJO, 2007, p. 253-254).

4.1.2 Possessão e despossessão

A Batalha Espiritual, ou Guerra Espiritual, é o mito que traduz a luta entre Céu e Inferno, entre Deus e o Diabo. Nessa mítica guerra o Diabo pode influenciar toda a vida material, espiritual e emocional de uma pessoa, podendo atrapalhar ou até mesmo tirar as bênçãos dadas por Deus aos fiéis: sua saúde (gerando doenças), sua riqueza (causando empecilhos na vida profissional), a união da família (gerando atritos), a sua alegria de viver (gerando depressão, ansiedade, entre outras enfermidades), enfim, toda desordem na vida do fiel pode ter um dedo do Diabo ali. Para tal, o Diabo não precisa mais estar presente como um “encosto” ou como um espírito possessor; suas ações se estabelecem na própria turbulência da vida comum (PINEZI, 2009, p. 207; RICCI, 2007, p. 61; RIVERA, 2007, p. 56).

Lewis destaca que a experiência de “posseção”, seja por um espírito benéfico ou maléfico, pode ocorrer sem a experiência de transe em si. Em suas palavras, diz que:

Muitas das confusões que se fazem na literatura referente à posseção dos espíritos resulta diretamente da suposição de que esses dois estados são sempre e necessariamente equivalentes. (...) Frequentemente, uma doença, por exemplo, é vista como uma forma de posseção e, no entanto, o paciente possuído está longe de estar em transe. Regularmente, na verdade, somente no real tratamento da posseção, seja por exorcismo, seja por outro procedimento que vise uma acomodação viável entre a vítima e a entidade possuidora, é que se induz o transe em seu sentido próprio (LEWIS, 1977, p. 51-52).

A posseção pode ou não ocorrer com o transe, ou seja, com a experiência do indivíduo sentir seu corpo tomado por outra entidade espiritual. Na mitologia pentecostal, toda forma de posseção se dá por demônios, ou seja, por entidades maléficas. E nesse sentido, a desposseção é o ato de expulsar demônios, promovendo por consequência a cura do indivíduo.

Mas esta é uma característica singular da religiosidade cristã. É válido esclarecer a diferença entre os termos “posseção” e “incorporação”, considerando outras religiões onde o transe de incorporação, ou “a posseção solicitada”, como designa Lewis (1977), é naturalizado. Aqui no Brasil temos, por exemplo, a Umbanda e o Candomblé, onde a incorporação se trata de um ato ritualístico no qual o indivíduo cede, por sua livre vontade, que uma entidade ou outra forma espiritual tome conta dos movimentos e ações do seu corpo. Por outro lado, a posseção se trataria, então, da tomada à força do controle desse corpo por uma entidade espiritual, sem consentimento ou mesmo sem conhecimento do indivíduo (CUMINO, 2016).

Há diferentes maneiras como as denominações pentecostais tratam a possessão, como veremos melhor no capítulo 5.

4.1.3 Êxtase

Para os pesquisadores Rabelo (2005, p. 27) e Rabinovich e Costa (2010, p. 334), o apelo emocional dos cultos evangélicos é um elemento que propicia um fenômeno próprio da experiência religiosa pentecostal, que pode ser traduzido como uma forma de êxtase e que ocorre principalmente durante as orações e os louvores. Segundo relatos¹³, ao terem contato com a presença do Espírito Santo, os pentecostais são inflados por diversas emoções, choram, dançam, cantam e gritam, como se fossem tomados por uma “força além de si mesmos”.

Oliveira e Terra (2018, p. 68) também observaram a presença desse fenômeno e afirmam que, apesar da diversidade dentro do movimento pentecostal, o que define todas as mais diversas denominações evangélicas como uma religião única é a centralidade da experiência religiosa a partir do êxtase. As experiências de êxtase são expressas como situações em que o sujeito sai de si, como se tomado por algo maior que o retira de seu comportamento padrão. Como define Berger (1985, p. 69) "as situações marginais são caracterizadas pela experiência do 'êxtase' (no sentido literal de *ek-tasis* - ficar, ou sair para fora da realidade, como é definida comumente)". Estar em êxtase é, apropriadamente, a definição de sair de si mesmo, de estar mergulhado em tão intensa emoção ao ponto de perder o controle de si.

No estudo das experiências de transe no Pentecostalismo, é importante frisar que o êxtase define uma experiência que é sempre relatada pelos fiéis de forma positiva, não se assemelhando em nenhum aspecto à experiência da possessão.

Como destacado, as manifestações do Espírito Santo são experiências que atravessam o corpo, dialogam e intervêm na sua própria identidade: o corpo pentecostal não é encarado como um corpo individual, mas sim, como um corpo que também pertence à divindade, que é dividido e complementado pela Sua presença. Nesse sentido, este corpo religioso se torna divino e humano, mortal e transcendental - ainda que em aspectos simbólicos, farão parte da construção de um significado do que é o corpo para o fiel, de como usufruir de suas formas e de como também moldá-lo para um “adequado” convívio social.

¹³ Ver apêndice.

4.2 O corpo religioso pentecostal

No mundo moderno, um corpo funcional é aquele que está sempre realizando o melhor de si, tanto em estética quanto em produção. Segundo o antropólogo David Le Breton (2013, p. 126) “a complexidade infinita da condição humana ligada à dimensão simbólica é um limite contra o qual se choca a analogia corrente entre o corpo (e até mesmo o indivíduo) e a máquina”; o que teria nos afastado das imagens simbólicas do corpo. O autor associa a fragilidade da compreensão humana diante de si mesma à incapacidade de compreender a complexidade do corpo humano em sua tríade mental-social-biológico.

A dimensão simbólica desconecta a reduzida imagem do corpo biológico enquanto essa máquina da alma, e redesenha sua matéria humana como algo além da estrutura de ossos, músculos e sangue. Na verdade, esse *corpo simbólico*¹⁴ é construído de muito mais elementos: é resultado das interações sociais, das normas preestabelecidas, das condições climáticas, e por quê não dizer, das restrições econômicas e da acessibilidade desse corpo desde às formas mais básicas de conservação e sobrevivência ou às mais avançadas tecnologias.

Para o pesquisador Paulo Rivera (2005), as Ciências Sociais deixaram, por muito tempo, de se inclinar aos estudos da relação sistemática e controladora das instituições sociais e o corpo. O autor afirma que qualquer grupo social, inclusive religioso, “possui, produz e reproduz uma forma aceita de corpo e de seus usos. Também produz uma representação social do corpo. A representação social do corpo, ao mesmo tempo construída e herdada, passa logo a se constituir em modelo legítimo do corpo” (RIVERA, 2005, p. 15). Nesse sentido, observamos com facilidade como a representação social do corpo é de extrema importância em algumas religiões, como as cristãs, que possuem regras que delimitam os corpos de seus fiéis a partir de comportamentos e aparências especificamente adequadas.

Mas o corpo brasileiro é mestiço em etnias, cores e religiosidades. As crenças e os traços indígenas se misturaram aos africanos e europeus, compondo essa orquestra (nem sempre bem afinada) que é a realidade simbólica brasileira. Com a mistura de corpos, misturou-se também seus símbolos, seus universos – alguns mais explícitos, outros menos evidentes – e com o tempo, foi se formando uma inusitada identidade brasileira baseada nos preceitos cristãos, mas imersa nas expressões de religiosidade indígena e africana. A Igreja Católica manteve um status soberano sobre o universo simbólico (religioso) brasileiro desde o período

¹⁴ Termo em que designo o corpo que habita e representa, em si mesmo, o universo simbólico.

colonial e, mesmo com a proclamação da República, continuou com forte influência política até metade do século XX, quando então as missões protestantes passaram a ganhar público, recursos e visibilidade. Mas a partir dos anos 1950, as igrejas pentecostais iniciaram uma escalada numérica, em paralelo declínio ao número de adeptos católicos (LACERDA e BRASILIENSE, 2018; DATAFOLHA, 2018). Nesse movimento de gangorra entre religiosidades, o que realmente se manteve intacta foi a força do mito cristão na realidade simbólica e religiosa brasileira. Católicos, pentecostais, espíritas e até algumas religiões de matriz africana mantêm o mito do Cristo Salvador vivo e atuante em nossa cultura, mesmo que através de discursos diferentes.

Essa base mítica do filho do Deus-Pai que nasce mortal e salva a Humanidade não é exclusivo a nenhuma religião. Os antigos semideuses gregos Dionísio, Hércules e Perseu eram filhos de Zeus com mulheres mortais, e em suas heroicas aventuras matavam monstros, salvavam princesas perdidas e acertavam contas com outros deuses. No Egito Antigo, os próprios faraós eram encarnações dos deuses. Os mitos hindus afirmam que o deus Vishnu descerá à Terra por dez vezes, em dez formas diferentes, incluindo a forma humana. No Japão, os descendentes do deus Suzano-O com uma princesa humana são conhecidos como “deuses terrenos”, e por isso, foram tratados como poderosos governantes por séculos (WILKINSON, 2013). Mas o que então difere o mito cristão dos demais? Creio que a diferença está no *sacrifício do corpo santificado* de Cristo, pois diferente dos demais semideuses, Cristo retorna aos Céus sem corpo. O seu corpo físico, humano, simplesmente *morre*. Não se transforma em nada fantástico, tampouco se torna uma terra nova, ou estrelas, ou um ente diferente. Esse corpo apenas morre, apodrece e por ter este fim, se humaniza completamente. A imagem do corpo santificado nas religiões cristãs é fortemente identificada com os nossos próprios corpos humanos, que são passíveis de sofrimentos, feridas e, inevitavelmente, de uma morte biológica e absoluta, que não resultará em rios ou montanhas, como sugerem outros mitos.

Le Breton (2013) explora o conteúdo simbólico do corpo cristão na sacralização das partes dos corpos físicos de Cristo e dos santos, chamadas pelo autor de “reliquias”, como habitados por poderes divinos e pela presença de Deus. Mas, é relevante a exposição de que, para a sacralização ser efetiva, são precisos a morte e o desmembramento do corpo; o corpo inteiro, o corpo matéria viva não é santo nem possuidor de aspectos divinos. Pelo contrário, no corpo vivo e saudável habita o pecado, a imoralidade, aspectos que devem ser suprimidos e somente apresentados em ocasiões determinadas, como nas festas típicas. Desde a época medieval, o Carnaval é a festa do corpo encarnado; o corpo humano e suas caóticas

necessidades pode, em caráter de exceção, ser atendido naquele momento sem a menor contingência (LE BRETON, 2013, p. 44-57). Dada a particular associação do autor com o santificado e o pecador, o corpo com poderes divinos e o corpo carnavalesco, proponho um olhar dessa natureza que se sobreponha à nossa realidade. Brasil, o país do Carnaval e do verão, é também o país da moralidade e da censura. De um lado, perpetuamos a exaltação da beleza e da juventude do corpo, o corpo dionisiaco, o corpo festivo de Baco e toda sua exploração sexual; de outro, nos confrontamos enquanto sociedade com as ideologias de um corpo pecador desde o nascimento, o corpo que precisa ser dominado, o corpo que pertence ao *sinhô*, ao patrão ou ao marido, o corpo que carrega a culpa de ser carne, a matéria-prima do Diabo.

Durante um longo período essa dualidade opositora dominou os espaços culturais brasileiros e sua dinâmica com a imagem do corpo; a partir do século XX a realidade cristã já não era mais tão soberana e a liberdade de expressão religiosa passou a ocupar seu espaço público. Diferentes formas de religiosidade abriram suas asas diante dos ares dos novos tempos, em um mundo que começava a explorar a amplitude dos meios de comunicação e uma nova autonomia do corpo como instrumento de fala. A partir desse momento, passou a ser preciso que o deus cristão se mostrasse ainda vivo e presente; e para tal, se desencadeou um processo de reconhecimento do corpo enquanto local da experiência religiosa, um lugar onde esse deus ainda estava vivo. As igrejas pentecostais enalteciam em suas ritualísticas o encontro entre divindade e o sujeito comum; o corpo físico era o meio transmissor, sem a necessidade católica da morte ou do desmembramento. O Deus vivo passou a ser o deus habitante do corpo dionisiaco, e qualquer corpo podia ser sua morada e seu interlocutor na Terra. “(...) Qualquer pessoa pode receber o Espírito de Deus e isso é materializado pelas manifestações do dom de falar línguas nunca aprendidas e pelas diversas expressões corporais: pulos, danças, rolar no chão, risos, dentre outras” (COSTA e JACQUET, 2006, p. 264).

O Pentecostalismo assume uma posição na antiga dualidade do corpo cristão: o corpo pentecostal é, como qualquer outro corpo humano, provido de significados, sensações, e impulsos que, em face do pecado e das ações do Inimigo, não devem ser simplesmente ignorados ou suprimidos. Ao contrário, esse corpo deve ser alimentado de significados e sensações que façam parte da tela pentecostal. Para Rivera (2005, p. 31), “não que o pentecostalismo seja uma religião com toda essa liberdade dos sentidos, mas, diferente do protestantismo, oferece maior espaço para o agir corporal no culto”. Através da estimulação dos sentidos físicos, principalmente audição (louvores, orações, músicas, voz) e visão (luzes, cores e objetos), os cultos pentecostais saciam sumariamente a necessidade desse corpo em ser

estimulado, acolhido e reconhecido. O corpo pentecostal pula, chora, ri, exprime emoções, esbanja sensações; além disso, passa a ter uma função religiosa primordial, que é ser o corpo que abriga a divindade em si. Em parâmetros da religiosidade brasileira, não é nenhuma novidade, uma vez que as religiões afrobrasileiras, o Kardecismo e diversos ritos indígenas também acolhem uma miríade de entidades divinas em suas variantes ritualísticas – mas em termos cristãos, o Espírito Santo vivo e se fazendo presente no corpo humano rompe com tradições conversadoras acerca do lugar do corpo na contemplação da fé religiosa.

A liturgia pentecostal se fundamenta, principalmente, na vivência (e convivência) do fiel com o Espírito Santo, que pode ou não ser experimentada em seu corpo físico; mas que de qualquer forma significa redimensionar o papel da própria experiência religiosa como algo possível de ser sentida fora dos templos e igrejas. É uma reelaboração do encontro entre indivíduo e divindade em um nível mais íntimo, pessoal, ao mesmo tempo que absolutamente atrelado às condições da instituição religiosa. Ainda que se trate de experiências sobrenaturais, ou extáticas, ou que rompem com o comportamento usual do indivíduo, por conta dessa relação essas experiências também são bem vistas socialmente – ao menos, dentro desta determinada sociedade religiosa.

A partir da possibilidade de convivência entre matéria e espírito, humano e divino, o local de encontro entre as duas partes se dá no corpo do fiel. Esse corpo religioso passa, então, a ter um sentido divergente daquele construído pelas formas anteriores do Cristianismo; e não poderia ser de outro modo, pois o sistema religioso pentecostal tem em suas bases o corpo que se cura e cura o outro, o corpo que é receptáculo do Espírito Santo e, também, o corpo passível de ser possuído pela ação terrível do Inimigo. Para a socióloga Miriam Cristina Marcilio Rabelo, o desempenho da religiosidade pentecostal está diretamente ligado ao desempenho do corpo em sua relação com o mundo profano. “O Espírito não vem se o vaso não estiver limpo, puro” (RABELO, 2005, p. 23). É preciso que o corpo do fiel pentecostal esteja constantemente sendo purificado e santificado, através de orações, jejuns e de suas atitudes diante do mundo. Ao se manter purificado, o Espírito Santo faz do corpo do fiel sua morada; ali habita e transmite ao mundo a sua divindade. “A fiel pentecostal nunca está inteiramente comprometida com seu entorno, mas é ela mesma uma morada do poder sagrado e um lugar a partir do qual este poder pode fluir para os outros” (RABELO, 2005, p. 31).

Embora pareçam ter superado aquela primeira dualidade opressora do corpo cristão, os pentecostais acabaram se colocando em outra posição entre pólos opostos, agora na sua relação com o mundo material: hora o mundo é um presente de Deus, hora é um reino de perigos

e que deve ser vivenciado com cautela. A correta equação designada para estabelecer quais são esses perigos, o que é viável e o que é absolutamente proibido, é definida por cada denominação; no fim, não há hoje um consenso que possa designar de forma absoluta essas regras de comportamento do cotidiano mundano. Mariano (2014) buscou descrever essa nova relação de uma forma mais simplista, apontando como determinados espaços e situações passam a não ser mais proibidos, mas em contrapartida, se mantém consideráveis restrições:

Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte, o penteado e o comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem à TV, vão a festas, frequentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol. Quanto à proibição ao tabaco, às drogas, ao sexo não marital, aos jogos de azar, nenhuma alteração ocorreu com o surgimento das neopentecostais. Quanto ao álcool, a orientação mudou um pouco. Além da Congregação Cristã, as igrejas Nova Vida, Comunidade Evangélica, Cristo Salva e Universal permitem o uso moderado de bebidas alcoólicas leves, como cerveja e vinho. Todas condenam a embriaguez. Mesmo as neopentecostais, embora mais liberais, estabelecem orientações tipicamente puritanas, moralistas: contra o homossexualismo, a pornografia, as drogas, a assistência a programas de TV que exploram a violência e a sexualidade, a frequência a bares e danceterias, participação no carnaval (MARIANO, 2014, p. 210).

Seja através da consciência do mundo como uma dádiva, ou do entendimento desse universo como um tabuleiro do jogo contra o Inimigo, o fiel pentecostal acaba por se diferenciar dos demais dentro do seu ambiente social a partir do momento em que já não se reconhece como uma pessoa ordinária. Agora sua religiosidade transborda pelo seu corpo e ocupa os espaços onde quer que vá, como representante direto do poder de Deus. Esse novo corpo religioso, não mais corpo-máquina, agora corpo-divinizado, embebido de Graça divina, se dispõe no mundo comum como um instrumento submetido à Deus e à igreja que lhe corresponde, e deve ser conservado como tal. Para que esse espaço físico e sacralizado seja preservado, o fiel se alinha com os ordenamentos comportamentais de sua filiação institucional, ou seja, passa a integrar em si mesmo não só crenças, mas principalmente as atitudes, vocabulários e gestos que integram o universo simbólico de sua instituição religiosa. Podemos notar que aqui retorno à teoria de Berger e Luckmann; o corpo simbólico, divinizado pela presença do Espírito Santo, só pode se manter enquanto tal se, e somente se, estiver literalmente incorporado à realidade construída e pertencente ao seu entorno religioso.

O teólogo e cientista da religião Gedeon Freire de Alencar afirma que a crença mítica da relação homem e divino ultrapassa as paredes teológicas e fenomenológicas, ao embasar

sociologicamente a própria identidade de um indivíduo ou de um grupo de pessoas, que passam a se comportar a partir da crença de determinada maneira e não de outra. Escolhas de parcerias, amizades e até trabalhos, posturas sociais e políticas passam então a serem delimitadas por essa realidade religiosa (ALENCAR, 2014, p. 224-225). Muitas vezes se baseando na leitura rígida ou literal do texto bíblico, os pentecostais tomam partido em lutas sociais contra determinadas minorias, como as religiões afrobrasileiras e a população LGBT; em contrapartida, são bastante ativos em ações sociais que auxiliem os mais pobres, os viciados e os analfabetos – isso porque a própria base pentecostal provém de minorias e se estabeleceu, principalmente no Brasil, nas camadas mais carentes da sociedade. Com a sua identificação como líderes sociais e a ascensão midiática, não demorou que os pentecostais se estabelecessem também na política brasileira (BURITY, 2017, p. 206; GUADALUPE, 2019). Dentro de sua própria compreensão mítica, a participação ativa e, preferencialmente, como uma liderança, dentro da sociedade faz parte do papel do fiel diante da sua responsabilidade com a obra de Deus que é este mundo que habitamos.

4.3 O herói pentecostal e seus mitos

O Pentecostalismo brasileiro é plural e variado, contendo em si um vasto leque de religiosidades diferentes; por isso, muitas vezes nós pesquisadores usamos o termo Pentecostanismos, para designar a presença da religião no país. Mas o que podemos verificar como espaço comum são seus mitos fundamentais: um Deus único; Jesus Cristo como único Salvador; o poder de ação do Espírito Santo no corpo e na alma, pela Graça Divina (o não-merecimento); o Inimigo (Satanás) e sua Guerra contra a Humanidade; o Pastor como guia religioso e a sacralidade da oferta (o dízimo).

Ao surgir no Brasil, na década de 1910, o Pentecostalismo trouxe consigo aspectos norte-americanos e europeus, que foram se atrelando aos fios das malhas míticas cristã, indígena e africana que já se faziam presentes no cenário brasileiro (GOMES, 2017). Assim, foi se tecendo uma realidade simbólica fértil para a crença na influência do mundo espiritual no mundo material, representada na disputa entre Deus e o Diabo, a chamada Guerra Santa. Também havia pleno espaço para a cura mágica, a reza, o elemento de força e bençãos se faz presente em pequenos adereços, desde jóias com o símbolo da igreja, até garrafinhas de água abençoadas. As danças e a música logo se tornam parte fundamental do culto, demonstrando

que a fé é alegria, é uma festa da comunidade que se reúne pelo ato religioso. Até a oralidade, tão desdenhada pela intelectualidade eurocêntrica, ganha espaço nos sermões dos pastores que explicam, com palavras simples e analogias cotidianas, as passagens bíblicas.

Como já vimos no capítulo anterior, os mitos são estruturas de vida própria e vão se modificando em paralelo à sociedade que habitam. No Pentecostalismo, uma mudança teológica buscou atender às novas demandas de uma recém-nascida camada social cristã em ascendência econômica e urbana, que a partir da década de 1970 passou a exigir de si e do mundo certos luxos que a vida moderna dispunha. Para Mariano (2014), como as religiões evangélicas semearam suas bases nas esferas mais pobres e marginalizadas da sociedade, essas mudanças apresentadas no cenário econômico coincidiram com a ascensão de uma nova geração de pastores, que tinham um perfil mais jovem e mais bem alinhados com os movimentos culturais da época. Essa nova geração não se prendia a ascetismos ou à inevitabilidade de uma condição social, que caracterizou gerações anteriores, mas ao contrário, tinham em mente diversas formas de melhorar suas condições de vida – o que tornou necessário naquele momento uma nova visão da própria religiosidade, que pudesse acompanhar essa geração que já não se mostrava disposta a deixar de progredir tanto cultural quanto economicamente.

Diferente de outrora, agora, muitos crentes, além de desejosos, reuniam condições econômicas de desfrutar das boas coisas que o mundo podia oferecer. Para isso, entretanto, primeiro era preciso substituir suas concepções teológicas, que diziam que os verdadeiros cristãos seriam, senão materialmente pobres, ao menos desinteressados de coisas e valores terrenos. Com sua diversidade interna, o pentecostalismo poderia dar conta dessa nova demanda e de outras. E deu, entre outras formas, com o surgimento da Teologia da Prosperidade (MARIANO, 2014, p. 149).

O protagonismo da Teologia da Prosperidade não surgiu de forma aleatória no complexo ideológico pentecostal. Desde o nascimento do pentecostalismo e no decorrer de seus itinerantes desdobramentos já era semeada certa ordem em prol de uma nova concepção da teologia cristã, principalmente no tocante às fronteiras étnicas, que foram se alargando e se tornando mais perenes à medida que a expansão pentecostal acontecia. Em outras palavras, as igrejas pentecostais dispunham, desde o início, de um espaço abrangente para diversidade étnica, de classes e de gênero. Segundo Alencar e Fajardo (2016, p. 96) “nos dois mitos fundantes mais conhecidos da história do pentecostalismo, um antigo e um moderno¹⁵, existe

¹⁵ Os autores se referem ao mito de Pentecostes, e ao fenômeno da Rua Azusa, respectivamente.

uma marca: a indistinção de raça, classe e gênero”. O ideal da construção de um mundo onde todos pudessem ser vistos e tratados como iguais, sem distinções de classe, cor e gênero, onde todos poderiam alcançar o sucesso e desfrutar das bênçãos divinas – ainda em vida, no plano material – é certamente a principal característica da utopia pentecostal. Embora a fala seja muito atraente aos ouvintes mais desatentos, os autores ressaltam que toda essa idéia de igualdade e comunhão gerada ali nos primórdios do Pentecostalismo não se promoveu de forma íntegra no decorrer do tempo, deixando lacunas a serem preenchidas.

O que tem se mantido sólida e resistente ao tempo é a promessa de prosperidade e felicidade em vida, uma promessa que não é feita pelas pessoas em si, mas pela própria aliança formada entre o Espírito Santo e seus fiéis, independente de raça, cor ou gênero. A Teologia da Prosperidade é uma reinterpretação da ligação entre humanidade e Deus através da fé, a partir do entendimento de que esse mundo em que vivemos não pode ser um lugar de apenas dor e sofrimento, por ser essencialmente uma obra de Deus e, como tal, é também uma dádiva para a humanidade (GUADALUPE, 2019). Cabe, a partir dessa nova perspectiva, aos homens e mulheres crentes em Deus saber receber, conservar e aproveitar a bênção divina da melhor forma possível; esse saber requer não apenas um conhecimento sobre esse mundo, mas principalmente um saber das leis de Deus, uma compreensão de como Deus quer que se viva nesse mundo por Ele criado. Ao mesmo tempo que se dá ao ser humano o direito de obter e regozijar das bênçãos do mundo material, em troca é exigido do cristão um comportamento virtuoso, que represente os valores morais e os compromissos religiosos dessa aliança, como por exemplo, o dízimo e a crença em Cristo como único salvador (BOECHAT e PY, 2018).

O movimento pentecostal obteve êxito na extraordinária tarefa de construir uma singular realidade simbólica dentro de um país até então católico ou mesmo laico¹⁶. E dentro de sua nova realidade, é possível dizer que a fé em Cristo ou na sacralidade do dízimo não são opiniões ou comportamentos conscientemente escolhidos quando, na verdade, dentro do seu complexo e próprio universo simbólico, essas atitudes fazem parte da realidade *tal como ela é*, e sua contestação ou negação entra em choque não apenas com os sentimentos religiosos do sujeito, mas de sua própria visão de realidade. Ao modificar uma visão de mundo previamente estabelecida – como era a cristã católica – as religiões pentecostais alteram profundamente a identidade desse mundo habitado, o mundo que antes era uma prisão a ser deixada por um

¹⁶ Não tratarei neste trabalho da viabilidade prática do termo, utilizando sua epistemologia para interpretar uma possibilidade (real ou não) de um sistema político que englobe todos os universos simbólicos, de todas as religiões presentes em uma nação, de forma igualitária.

paraíso na morte, passa a ser um cenário de possível felicidade e satisfação, cabendo aos fiéis crentes repensar e redescobrir seu lugar na terra dada por Deus. Em outras palavras, a nova relação sociedade-mundo requer uma nova configuração de papéis, que é naturalmente designada para lidar com essa nova realidade. O mundo é reinterpretado e, dentro dele, o pentecostal também o é: agora se identifica como um privilegiado pela Graça de Deus, e que para honrar sua Graça, deve se manter fiel e servir como instrumento de Sua Vontade – inclusive, atuando diariamente na chamada Guerra Espiritual¹⁷.

Diante da reconstrução de um universo simbólico cristão se observa a criação de um novo papel dado ao fiel pentecostal: como instrumento da vontade de Deus, não lhe cabe observar esse mundo e deixar como está. Ele é detentor da palavra Divina e conhecedor de suas leis; é ele quem detém a sabedoria para trazer ao mundo a prosperidade, bastando que, em contrapartida, algumas regras sejam aceitas e consideradas a partir de então invioláveis pela sociedade. Essa é a definição de Campbell (2007) para herói, a quem chama de “o homem da submissão autoconquistada” (p. 26). Após imergir em aspectos sobrenaturais ou excepcionais da experiência humana – como muitos chamados religiosos se iniciam – o herói é aquele que consegue absorver dessa experiência algo positivo, construtivo e mantenedor da própria vida. Tendo garantido a sua própria segurança e, conseqüentemente, obtido um desenvolvimento seja emocional, familiar ou profissional, o herói se vê impelido a trazer as boas novas ao seu círculo social, à comunidade em que vive. Está submetido ao poder “além de si mesmo” e se realiza como protetor, mantenedor e interlocutor desse poder. Sem realizar a ponte entre o que é excepcional e a esfera mundana, a tarefa do herói permanece incompleta. É como se interrompesse a própria jornada, e novamente, a vida está fadada à estagnação e à infertilidade. Trazer os louros de sua vitória aos demais é abrir as portas para a entrada desse novo fluxo de vida. “O milagre desse fluxo pode ser representado, em termos físicos, como a circulação da substância alimentar; em termos dinâmicos, como um jorro de energia; e, espiritualmente, como manifestação da graça” (CAMPBELL, 2007, p. 43).

Reestabelecer o fluxo da vida, trazer a ordem e fazer prosperar a sociedade em ruína ou acometida pela desgraça é o papel fundamental do herói. O herói, em muitos mitos, é validado em sua tarefa por sua aproximação com os deuses, ou mesmo, por algum tipo de parentesco. Na mitologia pentecostal, a veracidade do papel de herói está atrelada ao reconhecimento do indivíduo como sendo *um filho de Deus*. Se qualquer dúvida sobre sua

¹⁷ Ver capítulo 5.

missão lhe acomete, é radicalmente afastada pelo potencial simbólico absorvido pelo sujeito ao se identificar com esta realidade religiosa: você aceitou Jesus, você se reencontrou com seu verdadeiro Pai, você agora é capaz de enxergar a si mesmo como um herdeiro da Criação. E nessa herança está incluído não apenas o Reino dos Céus, mas também, indubitavelmente, o Reino dos Homens, isto é, toda a sua sociedade e seus espaços.

O mundo é mau, sim, é; mas eu sou filho de Deus, Deus é o rei de todo este mundo, e eu tenho o direito de desfrutar de todo este mundo. Esta é uma promessa de Deus (para os pentecostais) de governar este mundo. É por isso que agora eles se juntaram à política, porque essa é a promessa de Deus para eles¹⁸ (GUADALUPE, 2019, p. 4).

Guadalupe (2018, p. 29-30) interpreta a integração e a influência dos evangélicos em determinados campos da sociedade, como em instituições de comunicação e na própria política, como parte de seu entendimento em relação à herança divina que recebem ao se tornarem (e/ou permanecerem) evangélicos. Isto é, enquanto herdeiros da terra e das graças de Deus, os pentecostais naturalmente atribuem a si a missão de salvação da sociedade e do planeta, através, é claro, da lente de seu próprio universo simbólico. Para o autor, a inserção dos pentecostais no ramo da política atua não só como uma forma de exercer poder, mas como uma forma de reafirmar a própria religiosidade. Isso se daria, principalmente, no que Guadalupe (2019, p. 3-4) chamou de “agenda moral”, ou seja, na proteção a todo custo dos valores morais, fundamentalmente em duas grandes frentes: pró-vida (contra o aborto) e pró-família (contra a união homoafetiva). Esse fortalecimento da presença pentecostal nos campos políticos e midiáticos também é sustentado por outro novo entendimento teológico, chamado de “Teologia do Domínio”. Essa teologia defende a visão profética de que Jesus Cristo só retornará quando a igreja for soberana sobre o mundo e todas as outras formas de governo. Para que o reino herdado possa se concretizar, de fato, “a igreja deve reconquistar o controle sobre todos os reinos deste mundo. Alguns dizem que a igreja precisa abater toda forma de governo que se opõe a Deus” (ARAÚJO, 2007, p. 625).

Como já vimos acima, através da perspectiva de Boechat e Py (2018), a manutenção desses valores é de vital importância para a manutenção da comunicação harmoniosa entre humanidade e Deus; sendo também, dentro da abordagem teórica de Berger e Luckmann (2014), essencial para que a própria realidade construída a partir desses princípios religiosos

¹⁸ Tradução livre.

não se desmantelasse, dando lugar ao terrível vazio de uma existência sem significado. O herói pentecostal, como todo herói, quer salvar o mundo – mesmo que esse mundo seja apenas o que ele é capaz de compreender como tal.

Se nessa nova configuração mítica do universo simbólico pentecostal é possível considerar o fiel como o herói, herdeiro da divindade; o papel do pastor também se modificou e se remodelou de acordo com as mudanças trazidas pela sociedade contemporânea. Uma das principais marcas do Pentecostalismo foi a abertura de posições de liderança nas igrejas para pessoas negras e, em algumas denominações, também para mulheres (FREESTON, 1994, p. 74). Essa inclusão social foi determinante no processo de identificação entre fiel e pastor, e em consequência, fiel e igreja. Essa valorização de minorias representa uma legitimação da valorização divina, como afirma Bastide (2006, p. 185), em referência ao negros: “Deus escolheu messias negros para levar a salvação aos povos de cor, assim como, antigamente, escolheu Cristo para a salvação dos arianos; a consciência de ser reprovado ou inferior, transforma-se desse modo em consciência de pertencer a uma elite; o orgulho perdido é recuperado”. O mesmo raciocínio pode ser empregado às mulheres pastoras, diaconas ou obreiras; a atuação dentro da igreja favorece um reconhecimento no grupo que as empodera tanto socio quanto emocionalmente, abrindo um espaço para a atuação feminina na ordem daquela sociedade que não seria possível sem o meio religioso.

Em campo, pude presenciar a postura de alguns pastores como mediadores da palavra e da vida cotidiana. Em determinada igreja¹⁹, o sermão se focava nos sentimentos de uma personagem da Bíblia, e em seguida atrelava aqueles sentimentos às situações comuns do dia a dia, inclusive, da própria pastora, mulher, que ali tinha o seu lugar de fala. Entre os fiéis, pude perceber respostas de afirmação, de cumplicidade, e emocionados, se viam tanto nas palavras que descreviam a personagem bíblica, como nos exemplos da vida pessoal da pastora. Aquele lugar de fala não pertencia mais somente à pastora, mas estava preenchido com tantas outras mulheres ali presentes. Nesse encontro entre a vida mítica do texto bíblico e a vida cotidiana da pastora, a figura pastoral se tornou uma imagem que espelha o cidadão comum, seja quem for. Mais humanizado, o pastor²⁰ pentecostal é então alguém que lidera e guia suas ovelhas por conhecimento de causa, geralmente vindo do mesmo lugar social, e assim os fiéis têm maior facilidade de se identificarem com a sua trajetória. Esse pastor é, em si, o herói-divinizado,

¹⁹ Ver apêndice 8.1.6

²⁰ Faço uso do gênero masculino como forma usual da palavra, mas que em nenhum momento visa desmerecer ou invisibilizar a importância das pastoras no pentecostalismo. Da mesma forma, usarei também somente “herói”, até pela tonalidade negativa empregada à palavra heroína, que foi associada a uma droga opioide.

aquele que se torna o mentor do próximo herói, pois já cumpriu a primeira jornada e agora, retorna à vida comum para auxiliar seus semelhantes. Ao mesmo tempo é ainda humano, como retorna de sua aventura com a graça divina em si, não pode mais ser considerado um cidadão ordinário e por isso está, em seu aspecto simbólico e religioso, acima das pessoas comuns, que por sua vez almejam aquela graça. Seu papel, portanto, é direcionar essas pessoas em sua trajetória, para que alcancem a benevolência dos deuses ou que ultrapassem as dificuldades da jornada, como ele ou ela passou.

É como um atleta, na sua relação com o treinador. Este lhe diz como pôr em ação as suas próprias energias. Um bom treinador não diz a um corredor exatamente em que posição manter os braços ou coisas desse tipo. Ele o observa correr e depois o ajuda a corrigir sua maneira natural e própria de o fazer. Um bom professor está ali para identificar possibilidades e potencialidades, e em seguida dar conselhos, não ordens. A ordem seria: "Este é o modo como eu faço, você deve fazer do mesmo modo". Alguns artistas ensinam dessa maneira. Mas, em qualquer caso, o professor deve exteriorizar o que pensa, dar algumas indicações gerais. Se não houver ninguém que o ajude nisso, você precisará fazer tudo a partir do zero; é como reinventar a roda (CAMPBELL e MOYERS, 1990, p. 157-158).

A relação do fiel com o pastor é sempre permeada pela balança que ora eleva a santidade do profeta (o pastor), ora ressalta a forma humilde de sua vida humana. Através do exemplo de vida que esse pastor-mentor consegue passar sua mensagem ao fiel e auxiliá-lo na vida cotidiana; enquanto que através de sua façanha heroica, o fiel se identifica não apenas com seu mentor, mas com todos os personagens de sua mitologia, no caso, com os mitos bíblicos e sua narrativa (CAMPOS, 2011, p. 1033-1038).

Alencar (2014) critica a postura de alguns pastores, que atualmente se perderam na função de líderes minoritários e ingressaram as camadas elitizadas e inacessíveis da hierarquia social. Por serem detentores da palavra de Deus, é difícil para os fiéis separar as designações humanas das divinizadas, o que dá ampla margem a ações desmedidas e incongruentes com o seu papel. Como apontou Campbell (2007, p. 332-333), é preciso lembrar que todo herói pode vir a se tornar um tirano, sempre que seu caráter for deteriorado pelo poder legitimado pela graça alcançada ou pela herança divina incontestável.

Infalíveis em suas pregações, revelações e decretos. Sabem tudo e decidem tudo inquestionavelmente por revelação que lhe é dada diretamente pelo divino. Pastor é um título comum que não lhes servem mais, daí surgiram os

pastores-doutores, profetas, apóstolos ou patriarca ou pai-apóstolo (lamento se errei na sequência hierárquica, pois, que eu saiba ninguém ainda definiu essa pirâmide). A fala do Papa é infalível quando ele fala em nome de Deus; já o pastor fala o que Deus lhe ordena ou revela, neste caso, quando o pastor está falando, não é ele, mas o próprio Deus falando! (ALENCAR, 2014, p. 233).

Tirano ou humilde, o papel do pastor pode ser de intermediário direto da palavra de Deus, ou de um mentor que ensina o fiel a se conectar, por si mesmo, à divindade. Esses papéis se confundem e se revezam na dinâmica litúrgica dos mais diversos pentecostanismos que coexistem na realidade religiosa brasileira; o que não se pode negar é a importância do pastor no processo de identificação do fiel com a igreja que frequenta. É ele quem toca o grupo para essa ou aquela direção – como um maestro, precisa dirigir a orquestra para que ela funcione de forma harmoniosa. A dinâmica litúrgica pentecostal é complexa, ativa e aberta às surpresas que os dons do Espírito Santo podem oferecer: profecias, curas e línguas estranhas são parte do cotidiano dos encontros religiosos entre pentecostais – e todos esses dons perpassam o mito abstrato, suas abstrações filosóficas e se estabelecem na realidade do corpo do fiel, na esfera de um corpo religioso pentecostal.

5 O MITO DE PENTECOSTES

Utilizando a técnica de análise mítica de Campbell (2007), o início do capítulo traz uma interpretação do mito de origem do movimento pentecostal, o mito do Dia de Pentecostes, associando sua estruturação mítica aos ritos pentecostais e à presença da experiência de transe, através da afirmação dos dons como fenômeno possível aos fiéis. Entre esses dons, focarei na glossolalia, o dom de falar línguas, que se estabelece na liturgia pentecostal como uma nova consagração da fé, um novo batismo. Discuto como a presença do dom de falar línguas se evidencia no discurso dos fiéis – seja no âmbito pessoal como social. Em seguida, trato da experiência religiosa a partir do poder da Palavra, seja através da oração – como descrito por Bastide (2006), Rabelo (2005) e Ricci (2007) – ou da música, o louvor – que traz consigo a formação de um gênero musical próprio, o gospel, abordando sua influência no cotidiano do fiel e as possibilidades de ascensão social, tal como descrevem Araújo (2007), Cunha (2004) e outros. Essas experiências tomam forma no corpo pentecostal, no corpo que é tomado pelas emoções e pode ser tomado por uma terceira experiência, o êxtase religioso.

5.1 Uma promessa divina

O mito de Pentecostes é o mito fundante do movimento pentecostal, que trata da confirmação das promessas e dos dons concedidos por Deus aos fiéis que creem no Cristo. A palavra *pentecostes* é um vocábulo grego que significa “cinquenta”; na tradição cristã, sete semanas após a Páscoa era comemorada a Festa das Semanas do Antigo Testamento. Esse dia também é marcado como o dia em que o Espírito Santo teria descido à Terra e cumprido as promessas feitas por Jesus (ARAÚJO, 2007, p. 631).

Conforme descrito no livro bíblico chamado de Novo Testamento, Deus enviou à terra um filho Seu, mas em forma humana, Jesus Cristo, que nasceria através de uma jovem virgem, Maria. Junto ao esposo, José, ela concebeu a criança e criou Jesus como um rapaz comum, de recursos humildes. Com a idade, Jesus passa a reconhecer sua identidade divina e sua missão, que é espalhar a Palavra sobre Deus aos homens. Acabou unindo seguidores – entre eles, os doze apóstolos, que ficaram encarregados de transcrever a jornada de Jesus, no livro que se tornaria a Bíblia. Logo, a figura do filho de Deus passou a incomodar governantes e nobres e, dada a traição de um de seus apóstolos, Jesus acabou sendo preso e condenado à pena de morte,

sendo crucificado. Três dias após sua morte ele ressuscitou, e pelo período de quarenta dias passou seus últimos ensinamentos aos seus discípulos, até que finalmente retornou para os Céus, junto ao seu Pai. Após a partida de Jesus, seus discípulos permaneceram ainda unidos por mais três dias, até que o chamado dia de Pentecostes aconteceu:

- 1 Quando chegou o dia de Pentecostes, todos os seguidores de Jesus estavam reunidos no mesmo lugar.
- 2 De repente, veio do céu um barulho que parecia o de um vento soprando muito forte e esse barulho encheu toda a casa onde estavam sentados.
- 3 Então todos viram umas coisas parecidas com chamas, que se espalharam como línguas de fogo; e cada pessoa foi tocada por uma dessas línguas.
- 4 Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, de acordo com o poder que o Espírito dava a cada pessoa.
- 5 Estavam morando ali em Jerusalém judeus religiosos vindos de todas as nações do mundo.
- 6 Quando ouviram aquele barulho, uma multidão deles se ajuntou, e todos ficaram muito admirados porque cada um podia entender na sua própria língua o que os seguidores de Jesus estavam dizendo.
- 7 A multidão ficou admirada e espantada e comentava: — Estas pessoas que estão falando assim são da Galileia!
- 8 Como é que cada um de nós as ouvimos falar na nossa própria língua?
- 9 Nós somos da Pártia, da Média, do Elão, da Mesopotâmia, da Judeia, da Capadócia, do Ponto, da província da Ásia,
- 10 da Frígia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia que ficam perto de Cirene. Alguns de nós são de Roma.
- 11 Uns são judeus, e outros, convertidos ao Judaísmo. Alguns são de Creta, e outros, da Arábia. E como é que todos estamos ouvindo essa gente falar em nossa própria língua a respeito das grandes coisas que Deus tem feito?
- 12 Todos estavam admirados, sem saberem o que pensar, e perguntavam uns aos outros: — O que será que isso quer dizer?
- 13 Mas outros zombavam, dizendo: — Esse pessoal está bêbado!
- 14 Então Pedro se levantou, junto com os outros onze apóstolos, e em voz bem alta começou a dizer à multidão: — Meus amigos judeus e todos vocês que moram em Jerusalém, prestem atenção e escutem o que eu vou dizer!
- 15 Estas pessoas não estão bêbadas, como vocês estão pensando, pois são apenas nove horas da manhã.
- 16 O que, de fato, está acontecendo é o que o profeta Joel disse:
- 17 “É isto o que eu vou fazer nos últimos dias — diz Deus — Derramarei o meu Espírito sobre todas as pessoas. Os filhos e as filhas de vocês anunciarão a minha mensagem; os moços terão visões, e os velhos sonharão.
- 18 Sim, eu derramarei o meu Espírito sobre os meus servos e as minhas servas, e naqueles dias eles também anunciarão a minha mensagem.
- 19 Em cima, no céu, farei com que apareçam coisas espantosas; e embaixo, na terra, farei milagres. Haverá sangue, e fogo, e nuvens de fumaça;
- 20 o sol ficará escuro, e a lua se tornará cor de sangue, antes que chegue o grande e glorioso Dia do Senhor.
- 21 Então todos os que pedirem a ajuda do Senhor serão salvos. (BIBLIA, Atos dos Apóstolos 2: 1-21)

Após a descrever a Palavra de Deus, os apóstolos afirmaram que Jesus era um verdadeiro descendente do rei Davi e, como antevira o próprio monarca, Jesus também era o verdadeiro Messias, o profeta enviado por Deus. O povo judeu, ao receber a notícia da identidade divina do homem que haviam crucificado, temeram pela ira divina e pediram orientação aos apóstolos.

38 Pedro respondeu: — Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para que os seus pecados sejam perdoados, e vocês receberão de Deus o Espírito Santo.

39 Pois essa promessa é para vocês, para os seus filhos e para todos os que estão longe, isto é, para todos aqueles que o Senhor, nosso Deus, chamar.

40 Pedro continuou a dar o seu testemunho e, com muitas outras explicações, procurou convencê-los, dizendo: — Saiam do meio dessa gente má e salvem-se!

41 Muitos acreditaram na mensagem de Pedro e foram batizados. Naquele dia quase três mil se juntaram ao grupo dos seguidores de Jesus.

42 E todos continuavam firmes, seguindo os ensinamentos dos apóstolos, vivendo em amor cristão, partindo o pão juntos e fazendo orações (BIBLIA, Atos dos Apóstolos 2: 38-42)

Na técnica de interpretação de mitos sugerida por Campbell (2007), um momento crucial do desenvolvimento do herói – o protagonista – é quando ele ou ela precisa descer às esferas inferiores do mundo, seja através de uma jornada mágica ou da morte em si, para retornar ao mundo ordinário com mais força, mais recursos ou mesmo mais evoluído, em algum sentido. O objetivo dessa descida ao submundo é exatamente esse: servir como uma alavanca que dá força à evolução do herói, para que quando este retorne pelo portal mágico ou reviva, possa dividir com a vida terrena os benefícios de sua jornada transcendental. Tal como faz o Cristo Salvador, ao retornar ressuscitado e dividir com seus seguidores os seus últimos ensinamentos. Quando novamente ele é retirado do convívio dos homens, agora como deus-homem, prevalece no fim de sua jornada o seu caráter divino e seu lugar passa a ser o lugar onde a divindade habita. Com a partida definitiva do herói, algo deve vir ou retornar em seu lugar, não deixando a terra material e humana em desamparo. No mito de Pentecostes, o Salvador deixa para aqueles que o seguiram as graças enviadas pela própria divindade suprema, Deus, através de “línguas de fogo”. Essas línguas trouxeram aos homens a própria presença do Espírito Santo, que é Cristo divinizado; simbolicamente, temos um Cristo-herói que se humanizou, se sacrificou e se tornou (completamente) divino, para somente então retornar e

compartilhar com a humanidade a sua própria divindade, como os recursos de sua jornada heroica, através dos dons que concede.

Como toda jornada é cíclica, o caminho do herói não se finda absolutamente, mas se renova na nova geração, ou seja, no Outro – e essa é a base de toda crença religiosa que visa conceder aos fiéis a herança de uma determinada divindade escolhida. Em outras palavras, religiosamente, o fiel pentecostal, ao ser incorporado pelo Espírito Santo, ao receber seus dons, acaba por se tornar ele mesmo um novo herói, por ter parte de Cristo em si e ser parte de sua herança compartilhada na terra – como já abordado no capítulo anterior.

Ainda analisando o mito de Pentecostes, é interessante notar como a graça cedida pelas línguas de fogo pode ser interpretada como a reparação de uma punição dada à Humanidade em outro ponto da mitologia cristã, que se refere à torre de Babel, em Gênesis 11. No mito de Babel, Deus decide separar os seres humanos e fazer com que falassem línguas diferentes; já no mito de Pentecostes, aqueles que estão unidos pela fé em Cristo, ao serem tocados pelas línguas de fogo, se tornam capazes de se compreenderem, ainda que sejam de origens distintas e falem idiomas distintos. Uma possível interpretação sugere que o Deus cristão permitirá a (re)união de todos os povos da Terra tão somente através da fé, ou melhor, através da fé no Cristianismo. Assim, essa sutil passagem revela uma intencionalidade mítica de abranger todos os povos humanos em um só, concedendo aos indivíduos uma identidade comum, a de pertença à raça humana, sem distinções de nenhuma ordem, como cor e etnia, desde que em base na fé em Cristo; intenção que já fora revelada pelo herói (Jesus) em diversas passagens anteriores. Aqui o mito determina que absolutamente qualquer ser humano pode se tornar cristão, independentemente de sua origem geográfica ou mesmo religiosa – e dessa forma, qualquer indivíduo pode se identificar com esse grupo religioso.

Após a concessão dos dons, a estória relata que muitos que ali presenciaram o fenômeno contestaram sua veracidade, afirmando que os sujeitos estavam “bêbados”. Nesse momento o conto apresenta a possibilidade da invalidação social que a própria experiência mítica pode provocar em determinados contextos e grupos. Uma vez que o indivíduo é formado pelas expectativas e pelas projeções do seu meio social, como já disse Durkheim (2008, p. 266), “o sentimento que a sociedade tem dele realça o sentimento que ele tem de si mesmo” – assim, a experiência da invalidação ou mesmo do desprezo do outro por sua crença pode ser algo doloroso para o indivíduo. Nesse sentido, o mito incita uma reflexão do indivíduo diante da balança entre si mesmo e a sociedade, quando não houver possibilidade de concordância entre seus universos simbólicos. Mas em sua própria defesa, o mito oferece duas alternativas:

primeiro, ao contrário de uma fé invisível, a possibilidade de experiências físicas, visíveis, que se dão como uma prova viva da veracidade do próprio mito e da própria estrutura mítica que lhe respalda; e segundo, quando Pedro se levanta e convoca os demais apóstolos para se opor aos incrédulos, é dada a oportunidade da pertença seletiva. Como resposta para lidar com o confronto de realidades, o mito assegura que a fé deve ser preservada seja pela experiência mítica em caráter sensível, seja pela consagração de um grupo que se manterá unido apesar das forças contrárias. Para o indivíduo, o confronto pode se abrir em possibilidade de uma identificação com um grupo que também é perseguido e invalidado; dessa forma, a presença dos doze apóstolos fortalece a identidade social e, conseqüentemente, enriquece a estrutura necessária para a institucionalização daquele universo simbólico.

Enfim consagrado o molde de uma identidade mítica individual e social, Deus pode agora afirmar a quem irá derramar o Espírito Santo, ou seja, quem serão aqueles que receberão seus dons. Esses dons não seriam apenas aptidões ou um grande talento, mas qualidades realmente sobrenaturais, sobre-humanas. Rabinovich e Costa (2010, p. 337) definem a própria experiência religiosa como o encontro com um grande poder, que “trata-se de um poder tão poderoso que o homem, ao se entregar a Deus pela fé, adquire algo desse poder”. Derramar o Espírito Santo é derramar uma parte do poder divino; assim, o mito abre amplo espaço para as experiências de transe religioso, dando o aval a essa experiência como sendo resultado do contato da singularidade humana com esse poder divino que, de tão poderoso, chega a nós de forma estranha ou pouco evidente, pois não faz parte da nossa natureza.

Dada a profecia e a revalidação do Cristo Divino, o mito retoma o tema da descrença que, diante das impreteríveis provas apresentadas, se transforma em culpa, medo e arrependimento. Quando diz Pedro para que “— Saiam do meio dessa gente má e salvem-se!”, o apóstolo apresenta uma nova solução diante do dilema do mito: para aqueles que querem ser salvos e assim receber os dons de Deus, não basta ter fé, mas se requer o afastamento daqueles que não creem, pois há neles um aspecto mal, sem salvação possível. O mito nos fala da (re)construção da fé cristã após a derradeira partida de Cristo da Terra, e sua trajetória representa a (re)estruturação desse seu universo simbólico, que precisa ter o valor de realidade absoluta para seu grupo, seu povo. Nesse aspecto, Berger (1985) afirma que a segregação do grupo é necessária, até certo ponto, para manter a estrutura simbólica infalível, não entrando em desarranjo com outras realidades simbólicas. Assim, o fiel também deve se afastar de companhias e lugares que não correspondam à sua visão de mundo – o que de fato ocorre, pois

mesmo que hoje os pentecostais transitem abertamente em espaços chamados “do mundo”²¹, há determinada cautela com relacionamentos que não sejam parte da igreja.

Para finalizar essa análise sobre o mito de Pentecostes, é preciso acentuar que qualquer análise mítica requer compreender a estrutura de realidade simbólica que dá sustentação à crença e a forma de viver dos seus grupos de fé. Para a mitologia pentecostal, o heroísmo de Cristo não se encerrou na cruz, tampouco o Espírito Santo ascendeu aos Céus e por lá ficou; o dia de Pentecostes é o momento de ligação, o elo fundamental entre o fiel pentecostal e a herança de sua divindade heroica, Jesus. Uma promessa foi feita pelo Divino, e essa promessa está na presença do Espírito Santo, que pode ser sentida, observada e, assim constada pelos dons do Espírito. Os dons são a prova desse elo humano-divino, e as experiências de transe se tornam ferramentas de uma continuidade mítica, que sustenta e revalida a união dos fiéis à religião.

5.2 O batismo de fogo

Entre as mais diversas formas de transe religioso presentes no Pentecostalismo, certamente a mais comum é a glossolalia, o dom de falar línguas estranhas. Nas visitas realizadas aos cultos de igrejas evangélicas – melhor descritas ao final deste trabalho, no Apêndice – pude notar que este dom se expressa através de palavras ou sons, com fortes sons de vogais e que, aparentemente, não são parte de nenhum idioma humano conhecido. Essas palavras são ditas quase sempre no meio de orações e de louvores.

Uma característica singular das igrejas evangélicas que descobri em campo foi a diferenciação entre o batismo das águas e o batismo do fogo. O fiel, ao adentrar uma denominação, tendo participado de suas atividades e se convertido à religião, pode optar por se batizar nas águas²², que é uma cerimônia que requer determinados preparos antes e durante seu procedimento, como o indivíduo deixar de beber e fumar. Na cerimônia em que há o batismo por imersão, o indivíduo é completamente mergulhado em águas – seja em uma piscina, ou um lago, por exemplo – enquanto recebe uma espécie de benção de seu pastor ou pastora. Essa

²¹ “Do mundo”, termo evangélico usado para determinar o que não é evangélico nem cristão. Pode ser um lugar, uma instituição, um grupo ou uma pessoa.

²² Embora o batismo das águas tenha ganhado maior notoriedade através da mídia, nem todas as igrejas se utilizam da imersão e muitas utilizam somente aspersão. Neste trabalho, dou ênfase à imersão dado relatos colhidos na pesquisa de campo.

imersão nas águas é considerada o abandono da vida mundana, que havia antes de sua inserção na fé religiosa, e ao retornar, ao submergir, o indivíduo retorna um crente, renovado e purificado. Enquanto o batismo das águas é um ritual iniciático, que requer somente a boa vontade e o compromisso do indivíduo com a igreja, o batismo de fogo não é um ritual em si, mas uma experiência que, segundo a crença, é concedida ao fiel por sua devoção a Deus e sua fé em Cristo como Salvador. Pode ser em casa, durante uma oração, ou durante um louvor no culto – não há momento exato para o batismo de fogo, ele acontece no momento em que o fiel alcança o dom de falar línguas.

Esse batismo, como o próprio mito traduz, preenche o indivíduo com o Espírito Santo como se este possuísse seu corpo, de uma forma divina e benéfica, promovendo a síntese de uma energia divina habitando um corpo humano, material. Sendo produto da relação única e até mesmo íntima do indivíduo com a divindade, qualquer pessoa pode falar línguas, independentemente de qualquer status hierárquico ou social, sendo considerado pelos pentecostais o verdadeiro batismo de fé. É um dom que simboliza o encontro com Cristo e sua absoluta aceitação, o que permite a presença do Espírito Santo no corpo e, por sua vez, valida a experiência extática pentecostal, o transe religioso.

Na experiência de transe, o papel do corpo é de um instrumento a ser tomado pela divindade, que passa a controlar esse corpo, a começar pela ‘língua’ (OLIVEIRA e TERRA, 2018, p. 72). O corpo tomado pelo Espírito Santo se transforma em ponte viva entre divindade e ser humano, cedendo gestos, sons e lágrimas ao movimento comandado pelo ser divino. Para Rabelo (2005, p. 23) o batismo do fogo é uma realização, “quando os frequentadores adeptos primeiro sentem plenamente a força do Espírito em seus corpos – que marca a transformação à que aspiram enquanto convertidos”. Para a autora, duas coisas são necessárias após o batismo: manter seus corpos purificados e sempre renovar o vínculo com o Espírito Santo, através da presença nos cultos ou louvando em casa. O corpo do fiel pentecostal deve ser o mais puro possível, para servir de “vaso ou morada do Espírito Santo”, como define Rabelo (2005, p. 23), mas não há um ritual específico de preparação. Como já mencionado no capítulo anterior, a própria concepção pentecostal de purificação do corpo faz parte do modo de vida cotidiano desse corpo e desse fiel: não beber, não fornicar, não usar drogas nem manter outros vícios, não maldizer a Deus ou aos outros, enfim, manter-se virtuoso e dentro dos preceitos cristãos. Mas além do cumprimento do regime comportamental definido pela sua denominação religiosa, fiel que buscar despertar em si os dons do Espírito Santo pode ver a necessidade de intensificar as orações, jejuar, participar de vigílias e outras atividades da igreja, participar ou promover

orações em locais em contato com a natureza, como represas, montes e matas. Outro artifício para fortalecer a fé e alcançar os dons – ou aquilo que parece ajudar o fiel a entrar na experiência de transe – é a contínua repetição das palavras “Glória” ou “Aleluia”, que “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” (RICCI, 2007).

A preparação do corpo para o encontro com um ente divino não é um comportamento exclusivo do Pentecostalismo, pelo contrário, a maioria das religiões espiritualistas atribuem alguma forma de preparação que antecede os rituais de incorporação. Porém, notei em campo que em nenhum momento é dito que os dons do Espírito Santo são provenientes de uma incorporação – de fato, essa palavra não é usada senão para descrever o fenômeno em outras religiões ou quando se trata da possessão demoníaca. Ainda que a experiência da glossolalia aconteça quando o corpo “é tomado pelo Espírito Santo”²³, em nenhum momento essa “posse” se caracteriza, para os fiéis, como uma forma de possessão ou incorporação. Conforme destacado por Madalena²⁴, em entrevista para esta pesquisa, o Espírito Santo passou a viver dentro do seu corpo, como uma luz ou energia que mora dentro dela, coabitando seu corpo e sua mente, mantendo uma relação direta e ininterrupta com ela. Ainda segundo a entrevistada, essa voz interior, ou sensação interna, passou a seguir cada passo do seu dia a dia, em forma de orientação e acolhimento.

Há uma profunda identificação com a divindade através do dom, como se parte de si, enquanto tomada pela língua de fogo, se tornasse a própria divindade falando. Ao obter reconhecimento social e divino, pela instauração do dom como um recurso individual, o sujeito reconhece a realidade religiosa como algo da qual, agora, ele também faz parte de forma integral. O universo simbólico institucionalizado pela religião é reconhecido como seu universo, o mundo em que habita e a verdade que o designa. Mas além desses processos institucionais de identificação, o sujeito se identifica com o próprio grupo religioso, pois agora lhe é semelhante não só física e moralmente, mas também espiritualmente. O dom concede todo o aparato de semelhança que os define como pertencentes ao mesmo grupo, à mesma parcela de pessoas interligadas pelo contato único com a divindade, o Espírito Santo.

Quando os papéis, e as instituições às quais eles pertencem, são investidos de importância cósmica, a autoidentificação cósmica com eles atinge nova dimensão. Com efeito, agora não só os outros seres humanos que o

²³ Expressão colhida em diversas visitas de campo e em entrevistas.

²⁴ Ver Apêndice – subseção B2.

reconhecem da maneira apropriada ao seu papel, mas também os seres supra-humanos com que as legitimações cósmicas povoam o universo. Sua autoidentificação com o papel se torna, por conseguinte, mais profunda e estável. Ele é tudo aquilo com que a sociedade o identificou em virtude de uma verdade cósmica, por assim dizer, e seu ser social arraiga-se na realidade sagrada do universo (BERGER, 1985, p. 61).

Conforme a teoria defendida por Berger e Luckmann (2014, p. 221) “a identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais”. Assim como a estrutura social influencia o indivíduo, o indivíduo também age sobre essa estrutura, numa relação de comunicação e desenvolvimento que perpassa a própria estrutura do universo simbólico, o que lhe possibilita continuar se readequando com as novas gerações e suas mudanças. A realidade simbólica se modifica através de seus agentes e suas próprias transformações. A manifestação do dom de falar línguas é uma transformação pessoal que, ao mesmo tempo, se converte em transformação social, na maneira como o indivíduo vai reconhecer a si mesmo no grupo assim como na forma que o grupo passará a reconhecê-lo.

Apesar do dom de falar línguas não se restringir a pastores, diáconos ou outros patamares hierárquicos, há uma certa disposição de status dada a quem recebe o dom. Como uma dádiva e herança divina, o dom de falar línguas é possível para qualquer cristão que tenha fé, ressaltando o princípio de universalidade dada pelo mito bíblico. Por isso, ter um dom é a certificação da fé do crente em Jesus Cristo e a realização do vínculo entre fiel e Espírito Santo, e por ser uma experiência de grande importância na liturgia pentecostal, acaba concedendo àqueles que passam por ela um patamar diferenciado daqueles que não se encontram com o fenômeno. Há um reconhecimento da força da fé, ou de sua qualidade, quando alguém possui o dom de falar línguas, e em contraponto, quem não possui o dom parece ser impelido pela própria comunidade religiosa em buscá-lo, uma vez que é um dom que não pode ser ensinado. Para os fiéis quem o faz está agindo por conta própria, e não guiado pelo Espírito Santo (RICCI, 2007, p. 63). Mas o dom pode e deve ser incentivado, conforme observado em campo. Além da importância ritualística e mítica, o dom de línguas parece evidenciar uma forma de ascensão social na dinâmica dos grupos pentecostais. Possuir o dom de línguas é uma evidência irrefutável de que o sujeito pertence ao povo escolhido por Deus – tal como descrito no mito – e de ter sido salvo pelo Espírito Santo, agora que ele habita em seu corpo.

Em uma das visitas²⁵ às igrejas que realizei, pude presenciar um pastor convocando à frente do altar todos que ainda não falavam línguas, para que ali pudessem orar, pedir, e buscar pela experiência ao som de louvores e orações daqueles já batizados no fogo. Em outra igreja, no momento dos pedidos de cura, um pastor chamava à frente do altar quem tivesse os dons de línguas e de curar para que viessem trabalhar pelos seus irmãos, atuando com orações e com as mãos²⁶. Em ambas as situações, era notório o lugar de respeito (a frente do altar) dado àqueles que possuem dons do Espírito, que são vistos como mais amadurecidos espiritualmente do que aqueles que não os manifestam. Em contrapartida, aqueles que não manifestam os dons são considerados como mais enfraquecidos ou ainda em processo de amadurecimento espiritual, e por isso necessitam de maior atenção ou ajuda.

Em primeiro lugar, o acesso aos dons divinos, que resulta em conhecimento e sabedoria especiais ou em poderes especiais para curar, muitas vezes cria expectativas de reconhecimento que podem não ser satisfeitas. Falar em línguas, interpretá-las, curá-las através da oração e imposição de mãos, receber mensagens do Espírito Santo para serem dirigidas a indivíduos particulares ou a toda a congregação, desenvolver capacidades de liderança e gestão até agora desconhecidas - estas coisas são ditas ‘disponíveis’ para todos e dependentes do esforço espiritual, por isso nem todos as alcançam. Mas elas não são, de fato, igualmente disponíveis. É aqui que tais expectativas podem gerar tensão com as autoridades já reconhecidas dentro da comunidade ou da denominação (como um corpo em transição, além e acima da congregação), levando à fragmentação²⁷ (BURITY, 2017, p. 215).

Como afirma Burity, essa divisão de classes de maturação espiritual, dada pela presença ou não dos dons, nem sempre é visto de forma fácil ou pacífica. Nas entrevistas formais e informais, pude notar como muitas vezes a pressão social diante dessas diferenciações acaba se tornando um ponto crucial para a migração do fiel entre denominações; em outras palavras, o crente desiste de se adequar a determinar padrões da experiência religiosa e parte em busca de outras estruturas, ainda que da mesma religião, onde possa se sentir mais

²⁵ Ver anexo 1.10

²⁶ A cura através das mãos será tratada no capítulo 5.

²⁷ Traduzido do original: “Firstly, access to divine gifts, resulting in special knowledge and wisdom or in special powers to heal often create expectations of recognition which may not be met. Speaking in tongues, interpreting them, healing through prayer and laying on of hands, receiving messages from the Holy Spirit to be addressed to particular individuals or to the whole congregation, developing leadership and management skills hitherto unknown—these things are said to be both ‘available’ to any and dependent upon spiritual exertion, so not everyone achieves them. But they are not, in fact, equally available. This is where such expectations may generate tension with the already recognized authorities within the community or the denomination (as a translocal body, beyond and above the congregation) leading up to splintering”.

confortável com a sua forma de experimentar a religiosidade²⁸. Bastide (2006, p. 180-181) também aborda a realização da identidade individual como “consequência do processo de identificação com um grupo, que pode ser simplesmente social, mas que pode também ser étnica ou cultural”. Ao ser identificado com um grupo, o indivíduo recebe também um lugar dentro do grupo, ou um papel que irá lhe definir funcionalmente na estrutura social. Essa função pode ser redefinida através do desempenho do sujeito no grupo social – no caso, através dos dons ou não – e enquanto estiver em determinada função, o indivíduo precisa manter as qualidades que a definem. Ao se sentir deslocado de sua função, o indivíduo pode também migrar de grupo.

Outra particularidade do dom de falar línguas é que, além de não ser restrito aos cargos mais altos da hierarquia pentecostal, também não se limita às paredes do templo, o que torna sua dinâmica mais acessível a qualquer fiel, em qualquer momento de necessidade ou de inspiração. Em outras palavras, a glossolalia pode ser considerada no meio pentecostal como uma experiência comum e não extraordinária nem rara – ao ser batizado pelo fogo, o dom passar a fazer parte do cotidiano do fiel, assim como a presença do Espírito Santo.

De fato, uma experiência de transe se apresentar como uma atividade cotidiana não é incomum nas diversas expressões de religiosidade brasileira (SCHMIDT, 2017); além das expressões corporais, diferentes formas de intuição, análise dos sonhos e o recebimento de mensagens espirituais são comuns no imaginário religioso brasileiro, desde as visões e profecias dos pentecostais, até as formas oraculares das religiosidades indígenas e de matriz africana. A vida cotidiana se mistura à vida religiosa de forma intensa e abrangente na própria construção de uma identidade brasileira. Isso porque a dinâmica de uma expressão religiosa na esfera cotidiana torna o próprio mundo religioso mais coerente, mais verídico pela percepção do crente, do que se somente possível dentro do contexto ritualístico (BERGER E LUCKMANN, 2014, p. 35). Para compor uma expressão religiosa que pudesse abranger todos os aspectos da vida de um ser humano – e assim, constituir seu universo simbólico – era preciso que essa expressão fosse aplicável a todos esses aspectos. Uma religiosidade prática, dinâmica e acessível, foi talvez o ponto que elevou o pentecostalismo como espelho da identidade religiosa brasileira de uma forma que a Igreja Católica do século XX, ainda ortodoxa e catedrática, já não conseguia mais realizar.

A realidade da vida cotidiana é admitida como sendo aí realidade. Não requer maior verificação, que se estenda além de sua simples presença. Está simplesmente aí, como facticidade evidente por si mesma e compulsória. Sei

²⁸ Ver os casos de Alva e de Pietra – Apêndice B1 e B5, respectivamente.

que é real. Embora seja capaz de empenhar-me em dúvida a respeito da realidade dela, sou obrigado a suspender essa dúvida ao existir rotineiramente na vida cotidiana. Esta suspensão da dúvida é tão firme que para abandoná-la, como poderia desejar fazer por exemplo na contemplação teórica ou religiosa, tenho de realizar uma extrema transição. O mundo da vida cotidiana proclama-se a si mesmo e quando quero contestar esta proclamação tenho de fazer um deliberado esforço, nada fácil (BERGER E LUCKMANN, 2014, p.40).

Mítica e mística, a religiosidade brasileira conserva aparatos cristãos que se misturaram às expressões mágicas das benzedadeiras, dos pajés e de pais e mães de santo. Hoje, as igrejas pentecostais falam línguas que apaziguam demônios, curam doenças ou afastam todo o mal na vida de uma pessoa. Ao se fundir a esse imenso imaginário religioso, o universo simbólico pentecostal, plástico e modelável, acaba por ressignificar todas as demais expressões religiosas, dando a elas a uma nova identidade simbólica, coerente com a sua própria verdade mítica. Mantém-se, assim, como uma realidade simbólica e religiosa capaz de responder ao mundo que lhe dá entorno, dando razão tanto às suas mazelas quanto às suas graças. Como afirmou Berger (1985, p. 29) “a coercibilidade fundamental da sociedade não está nos mecanismos de controle social, mas sim no seu poder de constituir-se e impor como realidade”.

5.3 Orar e louvar: o corpo em êxtase

Nas visitas às igrejas, também pude notar a consistência que liga os eventos de oração e o dom de falar línguas, inclusive com a repetição das palavras sugeridas por Ricci (2007). Geralmente no início do culto, antes mesmo do pastor subir ao altar, alguns grupos se dão as mãos em forma de círculo e começam a orar em voz alta, de olhos fechados, muitas vezes repetindo as palavras, que vão ganhando maior força e rapidez durante a oração. Após alguns minutos, algumas pessoas começavam a falar em línguas, outras se balançavam, em um movimento pendular suave e rítmico, e outras ainda se emocionavam. Outra forma de oração é a que ocorre durante o culto, quando o pastor ou pastora inicia uma oração não pré-determinada – ou seja, que não foi padronizada nem decorada – e é seguido pelas orações individuais de cada fiel, seguindo assim um estrondoso conjunto de vozes em alto tom, que chega a gritos e choros, cada qual clamando sua oração à sua maneira durante a cerimônia religiosa.

Para Bastide (2006, p. 173) a oração é uma comunicação assimétrica, onde há “uma margem de troca dentro da comunhão, já que o homem dá o que ele possui de ‘mais precioso’, o seu corpo, e sente fluir em troca fontes da vida, assim como a oração-troca supõe, em dado

momento, o encontro comunicacional entre o fiel e o seu deus”. A oração é uma forma do ser humano se comunicar com a divindade, e por tal, a glossolalia parece ser um nível superior dessa comunicação, uma forma mais intensa e profunda de oração, onde a troca entre as partes humana-divindade se tornaria menos assimétrica e mais intimista.

A oração pentecostal parece exigir, além do tom de voz que se projeta no ambiente, as palavras ditas em alto e bom som, uma composição corporal que não se pode ausentar, que é o que faz a oração ser mais forte que as palavras ditas normalmente. As mãos espalmadas para o alto, os olhos fechados, a cabeça inclinada ao céu e, a quem desejar, o postar-se de joelhos. (RABELO, 2005, p. 23).

Mas a minha oração, eu acho, eu, eu, que é mais válida quando eu to de joelhos (...) A oração quando a gente ‘tá de joelhos, ela é mais fervorosa, Ele ‘tá ali presente, sabe? Porque a gente sente a presença D’ele (Alva, entrevistada).

Rabelo (2005, p. 27) descreve esse fervor comentado pela entrevistada como uma maneira de redefinir diversas dimensões do prazer, consequentes da evidência do fiel em se tornar morada do Espírito Santo. Em outras palavras, o contato sobrenatural, do fiel com a divindade, ao se tornar um contato sensorial, que afeta o corpo, também se manifesta como uma fonte de imenso prazer, tanto físico quanto emocional. Para Rabinovich e Costa (2010, p. 334) as experiências emotivas são fundamentais para que o sujeito se identifique com tal forma de religiosidade, uma vez que traduzem a comunhão entre indivíduo, comunidade e divindade – uma forma de cumplicidade. É como se, dada tamanha intimidade, naquela determinada situação e naquele determinado momento, o indivíduo pode expor emoções que, em outros contextos, seria inconveniente ou penoso. Há uma nova liberdade em ser íntimo e cúmplice das emoções e das reações dadas no ato de orar, como homens e mulheres que podem, naquele momento, chorar abertamente, se abraçar ou se ajoelhar, gritar ou murmurar, cantar alto ou apenas fechar os olhos com as mãos coladas no próprio peito, exaltado de emoção. Na oração pentecostal, é a emoção quem conversa com Deus.

E para falar de emoções no ato religioso pentecostal, é imprescindível tratar da musicalidade presente, os chamados *louvores*, que acompanham ou são uma própria forma de oração. A musicalidade sempre esteve presente nos rituais e em outras manifestações religiosas, como uma forma de oração que entoa um ritmo, um movimento, um som que une as vozes e a fé. Um mantra, um hino, um ponto, um louvor, seja como for, a oração cantada é tão antiga quanto a própria experiência religiosa; e para os pentecostais, se tornou uma das formas mais

inspiradoras de orar. A música possui um espaço bastante significativo tanto na liturgia pentecostal, como no cotidiano dos fiéis. Através do louvor, a oração deixou de ser um momento restrito aos espaços da igreja, e se tornou uma forma de conviver com a fé diariamente, seja no trabalho, em casa, no transporte, etc. Para o fiel pentecostal, qualquer lugar é lugar para se escutar um louvor.

Nos cultos que visitei, pude notar que além da cerimônia religiosa ser bastante interativa, a música tem papel de extrema importância. O culto muitas vezes se divide entre momentos do louvor, oração (geralmente, junto à algum dom, como falar línguas e cura) e a leitura da Palavra, quando o pastor prega os sermões e os explica ao público. Mas é na música que acontece uma maior comunhão entre fiéis, diáconos ou obreiros e pastores – todos cantam igualmente, sem distinção. Muitas igrejas têm televisores ou projetores que acompanham as músicas, para que as pessoas possam cantar junto. Além disso, do lado do altar fica sempre um lugar reservado à banda, mesmo nas igrejas menores. A banda ou o coro é um espaço aberto para todo fiel que tiver maior afinidade com instrumentos ou com o canto. Dado seu aspecto popular e pela força de presença da música nos cultos, que determina o próprio ritmo da cerimônia, há um forte reconhecimento social no músico do culto. Além disso, é importante ressaltar como a música pode ser um (ou o único) meio de ascensão social e econômica (MAFRA, 2007, p. 151; RIVERA, 2005, p. 33-34). A chamada música gospel – termo cunhado pela Igreja Renascer em Cristo, na década de 1970 – se tornou um mercado muito bem-sucedido, seja através de shows e eventos de enorme público, seja na disseminação da música religiosa em diversos ritmos, se consolidando através das décadas como um instrumento de oração religiosa popular e presente no cotidiano dos fiéis (CUNHA, 2004, p. 131-141).

[Surge nos anos 90], nas igrejas neopentecostais, equipes que ministram o louvor congregacional, com o objetivo de se usar com maior eficácia a música na adoração, evangelismo e crescimento cristão. O culto passou a ter um período destinado somente para o louvor congregacional, mudando o tradicional sistema de a igreja cantar dois ou três hinos escolhidos de um hinário. Grandes igrejas organizaram ministérios musicais sofisticados, vários deles compostos de coral, orquestra e um cantor ou cantora como ministro do louvor, como por exemplo, a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Batista da Lagoinha, com o Ministério de Louvor Diante do Trono, iniciado entre 1997 e 1998, sob a liderança da cantora Ana Paula Valadão. Diante do Trono, o mais famoso grupo gospel do Brasil, promove mega-shows em diferentes partes do país, ocasião em que grava ao vivo o seu CD (ARAUJO, 2007, p.198).

Em termos de eventos, além da conhecida Marcha para Jesus, que reúne cristãos pentecostais, católicos e protestantes, a música gospel mantém uma vasta lista de atividades durante o ano. Em 2019, só o Festival Promessas, realizado em São José dos Pinhais (SC), alcançou um público de 15 mil pessoas (NACIONAL, 2019). Já a ExpoEvangélica, uma feira de diversos produtos e serviços para a comunidade evangélica, realizada em Fortaleza (CE), trouxe no mesmo ano mais de 40 atrações de música gospel (G1 CE, 2019). Além desses megas eventos, é interessante citar que há diversos eventos menores – as conhecidas “baladas gospel” – que começaram a fazer sucesso entre os jovens pentecostais nos últimos anos (BILENKI, 2014; BOM DIA ES, 2020).

Os ritmos são os mais diversos, desde samba até o rock e o pop; de fato, o mais importante é que a música exalte a Deus de forma intensa e emocional (CUNHA, 2004). Em campo notei que a maioria dos louvores são músicas com o propósito de causar emoção, com explosões de agudos que se sincronizavam às lágrimas e às mãos espalmadas dos fiéis. Como nos filmes ou no teatro, é comum que a música conduza a reação do público à cena; e nos ritos religiosos nunca foi diferente. A música no campo religioso sempre teve como função a de conduzir o ritual e lhe dar o tom, o clima. Quando a música exprime seu ápice, quando a voz do cantor se exalta ao seu tom máximo, a bateria se ressaltava nos pratos e as guitarras choram como sopranos, são acompanhadas pelo fervor dos corpos que saltam, gesticulam, dos olhos fechados dos fiéis, que cantam junto a letra de amor e devoção do louvor. Muitas letras, inclusive, tomam ares de profundo sentimento entre o indivíduo e a divindade, em caráter quase romântico que, se não fossem palavras chave como Deus e Aleluia, poderiam ser muito bem interpretadas como canções de um enamorado devoto à sua musa inspiradora.

Ao mesmo tempo que o louvor é cantado no dia a dia, seja na tarefa de limpeza da casa ou arquivando documentos do escritório, o louvor também se mostrou, na minha observação de campo, um caminho natural à experiência do êxtase. Naturalizado, assim quero dizer no sentido de tornar comum, habitual – por isso percebo que há sim diferença na experiência do louvor casual, cotidiano, ao canto do louvor ritualístico. Decerto que o local, o entorno da experiência é tão substancialmente importante quanto o caminho que o leva, ou seja, o rito em si; talvez por isso, ainda seja na igreja onde que as emoções se sobressaem e o indivíduo sente não só liberdade, mas segurança para se permitir à experiência do transe, ou melhor, do êxtase. O templo é uma representação simbólica cosmogônica da religião, um lugar que separa o mundo ligado à divindade (considerado aquilo que é sagrado) ao mundo desligado dela (considerado então profano, secular), por isso, a condição de estar dentro do templo é, intrinsecamente, estar

debaixo do teto e dos olhos da divindade (ELIADE, 2010, p. 27-30). Além disso, não se pode esquecer que há uma restrição social no “mundo profano”, que impede o indivíduo de se sentir confortável realizando os mesmos comportamentos que possui dentro de um templo. Na mesma lógica, se no templo a dinâmica é que todos estão cantando, se emocionando, gesticulando e falando em línguas, o indivíduo também se sente impelido a participar do comportamento ritualístico.

Ora, só o fato da aglomeração já age como excitante excepcionalmente poderoso. Uma vez que os indivíduos estão reunidos, emana da sua aproximação uma espécie de eletricidade que os conduz rapidamente a grau extraordinário de exaltação. Cada sentimento expresso vem ecoar, sem resistência, em todas essas consciências largamente abertas às impressões exteriores: cada uma delas serve de eco às outras. O impulso inicial vai assim se ampliando à medida que repercute, como avalanche aumenta à medida que avança. E como paixões tão vivas e liberadas de qualquer controle não podem deixar de se expandir, há por todos os lados gestos violentos, gritos, verdadeiros urros, ruídos ensurdecedores de toda espécie que contribuem para intensificar o estado que manifestam (DURKHEIM, 2008, p. 271).

Para Durkheim (2008), o real entorno ritualístico não é a esfera do templo, mas a construção social religiosa entorno do ritual. Ao lado dos seus companheiros de fé, o indivíduo pode se libertar das máscaras cotidianas e se permitir ser algo não-eu, mas além de si mesmo. No rito, o indivíduo deixa o seu lado mundano e se conecta não só a divindade, mas também ao grupo que lhe conforta na experiência religiosa. No universo simbólico pentecostal, a experiência de estar em êxtase durante um louvor é um ato comum, logo, um ato natural e pertencente àquele entorno, àquele grupo. Participar dessa experiência é, ao mesmo tempo, compartilhar do sentimento de pertença àquele grupo.

Oliveira e Terra (2018, p. 68) definem o êxtase pentecostal como “o lugar a partir do qual esse religioso interpreta seu texto sagrado e, por sua vez, o mundo. Para o fiel das igrejas pneumáticas (no Espírito), os sinais sobrenaturais não são limitados aos tempos antigos, mas compõem o funcionamento da realidade na qual habita”. O que eu observei em campo se alinha positivamente às falas dos autores acima: através da emoção da oração, que desencadeia um êxtase religioso, é que as experiências de transe se promovem no corpo pentecostal; ou seja, é somente a partir do êxtase emocional que tanto o dom de falar línguas como outros dons se fazem presente na oração do fiel.

Para o teólogo Rodrigo Portella (2008, p. 41-42), o êxtase é “a emoção do encontro direto com o divino ou sagrado – seja lá este termo, sagrado, interpretado de forma

fenomenológica ou de outra forma”. Segundo Portella, essa experiência se contrapõe aos sistemas “sufocantes” de outras religiões mais tradições e ortodoxas, e esse sufocamento seria o ponto de partida para a ascensão pentecostal, que abre caminho para uma experiência religiosa profundamente emocional, abertamente sustentada tanto pelos aspectos litúrgicos, teológicos como dos grupos sociais que lhe representam. O autor (2008, p. 42) reafirma que para o indivíduo, o que dá sentido à experiência religiosa é, principalmente, o contato pessoal entre sujeito e a maneira de expressar essa religiosidade, e não mais os “modelos formalizados doutrinários que expressam a experiência, que seria o alicerce da religião, da sua própria religião”.

Em paralelo à observação de Portella, a percepção que tive em campo é que o trânsito dos fiéis se dá, de fato, orientado pelos aspectos sociais e pela identificação com a formatação aceita da experiência religiosa (principalmente, o êxtase) em sua composição litúrgica. Como já mencionado anteriormente, o fiel permanece ou se afasta de uma igreja de acordo com o quanto se identifica com o grupo e com a maneira de *louvar*, seja com mais ou menos intensidade emocional, de acordo com a personalidade do indivíduo. Esse trânsito é ainda facilitado pelo aumento do número de igrejas e pela variação de suas denominações, o que dá ao fiel maiores recursos para moldar, transformar ou até se desvincular de uma igreja, caso seu universo simbólico instituído não faça mais par à construção simbólica individual dessa pessoa. Atualmente, o fiel possui um amplo leque de escolhas dentro da mesma paleta de religiosidades pentecostais.

Eu gosto é do barulho, de cantar, de gritar, de louvar. (...) Deus está naquele lugar em que a gente está louvando com alegria, eu saio satisfeita, bem livre. É muito bacana” (Alva, entrevistada, ao contar sua preferência por uma denominação pentecostal ao invés de uma protestante).

Sendo a experiência do êxtase um fator de fundamental importância na escolha da denominação para o fiel, e sendo o êxtase uma forma de transe religioso, questiono o quanto importante é, para a religiosidade brasileira como um todo, experiências de transe? Afastando contextos de maior racionalidade e de restritas reações tanto comportamentais como emocionais, não há nessa identidade religiosa um elemento que possa nos apresentar, com maior assertividade, a peça-chave que revelaria a identidade religiosa brasileira por trás desse imenso baile de máscaras? Deixo aqui, por ora, essa indagação para posteriores estudos.

Em toda a pesquisa realizada nesse trabalho, foi interessante notar que o êxtase pentecostal não é um objetivo dentro do ritual, mas um recurso natural, comum à experiência humana religiosa que ali, no contexto pentecostal, protagoniza a trama ritualística como

ferramenta de acesso ao recurso divino, sobre-humano. Durante as conversas e entrevistas que realizei, em nenhum momento qualquer fiel mostrou que tinha como objetivo, intenção ou desejo de entrar em transe, de alcançar um determinado êxtase – ainda que usando diversas outras palavras, como “forte emoção”, “uma coisa que não é de você, mas você sente”, etc. De fato, diante dos testemunhos que colhi na pesquisa, pude perceber que o culto é um espaço em que se permite o assombro do numinoso²⁹ com naturalidade, um lugar que dá a liberdade para expressarem amor, adoração e comunhão com a divindade Jesus Cristo, e esse espaço para a expansão dos afetos induz, de forma consequente mas não intencional, o êxtase.

²⁹ Tal como designa Jung, o encontro do ser humano com uma imagem primordial ou arquetípica de divindade – ou seja, a conexão entre indivíduo e uma experiência religiosa, é algo que ao mesmo tempo fascina e assombra, tamanha sua intensidade, e por tal, é sempre uma experiência transformadora para a psique.

6 O MITO DA GUERRA SANTA

Neste capítulo abordo a figura mítica do Diabo, sua presença nos mitos bíblicos e a trajetória de construção de uma identidade mais brasileira, que passa por expressões no Cristianismo – com análises de Jung (2012), Nichols (2007) e Rivera (2007) – até chegar à influência de outras personagens míticas religiosas, principalmente afrobrasileiras, conforme observado principalmente por Gomes (2017) e Zacharias (1998). A partir dessa reconfiguração do antagonista de Deus, que abre espaço às representações mais conservadoras do mito, analiso seu papel na revitalização de uma liturgia pautada na Guerra Santa, também chamada de Batalha Espiritual, que coloca o indivíduo em um espaço de comunicação (de conflito e de apoio) entre mundo material e espiritual. Nesse diálogo, junto aos textos de Gomes (2017) e Mariz (1999), retomo a discussão da identidade do corpo, agora enquanto agente de ação e reação das “batalhas espirituais” através as experiências de transe possessão e da cura espiritual. Por fim, observo a presença simultânea e complementar dessas experiências nos discursos colhidos em campo e de outros autores.

6.1 O Diabo de mil faces

Analisar os mitos do Diabo cristão é uma tarefa bastante complexa e delicada. Complexa, pois ao contrário do mito de Pentecostes, que é tratado em seu aspecto literal pelos pentecostais, os mitos sobre o Inimigo, como também é chamado, se estendem muito além do que está escrito na Bíblia. E delicada, pois se trata de uma figura enraizada na cultura popular brasileira, das mais diversas formas e que influencia diretamente a vida das pessoas. Hoje, as representações de um Diabo pentecostal se mesclam a contos populares regionais, figuras de outros panteões religiosos e toda uma trajetória histórica desde a Igreja Católica medieval. O fato é que o Diabo já teve muitas faces, muitas interpretações e, também, muita utilidade.

Segundo Rivera (2007, p. 43), nos primeiros séculos a teologia cristã irá construir uma imagem de “anjo caído”, embora não apresentasse uma compreensão teológica suficiente acerca dos anjos, que eram descritos simplesmente como intermediários entre Deus e os seres humanos. O Diabo, como um ser originalmente angelical, também se coloca como um intermediário na relação dos seres humanos com Deus, mas que, ao contrário de servir como ponte de ligação do humano com o divino (como se torna, mais tarde, o próprio Espírito Santo),

decide romper com Deus e se torna inimigo da Humanidade. Lúcifer é, simbolicamente, aquele que interrompe a ligação entre o humano e o divino, e é a partir dessa interrupção que surge uma dissociação integral entre bem e mal, entre o Céu e a Terra.

O mito do anjo favorito de Deus que foi expulso do Céu está espalhado por toda a Bíblia, e há inúmeras concepções de quem ou de como seria Lúcifer, Satanás, ou simplesmente o Diabo. Quando mencionado no mito da Criação, no livro de Gênesis, aparece como a serpente que instiga o primeiro casal humano no Paraíso a comer o fruto proibido, causando a expulsão da Humanidade do Jardim do Éden e, a partir desse momento, inicia a aventura humana em busca da Salvação e do retorno ao Paraíso. A serpente é, nesse mito, uma figura de *trickster*³⁰, que impulsiona o início do mito, que provoca a necessidade de uma ação ou movimento. Nos mitos, *trickster* é aquele que traz o caos, a desordem e altera o desenrolar da história de forma impactante, forçando o herói (ou heróis, no caso, Adão e Eva) a viverem sua aventura, sua jornada rumo ao desconhecido. Um fato curioso que devo mencionar é que os *tricksters* podem ou não servirem ao papel de antagonistas, quando provocam evolução e desenvolvimento de uma situação podem fazer isso de forma consciente ou ao acaso. Ainda que provoquem uma mudança forçosa ou dolorosamente, o mito não se sustenta sem a sua intervenção; pois se não há conflito, não há necessidade de reação ou transformação, e assim, a vida seguiria infinitamente estagnada, sem o amadurecimento da jornada do herói.

Na mitologia cristã, o anjo caído se torna adversário de Deus por vaidade e orgulho, pois não aceita se submeter ao Pai e ainda tem pretensões de ser maior que o próprio Criador. Por tamanha arrogância, é expulso do Céu e sua Queda o leva para o Inferno, junto a outros anjos que o seguiam, e lá reina até os dias de hoje, segundo o mito. No texto bíblico referente ao livro de Isaías, encontramos o seguinte trecho, que apresenta o processo de transformação desse ser angelical em demoníaco:

12 Como caíste desde o céu, ó Lúcifer, filho da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações!

13 E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte.

³⁰ Termo que descreve a figura arquetípica de um personagem que coloca a ordem em risco, através de brincadeiras, apostas e outras formas de manipulação. O *trickster* não é necessariamente mal; na verdade, essa figura é boa ou ruim de acordo com as vantagens que possa levar na estória. No Brasil, a figura do *trickster* foi acoplada à do *malandro*, tal como a figura boêmia descrita na peça de Chico Buarque, a *Ópera do Malandro*.

14 Subirei sobre as alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo.

15 E, contudo, levado serás ao inferno, ao mais profundo do abismo.

(BÍBLIA, Isaías, 14:12-15)

Como mostra o versículo 13 do mito bíblico, a intenção de Lúcifer era ser maior que Deus, característica totalmente oposta à doutrina cristã, que defende a submissão dos fiéis ao Pai Maior. O Diabo, além de não se submeter, não aceita Deus como alguém acima de si mesmo e, por tal, seus atos teriam como objetivo desestruturar a hierarquia cósmica. No conceito elaborado por Berger e Luckmann (2014), essa personificação mítica, o Diabo, tem como função representar tudo aquilo que busca destruir o universo simbólico e trazer o caos à ordem pré-estabelecida por esse universo. Por isso, não espanta perceber que de acordo com esta mitologia, toda e qualquer ação, pensamento ou atitude que vá na contramão das crenças e normas estabelecidas pelo determinado universo simbólico – cristão, e principalmente, pentecostal – pode ser considerada um resultado da influência do Diabo.

Num nível mais profundo, todavia, o sagrado tem outra categoria oposta, a do caos. O cosmo sagrado emerge do caos e continua a enfrentá-lo como seu terrível contrário. Essa oposição entre o cosmos e o caos é frequentemente expressa por vários mitos cosmogônicos. O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação correta com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos” (BERGER, 1985, p. 47).

A anomia, conceito weberiano que significa literalmente “sem significado”, traduz a absoluta ausência de sentido para a vida humana, tanto social quanto individualmente. Jung (2013) também defendia que a natureza humana requer atribuição de razões, de significados para sua existência e do mundo à sua volta; partindo de uma pré-disposição natural da psique, essa necessidade de sentido seria o ponto de partida para a criação das religiões, que vão estruturar padrões de respostas sobre a vida, o universo e tudo mais. No mesmo sentido, as realidades simbólicas são mecanismos de elaboração de significados para quem as vive, designando valores para suas existências enquanto seres vivos, suas comunidades, suas raças, raízes, ideais e fé. Toda a compreensão do que é ser humano, estar vivo e fazer parte de uma determinada sociedade se baseia no entendimento de qual universo simbólico essa sociedade e esse indivíduo fazem parte. E é nesse ponto que o Diabo – o terror da anomia – se coloca como um grande Inimigo, pois através de suas trapaças, de sua rebeldia ou de sua revelia, tenta burlar esses sentidos e estabelecer novos e antagônicos significados. Ele invalida a ordem e questiona

os significados já estabelecidos – como o próprio significado da existência de um Deus Supremo, poderoso e infalível. Dentro de um universo de regras e símbolos já institucionalizados e que operam funcionalmente, questionamentos e contradições podem trazer desordem e conflitos; àqueles que não se alinham às medidas proporcionadas por esse universo, resta o sofrimento da exclusão social.

No mito trazido por Isaías, Lúcifer se rebela e se engrandece diante do Pai – sendo a figura paterna um símbolo comum de autoridade, lei e ordem. Sua tentativa de ser melhor que o Pai acaba sendo infrutífera e o leva à ruína, aos abismos do inferno. Nesse momento, o mito se torna um tradutor que revela a mensagem da pré-estabelecida ordem social em claro e bom tom: quem se rebelar, se negar a obedecer a ordem vigente ou não se submeter à autoridade (do pai, da sociedade, do Estado, da igreja), terá o mesmo fim de sofrimento do anjo caído. Como um instrumento de controle social amplamente utilizado pela Igreja Católica desde a Idade Média, o Diabo assumiu diferentes formas e nomes de acordo com as nuances de cada local, cultura, política e história em que se estabelecia, vinculando o papel do demônio à determinadas explicações virtualmente lógicas que coubessem em acontecimentos e comportamentos próprios dessas localidades e culturas. Essas proposições determinavam (e ainda determinam) posturas, comportamentos e, até mesmo, uma forma de controle sobre o corpo das pessoas (GOMES, 2017; RIVERA, 2007).

A figura do Diabo como antagonista revela a face de Deus como o divino perfeito, e que não tem em si nem o mal nem o vazio, cabendo todos os malefícios na construção do papel do Diabo no mito. Mas mais que ser o antagonista, o Diabo é o vilão que sempre irá fracassar no final; de fato, nos textos bíblicos, em nenhum momento é dada a alternativa do sucesso do Diabo contra Deus, ou de uma existência em paz fora do Paraíso (GOMES, 2017). Contra o Pai onipotente, o Diabo, além de ser condenado ao exílio como consequência de sua rebeldia, se vê amarrado ao papel de ser a contraparte da bondade plena de Deus, incitando uma Guerra sem fim contra o Criador. Essa dinâmica estabelece uma complexa codependência existencial. Sem derrota ou vitória à vista, seu papel de antagonista jamais se encerra. Enquanto o Diabo é a representação máxima de tudo que pode ser considerado nocivo, maléfico ou mesmo assombroso ao ser humano, Deus se estabelece, em contrapartida, como uma divindade totalmente benéfica, amorosa e acolhedora – a despeito de sua própria conduta em diversos contos da Bíblia, em especial do livro Velho Testamento. É através da representação do Diabo enquanto o mal, que Deus se personifica como o bem e, dessa forma, cria-se uma perfeita simetria entre o bem e o mal, luz e trevas. Para Rivera (2007, p. 47) essa dualidade é típica das

religiões monoteístas e, de fato, é uma coluna vital que as consolidam através do monopólio de uma única divindade sobre o bem total, e que por isso deve, invariavelmente, combater e proteger seus fiéis da figura simbólica que lhe é completamente oposta.

A relação entre o bem e o mal é um tema mítico recorrente em todas as culturas, afinal, mesmo antes do Cristianismo, já havia doenças, tristezas, fome, desastres, ruína. O mal teve diversas faces antes de encontrar na mitologia cristã o semblante do que hoje é conhecido como o Diabo. Misturado a figuras grotescas, pouco humanas, sem forma ou animalescas, monstros e deuses cruéis já povoam as religiões muito antes de Cristo e seu arqui-inimigo. Isso porque, simbolicamente, o mal e o bem sempre estiveram presentes na construção humana de qualquer realidade, em qualquer sociedade e em qualquer tempo. O Cristianismo, no entanto, trouxe a essas máscaras de deuses e demônios uma face muito menos pejorativa, mais humanizada e até mais sedutora – como se o mal, na verdade, estivesse dentro de nós, escondido o tempo todo.

O Diabo é uma figura arquetípica cuja linhagem, direta e indireta, remonta à mais alta antiguidade, quando costumava aparecer como um demônio bestial, mais poderoso e menos humano do que a figura estampada no Tarô. Como Set, deus egípcio do mal, não raro assumia a forma de uma cobra ou de um crocodilo. Na antiga Mesopotâmia, Pazazu (demônio malariento do vento do sudoeste, rei dos espíritos maus do ar) incorporava algumas qualidades ora atribuídas a Satanás. O nosso diabo pode ter herdado também atributos de Tiamat, deusa babilônica do caos, que assumia a forma de pássaro armado de chifres e garras. Foi só depois de aparecer em nossa cultura judeu-cristã que Satanás principiou a adotar características mais humanas e a agir de maneira que nós, humanos, podíamos compreender mais prontamente (NICHOLS, 2007, p. 260).

Para a psicóloga Sallie Nichols (2007, p. 259) o Diabo cristão se desvencilha de outras imagens míticas a trazer traços de personalidade bastante comuns a humanidade, como a cobiça, a arrogância e a falsidade. Assim humanizado, o Diabo se torna um aspecto de mais fácil identificação, de naturalização, como uma ação ruim que acontece no nosso dia a dia, possível de estar em qualquer lugar e em qualquer situação. Essa naturalização da presença do Diabo parece espelhar, na contramedida exata, o que vimos ser a naturalização da presença do Espírito Santo, no capítulo anterior. Assim como o Espírito Santo (a divindade do bem) é constantemente presente na vida do cristão, o Diabo também o é, como uma entidade do mal.

A mitologia cristã nos apresenta um anjo inflado de si mesmo, soberbo em sua qualidade, a tal ponto que atenta contra o próprio Pai mas, que ao mesmo tempo, destina toda sua existência em função dessa relação. Os mitos de parricídio são comuns nas culturas mais

arcaicas, e nas sociedades grega e romana, são pontos fundamentais de toda sua mitologia, como a tomada do Olimpo de Cronos por Zeus, ou mesmo na famosa tragédia de Édipo, que sem ter ciência de suas reais identidades, mata o pai para desposar a mãe. No primeiro mito, Zeus trouxe a gloriosa Era de Ouro para os deuses, enquanto no segundo, Édipo trouxe somente desgraça e doenças ao seu reino, Tebas. De um ponto de vista psicológico, a interpretação mais comum desses contos se traduz na tentativa infantilizada e agressiva de um indivíduo que busca superar a sombra que o Pai, enquanto adulto, provedor e portador da lei (do lar), faz sobre si. Ao invés de se desenvolver por si mesmo, o indivíduo projeta a figura do pai como sendo o grande obstáculo para o seu crescimento, que passa a ser possível somente sem a sua presença. Jung (2012) corrobora essa visão de um Lúcifer infantilizado, afetado negativamente pela figura paterna e que, por birra ou vaidade, se esforça para destruir a obra do Pai Divino:

(...) no início, ainda no paraíso, quando o Criador, contrariando o seu plano de apresentar no último ato de sua obra o homem, como o mais inteligente dos seres e como o senhor da criação, comete a absurda incoerência de criar a serpente que se mostra muito mais sábia e consciente de que o homem e como que surgida antes dele. É difícil admitir que Javé tenha pregado uma peça desta natureza em si mesmo. O mais provável é que aí esteja a mão de seu filho Satanás. Este é embusteiro, um desmancha-prazeres, e se delicia em provocar incidentes desagradáveis. É verdade que Javé criara os répteis antes de Adão, mas tratava-se das serpentes comuns e as menos inteligentes dentre todos os animais. Satanás escolheu dentre elas uma serpente arbórea para dissimular-se atrás de sua figura (JUNG, 2012, p. 46).

A perspectiva dada por Jung e Nichols, de um Diabo que se sente inferiorizado pela figura do próprio Pai e que, por isso, atenta contra sua obra uma vez que não é poderoso o suficiente para lutar diretamente contra ele – se assemelha às características que o Pentecostalismo brasileiro tem personalizado em sua figura. Enquanto Cristo é o filho que de homem virou deus, ou melhor, Espírito-Santo, Lúcifer é o filho que de anjo preferido, se tornou caído, o senhor dos infernos. Essa imagem de um Diabo invejoso e trapaceiro já era parte do imaginário popular brasileiro, se entrelaçando ao folclore popular e suas estórias, onde a única arma do cidadão humilde era ter uma esperteza maior que a do *Tinhoso*. Talvez a mais clássica obra que exemplifique esse diálogo entre mito cristão e cultura popular seja “O Auto da Compadecida”, de Ariano Suassuna, que fez um grande sucesso com a versão para o cinema e para a TV em 1999. Em sua obra, Suassuna apresenta um Diabo envaidecido pela certeza das falhas de caráter dos personagens humanos, ao mesmo tempo que se mostra bastante invejoso da posição de Jesus Cristo, como aquele que se senta ao lado do Trono de Deus.

Dentro da mitologia pentecostal brasileira, a representação do Diabo é construída através de diversas estruturas simbólicas de outras religiosidades, como o catolicismo popular, o kardecismo e as religiões afrobrasileiras. O Inimigo é capaz de se apresentar como qualquer outra entidade espiritual que não seja o Espírito Santo, até mesmo com o intuito de enganar os fiéis de outras religiões. Em campo, muitos fiéis me explicavam como o Diabo assume a forma de outro espírito ou entidade, seja mentor espiritual³¹, guia ou santo. Para os pentecostais, todo espírito que se levanta (ou seja, que está no mundo material) não vem de Deus, mas é um artifício do Inimigo. Conforme a entrevistada Sara³² me explicou, “quando você morre, você descansa, e nosso espírito será levado com a volta de Jesus. Por isso, toda ação de um espírito é uma ação do Diabo”.

Uma forte – e controversa – influência para a composição da figura do Diabo pentecostal veio da cultura afrobrasileira, na associação com o orixá e/ou entidade Exú. Na mitologia iorubá³³, os Orixás (de *Orisà*, que significa deus) são seres divinos que representam as forças da Natureza, são fontes de Axé (poder vital, energia) e protetores da ordem entre o mundo material e o mundo espiritual. Os Orixás possuem personalidade e emoções humanas, e como tal, não são definidos como bons nem maus; até porque a religiosidade iorubá, assim como outras de origem africana, não faz a separação do bem e do mal como entidades opostas, mas interpreta essa relação como faces de uma mesma moeda, que coexistem na vida e no destino de cada um. Assim, nenhum Orixá é somente bom ou somente mal, incluindo Exú. Exú é o deus das passagens, da vida e da comunicação. Por ser associado à vitalidade e à fertilidade, muitas de suas imagens mostram um homem com um falo gigante, ou portando um cinto coberto por falos. É também é o senhor das estradas, do comércio e da troca, sendo comumente associado ao deus grego Hermes. Sua cor vermelha é associada ao sangue, por ser um deus ligado à força da vida; seu tridente, representa a encruzilhada, por ter como domínio todos os caminhos. Nos cultos afrobrasileiros, Exú é quem permite ou não o ritual religioso (a gira) acontecer, pois tem o poder sobre o trânsito e a comunicação entre vivos e mortos. Além disso,

³¹ Os mentores espirituais são uma classificação de espírito na crença kardecista. As entidades de Umbanda são chamadas de ‘guias’. Já os santos, católicos, não fazem parte da crença pentecostal.

³² Ver Apêndice B.4

³³ É imprescindível reafirmar que a África não é um país nem um único, mas um continente com diversas nações. A nação iorubá foi uma dentre tantas outras que trouxeram sua cultura e sua religiosidade forçosamente nos navios negreiros. Eu poderia citar outras nações que influenciaram as religiões afrobrasileiras, como os angolas e os nagôs, no entanto, a mitologia iorubá é a mais conhecida e, assim, acredito ser de mais fácil acesso para quem quiser conhecer os mitos que estou tratando.

também protege os terreiros e seus médiuns, servindo como um guardião (PRANDI, 2001; SILVA, 2013, ZACHARIAS, 2010).

Explicados os significados originais desse Orixá, fica a questão de como ele pôde se transformar na figura do Diabo no Pentecostalismo brasileiro? Segundo Zacharias (1998 p. 141), ao representar Exú como um demônio, as igrejas cristãs associam ao que é demoníaco o que foi reprimido no sujeito pela ordem social, como determinados aspectos da personalidade humana. A violência e a sexualidade (inclusive a feminina, representada pela Pomba-Gira), associa esse Orixá ao pólo oposto do bom caráter-cristão, que prezaria o tom pacífico e a retidão sexual. Mas aqui entendo ser necessário uma ressalva: a meu ver, não foram somente as igrejas cristãs que associaram o Orixá ou entidade Exú a comportamentos negativos ou má influência. Até mesmo por representarem também no imaginário das religiões afrobrasileiras aspectos não tão bem vistos socialmente, seja da sexualidade como da violência humana, participantes dessas religiões tratavam Exú e Pomba-Gira com a similaridade de demônios cristãos³⁴. Tanto na minha experiência pessoal quanto na acadêmica, presenciei e presencio até hoje diversos terreiros que desenhavam a figura de Exú como violento ou imoral, que só é domado de seus impulsos em troca de oferendas, caso contrário, castiga e provoca desgraças ao médium que não fizer o que ele manda. Decerto, a influência católica somada à perseguição aos cultos afros no Brasil contribui para essa distorção significativa dos mitos originais africanos, e que se não deu origem, fortaleceu a representação de Exú como uma faceta sincrética (ainda que descabida) do Diabo cristão. Por fim, creio fazer parte deste trabalho o dever de informar o mito, sua natureza simbólica original e suas representações nativas.

A construção da imagem de um Diabo que traz consigo diversas características de outras entidades religiosas pode não ser mero acaso, mas a (re)distribuição de componentes míticos de forma necessária à continuidade do mito do Diabo: a Guerra Santa, ou também chamada de Teologia da Guerra Espiritual.

O processo de Guerra Espiritual que se desenvolve no Brasil, especialmente entre as denominações pentecostais, mantém certa semelhança com a prática cristã de, a princípio, detratar (ou demonizar) a cultura e as expressões religiosas que se distinguem do cristianismo. Transformando as divindades dos demais ritos religiosos em figuras malévolas, com grande potencial de destruir tudo aquilo que é inerente ao ser humano e ao Criador. Nesse

³⁴ Um estudo que precisa ser mencionado sobre esse assunto é a dissertação de mestrado de Admilson Prates: “Exu agodô, o sangue lhe dei, mas a carne eu não dou: traços característicos da identidade de Exu-sertanejo, expressos no imaginário religioso Afro-sertanejo da cidade de Montes Claros/MG, contidos na tradição oral”, disponível na biblioteca virtual da PUCSP.

processo, é destacado que o Deus judaico-cristão toma para si, junto da humanidade, a responsabilidade de pelejar contra as forças diabólicas, no sentido de proteger a vida. O desenrolar da batalha acontece não apenas no mundo espiritual, mas, também no mundo físico (GOMES, 2017, p. 68).

Para o autor (2017, p. 73), todas as ações do Diabo têm como objetivo “causar a desordem cósmica, que gera efeitos muitas vezes catastróficos para o mundo e para os indivíduos”. Segundo Gomes, a ideia de uma Guerra Santa já passou por diversas fases de maior ou menor evidência no Cristianismo. Atualmente, correntes religiosas mais conservadoras, principalmente o Pentecostalismo, fazem uso dessa teologia para revitalizar a imagem do Diabo como principal (quando não único) causador de quase todos os males no ser humano e *do* ser humano – promovendo a dicotomia perfeita com o Deus benevolente. Nesse sentido, Diabo seria, então, responsável pela própria expressão da maldade humana.

Por outro lado, Rivera (2007, p. 56-57) critica a forma como a “demonologia pentecostal” transformou a ética da culpa e da responsabilidade do fiel sobre seus atos, dando ao crente a possibilidade de não ser mais o único responsável por suas más ações, uma vez que grande parte da autoria seria do próprio Diabo. O crente pode sempre ser enganado pelo Diabo, seduzido por suas tentações e, portanto, se tornar vítima de suas artimanhas.

Ao contrário da afirmação dada pelo teólogo, nem todos os fiéis pareceram concordar em dar ao Diabo tanto poder assim. Em campo, pude notar que ter a autonomia da própria vida tem feito parte de muitos dos sermões, que aliás, estão ali exatamente para ensinar aos fiéis como driblarem as artimanhas do Inimigo. Com exceção de uma única denominação, a IURD³⁵, o que observei em campo e nos relatos é a predominância da ideia de que os cultos, incluindo os de libertação³⁶, devem ser direcionados mais ao louvor a Deus e à solicitação de cura de todas as mazelas cotidianas; não se enfatiza o Diabo, ainda que seja ele o agente do mal. O culto e a oração são destinados a Deus, a sua superioridade diante do Inimigo. Os sermões também enfatizam que a melhor proteção contra o Diabo é o próprio comportamento do fiel, que deve levar uma vida regrada pelo viés da sua igreja.

As pessoas é quem fazem a maldade, mas Satanás está aplaudindo, ele ‘tá perto, ‘tá agitando a pessoa’. Satanás se aproveita da fraqueza humana, e usa a pessoa para fazer o mal. “E depois a pessoa se arrepende. Tem o arrependimento. Na hora ele a usou, e ela nem se deu conta, nem percebeu, e ela fez. Que nem, eu vejo muitas pessoas aqui muito maldosas, sabe, eu falo gente, é que sei lá, ele usa mesmo. Mas eu sei que aquela pessoa é boa, ela

³⁵ Igreja Universal do Reino de Deus.

³⁶ São cultos de visam libertar as pessoas de todo mal que lhe afligem, desde doenças físicas ao desemprego. Embora esses malefícios sejam interpretados como ações do Diabo, nesses cultos não se falava em despossessão.

tem o coração bom. (...) Mas mesmo assim ela faz a maldade, mas ela é uma pessoa boa (ALVA, 8.B1).

Senão você vai passar a vida inteira ‘e o Inimigo, e o Inimigo’..., mas e a sua vontade? E a sua decisão de não querer viver aquilo? (MADALENA, 8.B2).

Deus é o bem, geral. E o Diabo, ou outro nome que você vai dar, é o mal. Qual é o momento que você diz que algo é o Diabo, ou algo é Deus? De uma forma bem simples, nós podemos pensar o seguinte: tudo que é ausência daquilo que é bom, aquilo que se tornou mal, aquilo não é Deus. Então eu... a palavra de Deus diz assim, qual que é o Pai, que um filho pedindo pão, vai entregar pedra pra ele? Qual que é o Pai que, o filho querendo alguma coisa, você dá uma cobra para ele? Não existe esse Pai. Se existe, o cara, ele é doente. Porque você, deliberadamente, em sã consciência, não quer fazer o mal para alguém. (PASTOR PAULO, 8.B3)

Seja totalmente responsável ou não, de fato o mito pentecostal apresenta um Diabo que é Inimigo da Humanidade e do mundo. Nesse contexto, a missão do herói pentecostal, como herdeiro divino, é conter as ações do Inimigo e salvar a Humanidade dessa terrível influência, que instiga o mal e a fazer o mal; essa dinâmica entre bem e mal é o que o universo simbólico pentecostal vai traduzir como uma Guerra Santa. Nessa batalha, “(...) os homens atuam a favor de Deus ou do Diabo: o ‘exército de Deus’ age tentando libertar os homens do Diabo, por meio da conversão; os homens que pertencem ao ‘exército do Demônio’ agem visando a perdição dos ‘santos’, tentando corrompê-los, enganá-los, contaminá-los” (TEIXEIRA, 2011, p. 462). Nesse ponto, é interessante destacar a elevação da condição humana na disputa entre divindades: o ser humano é peça fundamental em uma batalha entre poderes cósmicos. Suas ações determinam vantagens ou desvantagens, de um lado ou para o outro. Segundo Gomes (2017, p. 62-63), “seria a humanidade a grande responsável por decretar a vitória de um dos lados: seria o triunfo da mensagem salvacionista ou da perdição”. A batalha entre Deus e o Diabo acontece no plano espiritual, mas se materializa no meio da humanidade, ou seja, na vida das pessoas: e cabe a cada pessoa tomar o seu partido. Sem meio termos, cada indivíduo só pode fazer parte de um exército, ou do de Deus, ou do Diabo. Os resultados de cada batalha desta Guerra são sentidos também pela humanidade, o que explica tanto as benevolências como as tragédias da vida humana.

6.2 O corpo em batalha espiritual

Entre apropriações e rotulações, a religiosidade brasileira se desenvolve no encontro das construções dos universos simbólicos de diversas religiosidades, como as indígenas, as dos povos africanos e dos colonizadores europeus, trazendo nessa bagagem uma profunda relação entre a vida cotidiana e o mundo espiritual. Isso porque a maioria das expressões religiosas brasileiras concebe, com maior ou menor importância, a existência de determinadas formas de comunicação e consequentes intervenções de um mundo no outro, entre espiritual e material, sobrenatural e humano. O que acontece no mundo espiritual interfere no mundo material, e vice-versa. Na mitologia pentecostal, essa relação se dá na Guerra Espiritual – um confronto de influências e ações espirituais, tanto de Deus e do Espírito quanto do Diabo, que têm grande importância no dia a dia dos crentes. Assim como a relação com o Espírito Santo é íntima e constante, as investidas do Inimigo também o são, e nenhuma dessas ações se limita aos espaços da igreja ou dos cultos, mas se projeta no enredo de vida diário do fiel. Na mítica Guerra Santa, a vida espiritual e a vida material se fundem – e o corpo é um campo de representações dessa batalha.

Assim como em algumas religiosidades o bem e o mal não se encontram separados de forma completa, o corpo humano nem sempre se viu separado do corpo do mundo, da cadeia de seres vivos desse planeta. Nas mais diversas sociedades chamadas “primitivas”, o ser humano não era um ser à parte, nem como inferior nem superior, identificava o próprio corpo como um membro do todo (da Natureza). Seu corpo era parte do mundo animal como qualquer outro animal, e parte do mundo vegetal como qualquer outro vegetal, sendo esses seus semelhantes, ou seus antepassados ou entidades espirituais de grande prestígio. (CAMPBELL e MOYERS, 1990; DURKHEIM, 2008).

O Cristianismo estigmatizou, por muitos séculos, o mundo material como espaço das artimanhas e tentações do Diabo; as mazelas do corpo e da mente eram vistas como provações a serem superadas antes de se ter direito ao Paraíso (COSTA e JAQUET, 2006, p. 84). O Pentecostalismo traz com uma nova compreensão da relação humano-divindade e corpo-espírito, que retira do corpo material o domínio natural do Diabo, e devolve a esse instrumento de vida material a designação de uma morada divina, tal como era nas perspectivas religiosas mais arcaicas. Essa dissolução e renovação de significados deu ao corpo um novo modelo de existência, uma nova roupagem simbólica que se consagra no cotidiano do religioso pentecostal. Sendo agora um lugar sagrado, esse corpo não pode se permitir a qualquer outro

contato senão os permitidos pela lei divina, e não deve ser preenchido por nenhuma outra divindade senão o Espírito Santo. E é aqui onde a possessão se torna algo tão poderosamente terrível: a possessão é o Inimigo invadindo o território do Espírito Santo. Ao possuir um crente, o Diabo reafirma sua busca em ser maior que Deus, corrompendo seus filhos e instaurando a desordem em sua Casa. Se no dom de falar línguas, o corpo humano é a morada do Espírito Santo, o ato da possessão é um ato de ataque direto ao espaço consagrado a essa entidade divina.

Na mitologia pentecostal e na crença da Guerra Santa, há diferentes formas de manifestação de uma possessão, nem sempre expressas de forma visível tampouco espalhafatosa. No início da pesquisa, eu trazia comigo o estereótipo da possessão com base em vídeos da internet e shows de televisão, com pessoas retorcendo os braços atrás do corpo e respondendo a pastores em vozes guturais. Mas em campo, a verdade é que era quase impossível para mim perceber quando alguém estava possuído, a não ser que me contassem. As demonstrações de possessão não se davam de forma extremada, tampouco era apresentadas ao público fiel no microfone. Nas entrevistas e nas conversas informais, muitos fiéis se mostraram totalmente contra esse tipo de procedimento durante o culto.

A entrevistada Alva, por exemplo, comenta que viu muita coisa na IURD: “Eu vi tanta coisa na Universal, é de Deus aquilo lá? Se jogar no chão... (...) Eu vi muita coisa na Universal... que até me deixa desconfortável. Eu vi meninas pulando, pulando tanto que até desmaiavam no chão”. Hoje Alva não voltaria mais a frequentar a Universal, pois “não gosta dessa parte” (ALVA, 8.B1).

Madalena, por sua vez, conta que já sofreu possessão:

Eu mesma, uma vez já. Caí endemoniada aqui. (...) Eu vim aqui, de repente eu estava ouvindo assim ó: se joga na parede. E a feição da pessoa se transforma. Quem estava perto de mim percebeu, e dali eu comecei a ficar com muito frio, e não estava frio. E uma das características que eu tenho é ficar anotando muito, né. Naquele dia, eu não anotei nada. Estava indiferente ao que estava ouvindo. E quando chegou o momento que fizeram um círculo para orar, que eu fui dar a mão, parece que eu fiz assim (vira a mão), aí nisso tinha uma pessoa perto de mim, um supervisor, pegou na minha mão e ali, é algo que você... você se perde. É uma força que não é sua. Aí, ali acabou. E eu passei por libertação também (MADALENA, 8.B2).

Sara comenta de que às vezes são chamados a orar em alguma casa: “Os irmãos falam: ‘olha, vamos orar muito porque Deus já me mostrou que o combate lá é grande. Então quando fala de combate é espírito” (SARA, 8.B3). Já Pietra, no entanto, nunca passou por nenhuma

dessas experiências, o que não diminui sua fé: “Já vi várias manifestações, já vi as pessoas orando para expulsar o demônio, mas eu orar ou o demônio manifestar em mim, não”. (PIETRA, 8.B5)

Muitos dos fiéis com quem falei afirmam que as possessões demoníacas existem, mas acreditam que não se deve expor as pessoas, nem mesmo fazer “palco” para o Diabo, sendo essa última a maior crítica relatada. Dar espaço ao Diabo é, nessa lógica, tirar do curto espaço de tempo do culto um momento que deveria ser dado somente a Deus. Essas falas me remetem a Durkheim (2008, p. 455) quando diz que “quando um rito serve apenas para distrair, não é mais rito. As forças morais expressas pelos símbolos religiosos são forças reais, com as quais devemos contar e das quais não podemos fazer o que nos apraz”. Diante dessas informações coletadas, entendo que os ritos foram reelaborados diante deste novo momento do movimento pentecostal e, por isso, a possessão demoníaca enquanto um evento chamativo já não se adequava mais a realidade simbólica que a religião estava formando. Nessa nova realidade – que enfatiza a fé, o louvor, e protagoniza a ação do Espírito Santo – já não cabe mais possessões violentas e desmedidas no campo ritualístico³⁷. As possessões demoníacas persistem, sim, embora mais discretas em suas manifestações corporais, e sendo mais presentes na forma de situações desagradáveis da vida do indivíduo. Em outras palavras, a possessão não é mais apenas a situação em que um demônio busca “invadir” o corpo de um fiel sem permissão, mas agora, a possessão se dá através das próprias ações demoníacas na vida desse sujeito, como impedi-lo de ter um bom emprego, incitar brigas na família, causar dores e doenças, etc.

Quando o Diabo age, ele gera toda forma de mal-estar na pessoa, desde problemas domésticos a doenças graves. A realização da despossessão é, portanto, uma forma de curar os males físicos, mentais e espirituais causados pelo Diabo. Simbolicamente, essa presença maléfica se transfigura através de uma nova forma de possessão; o corpo passa a ser o abrigo de uma pessoa com mau comportamento (como a violência e a mentira) ou doente (física ou mentalmente) ou, ainda, com vícios de todo o tipo (GOMES, 2017; MARIZ, 1999). Assim, o ato de despossessão, pode ou não expulsar o demônio do corpo, mas precisa, acima de tudo, tratar este indivíduo através da realização de uma cura espiritual³⁸. Conforme afirma Araújo

³⁷ Este é um ponto que merece maior atenção – e até uma pesquisa própria – que possa se debruçar sobre a diversidade do transe em diferentes igrejas, em cenários que possam levar em conta a sua regionalidade, gênero, raça ou cor, status social e etc.

³⁸ Os procedimentos de ‘cura’ e ‘despossessão’ que observei em alguns cultos foram extremamente parecidos com os procedimentos de passe observados no Kardecismo. Além disso, o termo “cura espiritual” é também usado pelos pentecostais.

(2007, p. 301) “existe a necessidade do 'tratamento' posterior na vida da pessoa liberta (da ação do Diabo). Ela precisa receber o cuidado e encorajamento pastoral, assim como deve buscar a vida cheia do Espírito, cura (emocional), oração, autodisciplina, fé e louvor”. A cura, portanto, não pode ser alcançada somente com a expulsão dos demônios – a verdadeira cura se dá através da fé e do compromisso com a igreja, uma vez que a cura é uma forma de consolidar a vitória da igreja na Batalha Espiritual.

Embora não seja possível afirmar que o transe de possessão (ou de influência do Diabo em sua vida) favoreça ganhos sociais ou de qualquer ordem material, como sugere Lewis em sua pesquisa (1977), o que se mostrou evidente é a existência de um sentimento de comunhão de quem sofre os males que os ataques do Inimigo causam. Uma vez que ser vítima do Inimigo é algo cotidiano, comum, que qualquer um pode passar, há uma verdadeira identificação no grupo religioso e que forma uma rede de apoio bastante ativa para lidar com essas situações. Como já apontava Berger (1985, p. 81), a importância do ritual também se dá como elemento de transformação social de uma pessoa, que se torna parte da história daquela determinada sociedade ao se identificar com e vivenciar a realidade simbólica que lhe cerca.

Em contrapartida, a desassociação do grupo ou a descrença nos mitos pentecostais são consideradas efeitos da possessão por demônios ou da influência do Inimigo. Isso é explicado como próprio da dinâmica de manutenção de um universo simbólico: quando alguém caminha contra a ordem estabelecida passa a ser considerado uma ameaça, não apenas às normas sociais, mas à própria ordem cósmica. Em outras palavras, sua má conduta é uma afronta direta a Deus. Para reequilibrar essa dissidência, o grupo social acaba por desenvolver uma “teoria do desvio”, que vai rotular a dissidência como um caso patológico, ou como uma possessão demoníaca, ao mesmo tempo que vai oferecer contramedidas que possam lidar com esses desvios, desde que sejam alinhadas ao próprio contexto simbólico (BERGER e LUCKMANN, 2014, p. 148). Nos mitos pentecostais, quem afronta diretamente a Deus é o Diabo – assim, toda ação que pareça, de alguma forma, desestabilizar ou confrontar a realidade simbólica pentecostal passa a ser considerada uma ação do Inimigo. Qualquer indivíduo ou grupo que esteja em desarrajo com o universo simbólico será então interpretado de duas formas: como alguém tolo, sem conhecimento, e que precisa ser reeducado; ou como alguém sob influência direta do Diabo e que por isso, precisa ser curado desse malefício.

6.3 A vitória é a cura

Ao trabalhar com a ideia de um antagonista cristão, Campbell (2007, p. 126-127) evidencia dois terríveis vilões, ainda maiores que o Diabo: a ira de Deus, e, ainda pior, a própria ausência de Deus. Para os pentecostais, a figura de um Deus raivoso já não participa de seu elenco simbólico, e dá lugar a um Pai amoroso e acolhedor; em consequência, os pecados, os maus pensamentos e as más ações na verdade já não geram a ira de Deus, mas causam um mal ainda maior, que é o afastamento da divindade na vida do fiel. E é através da ausência de Deus, que o Diabo se sente à vontade para agir. Se o Diabo ocupa o espaço que responde às ausências da benevolência de Deus na vida do crente, é somente através da ocupação desses espaços pelo Espírito Santo que o indivíduo pode se salvar das ações do Inimigo. Essa é a verdadeira Guerra Santa: a disputa de ocupação de espaços simbólicos entre Deus e o Diabo. Nesse sentido, a cura espiritual desempenha uma função fundamental nas Batalhas Espirituais, ao retomar os espaços ocupados pelo Inimigo e devolver a fé em Cristo e na igreja.

Apesar das diversas formas de cura espiritual, todas requerem a presença do Espírito Santo e a fé absoluta em seu poder, tanto do fiel quanto da própria igreja. Para Silva (2005, p. 155) “fortalecer o Eu junto ao espírito de Deus é a única forma de vencer esse inimigo, daí a possessão³⁹ do Espírito Santo ser aceita legitimamente, pois pousa no corpo da criatura o espírito do criador”. É a presença do Espírito Santo que promove a cura, e a cura do corpo faz parte da proeza da cura espiritual, uma vez que todas as doenças e vícios também são ações do Diabo. A cura não pode ser totalmente realizada em um culto de “descarrego”, por exemplo. A cura demanda o compromisso com o modo de vida cristão. Ao listar os motivos que possam impedir que um indivíduo alcance a cura (ou a resolução de certas dificuldades), Araújo (2007, p. 253) menciona a “negligência dos presbíteros no que concerne à oração da fé” e o “descuido da igreja em buscar e receber dons de operação de milagres e de curas, segundo a provisão divina”. Outros aspectos estariam ligados à ação demoníaca, falta de fé do doente e outras formas de descrença, como educação antibíblica e humor. Mas, mesmo no caso da cura não ocorrer, o fiel deve continuar a confiar em Cristo, continuar aguardando e repensar sua forma

³⁹ Apesar de Silva usar o termo “possessão” para designar a experiência de encontro do fiel com o Espírito Santo – seja através do êxtase, ou do recebimento de seus dons, conforme apontado no capítulo anterior – é preciso afirmar que, em campo, em nenhum momento percebi a palavra “possessão” sendo usada para designar alguma ação divina. A palavra possessão é somente usada na crença de um espírito maligno ou demônio atuando sobre uma pessoa.

de viver, para considerar que lições Deus quer lhe dar através do sofrimento (ARAÚJO, 2007, p. 253-254).

Em geral, nas visitas que presenciei a cura era um momento de comunhão no culto, onde não apenas os pastores, mas também os fiéis podiam participar, principalmente aqueles que tivessem os dons do Espírito. Os pastores iniciavam as preces pedindo a cura para todos os fiéis da igreja de todos os males, e eram seguidos pelos fiéis que também começavam a orar, exaltados, com as mãos espalmadas para o altar. As orações pediam prosperidade e proteção, ordenando que o mal fosse afastado da vida das pessoas para que a cura e a prosperidade pudessem ser alcançadas. Para Silva (2005, p. 153), que ressalta a importância do poder da palavra e do orar nos ritos pentecostais, o tom de voz, a ênfase dada a determinadas palavras e as ordens dadas “em nome de Jesus” são as verdadeiras ferramentas da cura através da divindade. É a força da palavra que realmente importa, a Palavra que pertence a Cristo, a divindade e que, por isso, é sagrada. “Um ser respeitado, com efeito, é sempre expresso na consciência por representação que, por força da emoção que inspira, está carregada de alta energia mental; por conseguinte, está estruturada de maneira a repelir para longe de si qualquer outra representação que a negue, totalmente ou parte” (DURKHEIM, 2008, p. 383). A sacralidade ou o poder da palavra, que dá as ordens necessárias para a realização da despossessão, também está presente na oração que pede prosperidade e bençãos.

Em algumas igrejas, eram usados elementos de purificação, como óleo ou água consagrada. O uso de elementos tanto na despossessão quanto na cura espiritual fazem parte de textos bíblicos, no Novo Testamento (ARAÚJO, 2007, p. 301).

A pastora chama as pessoas à frente, vão receber uma "limpeza" da amargura. Pastora chora ao orar.

O ritual de purificação se inicia: as pessoas da frente recebem o óleo na região da frente, enquanto a pastora ora com a mão espalmada; atrás da pessoa recebendo a oração, uma presbítera fica de mãos espalmadas (relato de visita, 8.A7).

Um recurso muito comum é a ‘imposição de mãos’, que é um gesto de espalmar as mãos em direção da pessoa a ser curada, geralmente acompanhado de orações ou do dom de falar línguas. Como afirma Ricci (2007, p. 64), “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”. Assim como o Pentecostalismo se aproximou de mitos e personagens religiosos brasileiros distintos de sua

matriz cristã, sua liturgia segue a mesma dinâmica. Dessa forma, rito e mitologia pentecostal mantém a harmonia de sua ordem simbólica.

Nesse mesmo sentido, o teólogo Zwinglio M. Dias (2011, p. 379) verificou que há no Pentecostalismo uma “tríade cura, exorcismo e prosperidade”, uma vez que sem o exorcismo, não há cura nem prosperidade. Ou seja, sem eliminar a ação do Inimigo, um dos pilares de sustentação dessa nova forma de compreender o mundo, a Teologia da Prosperidade, é ameaçado de ruir. O mito leva à crença de não é apenas uma doença ou uma dificuldade financeira, o que quer que a pessoa esteja passando, é uma ação do Inimigo na Batalha Espiritual e, como tal, deve ser detida ou eliminada. A cura se trata, portanto, de uma vitória da igreja, uma constatação do poder de Deus e a derrota do Diabo.

A partir do momento que é libertado, o corpo pentecostal já não é mais um corpo que pertence somente ao mundo humano; pertence agora à esfera da divindade que lhe habita e que nele depositou a sua autoridade. Esse corpo liberto é um corpo convertido, habitante de um universo simbólico que lhe dá novo sentido e uma missão: manter-se fiel e submisso a Cristo, o único Salvador, e fazer parte do seu exército. Para que essa empreitada seja alcançada, o fiel precisa se manter nos novos padrões esperados, ou seja, precisa manter seu corpo e seu espírito dignos de serem habitados pelo Espírito Santo. Precisa agora planejar sua vida social, os lugares que frequenta, as pessoas com quem convive, as ideias que projeta e as palavras que difere: tudo conta como parte de sua conversão. Estar plenamente imerso na nova realidade simbólica, onde renasceu, é estar inserido no contexto social, política e religiosa dessa realidade (Berger, 1985, p. 77-78). Renascido e liberto, o fiel está finalmente pronto para seu batismo e para mergulhar, na água e no fogo, em sua nova vida religiosa.

Por exemplo, eu bebia demais, antes eu fumava demais, eu me prostituía. São coisas erradas, erradas. Quando eu conheci Jesus, só a Jesus, eu falei olha, entra no meu coração... eu não te conheço, você me conhece, eu quero te conhecer. Eu posso falar por mim, foi algo assim, como se dentro de mim tivesse um corredor enorme, com várias portas, um corredor imundo, como se fosse um prostíbulo, com várias portas. Na época, eu não sabia qual porta abrir primeiro. Mas quando eu falei Jesus, entra aqui, o senhor sabe por onde começar, e ele sempre quer começar pela raiz do problema – você corta o capim, mas se você não arrancar ele nasce. (MADALENA, 8.B.2)

Isso, eu tinha 12 anos, me converti com 22. E aí teve um dia que um pastor, que eu não conhecia, que não sabia de nada, tipo um pastor que foi convidado para pregar na igreja, ele chegou e falou pra mim que Deus tinha feito um milagre no meu cérebro, porque o médico tinha falado para a minha mãe, que eu só não fiquei deficiente intelectual porque não faltou oxigênio no meu cérebro”. Segundo ela conta, quando chegou na Santa Casa foi levada no colo

pelo pai, pois já não tinha mais forças para andar. Para os médicos, naquele dia ela tinha aproximadamente de 15 a 17 minutos de vida. Após a reanimação, foram feitos exames e a cirurgia. “Para mim, eu fui vítima de milagre, para mim, foi Deus quem me curou. Foi Ele que permitiu que eu estivesse viva (PIETRA, 8.B5).

A conversão pode se dar antes ou depois da cura espiritual; mas somente o comprometimento com a fé é que pode *manter* a cura, o indivíduo a salvo de novas armadilhas e agouros. Os testemunhos – a exposição da cura e/ou do ganho de prosperidade diante do grupo religioso durante o culto – são parte fundamental para manter a coesão entre fiéis e igreja, sociedade e seu universo simbólico. O que noto, em todos esses aspectos levantados pelos autores e pelos entrevistados, é que a cura espiritual não é uma experiência somente individual; pelo contrário, ela atravessa as bases identitárias do indivíduo com o grupo e se fortalece através da inserção ao grupo religioso. Nas palavras de Durkheim (2008, p. 281) “podemos dizer, com efeito, que o fiel não se engana quando acredita na existência de força moral da qual depende e da qual lhe vem o melhor de si mesmo; essa força existe: é a sociedade”.

A Guerra Santa não é apenas uma formulação simbólica para explicar as consequências da Queda do anjo que já foi favorito do Senhor; a Guerra Santa é uma teologia que, a partir do entendimento da herança heroica pentecostal, coloca o fiel na linha de frente de uma batalha que para ele é real, como um soldado a combater inimigos reais, pois aqueles que não servem um exército, servem ao outro, ainda que não se deem conta disso. Sua estrutura mitológica é bem articulada e de forte apelo emocional, levando alguns fiéis a extremos, como o desrespeito e a violência. É preciso maior cautela e atenção ao poder do mito na construção de uma realidade simbólica, ou melhor, de uma verdade que se torna irrefutável e absolutamente influente na nossa vida material.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi amadurecendo através do diálogo entre as pesquisas bibliográficas, o grupo de estudos (GEPP) e a pesquisa de campo. Embora não mencionado como recurso de pesquisa, não posso deixar de evidenciar a importância das discussões do grupo tanto para meu melhor entendimento sobre a religião como para desenvolver idéias e suas tratativas. Além do grupo, a pesquisa de campo se mostrou realmente fundamental para uma compreensão no mínimo adequada da religião e da forma como a vida das pessoas se dá na relação com os objetos estudos: os mitos e as experiências de transe.

No projeto de pesquisa descrevi sete hipóteses auxiliares que pudessem me auxiliar a compreender as muitas formas de se enxergar a experiência de transe religioso pentecostal. Tratarei de respondê-las antes de uma análise posterior da minha experiência com a pesquisa, para contextualizar algumas observações que eu tinha antes e depois deste trabalho.

As duas primeiras hipóteses falam do dom de falar línguas: I) O mito de Pentecostes é o mito fundador da religião pentecostal, e seu ponto de conexão com Deus. Assim, a glossolalia é a manifestação do encontro com a figura da Divindade (Espírito Santo)? II) A glossolalia constitui um status para o indivíduo dentro da religião, por ter se tornado elo direto com a divindade? Sim, não e sim. O mito de Pentecostes é, de fato, o mito fundante da religião, mas o dom da glossolalia não é a única manifestação que possa definir o encontro com a divindade. O dom de falar línguas é de grande importância na liturgia pentecostal, se traduzindo como um atestado da fé do indivíduo e do cumprimento de uma promessa de Cristo aos fiéis. No entanto, outros dons também o são, como o da profecia, da distinção de espíritos e da cura. Todos os dons têm maior ou menor relevância, dependendo da denominação e do grupo religioso, mas todos são vistos como uma prova da fé do crente e, por isso, são significativos para o indivíduo alcançar determinadas posições e papéis dentro do grupo – inclusive, em algumas igrejas, para a própria posição de pastor(a). No entanto, é necessário mencionar que a intenção da hipótese I estava completamente equivocada: o encontro com a divindade não promove a experiência do transe de falar línguas, ou da cura. O encontro com a divindade provoca, antes, uma experiência de êxtase, conforme mencionado no capítulo 4. O encontro entre fiel e divindade provoca, de início, a sensação do êxtase, podendo ocorrer na oração, no louvor ou nos procedimentos de libertação (cura). A partir dessa primeira experiência é que se abre as portas para as demais, como os dons, e não o contrário.

Sobre o êxtase, eu havia elaborado as seguintes hipóteses V e VI: V) O êxtase é uma manifestação coletiva, ou pode ser individual? VI) O êxtase pode ser motivado ou conduzido somente pela fé, ou deriva necessariamente da estética visual, de sons (músicas) e tons de voz (discurso) para emocionar o público? Ambas as hipóteses se complementam, na verdade. Primeiro, o êxtase pode ser experimentado tanto de forma individual – quando o crente está sozinho, orando e louvando – como coletivamente, quando está no culto. Na pesquisa de campo, o discurso dado, em geral, é de que a experiência é mais forte quando acontece no culto, em comunhão com outras pessoas. Além disso, o culto oferece sim uma estética musical bastante provocativa emocionalmente, o que exalta o seu público. A banda possui lugar de destaque no culto e na igreja, sendo os louvores momentos de intensa resposta corporal e emocional, mais que nas orações sem o apoio musical. No entanto, não houve informações que justificassem a estética visual como um fator de apoio ao transe, também. Como já mencionaram Jung (2014) e Durkheim (2008), as massas costumem ter suas próprias dinâmicas, abrindo espaço a manifestações comportamentais e experiências sensoriais que o indivíduo, sozinho, talvez não se permitisse ter. Ainda que seja difícil evidenciar se o transe do êxtase realmente se dá apenas na presença do apoio musical; tendo como critério de análise a fala dos participantes da pesquisa, formais e informais, o discurso do próprio grupo religioso parece coincidir com a afirmativa de Jung (2014, §225), que diz que “(...) a vivência grupal é muito mais frequente do que uma vivência de transformação individual. É também muito mais fácil alcançar a primeira, pois o encontro de muitas pessoas tem uma grande força sugestiva”. Diante dos dados apontados, posso afirmar que o louvor na igreja ou em grupos de oração é mais propício à experiência do êxtase.

Diferente dos dons do Espírito Santo e do êxtase, havia uma imagem carregada de preconceitos e apelos midiáticos a serem reconsiderados na observação da experiência da possessão, a qual eu havia elaborado a seguinte questão: III) A possessão é a experiência que traduz o mito da Guerra Espiritual? E de fato, não. Para ser a experiência, única, que traduziria este mito, seria necessário que a influência da figura do Diabo pentecostal se desse, tão somente, através da possessão física, quando na verdade a mitologia pentecostal aborda as investidas do Inimigo com imensa diversidade. A mítica Guerra Espiritual se encontra no dia a dia dos fiéis, desde as pequenas tarefas a desentendimentos pessoais, e no corpo também se expressa nas doenças e nos vícios. Por isso, enxergar a experiência de possessão como única forma de expressão do mito da Guerra Santa é subestimar a extensão simbólica deste mito. Diante das informações coletadas, entendo que os ritos foram reelaborados diante deste novo momento do

movimento pentecostal e, por isso, a possessão demoníaca enquanto um evento chamativo já não se adequava mais a realidade simbólica que a religião estava formando. Nessa nova realidade – que enfatiza a fé, o louvor, e protagoniza a ação do Espírito Santo – já não cabe mais possessões violentas e desmedidas no campo ritualístico. As possessões demoníacas persistem, sim, embora mais discretas em suas manifestações corporais, e sendo mais presentes na forma de situações desagradáveis da vida do indivíduo. Em outras palavras, a possessão não é mais apenas a situação em que um demônio busca invadir o corpo de um fiel sem permissão, mas agora, a possessão se dá através das próprias ações demoníacas na vida desse sujeito, como impedi-lo de ter um bom emprego, incitar brigas na família, causar dores e doenças, etc.

Diante das dinâmicas apresentadas, levanto a seguinte proposição: de que a experiência religiosa pentecostal não se fundamenta na experiência dos dons nem na possessão – apesar da importância de sua crença – ou no transe que leva a tais manifestações, que teriam uma funcionalidade objetiva no culto, como passar uma mensagem (uma revelação), realizar uma cura ou intuir a presença do Inimigo. Enquanto experiência vivida pelos religiosos pentecostais, a experiência fundamental se dá no êxtase, com uma funcionalidade subjetiva que se dá somente entre o fiel e a divindade, tendo a igreja como um intermediador que deve assegurar as condições necessárias para que o encontro aconteça. Essas condições se apresentam na forma da fé do corpo pastoral, dos fiéis e na divulgação da palavra, ensinando como os fiéis devem se comportar para receber o Espírito Santo.

Essa proposição se fortalece quando coloco o transe religioso em comparação às experiências de transe das religiões espiritualistas, principalmente, as afrobrasileiras, que têm sido um ponto comum de estudos na área. A primeira observação que faço é que as religiões afrobrasileiras costumam evidenciar a experiência de transe como objetivo do rito religioso, ou seja, a intenção da gira é que a experiência da incorporação em médiuns ocorra para que haja um atendimento das demandas do grupo, principalmente, das pessoas que não são médiuns, criando um vínculo social de troca de serviços espirituais. Já na religião pentecostal, o atendimento do indivíduo ocorre na própria experiência do transe, o êxtase, que pode ou não desenvolver outros dons, mas que principalmente dispensa a presença de um terceiro como intermediário para o atendimento espiritual. Além disso, me parece que o objetivo das religiões afrobrasileiras é o atendimento espiritual em si; enquanto que o objetivo das religiões pentecostais é primariamente um comprometimento comportamental, uma mudança de hábitos e de modo de vida, que se enquadre no modelo da igreja. Assim, o transe se torna uma ferramenta de que dá sentido a esse corpo que deixará certos costumes e padrões estéticos em

prol de uma aliança espiritual, que se reconhecerá verdadeira através de um ápice extático que anuncia a presença do divino. Essa diferença de compreensões sobre o papel do transe religioso e dos objetivos de seus rituais, no meu entendimento, se dá principalmente pelas distinções mitológicas entre as religiões. Esse tema, inclusive, aborda as duas últimas hipóteses, que se relacionam com a forma que mitologia pentecostal se evidencia na contemporaneidade, enquanto uma realidade simbólica que se torna perceptível no comportamento do fiel pentecostal.

Uma delas, a respeito ainda da figura mítica do Diabo, questiona: IV) A figura do Diabo, que é essencialmente uma entidade externa a si, um “não-eu”, é usado como uma forma de transferir a responsabilidade das falhas individuais a uma fonte externa? Ao final deste trabalho, não considero que obtive uma resposta final para essa hipótese, uma vez que no próprio Pentecostalismo parece ser uma indagação em aberto e ponto recorrente de divergências entre os fiéis. Afinal, na crença pentecostal, onde termina a ação do Diabo e começa o livre-arbítrio? Uma curta pesquisa como esta, de menos de um ano em campo, não parece ser suficiente para compreender essa linha tênue. Seria necessário um estudo mais criterioso do ponto de vista emocional e psicológico, abordando um maior número de fiéis e suas respectivas denominações, para que se possa ilustrar como a influência do Inimigo se comporta e qual sua extensão para cada grupo. Ainda assim, arrisco dizer que seria impossível chegar a uma única conclusão, uma vez que os mitos pentecostais são interpretados de formas variadas em cada igreja, e mesmo sob a mesma denominação, há inúmeras divergências. Quando se trata de Pentecostalismo(s), o Diabo não é um consenso.

Por fim, a última hipótese pondera: VII) A Teologia da Prosperidade modificou o modo de interpretação do mito fundante, de forma que os fiéis pentecostais se identificam com o papel do Herói-Salvador? Sim, mas não é tão simples como eu imaginei de início. Não foi somente uma reinterpretação do mito, tampouco uma única nova teologia que desbocou na identificação arquetípica (JUNG, 2014) do pentecostal com um papel diante da sociedade e da humanidade, o de Herói (CAMPBELL, 2007). Essa recente construção – que, se observamos bem, de nova não tem nada – da necessária intervenção de um grupo religioso nas demais esferas sociais, como educação, saúde pública e política em geral, se dá pela conversão da Teologia do Domínio com a Teologia da Prosperidade (ARAUJO, 2007; GOMES, 2017). Em uníssono, as duas teologias cingiram aquele modo de vida antigo, à parte do mundo, para uma nova relação de troca com o mundo, estabelecida entre o dever de cuidar (Domínio) e o direito de receber (Prosperidade).

Todas as hipóteses foram alicerces para sustentar a pergunta principal da pesquisa, responder se o transe pode ou não ser considerado uma forma de expressão física, através do corpo, uma realidade mítica, ou seja, uma realidade baseada em um mito. Após este estudo, tenho ainda maior convicção na veracidade desta afirmativa: as experiências de transe são uma manifestação da vivência do mito pelo indivíduo e pelo grupo religioso, que ultrapassa as barreiras subjetivas do conto e se apossa da sensação física, que por fim se realiza no corpo e é sentido pelo corpo.

Mas é importante termos em mente – principalmente nós, cientistas da religião – que os mitos são estruturas simbólicas, orgânicas, que se adaptam às demandas de suas sociedades, alternando representações e estruturas teológicas que lhe deem plausibilidade (Berger, 1985). Na pesquisa bibliográfica pude verificar que os textos apresentados sobre o tema do transe, há uma maior tendência em considerar os aspectos biológicos da experiência ou sua semelhança com o transe experimentado nas religiões afrobrasileiras. A relação entre transe e mito são brevemente descritas, ou até mesmo desconsideradas. Neste trabalho, busquei apresentar uma tríade relação existente nas religiões, como no caso, no Pentecostalismo: o transe, enquanto experiência individual; a realidade simbólica (BERGER e LUCKMANN, 2014), enquanto experiência social; e ambas as experiências tendo por base uma realidade mítica, os mitos que lhe dão sustentação. O transe é uma experiência individual que, quando em consonância com a experiência do grupo, transporta o mito de um status folclórico para o patamar de realidade fatídica. Ou seja, aquela realidade que é creditada pelo grupo, quanto se torna vívida passa a ser indubitável tanto para o grupo para o próprio indivíduo. Essa transmutação do estado folclórico para o estado de realidade simbólica é, de fato, a apropriação da realidade como um produto de si mesmo e do seu grupo.

Partindo dessa análise teórica, mas comprometida com as observações colhidas em campo, retomo uma das causas mais urgentes para os estudiosos da religião: como lidar com o preconceito religioso e, principalmente, com a ignorância acerca das religiões? Primeiro, é preciso entender que que base de todo preconceito religioso, ideológico ou valorativo, está no conflito entre realidades simbólicas, ou seja, nas crenças estabelecidas por cada grupo que precisam se manter invioláveis. A sustentabilidade de uma realidade simbólica se dá, para certas religiões, na necessidade de desestruturar outras formas de crença. E é nesse ponto que evidencio a necessidade de se conhecer e trabalhar os mitos: os mitos descrevem realidades simbólicas e, por consequência, evidenciam modos de pensar e agir. Posso tomar como exemplo a Guerra Santa, que junto a Teologia da Prosperidade e a Teologia do Domínio, têm dado

abertura para diversos atos de vandalismo, de crime contra minorias e preconceito religioso. No papel, para quem não crê, a Batalha Espiritual é só um mito. E mitos são somente estórias. Mas são estórias assim como somos todos nós: punhados de estórias em corpos materiais. E esses corpos, nutridos de estórias, quando são estórias que contam sobre uma Guerra Divina, real e indubitável, provocam uma guerra física e psicológica com tudo que não é parte da sua estória, da sua realidade. Mitos são estórias sobre quem somos, e ao falarmos sobre sujeitos religiosos, sujeitos sociais ou simplesmente, sujeitos enquanto si mesmos, não devemos nos dar ao luxo de ignorá-los.

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Gedeon F. e FAJARDO, Maxwell P. Pentecostanismos: Uma superação da discriminação racial, de classe e de gênero? *Estudos de Religião*, v. 30, n. 2. p. 95-112. Maio-agosto, 2016. Disponível em < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/6847/5310> > Acessado em 17/06/2019.
- ALENCAR, Gedeon F. Pentecostanismos e Ecumenismos: Deus e o Diabo se (des)entendendo na terra do Sol. *Caminhos*, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 220-239, jan./jun. 2014.
- ALMEIDA, Angélica A. Silva de; ODA, Ana Maria G. R.; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v.34, supl. 1, p. 34-41, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 03/11/2016.
- ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Editora CPAD. 2007.
- BALLOUSIER, Anna Virginia. "Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha". In *Poder*, Folha de São Paulo, 13.jan.2020 às 2h00. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml> >. Acesso em 20 fev 2020.
- BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. Tradução: Dorothee de Buchard; revisão técnica: Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Organização: Luiz Roberto Benedetti. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo, Paulus. 1985.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 36 ed. Petrópolis, Vozes, 2014.
- BÍBLIA. Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos. 12 ed. Editora Vozes, Petrópolis. 1985.
- BILENKI, Thais. "Balada gospel leva mais de mil fiéis à noite da rua Augusta em SP". In Cotidiano - *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 13/04/2014. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/04/1440037-balada-gospel-leva-mais-de-mil-fieis-a-noite-da-rua-augusta-em-sp.shtml> >. Acessado em 08 jan 2020.
- BOECHAT, João. DUTRA, Roberto. PY, Fábio. Teologia da prosperidade campista: apóstolo Luciano e suas ressignificações religiosas na igreja pentecostal Semear. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(2): 198-220, 2018. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rs/v38n2/0100-8587-rs-38-2-00198.pdf> >. Acessado em 17/06/2019.

BOM DIA ES. "Jesus Vida Verão começa nesta quarta com shows de música gospel na Praia da Costa". In *Globoplay*, 8/01/2020. Disponível em < <https://globoplay.globo.com/v/8219946/> > . Acessado em 08 jan 2020.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Tradução: David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 147 - 151.

BURITY, Joanildo. Authority and the In-common in Processes of Minoritisation: Brazilian Pentecostalism. *Journal Latin American of Religion*, v. 1, 2017. P. 200–221. Disponível em < <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0025-2> > . Acessado em 17 jul 2019.

CAMPBELL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. 2 ed. São Paulo, SP. Cultrix, 2015.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Ed. Pensamento - 2007.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. org. por Betty Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. - São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, R. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, 24 ago. 2011. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39654/43150> > . Acesso em: 18 dez. 2018.

CIRLOT, Jean-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. Tradução: Rubens Eduardo Ferreira Dias. São Paulo, Ed. Centauro, 2005.

COSTA, Livia Fialho; JACQUET, Christine. Emoção e experiência corporal na trajetória da conversão: um estudo de caso. *Rev Bras Crescimento Desenvol Hum*. 2006;16(3):83-91. Disponível em : < <http://www.periodicos.usp.br/jhgd/article/view/19805/21875> > . Acesso em: 18 dez. 2018.

CUMINO, Alexandre. *Médium: incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016.

CUNHA, Magali do N. "*Vinho novo em odres velhos*": um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese de doutorado em Ciências da Comunicação. Orientação: Prof. Dr. Luiz Roberto Alves. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2004.

DATAFOLHA, Instituto de Pesquisas. 44% dos evangélicos são ex-católicos. *Opinião pública*. São Paulo, 2016. Disponível em < <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml> > . Acessado em 29/11/2018.

DIAS, Zwinglio M. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.377-382, jul./set. 2011.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: (o sistema totêmico na Austrália)*. Tradução: Joaquim Pereira Neto. 3ª edição, Editora Paulus, São Paulo / SP. 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRESTON, Paul Charles. Uma Breve História do Pentecostalismo Brasileiro: A Assembléia de Deus. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n.3, p. 104-129, 1994.

G1 CE. "Aline Barros e Priscilla Alcântara são atrações da ExpoEvangélica em Fortaleza; veja programação". In *G1 Ceará*, 02/07/2019. Disponível em < <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/07/02/aline-barros-e-priscilla-alcantara-sao-atracoes-da-expoevangolica-2019-em-fortaleza-veja-programacao.ghtml> >. Acessado em 08 jan 2020.

GOMES, Matheus S. *A “Guerra Espiritual” no Brasil: apropriações do imaginário religioso no pentecostalismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Minas Gerais, p. 135. 2017.

GUADALUPE, José L. P. ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina. In: *Evangélicos y Poder en América Latina*. Ed.: José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger. Tarea Asociación Gráfica Educativa. Perú, outubro de 2018, p. 11-106.

GUADALUPE, José L. P. Interview: José Luis Perez Guadalupe. Entrevista concedida a LARANJEIRA, Gisele C. *International Journal of Latin American Religions* (2019). Disponível em < <https://doi.org/10.1007/s41603-019-00072-4> >. Acessado em 17/06/2019.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. *Comunicação Social*, 29 de junho de 2012. Disponível em: < <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao&view=noticia> > Acessado em 29/11/2018.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. - 2 ed. - São Paulo, Cultrix, 2017.

JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: ____ (org.). *O homem e seus símbolos*. Tradução Mara Lúcia Pinho. 2. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução: Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11ª ed - Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó: psicologia e religião ocidental e oriental*. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Revisão técnica: Dora Ferreira da Silva. 10. ed. - Petrópolis, Editora Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Tradução: Eva Stern. Revisão técnica: Jette Bonaventure. 9 ed. Petrópolis. Vozes, 2013.

KINDERSLEY, Dorling. *Sinais e símbolos*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo : editora WMF Martins Fontes, 2012.

LACERDA, Fábio; BRASILIENSE, José Mario. Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño. In: *Evangélicos y Poder en América Latina*. Ed.: José Luiz

Pérez Guadalupe; Sebastian Grundberger. Lima, Peru. Tarea Asociación Gráfica Educativa. Outubro, 2018. p. 141 - 179.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Tradução Fábio dos Santos Creder Lopes. – 3 ed. – Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2013.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. Tradução: José Rubens Siqueira de Madureira. Revisão: José Bonifácio Caldas. Coleção Debates, Editora Perspectiva. São Paulo, 1977.

MAFRA, Clara. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social*, vol. XLII (182), 2007, 145-161. Disponível em < http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732007000100007&lang=pt >. Acessado em 12/01/2019.

MARALDI, E. d. O. *Dissociação, Crença e Identidade: Uma Perspectiva Psicossocial*. Tese (Doutorado em Psicologia Social e do Trabalho). Orientador: Prof. Dr. Wellington Zangari. USP - Universidade de São Paulo. 655 p. São Paulo, 2014.

MARALDI, E. d. O.; KRIPPNER, S. Cross-Cultural Research on Anomalous Experiences: Theoretical Issues and Methodological Challenges. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* (2019, April 1). Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1037/cns0000188> >. Acesso em 04 jul. 2019.

MARALDI, E. O. (2020). *Princípios de Psicologia da Religião: as contribuições de Théodore Flournoy e outros pais fundadores*. São Paulo: Ramalho Edições Acadêmicas (p. 96-101).

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5 ed - São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

MARIZ, Cecília L. A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. BIB - *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n° 47, 1° semestre de 1999, p. 33-48.

NACIONAL, Jornal. "Festival Promessas reúne grandes nomes da música gospel, em Curitiba". In *G1*, 21/09/2019. Disponível em < <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/09/21/festival-promessas-reune-grandes-nomes-da-musica-gospel-em-curitiba.ghtml> >. Acessado em 08 jan 2020.

NICHOLS, Sallie. *Jung e o tarô: uma jornada arquetípica*. Introdução: Laurens van der Post. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo, ed. Cultrix. 2007.

OLIVEIRA, David M.; TERRA, Kenner R. C. Êxtase como locus hermenêutico na experiência religiosa dos Pentecostalismos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XI, n. 31, Maio/Agosto de 2018. p. 65-86.

PINEZI, Ana Keila M. O sentido da morte para protestantes e neopentecostais. *Paidéia* (Ribeirão Preto), 19(43), 2009, 199-209. Disponível em < <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2009000200008> >. Acesso em 02 jun. 2019.

PORTELLA, Rodrigo. A Religião na Sociedade Secularizada: Urdindo as Tramas de um Debate. *Numen* 19, v. 11 n. 1 e 2 (2008). Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21771> >. Acesso em 30 jul. 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. Ilustrações Pedro Rafael. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RABELO, Miriam C. M. Rodando com o Espírito Santo: Possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, setembro de 2005.

RABINOVICH, Elaine Pedreira; COSTA, Livia A. Fialho. A "palavra divina" como logos separador. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 2, p. 333-341, abr./jun. 2010. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n2/a12v15n2> >. Acesso em: 18 dez. 2018.

RICCI, Maurício. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. *Cadernos de Campo - Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo* (PPGAS-USP), São Paulo, n. 16, p. 1-304, 2007. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/49988/54120> > Acessado em 04/01/2019.

RIVERA, Dario P. B. O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento. *Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 33, 42-58, jul/dez 2007.

RIVERA, Paulo B. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 8, n. 2, 2005. p. 11-38. Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21604> >. Acessado em 26/07/2019.

SANTOS, João M. L. 2. Uma cartografia mítica do protestantismo brasileiro: A laicização do Estado. In *Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam*. Orgs.: Emerson Sena da Silveira e Dilaine Soares Sampaio. Petrópolis, RJ : Ed. Vozes, 2018, p. 73 - 103.

SCHMIDT, Bettina E.. *Spirits and Trance in Brazil: An Anthropology of Religious Experience*. Bloomsbury Advances in Religious Studies. Bloomsbury Publishing. Edição do Kindle, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da.. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, (67), 2005, p. 150-175. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13461> >. Acesso em 02 set. 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista De Antropologia*, 55(2), 2013. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59309> >. Acessado em 11 mar 2020.

SILVEIRA, Emerson Sena de. SAMPAIO, Dilaine Soares. (Org.) Introdução in: *Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2018, pp 11-22.

SOUZA, C.; MATOS, R. DE C. O pentecostalismo clássico brasileiro em vias de mediatização. *Revista Extraprensa*, v. 11, n. 1, p. 256-277, 29 dez. 2017. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/122595> >. Acesso em: 18 dez. 2018.

TAVES, Ann. Knowing Through the Body: Dissociative Religious Experience in the African- and British American Methodist Traditions. *The Journal of Religion*. Vol. 73, No. 2 (Apr., 1993), p. 200-222.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. De "corações de pedra" a "corações de carne": algumas considerações sobre a conversão de "bandidos" a igrejas evangélicas pentecostais. *Dados*, Rio de Janeiro, v.54, n.3, p. 449-478, Sept. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582011000300007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 out. 2018.

WILKINSON, Philip. *Mitos & Lendas*. Tradução: Angela Maria Montes Dias; Jeferson Luiz Camargo; Simone Campos. Coord. e Rev.: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *O compadre: uma análise psicológica possível de Exu*. 1 ed. São Paulo: Vetor, 2010.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

9 APÊNDICES

APÊNDICE A. Relatórios de visitas

Foram realizadas 10 visitas no período entre setembro de 2018 e abril de 2019, no município de Guarulhos, no estado de São Paulo. Por não fazer parte de nenhuma denominação evangélica, as escolhas foram feitas de forma aleatória, seguindo critérios pessoais de disponibilidade de horários e distância.

Para preservar a identidade dos participantes dessas visitas, que não realizaram a entrevista formalizada, seus nomes serão trocados por letras.

APÊNDICE A1. Igreja Internacional da Graça de Deus (única visita)

Data: sexta-feira, 14/09/2018 às 15h00

❖ *Espaço físico*

A igreja é pequena, num bairro antigo e residencial de Guarulhos. Suas portas de vidro permitem ver todo o ambiente do lado de fora. Há um pequeno palco, com instrumentos musicais e um púlpito. À frente, em duas fileiras, ficam cadeiras de plástico para os fiéis. As paredes são brancas, sem adereços senão por um quadro de avisos. Somente na parede de fundo do palco, há uma pintura de um mapa do mundo em azul (a cor característica da Igreja) e o logotipo da denominação (o globo entre duas mãos).

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Cheguei um pouco antes do horário do culto, e conheci o Pastor A, que de imediato se disponibilizou a me ceder entrevista⁴⁰. Além de pastor, ele é empresário. Não havia obreiro no dia.

Chegaram mais 3 mulheres para o início do culto; mais tarde chegou uma família com pai, mãe e uma filha adolescente. As pessoas se vestem de forma simples, e noto que as mulheres vestem calças. Era à tarde e chovia forte. Apesar da pouca audiência, o pastor afirma que faria o culto mesmo se estivesse sozinho, pois é seu compromisso com Deus.

❖ *Dinâmica do culto*

O culto começa com uma oração, todos ficam em pé, falam rapidamente e em voz alta, cada um realizando sua própria oração, de modo diferente. Mesmo sem banda, o pastor começa a cantar um louvor e é acompanhado pelos fiéis. Enquanto os fiéis continuam cantando, o pastor volta a falar rapidamente uma oração, evocando a voz do Senhor para aquela tarde.

O sermão é sobre Matheus 9, que conta um milagre de Jesus. A entonação de voz do pastor se mantém alta, mas afina nos finais das frases. O pastor afirma que "fé é certeza" (SIC), e fala sobre a preocupação em manter a fé diante das "feridas satânicas" que o mundo traz. A fala é bem intimista, sobre o dia a dia das pessoas que trabalham, vão à igreja, etc. Ao fim do sermão, o pastor conduz uma oração de cura, onde "expulsa exus e pomba-giras que fazem o mal" SIC ao povo da igreja. Após a oração de cura, pede a oferta / dízimo, e faz outra oração. Uma senhorinha, vestida de forma muito simples, faz um testemunho sobre a saúde de uma

⁴⁰ Porém, após inúmeras tentativas de contato, não houve retorno e a entrevista nunca foi concretizada.

amiga, que melhorou, e sobre as dores na perna. O pastor agradece, e começa a cantar novamente. Após uma última oração, abençoando o final de semana, encerra o culto.

❖ *Experiências de transe*

As orações são feitas em voz alta, em ritmo muito acelerado, como se gritassem para que pudessem ser ouvidas. Há um certo *frenesi* nessa oração, que não se faz apenas nas palavras, mas também no corpo que mantém os olhos fechados e as mãos espalmadas para o alto. Enquanto cantam os louvores, percebo que tanto homens como mulheres se permitem às lágrimas, como uma expressão de emoção consentida naquele espaço religioso.

APÊNDICE A2. Assembléia de Deus / Ministério do Belém – Sede Guarulhos (1ª visita)

Data: domingo, 22/09/2018, às 9h40 am.

Em busca de outra igreja – que estava fechada, no bairro de Santa Emília, acabo me dirigindo ao endereço de onde havia visto essa igreja, em outro momento. Quando cheguei fui informada pelo vigia de que não teria culto na parte da manhã, somente a noite, mas estavam organizando um bazar beneficente. Além disso, um professor dava aulas de violino para crianças, individualmente. O templo é bastante grande, e no salão de cultos possui lugar para banda, orquestra e um coral. Atrás do salão está o prédio administrativo, onde são dadas aulas de música, de línguas e outros cursos. No andar de baixo, fica a área do bazar beneficente. Os horários abertos ao público são dos cultos de doutrina, às quartas-feiras, de libertação às sextas-feiras e o culto da família no domingo.

Fui recebida também por uma fiel, M, com quem conversei durante algum tempo. Ela me conta um pouco sobre sua experiência: nasceu em família evangélica, por parte de mãe. Já esteve na Igreja Metodista, de quem fala muito bem. Regressou para a AD por vontade própria. Afirma que a AD possui uma doutrina rígida, mas de acordo com a Palavra (a bíblia) – e que o pastor não fica em cima dos fiéis, vai da consciência de cada um. Ela usa vestido, assim como todas as irmãs da igreja; e comenta que a igreja não condena uma mulher que precise usar calças para trabalhar, afinal, são outros tempos, mas que na igreja, para o culto, a vestimenta adequada deve ser usada. Comenta sobre sua experiência com glossolalia, que foi antes do batismo nas águas: estava glorificando a Deus, quando de repente, após a repetição da palavra “Glória” inúmeras vezes, começou a falar em outra língua. Sentiu todo o corpo tremer. Ela afirma que Deus lhe deu também a benção de transmitir mensagens, e que através desse dom algumas coisas que são muito difíceis de serem ditas (algumas broncas) podem ser colocadas de forma mais suave, mais gentil. Para ela, quando transmite a mensagem de Deus é um momento de muita alegria, que lhe faz muito bem. Comenta ainda do papel da mulher na igreja, “da mulher sábia e a mulher tola”, e que a mulher sábia é aquela que “edifica” a casa pois traz o apoio de Deus, congrega na igreja, etc. Acredita que todas as suas experiências na igreja lhe tornaram uma pessoa melhor, mais comedida e mais paciente com os outros.

Agradeço nossa conversa e colho seu contato, pois M vai buscar a filha na aula de música, mas se prontifica para voltarmos a conversar. Algumas semanas depois entro em contato para agendar uma entrevista com mais detalhamento, porém M está trabalhando muito e não dispõe de tempo.

APÊNDICE A3. Deus é Amor (visita única)

Data: sexta-feira, 05/10/2018 às 19h00 – sessão de Libertação

❖ *Espaço físico*

A igreja fica num grande salão, bem na avenida central de comércio da cidade. Essa é a sede da denominação no município, porém, noto as paredes descascadas e mal pintadas, além de cadeiras de plástico. Há duas fileiras, os homens se sentam na fila da direita e as mulheres na da esquerda. O altar está disposto no mesmo nível do chão, e ostenta símbolos de riqueza: cinco cadeiras de madeira escura, bem conservada, com assentos de veludo vermelho.

À esquerda do altar fica uma saleta, separado do salão por divisórias, denominada de “Caixa”. A banda fica à direita do altar, mas no dia não tem ninguém tocando. No mezanino (acima do altar), uma senhora me conta que está tendo curso de obreiros.

Há no gesso do teto o logo da denominação e um arco-íris pintado.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Na porta, um senhor de idade avançada recebe os fiéis que chegam, com um largo sorriso e vestindo um terno muito maior que o seu tamanho. Todas as mulheres estavam usando saia – menos eu, o que claramente me apresentou como uma “novata” para o senhor da porta. Ainda assim, não reconheci obreiros além da senhora no caixa e do senhor na porta, uma vez que ninguém veio me apresentar a igreja. Ainda sobre as vestimentas, me trazem a idéia de “roupa de domingo”, embora seja sexta-feira, pois parece que ali há uma regra de se vestir de maneira mais social ou mais elegante para o culto. Todos os homens usam terno. Há mais idosos e crianças, pouquíssimos jovens adultos. A igreja não está cheia, mas metade dos assentos vão se preenchendo no decorrer do culto.

❖ *Dinâmica do culto*

Antes do culto iniciar há duas rodas de oração, uma com mulheres e uma com homens. Eles repetem rapidamente a palavra Glória, em voz alta, e após alguns minutos nessa oração, algumas mulheres passam a falar em línguas. Quatro pastores homens se revezam. O segundo pastor prega como se fosse um locutor de futebol, rapidamente e sem pausas. Não há tanta emoção na sua fala, que utiliza mais o volume da voz. Devido à acústica, não entendo muito bem o que ele diz. Não há louvor, apenas oração. Certo momento ele anuncia a Campanha de Libertação “sangue de Jesus tem poder” – convidando a todos a participar. Logo em seguida,

segue o pedido do dízimo. O pastor chama o filho (mais ou menos de 6 anos) para cantar, depois ele também canta. Noto que em nenhum momento há silêncio ou pausa. Quando o segundo pastor se cansa, o terceiro começa a orar e falar disparadamente. Frequentemente usam as palavras: libertação, restauração, glória e graça. Falam exaustivamente sobre a limpeza das pessoas que ali estão, que o poder de Jesus irá limpá-las.

❖ *Experiências de transe*

Além da oração, começo a notar a repetição do gesto de espalmar as mãos, tanto de fiéis quanto de pastores, em momentos de benção e pedidos de purificação. Também há uma intensa repetição de palavras, principalmente no momento da oração, como “Aleluia” e “Glória”.

APÊNDICE A4. Assembléia de Deus – Ministério do Belém – Sede Guarulhos (2ª visita)

Data: sexta-feira, 26/10/2018 às 19h30, culto da Libertação

❖ *Espaço físico*

O templo é ponto de referência do bairro e se posiciona com destaque em uma rua onde mais 5 outras igrejas possuem salões, devido ao seu prédio de maior tamanho e beleza estética. Os vitrais coloridos podem ser vistos da rua. O salão onde os cultos são realizados fica no andar de cima, é preciso subir uma escadaria que chega à calçada. Há um estacionamento pequeno logo ao lado, mas muitos carros usam as ruas tranquilas do bairro residencial. Logo na entrada, ao lado das cadeiras, há uma mesa com um jornal chamado “Ceifeiros”, o jornal da igreja, ao lado de uma menorá dourada.

As cadeiras são dispostas em vários setores, mas não parecer haver separação por gênero. Há um espaço reservado a um coral, e outro para a banda. Cadeiras com almofadas, paredes bem pintadas e vitrais nas cores azul e rosa dão um ar luxuoso ao templo de bairro simples e antigo, de residências para a classe média baixa guarulhense. Há separação de setores que sugere a composição de uma hierarquia dentro da igreja, sugestão que se soma ao fato de que um dos pastores se sentou num setor mais próximo do palco com a família, enquanto todos os outros fiéis se sentaram mais longe. No palco, há um púlpito com o logotipo da igreja e detalhes em dourado, junto a algumas cadeiras de veludo, com madeira ornada – novas representações de luxo, riqueza e uma nobreza quase medieval. Enquanto todo o salão se coloca em tons pastéis (azul, rosa, bege e branco), a cor viva das cadeiras dos pastores chama a atenção (vermelho) como se a vida estivesse, de fato, vazando de seus tecidos em abundância para colorir a palidez à sua volta. No teto, noto a instalação de uma câmera, para gravar o culto. Fica exposto também uma conciliação entre o velho mundo e essa nova era digital, através da inserção da igreja em sites, páginas em redes sociais, e cultos online.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Ao chegar, encontro uma moça que está indo para a aula de Libras. É uma noite chuvosa, e talvez por isso a igreja esteja vazia. Não há ninguém na porta, e somente durante o culto percebo a presença de duas obreiras, pois ficam andando pelo salão, olhando as pessoas, em alguns momentos, oram por elas lhes segurando as mãos. Os pastores são todos homens, e a banda era formada por adolescentes e um homem adulto.

❖ *Dinâmica do culto*

Aos poucos algumas pessoas vão chegando, seguindo o hábito de rezar de joelhos, de costas para o altar, mas de frente para seu assento. O culto se inicia com três pastores, vestidos de terno, estando dois sentados nas poltronas do altar, e um começa a oração. Esse pastor chama Deus de Papai. Ele também acena para a câmera, saudando as pessoas que assistem ao *Culto online*.

Um quarto pastor, de camiseta de surf, estava nas cadeiras da frente ao altar com a esposa e um bebê. Ele é convidado a subir e cantar. Seu louvor fala que Cristo é seu amigo. Segue a pregação, que exalta que os amigos de Cristo têm "gozo em vida e no futuro" SIC. Retorna o primeiro pastor para ler o Salmo 20. Ao terminá-lo, inicia uma oração com entusiasmo e fala línguas. Uma senhora sentada próxima ao altar também começa a falar línguas durante a oração. A banda começa a tocar outro louvor, com letra e sonoridade que parecem ressaltar as emoções. O pastor ora novamente, com a voz mais alta e mais fina. Em seguida, solicita as doações.

Um pastor de aparência jovem é chamado para cantar, agora um louvor mais “romântico⁴¹”. Há poucas pessoas na Igreja, mas quase todas choram. O pastor convida então um dos pastores que estavam sentados para retomar a leitura, agora do salmo 23, e este prossegue com um sermão sobre Jesus, o bom pastor. Fala dos crentes como literalmente ovelhas, que são animais indefesos e dependentes do pastor – enfatizando que são dependentes de somente um pastor, pois elas só escolhem um pastor a seguir a vida inteira. Discursa largamente sobre a biologia das ovelhas e, por fim, identifica o fiel como uma ovelha de Jesus. Sua voz é sempre aguda e repete suas informações várias vezes. Chama uma irmã que está sentada nos fundos e direciona palavras a ela (em línguas). Em seguida, pede a uma obreira que a abrace, pois ela foi purificada.

A banda toca novo louvor, e o primeiro pastor pede que as pessoas se aproximem do altar. Então os pastores estendem as mãos para onde estão sentados os fiéis comuns. Na plateia, a mesma senhora que falou línguas balança o corpo como se apoiando em um pé só, bate palmas e bate a mão sobre o peito⁴². Ao fim do evento com as mãos – que mais tarde, eu saberia chamar ‘de imposição de mãos’ – o pastor encerra o culto.

⁴¹ Noto que alguns louvores possuem letras que romantizam o relacionamento do fiel com Jesus Cristo, pois se fosse tirado o nome da divindade, a mesma canção poderia ser facilmente atribuída aos sentimentos entre dois namorados.

⁴² O gesto me fez recordar os gestos produzidos pelos caboclos (índios) na Umbanda.

❖ *Experiências de transe*

Os pastores falam línguas na oração, com naturalidade. Além disso, os fiéis também o fazem quando oram em voz alta. Em um dado momento, o pastor desceu para perto dos fiéis, estendeu a mão em direção às suas frentes e ali, rezou. O gesto é bastante semelhante aos passes espíritos, realizados tanto no Kardecismo como na Umbanda. A partir desse gesto, o pastor anuncia ter retirado todo o mal, e pedido a Deus toda a benção e prosperidade na vida daquelas pessoas. Ao lado, uma mulher balançava e fazia gestos com o braço, como se estivesse incorporada ou possuída, mas nenhum pastor lhe deu atenção.

❖ *Observações para a pesquisa*

Mais tarde, analisando minhas anotações, passei a me perguntar se o que chamei naquele momento de “passe” era, na verdade, um gesto de desposseção, de livramento – dado que busquei apurar nas entrevistas e nas visitas seguintes.

APÊNDICE A5. Igreja Renascer em Cristo (1ª visita)

Data: terça-feira, 04/12/2018 às 20h00

❖ *Espaço físico*

Embora seja localizada em uma avenida movimentada, já próxima da divisa com São Paulo, a fachada da igreja é pequena e dispõe de pouca visibilidade. Pelo que me lembro do local, ali foi uma loja anteriormente, e o espaço está em reforma. Apesar da entrada pequena disposta por um par de portas de vidro, o prédio é consideravelmente grande em comprimento e altura, possui 2 andares e garagem embaixo, onde ficam os jovens. Há duas fileiras de cadeiras de plástico, mas não há separação de assentos para homens e mulheres.

No altar há instrumentos de música e duas poltronas do lado esquerdo, bastante simples. Em frente ao altar, há uma mesa com óleo ungido. O símbolo dessa igreja é um meio-sol, com 7 raios, na cor dourada. Dado o nome da Igreja ser “Renascer”, concilio essa imagem solar com as crenças de morte e renascimento, que são facilmente associadas ao ciclo do dia e da noite nos mitos.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Todos se vestem de forma bastante comum, incluindo os pastores, e as mulheres estavam vestindo calças, vestidos e até decotes.

Na entrada fica uma moça na recepção e outra como “intercessora”. Segundo me explica uma das moças presentes no culto, a Intercessora reza pelo culto, protegendo de “conversas e dispersões, pois o inimigo está sempre esperando que a gente se distraia para atrapalhar” SIC. Outras três mulheres vão ao altar enquanto um homem fica na guitarra. Além de mim, há uma senhora e um jovem adolescente, e mais tarde chega uma família de 3 pessoas.

❖ *Dinâmica do culto*

Chego por volta das 19h30, e o culto das 18h ainda está acontecendo. Quem prega é uma pastora mulher. Ela ora um “Pai Nosso”, e encerra o culto. Logo depois, chegam mais cinco mulheres, e em círculo, começam a orar. Um homem chega depois e se une ao círculo. Durante as orações e pregações, uma segunda pastora, mais jovem, usa diversas vezes o gesto da mão espalmada para os fiéis. Outra obreira, que canta, repete gestos com a mão direita e fala línguas.

Após 40min do culto já estar acontecendo, chega outro pastor, marido da primeira pastora, com camiseta e calça jeans. Ele sobe ao altar e começa o sermão. Em dado momento, o pastor parece chorar falando sobre as dificuldades que o mundo traz aos fiéis. É feita nova oração, e agora ele pede que todos os fechem os olhos. Durante a oração, as mulheres balançam o corpo, como um pêndulo. O pastor chama a todos ali para frente do altar, então a pastora mais nova passa um óleo na região da testa das pessoas, e com as mãos espalmadas, e reza pela pessoa. Atrás de cada pessoa que vai receber a oração e o óleo, uma obreira (pois estava antes no altar) se posiciona com as duas mãos espalmadas, na direção dos ombros da pessoa.

Após esse rito, são coletadas as ofertas, e o culto se encerra com música.

❖ *Experiências de transe*

Primeiro, pude perceber todas obreiras falando em línguas, durante as orações e nos louvores. Segundo, ao contrário da igreja anterior, a imposição de mãos se dá com a ajuda de um óleo, ou azeite – método de limpeza comum nas religiões de matriz africana. Percebo que esse gesto se dá quando se pede a purificação e proteção para a pessoa.

APÊNDICE A6. Igreja Renascer em Cristo (2ª visita)

Data: domingo, 09/12/2018 às 19h00 – Santa Ceia

Decido retornar à mesma igreja, para observar novamente o uso do óleo e a posição de mãos. Escolho ir em um dia de maior movimento, como me foi orientado, que seria no domingo.

❖ *Espaço físico*

Noto que as paredes já foram pintadas de um tom suave de salmão. No altar, há mais duas mesas além da mesa com o óleo ungido. Uma delas está em cima do altar, com duas taças e um cesto de uvas e pão (que parecem ser cenográficos). A terceira mesa está coberta de pacotinhos – mais tarde eu saberia que se trata de pequenas jóias vendidas pela igreja.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

A igreja está mais cheia, e novamente o culto não tem distinção de assentos. Noto que há bastante adolescentes e até algumas pessoas vestidas no estilo roqueiro – o que mais tarde me levaria a pensar se era o motivo dos louvores também serem mais agitados, com guitarras e bateria mais pesados. A diácona C me explica que a Igreja não tem padrão de roupas, e aceita que as pessoas se vistam como quiserem. Também me explica que diácona é um passo anterior a se tornar pastora.

A pastora fez o culto todo sozinha, embora o pastor (seu marido) estivesse presente. Em alguns momentos ela era bastante intimista, inclusive contando coisas de sua vida íntima. Havia mais obreiros nesse dia que nos outros. Em dado momento, uma pastora levou as crianças para o andar de cima, e uma obreira os "teen", como eles chamam, para a garagem.

❖ *Dinâmica do culto*

A pastora inicia o culto, e com a banda, o grupo de crianças e adolescentes realizam uma dança em estilo street dance, vestidos de preto e dourado. Durante as performances, alguns adolescentes se emocionam, com olhos marejados e expressões atenuadas. Mãos que buscam o alto e retornam ao corpo faziam parte de quase todas as coreografias, sempre com muito sentimento nos semblantes. Em dados momentos, o balançar do corpo lembrava o pêndulo das orações e do êxtase. A pastora celebra com uma oração, utilizando palavras de ordem como “eu declaro sobre sua vida...”, e junto a ela os fiéis também oram, mas em tom baixo e com as mãos espalmadas, rentes ao corpo, na altura do peito. Após a primeira oração, os adolescentes

seguem para as suas atividades no andar de baixo; as crianças menores têm aula no andar de cima.

A pastora traz ao altar uma família: uma jovem mãe, seu marido e a avó de um bebê. A bebê está sendo apresentada a Deus. Conforme explica a pastora, o bebê não é batizado pois o batismo é uma decisão, e ela é muito pequena. A apresentação é realizada com uma oração, enquanto a pastora coloca o dedo polegar na testa da bebê. Em seguida, três adolescentes sobem ao altar para dar testemunhos: um ganhou um campeonato de skate e conseguiu um emprego; a moça também conseguiu um emprego de fim de ano e o terceiro rapaz conseguiu uma vaga no time de handball de Guarulhos. Sob muitos aplausos e palavras de orgulho da pastora, eles deixam o altar.

A pastora relembra que estão sob jejum (não total, mas de algum tipo de alimento que é rotina para o fiel), e reafirma que o jejum deve ser um sacrifício, sacrificar algo que faz falta. Conta que muitos estão fazendo jejum de doce, por exemplo. A pastora também explica que é necessário primeiro consagrar o jejum – porém não fala como se faz a consagração. Outro lembrete da pastora é sobre uma ação solidária que farão no Natal – levarão comida aos moradores de rua no centro da cidade. Por último, convida a todos para um culto de Ação de Graças, para agradecer o ano de 2018⁴³.

Segue para a leitura da história de Ana, para falar sobre amargura. A leitura da Bíblia é sempre realizada em pé nessa igreja. O sermão se foca nos sentimentos de Ana, que é amargurada por não ter filhos, e logo se transforma em uma palestra motivacional sobre ter fé e não se deixar levar pelos maus sentimentos, onde se dá bastante ênfase aos aspectos emocionais do cotidiano que levam à amargura.

Em seguida, um obreiro abre um painel de projeção, onde é colocado então um vídeo dos bispos da igreja na fazenda Renascer. No vídeo, o Bispo fundador, Estevam Hernandes Filho, sua esposa a Bispa Sônia e alguns outros bispos sobem em um morro para consagrar algumas jóias (pingentes) dispostas em uma mesa. Segundo a fala do Bispo Estevam, a distribuição (através de venda) das jóias é “uma ordenação de Deus (...) é para sua proteção e para prosperidade”. O vídeo mostra ainda os bispos consagrando as jóias: ajoelhados em volta da mesa, estendem as mãos espalmadas em direção aos objetos, enquanto oram⁴⁴. A oração solicita riqueza material e proteção contra o Inimigo para os fiéis da igreja. Noto que algumas

⁴³ Essa comemoração me faz recordar do feriado tradicional americano; e pela primeira vez em toda pesquisa de campo, associei à herança religiosa americana das igrejas pentecostais.

⁴⁴ Tal gesto rememora a ação de “benzer” das tradições de matriz-africana.

peessoas estendem as mãos em direção ao vídeo, e ao fim, todos aplaudem. A pastora explica que há apenas 3 das jóias apresentadas no vídeo na igreja hoje; e em seguida, é feita a oração da oferta. É cantado novo louvor.

É realizada uma segunda leitura. Noto que a pastora faz a leitura dos mitos da bíblia como uma ponte para falar de situações do dia-a-dia comum e de lições morais. Novamente, um tom motivacional e com foco no comportamento emocional é elucidado: o Diabo é a amargura, e é apresentado como o inimigo que "odeia" o fiel; porém, isso é tudo que se fala nele. Retoma-se a leitura de novo trecho da Bíblia, explicitando que quem encontra Deus não pode ser amargo.

A pastora cita que Jesus foi traído, e que o Bispo Estevam também foi. Porém que eles não guardaram amargura no coração. É feita nova oração. A pastora chama as pessoas à frente, vão receber uma "limpeza" da amargura. Pastora chora ao orar. O ritual de purificação se inicia: as pessoas da frente recebem o óleo na região da fronte, enquanto a pastora ora com a mão espalmada; atrás da pessoa recebendo a oração, uma presbítera fica de mãos espalmadas.

Após a purificação, a banda canta novo louvor e o casal de pastores consagra os cálices e as fatias de pão que são trazidas pelas obreiras em uma bandeja. A pastora então convida a todos a beberem do vinho e comerem do pão que é distribuído. É feito um brinde, e a pastora ora enfatizando “profecias”: “eu profetizo na sua vida...” com palavras de sucesso, prosperidade, saúde e etc.

No final do culto, há uma mesa de lanche para todos.

❖ *Experiências de transe*

Considero que o ritual de purificação substituiu os movimentos de possessão mais violentos e acalorados – o que condiz mais com o aspecto devocional da igreja, que se expressa mais pela música e pela oração. Pouco se fala no Diabo ou no inimigo, apesar de lembrar da presença dele, é considerado como consequência da ausência ou distância do fiel de sua fé em

Curiosamente, não foi possível perceber nenhuma manifestação de glossolalia; e o próprio êxtase estava mais comedido que em outras igrejas que já visitei.

APÊNDICE A7. Igreja Verbo Vivo – Sede Guarulhos (visita única)

Data: segunda, 21/01/2019 às 20h00 – início das Premissas

❖ *Espaço físico*

Localizado em uma ruela de um bairro residencial, o templo é bem grande e tem dois andares. Há duas entradas: uma pelo estacionamento e outra pela rua. No térreo há uma cafeteria com diversas mesas, bem decorada em tons de madeira escura. Na porta, estão duas obreiras, uma fala no celular enquanto eu entro e a outra sorri. Ainda no térreo, após a cafeteria se estendem diversas salas com placas indicativas: secretaria, escola de música, livraria, banheiros. Subindo uma escada alcanço o salão, que fica no andar superior. Logo à sua entrada, duas mesas dispõem livros e CDs, e duas obreiras parecem oferecer o material a quem se aproximar. Noto que ninguém ali percebeu que eu era nova e, ao contrário das demais igrejas visitas, não fui recepcionada ou questionada da minha visita – talvez, imagino depois, pela quantidade de pessoas que chega a lotar o local.

O salão é imenso, desproporcional para um bairro tão pequeno. As paredes estão bem pintadas, em dois tons de amarelo, o que dá uma sensação de espaço e, ao mesmo tempo, de “ouro velho” nas paredes. Não há enfeites, somente três grandes cartazes atrás do palco: um com o logotipo da denominação (um livro aberto com uma espada) e outros dois, ambos iguais, com uma foto de um homem de braços abertos e os dizeres: 2019 o Ano da Graça. Em pesquisa no site – e mais tarde, no próprio culto – entendo que a imagem representa o recebimento da Graça Divina ao homem que se coloca ali ao que parece, sob a chuva e de braços abertos, num movimento desarmado, entregue. Esse contexto será amplamente ressaltado no sermão.

O logotipo da igreja apresenta um livro aberto, onde uma espada divide duas frases: “... para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo (CI 1:28)” e “..., e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus”. Essa simbologia me chama muito a atenção devido ao seu aparente desencontro com o teor das Premissas e do culto em questão, onde o pastor determinava que nenhum ser humano é capaz da perfeição ou do merecimento, pela lei, da Graça de Deus. Por isso, se alcança a Graça de Deus somente por sua misericórdia e pela humildade. Noto que o cabo da espada traz uma imagem que se assemelha a um pássaro em direção ao sol, ou com o Sol sob seu bico⁴⁵.

⁴⁵ Apenas para curiosidade do leitor, acrescento que a imagem me fez recordar o mito de Hórus, deus-pássaro egípcio e também senhor do Sol. Filho de Ísis e Osíris, nasce de um dos pedaços que sua mãe recupera do pai, que fora traído e despedaçado pelo irmão.

De volta ao espaço físico, observo que o palco é pequeno para o salão, há pouco espaço para a banda e para o púlpito, que se apertam ali. Não há cadeiras no altar. A bateria fica em um quadrado de vidro ao lado. Logo acima, dois telões projetam as músicas e trechos dos sermões. No meio do salão há um quadrado separado por uma estrutura de ferro, onde uma câmera grava todo o culto. Um homem manuseia o aparelho e grava o culto. Percebo que no canto esquerdo do salão, bem escondida e sem adornos, há uma mesa com uma menorá sem velas ao lado de flores vermelhas, mas ninguém interage com esse espaço ou seus objetos, durante todo o culto.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Não há separação de lugares, e há muitas cadeiras. Durante todo o culto, a movimentação de pessoas é grande, se levantam, caminham, saem e voltam aos seus lugares o tempo todo. As vestimentas são casuais, muitas mulheres vestem calça. Apesar de estar em um endereço discreto (uma rua pequena num bairro domiciliar), a igreja ostenta em tamanho e em número. Algumas pessoas ficaram sem lugar para se sentarem. Há diversidade de gênero e idades, e durante o culto, pude observar muitos homens se emocionando, às lágrimas.

Os obreiros vestem calça (social, no caso dos homens) ou saia preta e blusa / camisa social branca. Pude contar mais de 20 obreiros no espaço, dispostos em duplas por todas as paredes do salão. Durante o culto, permaneciam praticamente juntos, na parede contrária ao palco, em volta do que parecia ser uma estação de som. A banda é formada por seis homens e uma mulher. Nesse dia, quatro pastores (homens) participaram do culto, incluindo o fundador, o Apóstolo João Staub. Na banda, um pasto também atua como vocalista e guitarrista, realiza orações e fala em línguas. Os demais pastores não cantam.

No final do culto, fui conversar com duas obreiras, sobre como eu poderia entrar em contato com a administração da igreja, ou com obreiros ou pastores. Elas não sabiam responder, e uma delas entrou no site da igreja para me passar o telefone da secretaria.

❖ *Dinâmica do culto*

Um pastor começa o culto no horário estabelecido, solicitando que as pessoas orem nas cadeiras – o que me pareceu incomum, sendo que nos demais cultos que frequentei as pessoas faziam isso antes e sem que o pastor precisasse pedir. Além disso, muitas pessoas ainda estavam chegando naquele momento, e tantas outras em pé conversando. O pastor realiza a oração e finaliza com gritos de aleluia e aplausos, o que chama a atenção dos fiéis. Em seguida,

pede que se juntem em pequenos círculos, de mãos dadas. Agora todos se focam na proposta e oram, em voz alta, incluindo algumas pessoas que falam em línguas. Observo que a maioria mantém um movimento de balanço do corpo, suave e ritmado. A maioria das crianças, no entanto, ficam olhando dos lados. Os círculos encerram as orações sob fortes aplausos.

A banda começa uma música, bastante emotiva. O pastor que integra a banda faz uma oração após o louvor. Em seguida, a vocalista mulher começa outro louvor – que fala da necessidade de se render a Deus para obter sua Glória. Se não fosse pelas palavras “Deus” e “Glória”, a música poderia ser confundida com uma canção de um enamorado. Nesse momento, percebo alguns homens chorando na plateia. Começa a terceira música, e o cantor espalma as mãos em direção ao público, falando em línguas.

Um terceiro pastor sobe ao palco. Sem nenhum som ou música por trás, o pastor começa seu sermão. Inicia agradecendo a Deus “por nos escolher para ser um com Deus” SIC. Menciona que o mês de janeiro é um mês a ser consagrado com ofertas. Traz o texto de João 12; e afirma que “Satanás age para que as pessoas não ofertem ao Senhor (o seu melhor)” SIC. Ao fundo, obreiros aceitam ofertas numa máquina de cartão enquanto outros trazem longas caixas de doação. “Ofertar ao senhor não é uma barganha... Há uma promessa nesse sentido” SIC. Para o pastor, ofertar é uma oportunidade que a Igreja dá ao fiel, como uma forma de se conectar a Deus. A banda sobe ao palco e inicia o primeiro louvor, novamente, e ao encerrar, deixa o palco.

Sobe o quarto pastor, que é na verdade o fundador da denominação, o Apóstolo João Staub. Ele anuncia que começaram as Premissas, e todos aplaudem fervorosamente. Mais velho que os demais pastores, é também mais eloquente, com uma postura de professor – durante sua fala, diversas vezes pede que os fiéis repitam suas palavras para o vizinho sentado ao lado. Ele ora pedindo a Graça, que, conforme explica, significa ser amado por Deus, e é a única fonte de prosperidade e felicidade. “A Graça é somente para quem não merece” SIC, repete, diversas vezes. Discursa que ninguém é bom por si mesmo e que, jogados à própria sorte (sem Jesus), todo ser humano está destinado à morte eterna e ao castigo eterno. Durante seu discurso, fala do Humanismo como uma filosofia mundana que é, na verdade, a palavra do Diabo. “Você só merece felicidade e salvação por Deus” SIC. Também cita John Wesley e um de seus discursos, e por fim, faz outra leitura da bíblia. Ao contrário do símbolo em suas costas (a espada⁴⁶), o pastor afirma que o princípio da Lei, onde se ganha algo por merecimento, não existe, e que na

⁴⁶ Nos mitos, a espada é frequentemente associada ao heroísmo e à justiça, como a espada Excalibur do Rei Arthur ou a nórdica Gram, do heróico Sigmund.

condição humana (que é a condição do pecado), só podemos ganhar algo pela Graça de Deus. E para ganhar essa Graça é preciso se render, se submeter a Deus. Ao fim de seu sermão, pede que todos fiquem de pé para uma oração.

A banda retorna, e seu louvor pede “que diminua eu para que tu Senhor, cresça mais e mais” SIC. O primeiro pastor retorna ao palco e encerra o culto.

❖ *Experiências de transe*

Pude notar manifestações em glossolalia, tanto dos pastores como das pessoas orando no salão. Durante os louvores, tive a sensação das pessoas terem um comportamento mais contido e discreto do que em outras igrejas.

APÊNDICE A8. Igreja Universal do Reino de Deus – Sede Guarulhos (visita única)

Data: sexta-feira, 15/02/2019 às 19h00 – Liberação e descarrego

❖ *Espaço físico*

Situado em uma das avenidas mais importantes da cidade e a mais movimentada comercialmente, o templo ocupa praticamente todo um quarteirão, com um prédio largo, alto e bastante chamativo por sua arquitetura. Há uma larga escadaria da calçada até sua entrada, e do lado direito fica o estacionamento, onde no dia da visita ocorria uma feirinha com pastéis, açaí e a divulgação de aulas esportivas. O salão onde o culto acontece é bastante grande, as cadeiras são fixas, em formato de meia-lua à frente do altar, que fica acima do chão. Há exatamente 12 vitrais, com nomes em latim e a pintura de brasões, que dão um ar de nobreza e austeridade em suas composições.

No altar, uma pintura de uma cachoeira rodeada por área verde reveste toda parede do fundo, assimilando o espaço a um lugar pacífico e belo. Em uma mesa pequena, no canto do altar, há um menorá.

Ao buscar uma toalete, fui ao andar inferior, onde toda pompa fora deixada de lado, e os corredores, crus e cinzas, mostram apenas portas de ferro e tinta descascada. O banheiro não possui adornos e estava um pouco sujo.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Todos os pastores se vestem igualmente de branco – calça social e camisa, algo que eu não presenciei em mais nenhuma igreja. Os demais obreiros (ou diáconos) se vestem com um uniforme social, que no caso das mulheres se assemelha a vestimenta de uma recepcionista.

Os fiéis são os mais diversos, nitidamente não há uma cobrança sobre vestimentas.

❖ *Dinâmica do culto*

O culto começa com música, vindo de um teclado e um único cantor. Há dois telões, que mostram uma foto de uma oferenda para entidades de esquerda (Exu e Pombogira) das religiões de matriz africana. A foto permanecerá nos telões durante todo o culto.

O pastor oferece a todos os presentes que sejam tocados por uma água purificadora, que é borrifada pelos diáconos. Em seguida o pastor orienta que os fiéis tragam peças de roupas para serem purificadas, e que podem ser peças de outras pessoas, membros da família, etc. Por fim, solicita o nome de um ente querido que precisa de ajuda para ser purificado também. Após

as primeiras purificações dadas nos objetos citados, o pastor inicia o pedido de oferta. Em seguida, traz testemunhos do que ocorrera no culto da tarde (embora a pessoa não esteja lá), e um rapaz também se pronuncia. Esse rapaz chega a dizer que tinha preconceito da igreja, ainda mais por saber através de um amigo que o Bispo Edir Macedo ainda possuía casas de Umbanda. O pastor ri, e diz que isso é obra do Inimigo. Depois, é a vez de uma diácona fazer seu testemunho, pois afirma já ter frequentado religiões de matriz africana, e por isso passa a interpretar a foto que está nos telões, dizendo para que é cada elemento da oferenda. Segue uma breve oração e o pastor anuncia que vai "entrar em combate contra o mal", ao som do teclado que toca uma música típica de filme de terror. As luzes no altar são apagadas. O pastor convida para se aproximarem ao altar todas as pessoas que se sentiam vítimas de magia e da inveja alheia. Quase todos os fiéis se dirigem à frente do altar. Começam as manifestações de possessão, e o pastor se ocupa de uma delas. Aos que ficaram nas cadeiras, alguns diáconos se aproximam e realizam orações com a mão na cabeça dos fiéis. Ao fim das manifestações, o pastor dá anúncios sobre novos cultos, dizendo que na semana seguinte irá mostrar a todos "o que é o mundo espiritual". Também oferece uma oração, em papel, para todos fiéis, e forma um corredor no altar com os diáconos, para que as pessoas o atravessassem antes de irem embora.

❖ *Experiências de transe*

Durante as manifestações de possessão, noto que:

- a) Os fiéis se aglutinam em frente ao altar, uma pequena multidão se forma no breu e sob a música alta. Algumas pessoas começam a orar;
- b) Os diáconos ficam próximos das pessoas, alguns colocando as mãos em suas frentes e nuças;
- c) Há manifestações de possessão: pessoas se encurvam, passam a rugir, rosnar, gritar ou dar gargalhadas;
- d) O pastor se atém a uma possuída, e ao microfone, relata as intenções da entidade que a possui. Chama um senhor, da família, e repete para todos sobre o que ocorre na vida dessa pessoa. Há exposição da intimidade familiar da pessoa possuída;
- e) Os pastores e os diáconos chamam a autoridade de Deus e Jesus Cristo para a despossessão. Porém, em nenhum momento falam línguas.

APÊNDICE A9. Igreja Assembléia de Deus / Ministério Belém – filial de bairro (visita única)

Data: domingo, 24/02/2019 às 18h00 – Santa Ceia

❖ *Espaço físico*

Localizada numa rua estreita, num bairro residencial, a pequena igreja tem um formato muito semelhante ao católico: o telhado em V e a porta de vidro na entrada dão a impressão de que o prédio era usado, anteriormente, pela outra religião. Também os bancos extensos e de madeira remetem essa associação. Não há separação para homens e mulheres.

Há somente um telão, ao lado direito do altar. No altar, flores em volta do púlpito e, atrás, uma fileira de cadeiras com estofado vermelho. Em frente ao púlpito, uma mesa coberta com um pano branco; hoje o culto é sobre a santa ceia. A banda ocupa um bom espaço à direita, com cadeiras simples de plástico para os instrumentistas.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Na porta há 2 obreiros, um jovem e um senhor já de idade avançada, e gentilmente me oferecem uma bíblia para acompanhar o culto. Percebem que sou nova ali, e imediatamente reparo que todas as mulheres vestem saia, menos eu. Os homens estão de terno ou camisa. Na banda há somente homens, assim como os cinco pastores.

Uma obreira rege um dos corais, composto somente por mulheres. Um segundo coral, que fica à esquerda do altar, é composto pelos jovens, tanto moças quanto rapazes. Há bastante jovens e mulheres no público que assiste o culto, o que me faz questionar se há uma distinção bastante sólida dos papéis atribuídos por gênero e idade nessa denominação.

Também noto que muitos fiéis, além da bíblia, usam um aplicativo de celular chamado “Harpia cristã” para seguir os louvores.

❖ *Dinâmica do culto*

O culto se inicia com um pastor cantando um louvor – que para minha surpresa, se parece muito mais com um hino católico. Não há as imposições de voz nem de tom agudo, tão comuns nos louvores evangélicos. Após três músicas cantadas pelo pastor, uma obreira comanda o coral das mulheres, este sim, com teor de louvor. Nesse momento, algumas pessoas dão gritos de adoração. Em seguida, o coral de jovens também canta um louvor mais ao estilo evangélico. Com o fim das canções, um dos pastores começa o sermão sobre a carta de Paulo

aos Coríntios. O pastor grita muito ao falar, porém não articula os tons agudos; na ausência de um microfone, projeta sua voz ao máximo. Cita que “evangelho é verdade, certeza, não acheologia”; e que ser evangélico é ser dominado, uma vez que Jesus é senhor de suas vidas. Também fala do corpo como templo e morada de Jesus, e que por isso, deve ser resguardado. Em alguns momentos, traz a posição do “Inimigo”, que desvirtua a verdade. Em sua fala, noto uma forte crença no retorno de Jesus – que deve ser logo; e no mito do arrebatamento como um evento real. Em algum momento, as pessoas vão ser arrebatadas e “desaparecer” – sendo esse motivo o porquê as empresas áreas não contratam dois pilotos evangélicos para o mesmo avião. Alguns fiéis gritam e choram nesse momento, enfatizando essa verdade. Após o sermão, é o momento da lavagem das mãos, mas somente pastores se dirigem aos fundos do templo para se lavarem. Enquanto isso, o coral de jovens entoa novo louvor, ainda mais emotivo, que enfatiza o mito do sangue derramado por Jesus na salvação.

Retornando, o pastor apresenta os pães, a memória do corpo de Jesus, e oferece aos fiéis; mas primeiro aos homens, só depois às mulheres e aos jovens e crianças. Esse momento reafirma minha indagação sobre a forte distribuição de papéis. Após o pão é oferecido suco de uva, e encerra-se o culto.

❖ *Experiências de transe*

Não observei nenhuma manifestação de glossolalia nem de possessão. O êxtase, no caso, não ocorreu durante as canções – com exceção da última canção, mas somente o próprio coro pareceu se exaltar às lágrimas.

No entanto, o mito do arrebatamento, contado pelo pastor, trouxe diversas manifestações de lágrimas e gritos de louvação.

APÊNDICE A10. Igreja Videira

Data: domingo, 07/04/2019 às 10h00 – Santa Ceia

❖ *Espaço físico*

A igreja é situada em uma avenida já próxima à divisa com São Paulo, de grande movimentação, mas não chama a atenção pela estrutura de entrada, que parece um galpão – como outros da região. Há uma placa de bom tamanho, com o símbolo e o nome da Igreja, e mais nenhuma outra informação. Para conseguir os horários dos cultos, busquei o número de telefone na internet e entrei em contato. Fui atendida por um dos pastores, que inclusive se prontificou a conversar comigo.

No domingo fui visitar o culto, e como imaginei, encontrei a casa cheia. Logo na entrada se vê uma portinha para a secretaria, onde duas moças me informam que o pastor que conversou comigo está passando som com a banda. O ambiente é simples, mas bem espaçoso, e há uma lanchonete na entrada. À esquerda, duas salas para as crianças e uma escada, onde fica o escritório dos pastores. O salão onde o culto é realizado é largo, e bastante comprido, não se imagina esse tamanho olhando de fora. As paredes são claras, sem adereços, senão por uma espécie de cobertura de pelos que cobre as laterais superiores, o que imagino que seja para melhorar a acústica e isolar o som. O altar divide espaço com a banda, um púlpito transparente e uma mesinha bem arrumada, devido ao tema do culto, a santa ceia. À direita, na saletinha de vidro, a bateria fica isolada. No fundo do altar há somente um telão, que acabou encobrendo a parte central do que deveria ser um banner com uma pintura que encobre toda a parede. As cadeiras são dispostas em duas grandes fileiras, mas não há divisão para homens e mulheres nos assentos. Na entrada do salão, ao lado direito da porta, há uma sala com uma porta que se divide em duas partes, formando um balcão, mas estava fechada. Do lado esquerdo, fica uma estante de livros à venda; e mais à esquerda, fica o caixa. Há uma estrutura muito parecida com um quadro de correspondências de condomínio, dividido pelas letras do alfabeto: ali são depositados os dízimos, em envelopes nomeados.

Apesar do nome “Videira” não há representações internas do logo ou qualquer outro desenho da planta, nem mesmo as cores (vinho, ou verde) estão no salão ou na entrada. Na verdade, o amarelo predomina o ambiente e, durante o culto, as luzes azuis.

❖ *Pastores, obreiros e público fiel*

Inicialmente, não é possível diferenciar obreiros e pastores pelas vestimentas, somente o pastor ‘principal’ esteja de calça social e camisa. Não há uniforme nem uma cor de roupa que aponte os obreiros, eles vão se identificando nas tarefas durante o culto.

São quatro pastores no culto, todos homens. Na banda, também são somente homens, cinco ao todo, e uma mulher atua como vocal de apoio. Um dos pastores toca violão e é o vocalista. O público fiel abrange todas as idades, mas há poucos idosos (em relação a outras igrejas). A maioria se senta junto à família. Também há poucos adolescentes, mas bastante crianças pequenas (de até 7 ou 8 anos). Todos se vestem bem, mas sem formalidade.

Durante o culto, as pessoas dificilmente se sentam: oram em pé, cantam em pé, dançam, transitam, se abraçam. Os pastores, inclusive, incentivam o toque entre os irmãos da igreja: abraços, dar as mãos, olhar e falar com o outro, orar em conjunto. Em alguns momentos, pude notar homens abraçados, muitos emocionados, e dando beijos no rosto do outro.

Outro fator notado foi a independência de atuação entre as pessoas. Pouco antes do início do culto, uma moça estava com as mãos sobre o peito de outra, orando. Durante o culto, o pastor também incentivava que as pessoas orem pelas outras, imponham as mãos e intercedam pelo irmão. Em dado momento, uma moça se sentou ao meu lado, e pediu para orar por mim, primeiro de mãos dadas e finalizando com um abraço. Mais tarde, outra senhora também se aproximou, uma obreira da casa, e me explicou sobre as orações que faz em casa (a célula), e me convidou. Em outro momento ainda, outra irmã se ofereceu para me curar, durante o respectivo momento do culto. De fato, durante toda a manhã as pessoas percorriam livremente o espaço do salão, orando umas com as outras, e há nesse processo uma presente atuação do corpo com o outro.

❖ *Dinâmica do culto*

Um pastor jovem começa uma oração, apresentando Jesus como Filho do Deus vivo. Pergunta aos fiéis sobre suas expectativas naquele dia, e enfatiza o atendimento das mesmas pois o Deus que creem “não está morto, está vivo”. Em seguida, o pastor ora em línguas. Nesse momento, todos oram em voz alta, alguns em línguas. Uma irmã se aproxima e ora segurando minhas mãos.

Ao fim das orações, começa o primeiro louvor, que o pastor-vocalista anuncia ser para as crianças, e as convida para a frente do altar. O louvor canta que “Deus não está morto / ele rugiu como um leão”. Os fiéis dançam e batem palmas, a música é bastante animada. Homens

se abraçam, aos beijos e lágrimas. O louvor se repete, e as crianças sobem no altar para dançar a coreografia do louvor. Muitos adultos imitam a dança em seus lugares. O segundo louvor traz a mensagem de que “não mereço o amor de Deus, mas recebo mesmo assim”. Também é bastante animado. O terceiro louvor já tem um ritmo mais romântico, assim como seu tema, que trata de rendição e submissão à Deus: "eu me rendo para conhecer-te mais". Nesse momento, uma mulher se ajoelha no chão, em choro, e dois meninos pequenos a imitam, se ajoelhando e prostrando a cabeça no chão. Em outro lugar, uma mulher coloca as mãos nas costas de outra, orando. O refrão do louvor se repete diversas vezes, e a vocal e apoio começa a cantar, em voz mais alta (quase um grito), em línguas. Ela segue gritando junto ao ritmo da música e, ao término da mesma, também encerra sua oração.

O pastor-vocalista abre os braços, e profetiza algumas palavras para os fiéis. Pede então que os fiéis profetizem sobre seus irmãos, e estes passam a estender as mãos e, aos berros, oram, junto ao som da guitarra e bateria. Outro pastor chama a atenção dos fiéis com boas projeções e saúda (Aleluia), que é respondido pelo público. Em seguida, começa a orar em línguas, e depois inicia um sermão sobre Jó. Diz o pastor que “orar é trazer o poder de Deus em sua vida”. Após a oração, chama a atenção para o momento da ceia, onde o vinho (suco) e o pão devem ser partilhados entre os membros da família, dando uns aos outros pedaços do que têm. Durante todo o culto os pastores promovem a interação entre os membros, principalmente da mesma família. Em seguida à ceia, o pastor convida aqueles que têm alguma dor ou enfermidade a se juntarem na frente do altar. E também solicita a participação dos fiéis: "quem tem fé, vem impor as mãos". Juntam-se diversas pessoas frente ao altar: algumas para serem curadas, outras para impor as mãos. Algumas mulheres caem no chão, e são amparadas. Crianças também participam, seja recebendo ou impondo as mãos.

Findo o momento de cura, o pastor retoma sua fala sobre prosperidade. Lê capítulo Coríntios 9; este é o único momento em que as pessoas se sentam. É também o momento em que o pastor fala sobre a oferta, e enquanto os fiéis se dirigem ao quadro com os envelopes, a banda toca outro louvor. O pastor abençoa o dízimo em frente ao altar, a quem quiser. Em seguida, o pastor pede que as pessoas orem de dois em dois (seja de mãos dadas, ou em abraços). É momento que fala sobre união, e então, casamento. "O índice de divórcio na igreja é parecido com o do mundo. Isso é um absurdo" diz o pastor. Lê Lucas 1: 17 e Efésios 3:15. Afirma que se casar deve ser servir ao propósito de Deus, e realiza uma oração pelos casamentos. Ao término, lê Atos 16:31. Sua fala se dirige ao tema do profeta, a “ação do profeta faz chover - crer é realizar”.

E em seguida, pergunta: “Quem não fala em línguas ainda?”. O pastor convida que se aproxime do palco quem não possui o dom de línguas e faz oração para que as pessoas o ganhem, incluindo crianças. Enquanto ora, diminuem as luzes, e uma iluminação mais tênue e azulada preenche o entorno do altar. A banda toca outro louvor, mais agitado, e muitas pessoas gritam, pulam e choram. Ao finalizar o louvor, o pastor pede uma última oração em grupo, com as pessoas se abraçando. Posso ouvir gritos em línguas. O louvor seguinte é ainda mais intenso, de ritmo acelerado e timbre bastante agudo, com notas bem distintas da guitarra e da bateria. Alguns desses gritos em línguas é um som bastante enrolado, que me lembra o grito dos caboclos na Umbanda.

O último louvor é cantado, ressaltando o poder e a vitória da fé em Jesus.

❖ *Experiências de transe*

A glossolalia é frequente, ao ponto de ser naturalizada durante o culto. O fato de haver um momento para orar pelos que não possuem esse dom demonstra sua importância dentro da fé do grupo. O próprio êxtase também é naturalizado e cadenciado aos louvores.

O ponto mais intrigante foi o da cura, que trouxe aspectos muito semelhantes à desposseção, e ao mesmo tempo que envolve a oração (com ou sem glossolalia) e a imposição de mãos. Em momento posterior, entrevistei o pastor sobre esse momento, que confirma que a desposseção é também dada, ali sem alardes ou “espetáculos”, primeiro pela questão da autoridade (de Jesus sobre os demônios), e segundo, que em casos mais graves há o deslocamento da pessoa para um lugar privado, de maneira a preservá-la.

APÊNDICE B. Relatórios de entrevistas

Todas as entrevistas foram gravadas em áudio ou em vídeo, em formato digital, anexos ao trabalho.

Abaixo, segue uma transcrição corrida dos conteúdos trazidos pelos entrevistados. Em tempo, essas entrevistas foram resultado de encontros previamente agendados, realizados com o único intuito de levantar questões e obter as respostas dos entrevistados. Durante o trabalho de pesquisa de campo e as visitas às igrejas, diversas conversas informais também contribuíram para um melhor entendimento do cenário evangélico; essas conversas estão contidas nos relatórios de visitas.

APÊNDICE B2. Alva

Local e data: Guarulhos / SP, 23 de janeiro de 2019.

Alva tem 61 anos, é servidora pública e casada (segundo casamento).

Nasceu numa família católica, onde foi batizada e chegou a dar aula de catecismo, inclusive para as próprias filhas. Quando se separou do primeiro marido, se afastou da religião.

Na época, com 36 anos, uma senhora lhe indicou que buscasse a igreja evangélica, e Alva passou a ir em várias igrejas, para ir conhecendo. Conheceu a Assembléia de Deus (a Madureira), a Assembléia de Cristo, a Universal do Reino de Deus, e não se encontrava em nenhuma delas. Continuou frequentando a Assembleia, onde conheceu R (o segundo marido). Mas “lá gritavam muito, glória a Deus! Gloria a Deus!” e foram conhecer o Salão do Reino. Mas Alva gostava mais da Assembleia, onde podia cantar e dançar: “gosto de louvor assim”.

Acompanhou o marido no Salão do Reino por muitos anos, onde voltou a estudar a Bíblia, mas afirma que agora parou de ir, por ter algumas coisas lá que ela não gosta. No decorrer da entrevista, Alva desabafa que no Salão é muito rígido, embora seja bem certinho; e o que ela gosta mesmo é de culto com música, mais agitada, que pode gritar e etc. Tem buscado voltar a frequentar as reuniões – mesmo que no Salão, pois como só pode ir a noite, prefere ir com o marido para não pegar ônibus sozinha.

Perguntada sobre a transição da Igreja Católica para as igrejas evangélicas, questiono inclusive sobre o fato de falar línguas, que não havia na Católica. Alva diz que achou bem estranho, mas era uma novidade. Mesmo assim, nunca chegou a falar línguas. Sobre possessão, conta que só chegou a ver mesmo na Universal: “*Até um homem lá pôs a mão na minha cabeça, e querendo me derrubar, e eu não caí, nenhuma vez. Eu fui várias vezes e nunca caí.*” Alva conta que não sentiu “nada”.

A única vez que sentiu alguma coisa foi em uma igreja chamada Verbo Vivo, quando foi num evento chamado “Encontro com Deus”. “*Teve bastante culto, bastante encontro lá, bastante oração. Aí sim, teve uma mulher lá que pôs a mão na minha cabeça, que ‘tava orando mesmo, menina do nada eu caí, desmaiei, parece. Mas aí eu comecei a orar bastante, orar, orar, e eu voltei.*” Apesar da queda, sentia que era uma coisa boa, que Deus estava presente ali com ela. “*Foi uma coisa boa, foi uma coisa que eu nunca tinha sentido*”. Pretende voltar a ir, agora que descobriu que tem uma filial perto de casa, mas o único empecilho é que a reunião é no domingo de manhã – horário em que realiza algumas tarefas domésticas que não dá tempo durante a semana.

Alva conta que essa experiência muda sua forma de ver a religião, de pensar em Deus. Quando canta o louvor, mesmo no Salão do Reino, ela sente a presença de Deus. *“Sobe um fogo assim, dentro de você, uma coisa diferente, sabe? (...) É quente. Ele está ali”*. Alva conta que teve essa experiência tanto no Salão, quanto em uma igreja pentecostal que a filha frequenta (Assembleia de Deus). Pergunto se ela também sente a presença D’ele quando louva sozinha em casa, e Alva responde que sim. *“Mas a minha oração, eu acho, eu, eu, que é mais válida quando eu to de joelhos (...) A oração quando a gente ‘tá de joelhos, ela é mais fervorosa, Ele ‘tá ali presente, sabe? Porque a gente sente a presença D’ele”*. Nesse momento, Alva sente que está só ela e Deus. Às vezes, no trabalho vai até o banheiro, se ajoelha e pede a Ele.

Pergunto se em algum momento ela sentiu falta dos santos católicos, de sua intermediação. Alva era devota de Nossa Senhora Aparecida, mas diz que *“a gente vai vendo na Bíblia, que tem aquele tem boca mas não fala, tem ouvido, orelha, ouvido, mas não ouve, tem boca mas não fala, é uma estátua né? Então a gente tem que ir direto aonde? A Deus, né. Ir direto ao Pai”*. Alva deixou de acreditar na estátua, mas confessa que tem dúvidas sobre a mãe de Deus, Nossa Senhora, e não sabe dizer se acredita ou não em sua existência.

Para Alva, cantar é uma forma de louvar com alegria e felicidade no coração. Para ela, o louvor é uma forma de ouvir a palavra de Deus, e a deixa mais feliz.

Pergunto se Alva acredita em demônio, e um pouco hesitante, ela responde que sim, que acredita em forças que cutucam as pessoas para fazerem maldades. Pergunto ainda a opinião dela se a maldade está nas pessoas, ou em Satanás. Ela responde: *“As pessoas é quem fazem a maldade, mas Satanás está aplaudindo, ele ‘tá perto, ‘tá agitando a pessoa”*. Satanás se aproveita da fraqueza humana, e usa a pessoa para fazer o mal. *“E depois a pessoa se arrepende. Tem o arrependimento. Na hora ele a usou, e ela nem se deu conta, nem percebeu, e ela fez. Que nem, eu vejo muitas pessoas aqui muito maldosas, sabe, eu falo gente, é que sei lá, ele usa mesmo. Mas eu sei que aquela pessoa é boa, ela tem o coração bom. (...) Mas mesmo assim ela faz a maldade, mas ela é uma pessoa boa”*. Quando se depara com uma situação assim, Alva busca aconselhar que a pessoa “vigie mais a sua vida”, no sentido de alertar que o Inimigo está a usando. A vigilância deve ser algo do dia-a-dia, pois ao redor há sempre pessoas ruins, afirma Alva, e nem sempre se consegue vigiar, e acabamos nos distraindo. É preciso ficar alerta contra más influências, como por exemplo a fofoca no local de trabalho – ali é um trabalho do próprio Inimigo, afirma com toda certeza. Alva diz que se proteger do Inimigo é uma tarefa difícil, e que ela o faz buscando ficar mais calada, só observando à sua volta. Outra

proteção é quando alguém ora por você, no culto, de coração aberto; mas desde que você mesmo esteja aberto a isso, e orar também, pedindo que Deus interceda por você.

Alva conta que já participou de um culto em que todo mundo teve que levantar a mão para auxiliar na cura de uma pessoa. Acredita que essa oração ajuda a fortalecer a pessoa que está doente – mas novamente, depende do coração da pessoa. Acredita em cura espiritual, e conta que uma das filhas faz parte de um grupo de culto de Mulheres, em Taubaté, onde são realizadas curas. Uma vez também estava com uma dor, pediu que fosse tirada e melhorou. *“Deus é maravilhoso, quando você fala com fé e com o coração aberto para Ele, Ele te ouve”*.

Por último, pergunto se ela acredita em possessão, Alva responde *“então menina... quem sou eu pra responder isso aí? Eu vi tanta coisa na Universal, é de Deus aquilo lá? Se jogar no chão...”* – sua experiência nessa denominação a deixou confusa em relação a essa forma de manifestação, pois não quer julgar, mas se pergunta se é mesmo Satanás que está naquela pessoa que fica “pulando e pulando”, ou se não é outra coisa, outro tipo de espírito. *“Eu vi muita coisa na Universal... que até me deixa desconfortável. Eu vi meninas pulando, pulando tanto que até desmaiavam no chão”*. Hoje Alva não voltaria mais a frequentar a Universal, pois “não gosta dessa parte”.

Alva prefere os louvores alegres e bonitos. *“Eu gosto é do barulho, de cantar, de gritar, de louvar. (...) Deus está naquele lugar em que a gente está louvando com alegria, eu saio satisfeita, bem livre. É muito bacana”*.

Dois meses depois da entrevista, reencontrei Alva; ela se separou do marido e voltou a frequentar o tipo de igreja que realmente gosta.

APÊNDICE B2. Madalena

Local e data: Guarulhos / SP, 23 de janeiro de 2019.

Madalena tem 54 anos, é servidora pública trabalha como assistente administrativa numa empresa pública. Nasceu em uma família católica, que foi sua primeira religião. Chegou a ser atuante na Igreja que frequentava quando ainda era nova: fazia novena, trezena, ia à missa todos os domingos, era parte do grupo de oração. Mais tarde, já com 20 e poucos anos, se converteu ao Kardecismo. Ela afirma que todas as suas passagens pelas religiões se deram por uma busca: Madalena não conheceu o pai, que a abandonou junto à família quando ainda era bebê. “Era uma busca por Deus, que Ele falasse aonde estava o meu pai”. Conta que nessa busca, frequentou os mais diversos lugares, pais de santos e seus búzios, cartomantes, centros espíritas, etc.

Na Igreja Católica, conta que sua experiência foi, de fato, uma barganha: acreditava que se fosse “legal” para Deus, Deus lhe contaria aonde estava seu pai. Com o tempo e o insucesso de atingir seu objetivo, migrou de religião. No Kardecismo, buscou compreender a vida familiar: o abandono do pai; havia muita briga em casa, um sentimento de ódio entre seus três irmãos; e Madalena era violentada física e sexualmente por um dos irmãos. Acreditava, naquele momento, que só atos de vida passadas poderiam justificar aquela realidade. Perguntava-se, com muita angústia, por que Deus havia permitido que cometessem aqueles abusos contra ela? Pergunto se ela achou alguma resposta, e ela me responde “Achei, mas só quando encontrei Deus realmente”, mencionando que esse encontro só se deu ali, na Igreja Evangélica onde realizamos a entrevista. “Porque até então, as pessoas falavam que Deus me amava, que eu era filha – e eu falava, eu não sei por que um Deus que fala que é meu pai permite o que aconteceu comigo, né? Por que ele permitiu isso? Se tudo Ele vê, se Ele está presente em tudo, então, a minha (busca), era uma busca de agradar a Deus, mas ao mesmo tempo de não querer Deus”. Madalena tinha muito receio de não estar à altura de Deus, e ser ainda mais castigada. “Pois Ele era o Todo Poderoso né? E Ele poderia me castigar se eu não andasse na linha. Então eu ficava muito revoltada. Então era eu aqui e Deus lá”.

Na época em que frequentava diversas religiões, Madalena confessa que tinha uma visão muito negativa dos evangélicos, baseada em seus vizinhos, que considerava pessoas tristes, que falavam mal dos outros e onde havia traição no casamento. “E também a questão de você ser evangélico e você se render a Deus. Como naquele tempo eu tinha as marcas, eu dizia ‘eu não vou me render’. Porque na hora que eu precisei Dele, Ele não estava ali. Então

não vou me render. Então a questão da submissão, o que era ser submissa, ler a Palavra, e toda essa parte, para mim não enquadrava. Mas eu sabia que tinha um Deus, que Ele era poderoso, se Ele quisesse, eu *pá*, morreria”.

Madalena tentou de tudo em busca de respostas: misticismo, velas para santos, trabalhos, despachos em encruzilhada. Mas sem obter as respostas que queria, sentia que estava se enterrando numa busca sem fim.

Quando já estava na atual empresa em que trabalha, Madalena conta que sua vida estava em um abismo financeiro e do vício, o que a deixava muito mais revoltada com Deus, pois O considerava culpado por tudo que estava acontecendo na vida dela. Algumas amigas do trabalho perceberam seu estado depressivo, o abuso do cigarro e do álcool, e insistiam com convites para que ela fosse à igreja evangélica. Madalena era extremamente resistente, mas os convites sempre apareciam. Como a insistência das amigas era grande, e foi conhecer alguns lugares: Congregação, Testemunhas de Jeová, Assembleia de Deus. Mas confessa que ia pelas amizades, pois não entendia por que Deus não falava diretamente com ela, se ela estava ali, pedindo há tanto tempo.

“Aí tinha a minha amiga, tinha a Paula, a Carla, a Vilma, a outra amiga Selma, que estavam vindo aqui, e elas começavam ‘Ma, vamos lá’ e eu olhava para elas assim e eu via algo diferente, sei lá, uma paz, que eu precisava daquilo mas não sabia como, né. Mas se tivesse que servir a Deus eu não queria!”. Apesar da resistência, diante da visão do abismo em que se encontrava, decidiu ir em uma reunião da igreja, chamada “Encontro com Deus”. Conta como as amigas ficaram felizes com a sua decisão, e continuou sendo resistente, ao ponto de ir ao encontro dizendo para si mesma “Eu falei: Deus, você não vai mexer em nada dentro de mim”. No encontro, era ministrado sobre perdão, rejeição, aspectos profundamente emocionais, o que Madalena chamou de “bem na raiz” – e por isso, conta que já no primeiro encontro saiu estremecida, mas ainda resistente. Conta que naquele momento, realmente ouviu o que estava sendo dito, o que estava sendo ministrado não era somente sobre Deus, mas sobre todas as questões emocionais que povoavam seu coração; e sabia que faltava ela fazer a parte dela para lidar com essas questões, que era perdoar e permitir que Jesus entrasse em sua vida.

Ainda por conta das amigas, continuou frequentando as reuniões do denominado “grupo familiar” – “Mas sem falar com ninguém, com vergonha. Eu lembro que eu entrava aqui, não era assim na época, mas quando eu saía eu olhava de um lado, olhava do outro, para que ninguém me visse saindo daqui. (...) Eu tinha vergonha de as pessoas acharem que eu estava sendo evangélica”. Por causa de algumas pessoas que conheceu, Madalena achava que ser

evangélico era uma mentira, coisa de gente que pregava uma coisa na igreja, mas fazia outra no dia a dia. Para ela, ser evangélico é uma lapidação de si mesmo, em busca de ser alguém melhor. E apesar de ter frequentado diversas religiões, na época, ela acreditava que só os evangélicos eram desse jeito (mentirosos). Hoje percebe que isso é uma coisa do ser humano, e tem em todo lugar, em toda religião.

Pergunto se essa parte negativa faz parte da natureza humana ou se é ação do Inimigo. Madalena responde: “Tem religiões hoje, que você vai encontrar que tudo é do Inimigo. Coitado do inimigo, ele é inimigo. Mas a decisão tem que partir de mim”. Para ela, o Inimigo ataca as vontades mais perversas do ser humano, mas ainda é cada pessoa quem decide se toma esse caminho ou não. “Por exemplo, eu bebia demais, antes eu fumava demais, eu me prostituía. São coisas erradas, erradas. Quando eu conheci Jesus, só a Jesus, eu falei olha, entra no meu coração... eu não te conheço, você me conhece, eu quero te conhecer. Eu posso falar por mim, foi algo assim, como se dentro de mim tivesse um corredor enorme, com várias portas, um corredor imundo, como se fosse um prostíbulo, com várias portas. Na época, eu não sabia qual porta abrir primeiro. Mas quando eu falei Jesus, entra aqui, o senhor sabe por onde começar, e ele sempre quer começar pela raiz do problema – você corta o capim, mas se você não arrancar ele nasce. Então assim, era uma coisa que eu mentia, eu marcava com você e não aparecia, eu ligava para você e inventava um monte de coisas, era coitadinha, os meus problemas, o meu passado que foi assim, a minha justiça própria. Então, pelo abuso, eu vivia matando tudo quanto era homem na minha mente”.

Para Madalena, o efeito de se tornar evangélica foi realmente de desbloquear a sua mente. “Então ser evangélico, não é um cabresto, Deus não coloca um cabresto”. Embora tivesse estudado o Evangelho no Kardecismo, não havia entendido a Palavra de Deus como entendeu na igreja evangélica. “Ouvir a palavra de Deus, de um jeito simples que eu jamais tinha visto. Com intimidade. Se eu tenho intimidade com você, eu chego e falo, eu me abro. Essa intimidade foi que eu encontrei em Deus”.

“Agora, o Inimigo, o Diabo, vai estar sempre te tentando nas suas fraquezas”. Para Madalena, cabia a ela ter a força para dizer não às tentações, como o vício da bebida. Ela me ajuda a entender que o ponto que intercede entre a ação do Inimigo e a ação humana é o nosso livre-arbítrio. “Senão você vai passar a vida inteira ‘e o Inimigo, e o Inimigo’..., mas e a sua vontade? E a sua decisão de não querer viver aquilo?”. Essa é uma luta constante, ela afirma, que é como o ouro, que precisa retornar ao fogo diversas vezes para se separar de suas impurezas. Daí, viria a expressão caminhar sobre o fogo, caminhar sobre as brasas; o fogo

seriam as provações, abrir mão da promiscuidade, se arrepender dos enganos, tudo que é pecado, que não está no caráter de Deus. Madalena vê Deus como a calma, a mansidão, o amor, não ter orgulho, não fazer mal ao outro, não falar do outro, nem apontar o outro, não ter inveja, nem mentir ou ter ciúmes.

Ela me conta que dependendo da igreja, se batiza tanto adultos quanto crianças. Na denominação que frequenta, quando a criança é pequena se faz a apresentação. A partir dos 14 anos, o/a adolescente pode escolher ser batizado, desde que com a autorização dos pais.

Madalena foi batizada com 42 anos; conta que demorou pois é uma decisão a ser tomada. Ela se batizou nas águas, por imersão, em uma piscina. Para ela, depois do batismo um novo processo se inicia na sua vida. “Quando eu me batizei, eu ainda bebia e eu ainda fumava. Em outras igrejas, você tem que parar de beber, parar de fumar, e tem que ser casa. Na Congregação, você tem que ser casada”. Conta que na denominação em que está, a única necessidade era estar disposta a querer caminhar com Jesus. “Morre-se a velha Madalena, nasce-se a nova Madalena”. Para Madalena, é um nascer renovado, sem pecados. Mas quando questiono sobre os novos pecados, afinal somos humanos, Madalena responde que é um passo de cada vez, a transformação dentro da pessoa não acontece de uma vez só. “Quando eu me batizei, de manhã eu fumei. No dia. Então falei – Espírito Santo, sozinha eu não consigo. Fui para o batismo, foi lindo, maravilhoso, voltei do batismo, entrei em casa, cafezinho e cigarrinho. Só que aí a gente percebe que está diferente, mas não consegue explicar onde nem como, mas está diferente. No que eu acendi o cigarro eu ouvi, nitidamente mesmo, a voz assim – Madalena, o que você está fazendo? Ali eu joguei o cigarro fora e naquela tarde eu não fumei mais. Dormi, no domingo acordei, escovei os dentes, tomei café e fui acender o cigarro no meu cantinho lá fora. A mesma voz – Madalena, o que está fazendo? E dali eu sei que eu nunca mais fumei”. Madalena comenta que já o vício do álcool foi um pouco mais difícil.

Pergunto se ela tem o dom de ouvir a Palavra, e ela responde insegura: “Eu não sei se eu tenho o dom. Eu sei que em vários momentos eu ouvi Deus. Assim, como a gente fala, audível mesmo”. Para ela, a forma de diferenciar se essa é uma voz da sua cabeça ou não, é que a voz não é acusadora nem condenadora, “é uma voz que vem, e te chama a atenção com um amor tão grande”. Madalena conta que ora em línguas. Para ela, nem todos precisam orar em línguas, é algo que flui naturalmente, pois é o batismo do Espírito Santo. “Tem pessoa que hoje pode inventar uma língua na hora, não, o batismo é do Espírito Santo. Como também não é obrigado, não é obrigação, a pessoa diz sou batizado no Espírito Santo e pá, cair. Não, não é uma regra. E é algo assim, quando você sente, suas pernas estremecem, você ou começa a rir,

ou começa a chorar, mas nada em escândalo, porque o Espírito Santo não é escandaloso”. Para Madalena, é vontade de Deus que a pessoa se sinta à vontade na presença Dele, desde que nossas reações não o envergonhem, como gritar. “Mas na questão do louvor, se naquele momento eu sentir vontade de me ajoelhar eu me ajoelho ali naquele momento, se eu tiver que fechar os olhos eu fecho, se eu tiver que falar, falo, se eu tiver que orar em línguas eu oro”. Essas atitudes são parte da intimidade entre ela e Deus, e não é Deus quem pede que ela faça isso ou aquilo, mas é a sua vontade de reverenciá-lo.

Ao questionar sobre possessão, Madalena afirma que possessão existe, sim. Comento com ela como tenho percebido gestos mais sutis – que aqueles que passam na TV, por exemplo – e ela me explica que é uma questão de autoridade, algo que Deus nos deu. “Pode ter um endemoniado aqui, você não precisa gritar, não precisa dar tapa. Basta orar, ou se aproximar”. Para Madalena, é importante que a vida da pessoa (que quer ter a autoridade) também esteja íntegra, senão o Diabo não irá reconhecer essa autoridade. E saber que não é um poder dela: “Não sou eu que faço isso, é a autoridade de Jesus em mim”. A possessão pode acontecer dentro da igreja, e acontece, segundo a entrevistada, pois as pessoas muitas vezes vão ao culto com ódio no coração. “Onde tem mais pecado? Dentro da igreja”. Madalena conta que uma vez sofreu possessão: “Eu mesma, uma vez já. Caí endemoniada aqui. (...) Eu vim aqui, de repente eu estava ouvindo assim ó: se joga na parede. E a feição da pessoa se transforma. Quem estava perto de mim percebeu, e dali eu comecei a ficar com muito frio, e não estava frio. E uma das características que eu tenho é ficar anotando muito, ne. Naquele dia, eu não anotei nada. Estava indiferente ao que estava ouvindo. E quando chegou o momento que fizeram um círculo para orar, que eu fui dar a mão, parece que eu fiz assim (vira a mão), aí nisso tinha uma pessoa perto de mim, um supervisor, pegou na minha mão e ali, é algo que você... você se perde. É uma força que não é sua. Aí, ali acabou. E eu passei por libertação também”.

Madalena me explica que libertação é um processo de entendimento sobre todas as coisas que a pessoa realizou. “É Deus, Jesus e o Espírito Santo, mais ninguém além deles, para interceder por nós, para falar por nós. Então eu não preciso acender uma vela, eu não preciso pedir para nenhum santo, por ‘mais bom’ que aquele santo tenha sido em vida, não preciso, Deus não tem intermediário. É Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito-Santo. E a gente leva um tempo para entender isso”. Madalena se arrependeu de suas práticas religiosas anteriores, as abandonando por completo, e também teve que se perdoar por tê-las praticado, pois ela não tinha conhecimento na época, nem confiança em Deus. “O Diabo, ele está a todo o tempo pronto para te derrubar. Ele não descansa. Então, ele não sabe dos seus pensamentos, seus pensamentos

quem sabe é Deus. (...) Ele é onipresente, onipotente e onisciente. O Diabo, ele simplesmente para e fica jogando seta. Aquele que você balançou, pronto”. Madalena dá como exemplo se estar vendo um filme, com cena de sexo, que leva a pessoa a se masturbar.

Madalena está há 12 anos na mesma denominação, e hoje trabalha como diácona. “O que é trabalhar na diaconia? É você também não estar de coração fechado, você estar servindo ao Senhor e você estar aberto a um monte de coisa, ne? Tem que estar orando pelo templo, pela atmosfera, porque tem os ataques de tudo quanto é canto. O mundo espiritual que eu – eu sempre acreditei no mundo espiritual, mas nunca pensei que era na dimensão que é. Então eu leio livros”. Comento da livraria, ao lado da cafeteria onde estamos realizando a entrevista. Madalena conta que eles estudam sim, e um livro que a ajudou muito foi a entender o mundo espiritual foi “Este Mundo Tenebroso⁴⁷”. Para Madalena, cada nova leitura lhe ajudava em uma área que precisava. Hoje ela não acredita mais em espíritos (de pessoas mortas), mas acredita em demônios, que são anjos caídos.

Pergunto, por fim, como foi se render depois de tanta resistência, e como é até hoje. Ela responde: “Para se render, você tem que largar o que você tem. Eu estava presa ao meu passado, estava presa na minha justiça própria, estava presa no meu eu, eu faço, eu sou, até aqui fui eu. E essa redenção vem a partir do momento que eu permito. Senhor, me ajuda – quando você pede, as coisas vêm. Justamente para te testar. Dá paciência, vem justamente coisas truculentas para você testar a paciência. Render-se é conforme cada passo que damos, se permitindo conhecer a Deus e a Palavra Dele”. Conta que seu ponto de partida foi Jeremias 29:13⁴⁸, para entender o que antes não entendia, sobre o amor de Deus para ela. Madalena tinha muita certeza de que se Deus a amasse, não teria permitido que ela passasse o que passou; com esse versículo, passou a entender que dependia de ela abrir espaço para Deus em sua vida. “Ali começou a minha trajetória em me render e permitir que Deus entrasse, que Jesus entrasse, que ele fizesse por onde ele quisesse. Não que eu determinasse. Começa por aqui”. Para Madalena, a questão maior é o perdão, como ela mesma cita, está no próprio Pai Nosso; ela mesma conseguiu perdoar o irmão.

Hoje, Madalena enxerga seu corredor mais limpo, e sua vida melhor. “Aqui me mudou para melhor. Mas eu tive uma trajetória em diversas religiões. E isso não me dá o direito de julgar quem hoje está na religião que eu estava antes, e achar que é menos do que eu ou que vai para o Inferno. Não. A única coisa é, assim, buscar amar, e entender e não impor”. Para ela, a

⁴⁷ Do autor Frank Peretti, volumes I e II.

⁴⁸ E buscar-me-eis, e me achareis, quando me buscardes com todo o vosso coração.

doutrina pede essa harmonia, mas ela conhece pessoas dentro de sua igreja que não entram em uma igreja católica, por exemplo. Para ela estar em locais de outra religiosidade não diminui sua fé, e apresenta Deus para as pessoas do jeito certo. Conta que ainda mantém seus cristais em casa, mas para ela, são parte da obra da Natureza, uma arte de Deus.

APÊNDICE B3. Pastor Paulo

Local e data: Guarulhos / SP, 11 de abril de 2019.

Paulo tem 41 anos, é pastor de uma igreja de médio porte em Guarulhos há 7 anos. Nascido em uma família de ateus, se converteu com 21 anos, através da mãe (a madrasta) que já havia se convertido um ano antes, e o convidou para participar de um retiro espiritual da igreja. “Naquele retiro eu tive contato com uma realidade de vida, assim... que era totalmente o oposto de tudo que eu tinha vivido até então”.

Conta que teve uma história de vida bastante complicada. Seus pais se mudaram diversas vezes de residência, com ele ainda pequeno, até que quando Paulo tinha 6 ou 7 anos, eles se divorciaram. Sendo o mais velho de 3 irmãos, decidiu morar com o pai, enquanto os irmãos ficaram com a mãe. Seu pai era usuário de drogas, casou-se novamente e depois se separou; como o pai saiu de São Paulo e Paulo não mais tinha contato com a mãe biológica, acabou ficando com a madrasta. Ela, por sua vez, acaba se casando novamente – e junto do padrasto, criam Paulo. Quando tinha 13 anos, seu pai retornou, já com HIV. Um ano depois, acaba falecendo por pneumonia.

Apesar da infância e da adolescência difíceis, Paulo vai para a faculdade de matemática, onde faz licenciatura na USP. Fez somente 4 anos, não terminando o curso. Logo começa a trabalhar com TI, onde se dá muito bem e cresce vertiginosamente. Aos 21 anos se converte ao pentecostalismo, e jovem, com 23 anos, se casa. “Agora, o que me chamou a atenção na conversão? Porque eu olhava aquilo que eu vivia, que eu sempre tinha vivido, e olhei que o que se falava, a palavra de Deus, eu penso que é muito o oposto de tudo que eu conheço. Então de duas, uma: ou eles estão completamente errados e eu preciso pular fora disso, ou eles estão completamente certos e eu to vivendo uma vida meio esquisita. Eu decidi acreditar, na verdade”. Para Paulo, o que está descrito na Bíblia era uma forma de viver muito diferente da que tinha experimentado até então, e lhe parecia muito melhor. Princípios, valores que estavam ali, e que ele nunca havia encontrado em sua vida – inclusive, uma forma diferente de enxergar o próprio casamento.

Conta que está há 21 anos na mesma denominação (onde começou), e há 7 anos é pastor. Durante 14 anos foi obreiro e auxiliou na igreja. Antes de se tornar pastor, quando ainda trabalhava, tinha uma vida financeira muito boa, o que lhe dava condições de ajudar muito a igreja. Porém, sua decisão de virar pastor não agradou tanto a mãe-madrasta, que acabou se afastando não só da igreja, como da religião em si. “As pessoas não entendam como alguém podia abrir mão de tudo, de carreira, de padrão de vida, tudo”. Paulo afirma que sua vida mudou

demais financeiramente, mas sente que suas conquistas hoje são muito maiores. Se antes, ganhava até 10x mais do que ganha hoje, mesmo assim não tinha muitas coisas construídas.

Comento sobre a livraria, que fica no salão do culto, e na sala do pastor há uma parede com diversos livros. Paulo critica a falta de leitura no hábito do brasileiro, o que torna a população frágil. Como pastor, incentiva que as pessoas busquem conhecimento, pois “a palavra de Deus diz que a gente não deveria ser só ouvinte, a gente deveria conhecer o que está ouvindo, senão você fica uma pessoa muito manipulável”. Ele ressalta que muitos absurdos são ensinados em nome de Deus, e algumas pessoas absorvem isso como verdade, sem saber. Inclusive, ele me presenteia com um livro⁴⁹ escrito pelo grupo de estudos da igreja, que traz um ensino básico: “Muitos procuram a Deus pensando em benefício próprio. Eu to doente, eu to falido, to com o casamento destruído (...), então você quer a solução para a sua vida, você procura a Deus, e ele resolve os problemas para você. Tem um lado que é verdade, Deus, ele pode resolver todas as coisas. Mas quando você estuda a palavra de Deus, o centro, não é o ser humano. Então é muito esquisito você pensar que tem um presidente da República, que vai servir todo mundo, e não tá lá pra que ninguém faça nada por ele. Então tem uma autoridade, as coisas giram em torno daquela autoridade. Não é o ser humano”. Para o pastor, existe um Reino de Deus, onde o centro desse reino não é a vida humana, e agir como se fosse é uma infantilidade. Para ele, o livro traz o conselho para que as pessoas não se relacionem com Deus como se fossem crianças, que só pede, mas que busquem ser alguém que participa de algo, que coloque a vontade de Deus em primeiro lugar.

Ao tocar no assunto de infantilidade, Paulo conta que tem 2 filhos, um de 14 anos e o outro de 12 anos de idade. “Depois que tive filhos, a cabeça nossa muda demais. É uma experiência, assim, poderosa”. Para ele, foi quando a vida começou a ter graça de verdade, e deixou de viver para si mesmo. Ele faz um paralelo entre Deus e paternidade: Deus é um pai que sabe o que é melhor para você, assim como um pai que vacina seu filho, mesmo a criança não gostando. Nesse sentido, também critica que o Brasil tenha um caráter tão assistencialista, o que inibe que as pessoas sejam mais pró-ativas. Pergunto se ele acredita que é possível trazer à terra o Reino de Deus, e Paulo afirma que sim, se o Reino de Deus significar fazer a vontade de Deus na terra. Por exemplo, deveria ser possível viver sem mentira, pois essa é a vontade de Deus.

Paulo me conta que as diferenças (no comportamento de Deus) entre o Velho e o Novo Testamento são as alianças que Deus faz com a humanidade, separados pela vinda de Jesus à

⁴⁹ “O Reino a favor do Rei”, de Wilson Oliveira da Silva.

terra. Ele me indica a leitura de Coríntios:11, do versículo 23 ao 34 como um texto básico – que fala da Santa Ceia, onde Jesus ergue um cálice e ali anuncia a Nova Aliança, através do seu corpo (o pão) e seu sangue (o vinho). Segundo me explica, o Velho Testamento traz uma aliança através dos 10 Mandamentos, a lei de Moisés – nesse ponto, Paulo discursa sobre as leis, que para Deus não há meio certo nem meio errado, ao quebrar um mandamento, quebra-se todos.

Fala de sua experiência com crianças no mundo do tráfico de drogas, que ao seu ver, mexem com drogas como se fosse algo normal, e que lhe diziam que o problema não é quem vende, é quem usa. Da mesma forma, meninas que hoje tem 12 anos, tem relação sexual, “e o pessoal fala, normal”. Pergunto se uma criança responde pelo pecado mesmo quando age por inocência, sem ter conhecimento, e Paulo me responde dando um exemplo do filho que, aos 2 anos de idade desenhou na parede de casa, já sabia que tinha feito algo errado mesmo sem ninguém lhe dizendo. Afirma que naquela idade o menino nunca tinha frequentado nenhuma escola, nem ouvido nenhuma mentira, e mesmo assim ele mentiu e errou. “Essa noção de certo e errado faz parte da nossa consciência, você não precisa ensinar uma criança que bater no cachorrinho ‘tá errado, ela sabe que ‘tá errado. O certo e o errado ‘tá dentro da gente. Isso depois vai sendo ajustado pelo ensino que você recebe”. Aqui, Paulo critica a ideologia de gênero. Para o pastor, a homossexualidade é uma escolha, decorrente de um mau ensinamento, de uma má estrutura familiar e experiências de rejeição.

Aproveito o assunto da homossexualidade para questionar o pastor sobre qual o papel do Inimigo. “Deus é o bem, geral. E o Diabo, o outro nome que você vai dar, é o mal. Qual é o momento que você diz que algo é o Diabo, ou algo é Deus? De uma forma bem simples, nós podemos pensar o seguinte: tudo que é ausência daquilo que é bom, aquilo que se tornou mal, aquilo não é Deus. Então eu... a palavra de Deus diz assim, qual que é o Pai, que um filho pedindo pão, vai entregar pedra pra ele? Qual que é o Pai que, o filho querendo alguma coisa, você dá uma cobra para ele? Não existe esse Pai. Se existe, o cara, ele é doente. Porque você, deliberadamente, em sã consciência, não quer fazer o mal para alguém”. Para Paulo, a vontade de Deus nunca é ruim, como tirar a vida de alguém, ou deixar uma pessoa doente – para ele, esse comportamento não combina com Deus, afinal, a Bíblia diz que Deus é bom. “Não encaixa na palavra ter um Deus que me ama, que quer meu bem, e que pra me ensinar alguma coisa ele arranca um braço meu. Não combina, eu não consigo entender isso”.

Para o pastor, Deus deu o livre arbítrio para as pessoas, que é a chance de tomar decisões; por isso nem tudo que acontece é vontade de Deus, pois muitas vezes, é a escolha de

cada um. “Deus te deu o livre arbítrio, você pode escolher o que você quiser. E porque você escolhe o que você quiser, tudo que você escolhe é vontade de Deus para a sua vida? Não”. Como exemplo, cita uma que se uma pessoa resolve invadir um banco para assaltar e no processo, morre fuzilado, essa não foi a vontade de Deus, mas o resultado da escolha dessa pessoa. Questiono se essa má escolha tem influência do Diabo, e ele responde: “Tudo para mim que não está relacionado com a vontade de Deus então pode, sim, ter... não vou dizer o que o Diabo que ‘tá te obrigando a fazer, mas ele pode te apresentar muitas coisas se você desejar fazer”.

Ele me conta sua interpretação do mito da maçã: “Quando Deus criou o Homem, lá em Gêneses, ele diz assim: ‘Façamos o Homem à nossa imagem e nossa semelhança. Deus diz isso e cria o Homem. Quando o Diabo vai lá falar com Eva, a serpente e tal, ele fala assim, mesma frase, muito parecida, ele diz assim: ‘Deus não quer que você seja como ele é, mas se você comer desse fruto, você vai se tornar como Deus’. O que o Diabo ofereceu para Adão e Eva lá, era a mesma coisa que o Deus tinha oferecido”. Para o pastor, ambos oferecem a mesma coisa, mas por caminhos diferentes. Por isso, acredita que o Diabo influencia as pessoas, mas não arquiteta ou força ninguém a nada – fora raras exceções, que ele presenciou.

Comenta casos da TV: “você liga uma televisão e vê uma pessoa endemoniada. É real aquilo? Se naquele momento é real ou não, eu não sei dizer, porque eu não to lá, eu não vi, não conheço a pessoa, então não afirmo. Mas existem situações em que pessoas se vêm endemoniadas? Tem”. Pergunto se aqueles gestos e comportamentos existem fora da televisão, e o pastor afirma que sim. Apesar de acreditar que na TV é muito mais um chamariz, afirma que há possessões “bem feias” na vida real. “Existe possessão demoníaca? Existe, verdadeiramente existe. É feio como aparece? É feio como aparece. Bem feio em alguns momentos. Mas isso é o arroz com feijão, todo dia, toda hora? Não, não é.” Pastor Paulo ainda afirma que, na sua igreja, eu nunca veria uma exposição assim, no culto, pois ele busca preservar a vida e a intimidade da pessoa.

No livro que me deu, o pastor Paulo comenta sobre um dom, chamado “dom de discernimento de espíritos”, que com base na bíblia, acreditam haver 3 tipos de espíritos: o de Deus, o do Homem e o do Diabo. Comenta que, na televisão, ficam perguntando o nome do demônio, onde vai, etc, e é uma “pataquada”. Cita que há passagens na Bíblia em que Jesus realiza despossessões, mas sem circo algum, pois o nome de Jesus carrega uma autoridade. “Quando você pega uma pessoa endemoniada, você usa da autoridade, porque a Bíblia diz que todos os demônios têm que se submeter à Cristo. Você não precisa de um ringue de luta, você

precisa exercer a autoridade”. Para Paulo, quem não conhece pode achar que é encenação, mas quando você conhece as pessoas e sabe da vida, do caráter delas, sabe que não é montado. A cura se dá dessa forma: a pessoa chega com um sintoma, alguém ora por ela, e ela sai sem dor. Afirma que já viu casos de pessoas fazerem exames médicos e, após a oração de cura, não constatarem mais o problema de saúde. “Enfermidade, doença, não é coisa de Deus”.

Paulo fala sobre a vida eterna, que será uma vida sem doenças, e que virá depois do Arrebatamento – e em sua interpretação, o Arrebatamento não é para todos. Há uma disputa em jogo. Cita o texto bíblico que diz “Ao vencedor, darei. Ao vencedor, farei. Dezenas de vezes um termo sendo usado: ‘ao vencedor’. Quando você vai olhar, bom, então Deus está dizendo que tem um vencedor. Se tem um vencedor, logicamente, então existe alguém que não foi vencedor. Qual a diferença então de um vencedor para um não-vencedor? Tem gente que fala assim, vencedor é todo mundo aquele que crê em Deus. Eu não acredito nisso. Porque a Bíblia tem muitos textos dizendo que vencedor – na verdade ele usa termos ‘daquele que faz a vontade de Deus’”. Para o pastor, o vencedor não é aquele que somente crê em Deus, mas aquele que além de crer, vive a obedecer a realizar a sua vontade. A diversidade de entendimentos sobre essa questão se daria, principalmente, por causa da análise de “pedaços” da Bíblia de forma separada, e não do texto sagrado como um todo.

Paulo afirma que não é possível por si só o ser humano seguir fielmente a vontade de Deus, daí, a necessidade da aliança com Jesus Cristo. “Não é possível viver o que está escrito na Bíblia se você tentar por você mesmo. O que é a nova aliança? A mudança absurda do velho para o novo testamento? Jesus vem e diz: ‘eu vim e eu venci. Eu vim e eu cumpri toda a lei. Eu vim e eu fiz toda a vontade de Deus. Se você permanecer em mim, você pode também. Se você andar em mim, você pode também’. O que Jesus vem trazer uma mudança radical.” Ao morrer, Jesus concede aos homens a Graça de Deus, que é o favor desmerecido. O pastor me explica que, dessa maneira, o fiel que vive em Jesus herda os benefícios de ser filho de Deus.

Ele afirma que a palavra de Deus não tolhe a liberdade, pelo contrário, a dá; e comenta novamente sobre homossexualidade, que não os condena nem jamais falará mal, mesmo que não concorde, afinal todos têm livre-arbítrio, e sofrem com as consequências de seus atos. Sobre essa liberdade, questiono se as pessoas podem escolher seus dons, e ele responde “A Bíblia diz que você deve procurar os dons com zelo.” Uma pessoa pode receber um dom, pois é um presente, mas não aprender um dom. E para receber o dom é preciso buscar entrar em sintonia com a vontade de Deus. Paulo retoma sobre o status inalcançável do padrão de vida que Deus exige dos homens, viver os 10 mandamentos de forma literal e infalível; mas, que a partir de

Jesus, que é aquele que cumpre esse padrão, passa a ser possível. Para ele, Jesus pagou o preço para que pudéssemos herdar a vida sob a graça de Deus.

Comento que, em uma das visitas, percebi que o pastor pede uma oração para aqueles que ainda não falam línguas – e pergunto por que algumas pessoas falam e outras não. Ele responde se perguntando “por que algumas pessoas são curadas e outras não?”. Para ele é o mesmo princípio. “A Bíblia diz que tudo é mediante a fé. (...) A Bíblia diz que Deus cura, que Deus levou a enfermidade. Aí você diz, ‘mas eu não acredito em Deus’. Então o que ele fez não serve, não acredito. Então não adianta.” Mesmo quando se trata de duas pessoas que dizem ter fé, o pastor diz que é muito difícil mensurar a fé de alguém. Conta do caso de um rapaz que machucou o ombro e, ambos oraram por umas oito vezes, até que a dor sumiu.

Pergunto sobre o encostar das mãos, e Paulo responde que na Bíblia há somente duas passagens sobre encostar as mãos. “Eu acho que é muito mais por um costume do que algo espiritual, na verdade. Tem dois momentos que a Bíblia diz que assim, o impor as mãos é declarado. Diz: ‘você vai impor as mãos sobre os doentes e eles serão curados’ Ele não diz que você vai orar pelos doentes. Ele diz impõe as mãos, Jesus diz você vai impor as mãos sobre os doentes e eles ficarão curados”. O segundo momento seria uma carta de Paulo a Timóteo lhe dizendo para reavivar o dom de Deus em si, através de suas mãos. Mas, segundo o pastor, não há nenhuma instrução bíblica de qual é o gesto correto. Ele mesmo já fez experimentos de orar sem encostar, e obteve resultados, o que o levou a acreditar que na verdade esses gestos são hábitos. “A gente só precisa tomar cuidado para não entrar nesse lado de misticismo, de místico, que não tá escrito na Bíblia”. Critica, por exemplo, quando dão um objeto para curar alguém, e o objeto passa a ser o centro da cura, e não mais Cristo.

Ele me conta a passagem em que Jesus cospe na terra e faz uma espécie de lama para passar nos olhos de um cego, e o cura. Para o pastor, esse é um exemplo sem explicação. Ele comenta outro episódio bíblico, em que Jesus pede a um jovem rico que venda tudo que possui para alcançar o reino dos céus – e que ele foi o único a quem Jesus pediu isso. Para o pastor, a explicação se dá na individualidade de cada um, as necessidades e dificuldades que são únicas em cada pessoa. “A Bíblia não é clara em dizer algumas razões, mas eu creio no todo da Palavra, Deus quer nos fazer à sua imagem e a sua semelhança”. Para Paulo, a forma para chegarmos a isso é Cristo.

Por fim, pergunto sobre a oração e seu aspecto livre. Paulo me diz que a oração para eles é uma conversa com Deus. “Então tem uma maneira de orar? Não, é a maneira de você se relacionar com Deus. Tem gente que ora com boas palavras, com boa entonação, tem gente que

tá lá gaguejando, tem outros que não fala nem palavra nenhuma...”. Ele compara a relação do fiel e Deus com a relação com os filhos, quando às vezes o filho não quer dizer nada, só recostar-se ao ombro do pai, e isso é uma oração também. Conta o episódio da cruz em que Jesus estava ao lado de dois ladrões, e enquanto um só praguejava, o outro pede a Jesus que se lembre dele; e Jesus lhe diz que ainda naquele mesmo dia, o ladrão estaria com ele. Paulo se pergunta se aquilo foi uma oração, e responde que sim, pois naquele momento ele reconheceu Jesus e orou. Mas também ressalta que há uma distinção no texto, pois o ladrão irá para o Paraíso, não para o Reino – onde somente os vencedores irão. Segundo Paulo, o Reino de Deus não é a vida eterna, mas um período de mil anos onde Jesus voltará e reinará. Depois desse período, todos viverão a vida eterna, mas com distinções. Para o pastor Paulo, qualquer um pode ser salvo a qualquer momento – como Fernandinho Beira Mar, atiradores, pedófilos, se eles se arrependerem podem ser salvos. Mas nem todos serão escolhidos como vencedores, somente os que viveram sob a palavra de Deus.

APÊNDICE B4. Sara

Local e data: Guarulhos / SP, 24 de julho de 2019.

Sara tem 38 anos, é gerente comercial em uma empresa de telecomunicação, casada e tem uma filha de 4 anos.

Conta que nasceu em família católica, foi batizada, fez primeira comunhão e frequentava as missas de domingo. Na adolescência, deixou de seguir os pais; pouco depois, os pais também deixaram de ir à igreja católica e passaram a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus. Os irmãos não se adaptaram nessa nova igreja, e não muito depois a mãe também sentiu que não era um lugar que lhe fazia bem, passando a frequentar a Congregação. Ainda sim, Natália acompanhou o pai na IURD por um tempo. Porém, logo se incomodou também e passou a buscar outros lugares, como a Igreja Batista, a Igreja Presbiteriana (na época da faculdade, estudava no Mackenzie) e, por fim, já com 23-24 anos, foi conhecer a Congregação onde a mãe frequentava, lugar onde está até hoje.

Conheceu o esposo na igreja (Congregação), onde ele frequenta desde o nascimento. Hoje, a filha os acompanha também. Sara me conta que só em Guarulhos há em torno de 100 igrejas da Congregação; ela frequenta uma bem próxima de sua casa. Nas anteriores que frequentou, nunca havia chegado a trabalhar, no máximo participava do coral. Ela me explica que na Congregação, os trabalhos são voluntários e muito específicos, como a “Obra da Piedade”, que atuam com pessoas carentes; tem equipes para cada tipo de tarefa, como limpeza, manutenção, cozinha, lavanderia. Hoje ela concilia o emprego e a filha com o trabalho da Obra da Piedade. A mãe de Sara cuida dos cafés da manhã de sábado; o esposo é da equipe de construção, que voluntariamente realiza as obras das igrejas por todo o país, inclusive construir novas igrejas. Sara compara essa organização da Congregação com outras igrejas, citando que eles são como “um exército de formiguinhas”. Através dessa união, conta que já conseguiram comprar um terreno para a igreja com renda de reciclagem. Nessa estrutura de colaboradores, Sara me afirma que ninguém tem salário, desde quem cuida da limpeza até os Anciões. Para Sara, além da presença de Deus na Igreja, sua fé é sustentada pela união do grupo da igreja.

Ela me explica que a Congregação é uma igreja “clean”, que não cultua santos nem a cruz. “Não tem imagem, não cruz, não tem nada, porque a gente enxerga a cruz como a arma em que foi morto, então não tem por que ficar lembrando”. Crê num “Deus único através de Jesus Cristo”, e sua crença é totalmente baseada na Bíblia, inclusive a manifestação do bem e do mal, Céu e Inferno. Sara diz que acredita nas investidas do Inimigo, e questionada sobre o

fenômeno da possessão, conta que, na época da IURD, ela tinha muito medo. Ela se assustava com “o povo lá se debatendo”. Também critica que, na IURD, a busca é por prosperidade material, enquanto que na Congregação se busca prosperidade espiritual, como ela cita, ser alguém melhor para ter o direito de entrar no Céu. Por isso, na IURD não havia preparação espiritual; hoje, ela acredita que se tivesse que confrontar um espírito, hoje está melhor preparada para não ter medo. “A gente não vê isso (possessão) dentro da Congregação, o que acontece é que eles não estimulam, né, e eu vejo lá dentro é uma força de oração muito grande, que quando alguém entra com algum espírito, porque isso, a gente acredita, até já respondendo sua pergunta, a gente acredita que existe, eles não conseguem entrar, não consegue entrar na Igreja, não tem força pra entrar. Ou quando a pessoa entra e tá carregada, ela passa mal”.

Sara conta que são educados na Congregação não a falar mal das outras religiões ou igrejas, buscando respeitar sempre. Mas a partir de sua experiência, o que ocorre na IURD é um quê de sensacionalismo; na Congregação, quando alguém está possuído “não consegue nem entrar na Igreja, é muito maluco o negócio”. Caso a pessoa consiga entrar, ela passa mal, podendo chegar a ter alterações de desmaios. Nesse momento, há uma equipe de brigadistas que dão o apoio físico necessário. Sara também comenta de que às vezes são chamados a orar em alguma casa: “Os irmãos falam: ‘olha, vamos orar muito porque Deus já me mostrou que o combate lá é grande. Então quando fala de combate é espírito’”. Sara explica que, de acordo com a Bíblia, todo espírito que se levanta não vem de Deus, mas é um artifício do Inimigo. “Quando você morre, você descansa, e nosso espírito será levado com a volta de Jesus”. Por isso, toda ação de um espírito é uma ação do Diabo.

Para o combate, usam o poder da oração. “Sempre oração. Já fomos em casas, que sabíamos que ia ser difícil, que a pessoa as vezes tá com depressão, que a pessoa tá mesmo com algum espírito depressivo, suicida, e a gente vai na casa, e aquela pessoa não quer sair do quarto, e a pessoa às vezes acaba ficando nervosa, e aí com muita muita oração, de repente, a pessoa levanta, começa a chorar, chorar, e parece que ela se liberta. Ela aceita e fica bem”. Sara conta que há a presença da glossolalia nessas orações, mas afirma que nem todas as pessoas possuem esse dom; mas quem tem, ela diz que é “uma pessoa selada com a promessa do Espírito Santo”, que conforme ela me explica, é um batismo do Espírito Santo que dá a pessoa o direito para usar essa linguagem. Essa pessoa pode falar em outra língua, como japonês, italiano, hebraico. Outro dom é o de interpretar línguas, que é muito mais raro. Para Sara, quando duas pessoas conversam através de línguas estranhas, parece uma conversa entre anjos. Sara não tem o dom, mas sente a presença de Deus muito forte, de forma física até; mas comenta que amigos e

pessoas próximas o possuem, inclusive crianças. Quem tem o dom de falar línguas não precisa ser um comportamento diferente dos demais – “a visita do Espírito Santo é quando a pessoa está em comunhão, então geralmente é dentro da Igreja, ou quando a pessoa ‘tá em casa fazendo alguma oração’”. Para Sara, a pessoa pode estar conversando com Deus, orando mesmo no ônibus e manifestar o dom. Para ela o único impacto social é a estranheza dos que não são da religião, e por isso mesmo, as pessoas que têm o dom buscam se preservar. Comenta que muitas pessoas buscam ter o dom, e pedem demasiadamente. Ela pede o dom da caridade, que é algo que ela gosta de fazer.

Pergunto se ela já sentiu preconceito com a sua religião, e para Sara, antigamente havia mais manifestações contrárias, mas hoje nem tanto. Como ela era “do mundo” (como diz), pois ia em festas, bares, baladas, ao se converter, foi um choque para os amigos. Hoje, por ter mais idade, seus amigos e familiares passaram a respeitar mais; ao contrário, sente que as pessoas a respeitam mais, evitam falar palavrões ou fazer brincadeiras. Em relação a si mesma, busca respeitar a todos. Sobre homossexuais, apesar da Bíblia deixar claro que para Deus é errado, ela afirma que não é ela quem vai julgar e por isso respeita, e ora.

Sara me explica que na Congregação, toda a parte de organização do culto (ministério) é feita pelos homens (os Anciões), e as mulheres participam da Orquestra. As mulheres também podem ser porteiras, pois no culto, há um lado de assentos para cada gênero. As mulheres devem usar véu nos cultos. Para ela, com o tempo foi entendendo a necessidade da separação (de lugares, cargos e tarefas) e que isso gera mais comunhão na igreja. O fato de todas as mulheres ficarem de véu ajuda a ter foco no culto. O que ela estranhou, de início, era o fato de não poder ser pastora – mas que por seguirem a Bíblia, devem seguir o exemplo de Jesus e os apóstolos, que eram todos homens. Mas afirma que todos respeitam as mulheres e são muito cavalheiros “na medida de cada indivíduo, né?”. Para Sara, tudo que é feito tem um motivo, que faz sentido para ela. Ela conta que o culto se inicia com 3 louvores, chamados “hinos”. Eles possuem um hinário, com 480 hinos, sendo 430 para cultos e os demais para as reuniões de jovens e crianças. Em um culto grande, de uma a 3 pessoas é quem chamam os hinos – que são indicados por Deus. Depois há uma oração de joelhos, e um quarto hino. Em seguida, são dados os testemunhos, as vitórias e milagres, que se encerra com novo hino. Em sequência é dada a exultação da Palavra, que pode ser um Ancião ou outro representante do ministério. Mais um hino, e segue a oração de encerramento. Sara chama os hinos de “sacros”, ao contrário dos louvores de outras igrejas pentecostais. Alguns hinos, como afirma, são “respostas” para os problemas e as preocupações.

Para Sara, a presença de Deus se faz na alegria que sente “no coração palpitando, na vontade de chorar maluca, na gratidão, um sentimento de gratidão”. Nesse momento da entrevista, seus olhos marejam. “Me emociona, porque é muito bom sentir”. Apesar de seu tempo de descrença, a sensação foi mais forte. Conta que o marido às vezes lhe diz que deve vestir saia para ir ao culto, e ela acha que não, porque trabalha o dia inteiro de calça – mas aí busca na Bíblia no fundamento. A primeira vez que foi na Congregação, ela estava muito angustiada, e naquele dia, sente que foi como um apagão, não havia mais ninguém além dela e do cooperador que estava falando, e para ela, Deus estava falando diretamente consigo.

Sara não sai de casa sem orar antes, como é ensinada na igreja; as mulheres de joelhos e véu. Ainda assim, a sensação “da visitação de Deus” é mais forte na igreja. Já aconteceu de ter uma visitação “muito forte” dentro de casa, mas dentro da igreja é muito maior. Para ela há um contexto emocional, com os hinos e os testemunhos.

Pergunto sobre a cura espiritual, e Sara afirma que faz parte de sua crença, que a cura é dada pela fé de cada um em Deus e não pela intervenção de ninguém. “Já aconteceu até comigo, de eu fazer exames, dar nódulos, nódulos, e de repente faz exame, repete e não tem mais nada. E isso é muito comum porque a fé da pessoa, o fato dela orar muito, e aí sim, pode pedir uma oração para alguém do ministério, esse irmão vai fazer uma oração, mas é tudo que a gente entende que acontece o milagre que Jesus operou, não é nenhum homem, não é a igreja, não é o ministério, não é Ancião, não é nada, tudo é feito por intermédio de Jesus Cristo”. Para Sara, qualquer problema de saúde, é uma questão entre o indivíduo e Deus – mas que a união de outras pessoas orando pode levar a mensagem mais rapidamente aos Céus. Conta que já viu muitos casos, inclusive de câncer, que a pessoa não precisou operar e foi totalmente curado. Geralmente essa pessoa doente recebe uma palavra, de um cooperador ou Ancião, durante os cultos, que lhe determinará que não terá mais nada, e assim dito, nos exames seguintes não dá mais nada mesmo. Ali, os cooperadores são instrumentos da palavra de Deus, Seus mensageiros.

Por fim, pergunto como ela se vê entre antes da conversão e hoje. “Hoje sou uma pessoa mais tranquila, acho que eu sou uma pessoa que entende melhor as coisas, que entende melhor os caminhos da vida, quando alguma coisa dá errado, quando alguma coisa que eu queria muito que acontecesse não aconteceu, então a gente entende que tem coisas que Deus não permite que aconteça, mesmo que seja sua vontade, você se torna uma pessoa eu acho que melhor”. Junto a boa criação que teve com seus pais, entende que ser evangélica a tornou mais empática e caridosa.

APÊNDICE B5. Pietra

Local e data: Guarulhos / SP, 25 de julho de 2019.

Pietra tem 34 anos, e há 12 anos se converteu a religião evangélica. Nasceu na Igreja Católica, onde foi batizada, fez catecismo e crisma, assim como as duas irmãs, e até ajudava nas quermesses. “Mas uma coisa que, mesmo na católica, eu nunca gostei, foi de santo. Nunca acreditei em santo”. A mãe de Pietra veio de uma “raiz evangélica”, e também não gostava de santos. Já seu pai, quando criança, tocava atabaque na Umbanda; ele já gostava mais de santos. Mais tarde se converteram à Igreja Católica, onde se casaram. Conta que ia na missa de domingos – quando dava – mas não havia envolvimento de verdade. “Eu nunca gostei. Meu negócio era direto eu e Deus. A única coisa que eu tinha era o terço”. Para ela, “hoje a cruz tem que estar vazia, pois eu creio que Jesus morreu e ressuscitou. E na Igreja Católica é a cruz com a o Cristo morto. Então essa é a diferença”. Hoje o marido dela usa uma cruzinha, mas vazia.

Ela conta que foi através de um amigo que insistiu muito para que ela conhecesse uma igreja evangélica, no caso, na Assembléia de Deus do Madureira, num encontro de domingo. “E naquele dia, a pregação, o pastor, parecia que tudo que ele falava era para mim!”. Conta que chorou muito nesse dia, e gostou, tanto que voltou duas semanas depois, quando já aceitou Jesus. “Aí eu entendi que eu tinha que ir por esse caminho, entendi que aquilo era a verdade para mim, que era o melhor pra mim, e eu decidi e fui, então eu me converti na Assembléia”. Quando se converteu, e as pessoas oraram por ela, Pietra se sentiu acolhida e aceita.

Na Assembléia, conta que havia o costume das mulheres só usarem saia, e ela não usava saia – não por não gostar, mas por falta de costume. Isso lhe preocupou no início, e foi falar com o pastor, que lhe aconselhou a continuar indo à igreja, pois Deus mudaria sua visão sobre a vestimenta. E ela continuou indo, de calça mesmo. Até que um dia, foi a uma loja comprar uma blusa e sentiu vontade de comprar uma saia. “Eu quis comprar uma saia. Porque eu comecei a me enxergar diferente das outras jovens, das outras pessoas – por que só eu vou de calça? Por que só eu vou ser diferente? Aquilo começou a me influenciar, né? Aí eu peguei e comprei minha primeira saia”. Conta que se sentia ridícula – ainda com preconceito de ver a si mesma como crente, mas se achou bonita. Comprou mais saias, mas manteve o hábito de usar calças para o trabalho. A saia se tornou uma vestimenta para ir à igreja, especificamente.

Mais tarde, mudou de igreja para uma mais próxima da casa da mãe, onde morava, que acabou retornando à igreja com ela. Sua mãe já era evangélica desde a infância, quando frequentava uma igreja com a avó; mas quando se casou, passou a acompanhar o marido na

Igreja Católica, embora não gostasse muito. Quando Pietra se converteu, os pais já estavam separados. Na separação, a irmã mais velha já estava casada e a irmã mais nova foi morar com o pai, então somente ela morava com a mãe.

Pietra conheceu seu marido através do trabalho, pois atuavam na mesma empresa, e ele também era da mesma Assembleia, porém em outro bairro. Casou-se em 2012, na Assembleia.

Conta que se decepcionou muito com a Assembleia, com “lá dentro”. Eram muito atuantes, ela e o marido já foram líderes de jovens, ela foi regente de jovem, o marido foi secretário da igreja (cuidando da parte financeira), e todos estes trabalhos eram voluntários, sem nenhum tipo de remuneração. “Mas a gente era muito apedrejado, as pessoas julgavam muito, assim, já tinham até me acusado de pegar dinheiro da igreja, mesmo eu tendo um relatório de tudo que entrava e que saía... eu falei – Gente, eu não preciso pegar 50 centavos, Deus me livre de dinheiro da igreja! Eu posso até fazer isso, mas Deus está vendo tudo. Eu posso enganar qualquer pessoa que eu quisesse, mas Deus está vendo, então o que importa é o meu coração com ele”. Além das falsas acusações, Pietra também reclama da parte dos outros de muito desleixo e falta de pontualidade nos compromissos que são para Deus. “A gente entende que aquilo que estamos fazendo é para Deus. É uma obra para Deus, não para as pessoas. Então a gente quer fazer o melhor”.

Mais ou menos nessa época foi fazer um curso chamado “Casados para Sempre”, através da divulgação de uma vizinha de condomínio no Facebook, que era numa Assembleia no Bom Retiro. Lá conheceu um casal de pastores que ministraram o curso, e gostaram muito. Seu marido era muito resistente em mudar de denominação, pois estava há 20 anos na mesma, mas Pietra insistiu que ao menos conhecessem outras igrejas, com as quais poderiam se identificar mais. Pergunto se essa (não) identificação se dava em maior parte pelo grupo, e Pietra responde que sim, mas “não só as pessoas, a cultura em si, as práticas, os costumes em si da Assembleia de Deus”. Ela me dá o exemplo da saia, novamente, pois em períodos de frio queria colocar calça – “e as pessoas julgavam”. Também cita a rotina dos cultos, que assimila à “missa que tem folheto”, que era uma coisa pronta, no sentido de ter um roteiro pronto e, para ela, Deus não tem um roteiro pronto.

Na Assembleia do Bom Retiro já foi tudo diferente, pois não há restrição quanto à roupa nem divisão na hora de cantar o louvor – todos cantam juntos. Frequentaram por pouco mais de um mês, até que o casal de pastores se mudou para a Igreja Central. Visitaram, gostaram muito, e em 2014, Pietra se mudou da Assembleia para a Igreja Central, que fica ao lado do

metrô Armênia (São Paulo), onde frequentaram até o final de 2017. Nesse período, mudou o pastor, outras mudanças aconteceram na igreja e muitas pessoas começaram a sair; eles começaram a se decepcionar com o comportamento de uma pastora (que queria aparecer) e brigas de ego. “Pra mim se a pessoa não tem humildade, não dá. Não é porque você é pastora que você é melhor do que eu”.

Nesse meio tempo, a mãe de Pietra ficara mais um ano na Assembleia, e depois migrou para a Igreja Videira. Por conta disso, Pietra já conhecia a Videira, mas era resistente por conta do tempo de duração do culto (são 3h). Mas ela já não estava feliz indo na Central, e procurava agora uma igreja “com um trabalho decente” com crianças, por conta do filho. “Ah, não é isso, dá uma folha, giz de cera e deixa as crianças desenhando na hora do culto, não é isso que eu queria. Eu queria que realmente fosse feito um trabalho, que fosse dado um ensinamento, que fosse uma coisa útil, porque dar desenho em casa qualquer um dá, não precisa de capacitação pra isso”. Esse foi um ponto decisivo para Pietra, que afirma que não conhece nenhuma outra igreja que faça um trabalho tão forte com as crianças quanto a Videira – desde os 2 anos de idade até adolescência. Para ela, se fosse bom para o filho, ela enfrentaria sua resistência de um culto tão longo. Conta que o marido gosta de pesquisar, saber a história da igreja, “ir na raiz”; e ela não queria impor a ele que fossem para a Videira, mas não encontravam nenhuma outra que desse vontade de ir – no fundo, Pietra já havia feito sua escolha. Até que ele pesquisou, sem lhe contar, sobre a igreja e apresentou a Videira como a melhor opção para eles. Pietra conta que ficou muito feliz, e teve certeza que era “de Deus”, pois ela não havia dito para o marido que também queria ir para lá.

No início de 2018 começaram a frequentar os cultos da igreja Videira e depois, como já conheciam a mãe de Pietra, a família foi direcionada para uma célula. Ela conta que há um cuidado na distribuição de participantes de célula, para que seja próxima da residência, que tenham pessoas de idade aproximada, e para que casal esteja entre outros casais e solteiros entre solteiros. Segundo Pietra, todos os frequentadores da Videira vão em células – então não há culto durante a semana. Todas as células acontecem de quinta-feira, e o culto acontece no domingo. Continuam até hoje frequentando a Videira.

Sobre sua experiência pessoal, Pietra se batizou nas águas ainda na Assembleia, 6 meses depois da sua conversão. Até hoje ainda não recebeu o batismo de fogo. Conta que seu marido é batizado no fogo, há muitos anos, e sua mãe foi no ano passado. “Eu fico chateada ne? Porque eu queria. Mas eu sei que tudo é no tempo Dele. Então eu creio que um dia vai acontecer”. Pietra não possui nenhum dom, ainda. Brinco que ela profetizou a ida à Videira,

mas ela acredita que é um reforço positivo, quando eles “declaram” algo para acontecer. “Você declara, ora, que Deus vai concretizar”. Ela tem esperança de que um dia aconteça seu batismo de fogo. “Eu quero ter um dom” – afirma. “Porque dom para mim é um presente que Deus te dá, então, eu me sinto abençoada por ter tido o dom da maternidade, porque não são todas as mulheres que podem ter filhos”. Ressalta o quanto a experiência da maternidade é única, e o amor incondicional que ela jamais imaginou ter é real. “É um negócio assim surreal, mesmo. Um amor... só Deus para explicar, mesmo”. O filho de Pietra completará 4 anos dali a poucos meses da data da entrevista.

Pergunto sobre possessão, especificamente a ação do inimigo sobre uma pessoa, e Pietra responde que “depende da pessoa”. Ela conta que eles têm um trabalho, chamado “Encontro com Deus”, e nessas reuniões, se alguém estiver com algum espírito maligno, esse espírito pode se manifestar. “Podem se manifestar vários, pode se manifestar pomba-gira, pode se manifestar aquele que representa criança... o...” Repondo que é Erê, ela afirma que não, que é o correspondente a Cosme e Damião, e eu respondo novamente que é Erê mesmo. “A gente acredita sim, que ele se manifesta, aí a pessoa tem vários comportamentos, né, aí os pastores, aqueles que tem o encargo, que tem os dons, eles oram para repreender o espírito ou para expulsar”. Pietra afirma que nunca sofreu nenhuma ação de espírito, e também nunca orou para ajudar, só assistiu. “Já vi várias manifestações, já vi as pessoas orando para expulsar o demônio, mas eu orar ou o demônio manifestar em mim, não”.

Sobre cura, Pietra conta que também nunca vivenciou, mas já ouviu histórias. Na verdade, acredita que ela foi curada aos 12 anos, pois teve uma doença rara, que quase a levou a morte. “Na época, ia um monte de gente da igreja da minha vó orar no hospital por mim, e eu falava – esses crentes, sai daqui! – Eu era muito rebelde. E eu fui curada, assim, fiz cirurgia e tudo, e fui curada. Mas uma semana antes, de eu fazer essa cirurgia, eu quase morri, minha pressão chegou a 3 por 2. E aí no final os médicos contataram o que eu tinha, fiz a cirurgia, e uma semana antes lá na Santa Casa uma menina tinha morrido da mesma coisa que eu”. Segundo ela me explica, trata-se de uma doença congênita, onde uma pele fecha uma alça que liga o intestino ao estômago, o que a impedia de fazer a digestão completamente. Por isso apesar de magrinha, tinha uma barriga saliente. Além disso, chegava a vomitar até a água bebia – o que a levou a emagrecer 7kg em 4 dias. Vomitou bÍlis e depois, um líquido verde que, segundo um médico, seriam todas as vitaminas do corpo. Ela conta que nem lembra da cirurgia e da tentativa de reanimação, pois sentia muita dor no corpo. “Isso, eu tinha 12 anos, me converti com 22. E aí teve um dia que um pastor, que eu não conhecia, que não sabia de nada, tipo um

pastor que foi convidado para pregar na igreja, ele chegou e falou pra mim que Deus tinha feito um milagre no meu cérebro, porque o médico tinha falado para a minha mãe, que eu só não fiquei deficiente intelectual porque não faltou oxigênio no meu cérebro”. Segundo ela conta, quando chegou na Santa Casa foi levada no colo pelo pai, pois já não tinha mais forças para andar. Para os médicos, naquele dia ela tinha aproximadamente de 15 a 17 minutos de vida. Após a reanimação, foram feitos exames e a cirurgia. “Para mim, eu fui vítima de milagre, para mim, foi Deus quem me curou. Foi Ele que permitiu que eu estivesse viva”.

Outro momento foi quando, um mês após o parto, ainda em casa, Pietra descobriu que estava com pedra na vesícula e fez outra cirurgia de emergência. “Para mim, foi Deus quem guardou a minha gestação, porque se eu tivesse descoberto isso e tivesse tido crises na gravidez, eu não sei como ia ser”. Para ela, foi mais um milagre que ela viveu. Também a mãe, que teve câncer e se curou, e já estava na igreja, é considerado um milagre de cura. “Deus e os médicos também, ne. Mas eu creio que Deus cura”.

Pergunto se ela já teve vontade de participar de um determinado momento do culto da Videira onde o pastor pede que as pessoas se aproximem e orem pelas outras, pela cura delas. Pietra diz que sim, mas não foi, por vergonha. “Eu tenho vergonha de orar na frente das pessoas. É um bloqueio que eu tenho”. Conta que na célula, às vezes fazem uma oração pelos alimentos, e mesmo assim ela não consegue por vergonha. “Nem com meu marido eu oro alto”. No louvor já é diferente, por “ser uma música”, ela canta com todo mundo, chora, levanta os braços, ali ela se entrega. “Mas o louvor é uma coisa que ‘tá ali, você pode ler se não souber cantar. Aparece no telão. Agora oração vai sair de dentro de você”. Para Pietra, a oração é mais simples, por ser uma conversa com Deus onde você pode falar o que quiser, mas mesmo assim, ela sente esse bloqueio – da qual sente que precisa se libertar. As vezes convida alguém para ir à igreja, como a irmã dela, e ela sente vontade de orar pela pessoa e não consegue. Conta que levou uma amiga do prédio (já evangélica) para um culto de mulheres, e em dado momento, foi solicitado que se dividissem em duas e cada uma orasse pela outra. Apesar do nervoso, ela fez a oração que vinha do coração, e conta que a amiga se acabou de chorar. “Deus sentiu sinceridade no meu coração e fez com que a minha oração tocasse ela”. Para Pietra, Deus tem a colocado em situações para enfrentar esse bloqueio e orar – como no trabalho, onde um colega que estava com problemas com a filha pediu que ela orasse pela família dele. Na hora ficou receosa, e no dia anterior havia tido um dia muito ruim, com brigas com o marido e uma amiga. E justo naquele dia, alguém lhe pede uma oração. “Como faz isso comigo, to num dia péssimo, e o cara me pede para orar por ele? E eu tive que orar. Tive que orar”. Conta que orou, com o coração

acelerado, mas não podia negar diante do desespero do rapaz. “São desafios da vida espiritual” – brinca.

Pietra me conta que sua vida mudou ao se tornar evangélica, principalmente porque ela não acredita em sorte. “Eu acredito que todas as coisas que acontecem na nossa vida, na vida da pessoa, são permissões de Deus”. Quase sempre não se entende o propósito de Deus, no momento, mas que no futuro a gente entenderá. Ela passou por diversas situações no passado, coisas do dia a dia, que ela não entendia a razão e hoje entende, como situações que Deus usou para lhe ensinar algo. Ela também acredita de que cada um colhe o que planta.

Pietra é psicóloga, mas nunca realizou atendimento clínico, embora tenha vontade. Ela vê que muitas coisas da psicologia acabam confrontando sua crença e sua religião. Conta que não saberia lidar, por exemplo, se um paciente contasse que matou alguém. Para ela “quando uma pessoa está verdadeiramente em Cristo, ela não será uma pessoa mentirosa. Claro, a gente peca todos os dias, pra Deus não existe pecadinho e pecadão, se a padaria te devolver um real a mais de troco e você não devolver pra eles, é o mesmo pecado desse paciente que matou o vizinho”. Para ela, uma pessoa então que não está vivendo a Verdade, em Cristo, pode ser influenciada pelo Inimigo. Para ela, a palavra do crente é sim ou não – e reclama do pedreiro, como exemplo, que se diz um homem de Deus, mas não cumpriu seu acordo com ela e o marido na reforma do apartamento. Ela afirma que essa rigidez de caráter faz parte dela, e tem muita dificuldade em lidar com o oposto, até por ir contra aquilo que ela acredita, principalmente quando se trata de outra pessoa crente, pois segundo Pietra, deveria estar vivendo a Palavra – o que significaria ter essa mesma rigidez. Para Pietra há uma cobrança maior por ser evangélica, segundo ela: “as pessoas têm que ver em mim que eu sou diferente. Não que eu sou melhor, jamais, eu nunca vou ser melhor do que ninguém, sou igual a um morador de rua, entendeu, pra mim não tem essa questão de ser melhor, mas a pessoa tem que ver que em mim habita Jesus Cristo, tem que ver esse brilho de Cristo em mim, que é o que eu busco todos os dias”. Para Pietra, sua postura, suas ações e sua humilde precisam aparecer para as pessoas, pois ela representa Cristo.