

O CORPO HUMANO E O DOM DIVINO: UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS DE TRANSE NAS IGREJAS PENTECOSTAIS

THE HUMAN BODY AND THE DIVINE GIFT: AN ANALYSIS OF TRANCE EXPERIENCES IN PENTECOSTAL CHURCHES

Gisele Cristina Laranjeira¹

Resumo

Este artigo visa observar e analisar as experiências de transe nas igrejas pentecostais em torno de sua compreensão mítica, embasada pelo texto bíblico do Dia de Pentecoste e da concessão dos dons do Espírito Santo aos fiéis. Primeiro, o artigo trabalha o conceito de universo simbólico, elaborado por Berger e Luckmann (2014), como plano de fundo para a interpretação das experiências de transe como alicerce de um modelo de compreensão da realidade. Junto a outros autores, traz junto à análise a necessidade de uma configuração social, cultural e histórica para elaborar a experiência religiosa corporal. No caso do fiel pentecostal brasileiro, a apresentação dos dons se alinha à apresentação de um corpo que assimila sua identidade humana e herdeira da Vontade e dos Dons Divinos – assimilação que se aplica de forma contundente no seu dia a dia.

Palavras-chave Corpo; Pentecostalismo; Transe; Dons.

Abstract

This article aims to observe and analyze the trance experiences in Pentecostal churches based on their mythical understanding of the biblical text of the Day of Pentecost and the granting of the gifts of the Holy Spirit to the faithful people. First, the article brings the concept of symbolic universe, elaborated by Berger and Luckmann (2014), like a background for trance experiences' interpretation as model for understanding reality. With other authors, it brings the need for a social, cultural and historical configuration to conceive the corporal religious experience. For Brazilian Pentecostal faithful ones, the presentation of gifts is aligned with the presentation of a body that assimilates its human identity and its heir to the Will and the Divine Gifts - assimilation that is applied in a strong way in their daily lives.

Keywords: Body; Pentecostalism; Trance; Gifts.

¹ Mestre em Ciência da religião PUC-SP
gicrila@gmail.com

1 - A 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 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 da correlação dessa realidade com fatos de qualquer outra ordem.

É preciso, inicialmente, elucidar que a evocação de uma “realidade simbólica” visa dar respaldo não apenas à análise crítica de uma observação em campo das atividades religiosas pentecostais, mas englobar nessa análise a intrínseca construção de um universo simbólico pela experiência religiosa. O universo simbólico, tal como definido por Berger e Luckmann (2014), se caracteriza pela institucionalização de determinados dogmas por uma determinada sociedade, que ao mesmo tempo que os cria e os mantém, é também criada e mantida por essas verdades absolutas e inquestionáveis. Durante minha pesquisa, tive preocupação em observar as experiências religiosas pentecostais com a responsabilidade digna a qualquer universo simbólico, com a compreensão de que este universo é a verdade do sujeito e, portanto, também verdade neste estudo. Em outras palavras, o que de fato importa na minha observação do universo simbólico pentecostal é compreender sua dinâmica e suas facetas, e não distinguir em nenhum ponto se há aspectos de invenção, fantasia ou inadequação racional. Nesse sentido, tanto o discurso quanto o comportamento observados em campo são interpretados aqui como a verdade desse universo simbólico. 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 estória 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 (religioso) 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 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 de 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 dissociação² 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 Psychology³, 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

2 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.

3 Fonte citada pelo autor.

sempre é lembrado subsequentemente de maneira clara quanto nas duas experiências citadas anteriormente” (LEWIS, 1977, p. 41).

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 principalmente 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.

O trabalho da antropóloga alemã Bettina Schmidt (2017) apresenta um estudo sobre as manifestações do transe religioso no Brasil, dando enfoque às religiões evangélicas e nas afrodescendentes. A pesquisadora defende 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. A autora 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 social⁴” (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.

Por fim, todas essas definições não são 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 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

4 “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”.

é, na verdade, condição básica para a compreensão de toda e qualquer experiência humana. Neste artigo, 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 estórias, 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 Ouroboros⁵.

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: “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” (2013, p. 126); 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

5 Imagem de uma serpente que devora o próprio rabo, comumente atribuída à simbologia do Infinito.

de ossos, músculos e sangue. Na verdade, esse *corpo simbólico*⁶ 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 trejeitos 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 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

⁶ Termo em que designo o corpo que habita e representa, em si mesmo, o universo simbólico.

que através de discursos diferentes.

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 dionisíaco, 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 dionisíaco, 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, que herda seus dons; ao mesmo tempo que este corpo é 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).

Essa visão do corpo enquanto morada do Espírito Santo tem por base um mito bíblico, que deu origem ao movimento pentecostal. Para Araújo (2007, p. 267), 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 o texto bíblico, no dia de Pentecostes, o Espírito Santo concede aos apóstolos de Cristo 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, conforme cita o autor (2007, p. 269-270): 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, dentro e fora do culto, tanto pela manifestação da experiência física do transe, como pela própria reformulação desse novo corpo religioso.

Para Silva “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” (2005, p.154-155). Isso porque a percepção do fiel quanto à presença do Espírito Santo não se dá somente através dos dons e da experiência de transe, mas principalmente acontece no sentimento de possuir uma conexão íntima entre o si e o Espírito, na crença de que a divindade passa a coabitar o seu corpo, estando sempre junto a ele. As experiências extáticas tão somente trazem esse sentimento de uma imersão ideológica ou abstrata para produzir um senso profundo de realidade que pode ser relacionado e verificado também no mundo também físico, como parte de uma verdade material e concreta.

3. A herança divina

3.1 Possessão e despossessão: o corpo em batalha

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 “possessão”, 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 possessão 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 possessão e, no entanto, o paciente possuído está longe de estar em transe. Regularmente, na verdade, somente no real tratamento da possessão, 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 possessão 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 possessão se dá por demônios, ou seja, por entidades maléficas. E nesse sentido, a despossessão 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 “possessão” e “incorporação”, considerando outras religiões onde o transe de incorporação, ou “a possessão 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 possessão 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).

3.2 Batismos e dons de línguas: o corpo curado

A palavra glossolalia, deriva de *glossais lalein*, uma frase grega usada no Novo Testamento que, segundo Araújo, significa “literalmente ‘falar em [ou ‘com’ ou ‘por’] línguas” (2007, p. 331). 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 estabelece um significado simbólico ao dom, como mediador entre “os mundos sensível e inteligível” (2007, p. 67) e, por isso, não é indispensável que este seja interpretado, com o risco de que seja reduzido a uma psicopatologia.

Uma característica singular das igrejas evangélicas é 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 águas⁷, 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 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 quando o fiel alcança o dom de falar línguas.

Esse batismo, baseado no mito de Pentecostes⁸, simboliza o indivíduo sendo conectado e preenchido pela Graça do Espírito Santo, tal 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,

7 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.

8 Ver em BIBLIA, Atos dos Apóstolos 2: 1-21.

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).

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).

3.3 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 relatos, 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.

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 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” (2006, p. 173). 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). Rabelo descreve esse fervor como uma maneira de redefinir diversas dimensões do prazer, conseqüentes da evidência do fiel em se tornar morada do Espírito Santo (2005, p. 27). 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 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 (2010, p. 334). 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 megashows em diferentes partes do país, ocasião em que grava ao vivo o seu CD (ARAÚJO, 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 megaeventos, 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, o real entorno ritualístico não é a esfera do templo, mas a construção social religiosa entorno do ritual (2008). 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 à 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 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” (2018, p. 68). 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 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” (2008, p. 41-42). 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 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” (2008, p. 42).

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.

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 quão 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 numinoso⁹ 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.

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.

4. O corpo humano-divino e seu papel social

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.

Embora pareçam ter superado aquela primeira dualidade opressora do corpo cristão, os pentecostais acabaram se colocando em outra posição entre polos 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.

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

⁹ 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.

e ocupa os espaços aonde 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, 2018). 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 enquanto herdeiro do Espírito Santo para com a obra de Deus, que é este mundo que habitamos.

Referências:

ALENCAR, Gedeon F. *Pentecostalismos 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 09/10/2020.

ARAUJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Editora CPAD. 2007.
BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. Tradução: Dorothee de Bucharth; revisão técnica: Reginaldo Prandi. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

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.

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.

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.

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.

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

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.

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.

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.

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.

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

LACERDA, Fábio; BRASILIENSE, José Mario. *Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder*

Legislativo Brasileiro. In: *Evangélicos y Poder en América Latina*. Ed.: José Luiz 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.; KRIPPNER, S. Cross-Cultural Research on Anomalous Experiences: Theoretical Issues and Methodological Challenges. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* (2019, April 11). 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).

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.

OLIVEIRA, David M.; TERRA, Kenner R. C. *Êxtase como locus hermenêutico na experiência religiosa dos Pentecostais*. 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.ufrj.br/index.php/numen/article/view/21771> >. Acesso em 30 jul. 2019.

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

RABINOVICH, Elaine Pedreira; COSTA, Lívia 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.

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.

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.

Recebido em: 27/10/2020

Aprovado em 14/12/2020