

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

TRANSE OU TRANSA

Hulda Helena Coraciara Stadtler

RECIFE / 1988

PE-00033813-9

Universidade Federal de Pernambuco
BIBLIOTECA CENTRAL
CIDADE UNIVERSITÁRIA
50000 - Recife - Pernambuco - Brasil

A

1189/27-10-88

BC/PIU

J/89

ACERVO: 169098

Iv.06

BANCA EXAMINADORA
Dra. Judith Chambliss Hoffnagel
Dr. Roberto Motta
Dr. Jorge Siqueira

TRANSE OU TRANSA

Hulda Helena Coraciara Stadtler

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia da Universidade Federal
de Pernambuco para obtenção do Grau de
Mestre em Antropologia.

COORDENADOR DO MESTRADO
Dr. Russell Parry Scott

RECIFE, 1988.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar o processo de aquisição da glossolalia através da observação dos papéis que esta exerce dentro de grupos pentecostais. Inicialmente buscamos compreender se sua aquisição relacionava-se com aprendizagem pura e simples de padrão lingüístico levando os simpatizantes a adquiri-la mais ou menos rapidamente (Goodman, 1974). Como segunda etapa compreendemos que não era simples o padrão comportamental que deveria ser adquirido pelos membros e passamos a investigar como se processava a aquisição deste complexo padrão comportamental que inclui o fenômeno de glossolalia (Hine, 1969 e 1974).

A pesquisa de campo foi realizada em dois grupos pentecostais de origem religiosa diferente: um protestante, outro católico. Trabalhamos com os grupos comparando-os quanto aos seguintes aspectos: formação e condição histórica, organização e relação de todos os aspectos institucionais com o fenômeno em estudo. Durante alguns meses assistimos como observador participante as mais variadas atividades dos grupos visando observar sistematicamente as diversas formas de manifestação do fenômeno. Foram entrevistados "falantes" (glossolálicos de ambos os grupos).

Quanto ao primeiro objetivo da pesquisa, as observações indicaram, embora não tenhamos procedido a análises lingüísticas profundas, a inexistência de padrões lingüísticos que justificassem a rápida aquisição do fenômeno. Em relação ao

segundo, nossas conclusões apontam para: representar a glossolalia um traço de comportamento cultural apreendido por processo de aprendizagem; está incluída dentro de um padrão comportamental complexo que, por sua vez, desenvolveu-se de modo diferente em cada um dos grupos e de acordo com o contexto institucional; e, por fim, que é adquirida pelo indivíduo como forma de assemelhar-se (identificar-se), com o padrão grupal. Concluimos ainda que o indivíduo passa por uma reestruturação cognitiva no processo, que altera sua auto-imagem modelando a identidade como pentecostal.

ÍNDICE

Capítulo	Página
RESUMO	iii
ÍNDICE	v
1. INTRODUÇÃO	2
1.1 Metodologia	15
2. TRANSE OU TRANSA	24
2.1 Transe e Glossolalia	28
2.2 O Batismo de Fogo	41
2.3 Transe ou Transa	45
3. CONSTRUINDO A IDENTIDADE DE PENTECOSTAL	62
4. GLOSSOLALIA E EXPERIÊNCIA GRUPAL	71
4.1 Pentecostais	72
4.2 Carismáticos	80
4.3 Momentos de Maior Frequência da Utilização da Glossolalia.	89
4.3.1 A primeira experiência de vocalizar.	90
4.4 Vocalizações e Papéis que Desempenham nas Diversas Reuniões.	95
4.4.1 Profecias	99
4.4.2 Oração	102
4.4.3 Pregações	105
4.5 Diferenças de ênfase em cada um dos Grupos Estudados	108
5. O JOIO E O TRIGO	114
BIBLIOGRAFIA	123

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Capítulo 1: INTRODUÇÃO

" Desejamos analisar a conduta e o caráter , mediante a compreensão das motivações dos homens, ocupando diferentes posições nas diversas estruturas sociais, e entender como as crenças e os símbolos contribuem para motivações necessárias à realização de determinadas funções por pessoas dentro das estruturas institucionais".

Gerth, 1973:4

" Quando iniciei a falar-em-línguas no grupo católico, decidi-me por ser padre".

Falante

O Pentecostalismo é um fenômeno religioso que tem despertado a atenção de muitos pesquisadores sociais tendo atingido, a partir da década de trinta na América Latina, um crescimento extremamente acelerado. No Brasil, por exemplo, milhares de pessoas sentem-se atraídas pela mensagem pentecostal desde que seus fundadores chegaram ao país por volta de 1910 (Conde, 1962, Willems, 1967).

A designação de Pentecostalismo é aplicada ao movimento cristão que tem como principal doutrina a crença em dons espirituais baseada no evento bíblico de Pentecostes (Atos 2:1-4) e nas cartas paulinas aos Coríntios (I Cor. 12 à 14). A doutrina pentecostal é resumida por Souza (1969:54) da seguinte maneira: com respeito a salvação e a justificação pela fé os pentecostais são luteranos; com relação ao batismo com água são batistas; com respeito a santificação, são metodistas; na pregação da mensagem atuam como o Exército da Salvação e com respeito ao que os distingue dos demais protestantes, o batismo com o Espírito Santo, são pentecostais. Sem qualquer sombra de dúvida, os pentecostais seguem o que há de mais ortodoxo nas diversas doutrinas protestantes. Esta é para eles, uma das principais razões para o sucesso de sua mensagem. Com relação ao "sucesso"

que fazem, Rolim afirma: "se há crescimento pentecostal, é que há aceitação, contínua e larga, da mensagem religiosa" (Rolim, 1985:12).

Entre os dons espirituais descritos nos textos bíblicos, o Movimento de Renovação Pentecostal dá particular ênfase ao "dom de falar em estranhas línguas" ou "línguas espirituais".

Para os praticantes, falar em línguas indica que o indivíduo foi batizado diretamente pelo Espírito Santo, como no caso dos apóstolos no Pentecostes, onde o Espírito se manifestou sob a forma de "línguas de fogo". Esta crença faz com que os praticantes denominem o fenômeno de "batismo de fogo". Este mesmo fenômeno, reduzido às vocalizações emitidas, é denominado, por pesquisadores, de glossolalia, palavra grega que, precisamente, quer dizer "falar línguas". Glossolalia é pois uma forma ininteligível de vocalização que não possui significado semântico para quem fala; no entanto, no meio religioso, as vocalizações são submetidas a interpretações, sempre baseadas nos textos bíblicos, elaboradas a partir de uma inspiração, considerada divina, de natureza essencialmente espiritual. Ressaltemos que, embora seja ao contexto cristão a que esta pesquisa se prende, o notável fenômeno de glossolalia não está limitado ao cristianismo.

Esta pesquisa tem por objetivo geral estudar o papel da glossolalia entre grupos pentecostais de origem protestante e católica. Para compreender o papel que assume a glossolalia consideramos necessário relatar como seus praticantes explicam o fenômeno dentro de sua experiência religiosa, considerando que este é apenas um elemento dentro de um conjunto comportamental mais amplo que define o que é "levar uma vida" como pentecostal. Em vista disto, pretendemos descrever a relação que cada um dos

grupos pentecostais estabelece com o fenômeno, o processo envolvido na aquisição do mesmo, suas formas de manifestação e os momentos de maior frequência de sua utilização. Daremos particular importância ao papel que a glossolalia assume como símbolo de status dentro do grupo e a relação, expressa através de posições ocupadas pelos falantes, entre glossolalia e sistema de poder eclesial, bem como ao desempenho de cada indivíduo em adquiri-la e a importância atribuída à sua aquisição.

Mais especificamente, explicar como se dá a aquisição deste fenômeno representa nossa principal meta. Através de observação sistemática de seus praticantes e do papel que essa exerce nos grupos pentecostais, nosso trabalho pretende explorar, mais profundamente, se os processos envolvidos na aquisição da glossolalia estão diretamente relacionados com aprendizagem.

Compreendemos que, para atingirmos os objetivos desta pesquisa, proceder a uma breve exposição que compare as explicações de pesquisadores com as pentecostais, a respeito de seu acelerado crescimento, constitui etapa importante. Explicar o crescimento pentecostal é, em outros termos, procurar compreender os motivos, tanto a nível social quanto pessoal, que levam os indivíduos a aderirem ao movimento e permanecerem nele. O desejo de pertencer a um grupo impulsiona o indivíduo e, no caso pentecostal, para que esse sentimento de pertinência alcance seu estágio pleno, necessário se faz passar pela experiência de vocalizar e, finalmente, esta experiência resgata de modo definitivo o indivíduo para dentro da comunidade. Verificaremos que as explicações pentecostais para com o sucesso de seu acelerado crescimento correspondem todas ao seu sistema doutrinário e à experiência glossolálica em seu simbolismo. Estas explicações nos remetem, mais diretamente, a um aspecto

extremamente importante dentro de nosso estudo: a relação que iremos estabelecer entre aquisição da glossolalia e identidade individual e grupal.

Nossa hipótese é que a glossolalia é um traço cultural socialmente adquirido pelo indivíduo, juntamente com muitos outros comportamentos que definem a identidade pentecostal.

Na primeira década deste século ocorreu nos Estados Unidos o reavivamento pentecostal e de lá vieram para o Brasil dois missionários, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que se instalaram no Pará, iniciando o movimento pentecostal que originou as Assembléias de Deus no país (Latourette, 1963; Hollenweger, 1972; Rolim, 1979).

O primeiro grupo pentecostal no Brasil surgiu com esses missionários, em 1911 (embora tenhamos conhecimento da formação de um outro grupo em São Paulo, aproximadamente na mesma época), e só em 1918 a denominação Assembléia de Deus foi formalmente fundada e hoje é a maior denominação protestante pentecostal do país (Conde, 1962b; Almeida, 1982).

Em 1930 os pentecostais representavam nove e meio por cento dos protestantes brasileiros que, até então, haviam enfrentado uma forte oposição da aristocracia brasileira e da Igreja Católica, que impediam os trabalhadores rurais de converterem-se à nova religião (Braga, 1932). A submissão em que esses trabalhadores encontravam-se diante de seus patrões e da Igreja, fazia com que sofressem ameaças físicas, psicológicas e de perda do trabalho caso decidissem aceitar a nova mensagem (Normano, 1968; Shirley, 1971).

Pesquisadores como Willems (1967), Read (1965) e Souza (1969) indicam justamente o ano de 1930 como sendo o ano de partida para o rápido crescimento do Pentecostalismo no Brasil. O

número de adeptos aumentou consideravelmente a partir daquele ano. Enquanto, entre 1930 e 1960, as igrejas protestantes ortodoxas, com o auxílio de centenas de missionários e milhões de dólares cresceram aproximadamente de trezentos mil membros para um milhão de membros, os pentecostais, com poucos missionários e nenhuma assistência financeira de estrangeiros, passaram de cem mil para três milhões de membros (Read, 1965). Neste período o fluxo de católicos para as diversas igrejas pentecostais era muito intenso.

Um dado extremamente importante para ser acrescentado à compreensão deste rápido crescimento do movimento no Brasil, foi a ocorrência de inúmeras divisões e subdivisões das igrejas pentecostais em novos grupos, como no caso de Manoel de Melo que saiu da Assembléia de Deus e criou a Brasil para Cristo (Read, 1965; Souza, 1968). Em 1974, W.A.Cesar afirmou a existência de mais de cem grupos pentecostais autônomos no Brasil.

Dentre os novos grupos pentecostais que intensificaram suas atividades nesta época no país, encontram-se os católicos carismáticos. Este grupo, entretanto, não se originou de divisões de outros já existentes. Como no caso dos protestantes, inicialmente, o Movimento Católico Carismático veio diretamente dos Estados Unidos para o Brasil, mais precisamente, para São Paulo. O movimento iniciado naquele estado porém, só vem tomar maiores proporções após o ano de 1967 com a abertura proclamada pelo Vaticano II. Em 1973, com o Sétimo Encontro Internacional da Renovação Carismática, deu-se início a uma nova fase na história do movimento, agora com o apoio e o estímulo da Igreja Romana. O evento foi realizado em Indiana, Estados Unidos, e registrado pela revista *Time* sob o título de A Onda Pentecostal. Desde 1973 o movimento carismático vem aumentando consideravelmente seu

número de adeptos, contudo não tem atingido as mesmas proporções que o Pentecostalismo protestante conseguiu.

São muitos e variados os fatores apontados por pesquisadores como contribuintes para o acelerado crescimento que o Pentecostalismo vem obtendo nas últimas décadas na América Latina, de modo geral, e no Brasil, de modo particular. A apresentação de alguns destes fatores possui o objetivo de confrontar as explicações dos pesquisadores com as pentecostais no intuito de proporcionar ampla compreensão das múltiplas razões que levam indivíduos a se filiarem a esses grupos religiosos.

Geralmente apontados como problemas ou mudanças de ordem social, estes fatores representam quase sempre as explicações mais comuns dadas por pesquisadores para com o Pentecostalismo:

1. Mudança social e industrialização no Brasil. Sabemos que no período entre 1930 e 1945, durante o governo de Getúlio Vargas e após a II Guerra Mundial, a depressão econômica obrigou o Brasil a industrializar-se pela queda de exportação de produtos agrícolas. Deu-se, então, por força das circunstâncias, início à industrialização com uma migração crescente do trabalhador rural para as áreas urbanas (naquele período 25% da população brasileira concentrou-se nas cidades).

Procuraram então alguns pesquisadores, traçar um paralelo entre a revolução industrial no Brasil e o rápido crescimento do Pentecostalismo. Estudos semelhantes foram produzidos em outros países da América Latina, como foi o caso do Chile (Willems, 1967). Estas pesquisas puderam demonstrar que o paralelismo entre crescimento pentecostal e industrialização não se observava apenas pela coincidência de anos que ocorreu entre o desenvolvimento de um e outro mas, também, pela coincidência de

que áreas industrializadas dentro das grandes cidades, concentravam elevado número de pentecostais.

2. Enfraquecimento no sistema rural de patrão. O patrão, proprietário do campo e empregador, é uma figura a quem, ainda hoje, embora em menor grau, os camponeses permanecem submissos. Durante a revolução industrial no país, esta submissão através do processo migratório e pela necessidade de buscar melhores condições de vida foi quebrada. Tal acontecimento proporcionou aos trabalhadores uma perda de referencial humano nas relações empregatícias. Este fato fez com que muitos pesquisadores passassem a defender a idéia de que pela forma que o Pentecostalismo tomou nos países latinos, os pastores passaram a representar para os membros das igrejas os substitutos imediatos dos patrões (D'Épinay, 1969).

3. O esquema de parentesco foi quebrado. Não apenas ficam as classes trabalhadoras livres dos patrões mas, também, dos tradicionais laços familiares. A vida urbana, ou a busca de melhores condições de sobrevivência nos grandes centros, impõe aos trabalhadores vindos do campo novas formas de ajuntamento e cooperação (Oliveira, 1985). A identidade "ficou perdida" entre o campo e a cidade e a necessidade de reestruturá-la subsistiu. Por isso, pensam alguns autores, que as igrejas pentecostais, com suas formas de organização e tratamento entre os membros, proporcionaram aos migrantes o referencial necessário à criação de uma nova identidade (D'Épinay, 1969).

4. Desestruturação social e Pentecostalismo como mecanismo de integração dentro da moderna sociedade. Alguns autores defendem a idéia de que o Pentecostalismo funciona como um mecanismo de integração na passagem da tradicional para a moderna sociedade industrial (Souza, 1968:106). O Pentecostalismo através

de suas igrejas passou a desempenhar um papel de reestruturador das relações e dos laços perdidos por aqueles que migraram em busca de uma melhor condição de vida para as áreas industriais.

5. Desorganização e Pentecostalismo como um protesto social.
São inúmeras as divergências entre pesquisadores com relação a este aspecto especificamente. Para podermos ser fiéis a uma exposição sobre o tema, teríamos que dedicar um capítulo deste trabalho a esse empreendimento. Contudo, nosso trabalho não pretende ser exaustivo com relação a esse aspecto, pois os nossos principais objetivos distanciam-se de uma discussão centrada no desenvolvimento do Movimento Pentecostal no Brasil. Por isto apresentaremos a seguir apenas algumas posições assumidas por alguns autores sobre a relevância social, ou não, do movimento.

Para Willems (1969), por exemplo, o Pentecostalismo representa uma simbólica subversão (inversão) da convencional ordem social: de "povo-comum", os pentecostais passam, através de suas crenças, a "povo-de-Deus", escolhido e protegido por Ele. Este autor defende ainda, que os pentecostais rejeitaram a paternalística tutela das classes dominantes do país através de sua doutrina e ação.

Da mesma forma que Willems, Melvin argumentava que "o Pentecostalismo é um protesto efetivo contra a classe superior e seu modo paternalista" (1970:189).

Também Guattari (1981) nos levou em suas pesquisas, a considerar, por um novo ângulo, que o Pentecostalismo apresenta uma dimensão simbólica, que subverte a ordem tradicional das relações sociais.

Contrariamente a todas estas posições, D'Epina (1969) apresenta o Pentecostalismo latino como um retardo à mudança

social e como reprodutor de um mesmo modelo social que funciona para a conservação de status quo.

O último ponto que associamos ao conjunto de fatores explicativos para o grande crescimento do Pentecostalismo, não se refere especificamente a questões sociais mas, à possibilidade deste exercer o papel de uma terapêutica psicológica de valor. Uma pesquisa realizada entre os pentecostais em Recife procurou estabelecer uma relação entre mudança social e Pentecostalismo buscando verificar o que se dá nesta relação tanto a nível individual quanto a nível social (Hoffnagel, 1978). A pesquisadora conclui que o Pentecostalismo pode, a nível individual, promover mudanças que são sentidas como agradáveis pelos praticantes e ao mesmo tempo tender a retardar mudanças sociais.

Outros fatores, de ordem religiosa, são também apontados como colaboradores para o acelerado desenvolvimento do Pentecostalismo. Estes vêm historicamente produzindo mudanças nas crenças e atitudes populares:

1. Catolicismo popular. A penetração do Catolicismo em nossa sociedade é marcante. Contudo, o Catolicismo assumiu formas, a nível popular, que o transformam ao longo da história em um fator auxiliador para a pregação pentecostal (Rolim, 1979). O culto de santos, a crença em milagres, almas e espíritos, a crença em poderes sobrenaturais ou mágicos, são alguns exemplos. A crença popular nesses fenômenos produz dois efeitos: faz com que as pessoas esperem sempre que milagres aconteçam em seu favor, proporcionando soluções mágicas para os problemas, e reduz, nas pessoas, barreiras intelectuais, redução esta, necessária para que haja adesão às crenças apresentadas pelo Pentecostalismo. Embora os pentecostais protestantes passem a pregar contra

aquelas "crendices" em seu meio existem muitos que ainda mantem alguns desses traços religiosos.

2. Protestantismo tradicional. Os primeiros a enfrentar a oposição dos patrões, da Igreja Católica e da sociedade de modo geral, de maneira nenhuma foram os pentecostais mas, os protestantes tradicionais, tratados durante muitos anos como "invasores da pátria" e deturpadores das doutrinas cristãs. Enfrentando estas barreiras antes dos pentecostais, o protestantismo tradicional auxiliou indiretamente ao crescimento do Pentecostalismo por ter conseguido quebrar algumas delas e tornar as igrejas protestantes reconhecidas e conceituadas. O prestígio dessas igrejas abriu caminho a uma maior tolerância em relação ao Pentecostalismo.

Apresentaremos ainda dois grupos de fatores que menos diretamente estão incluídos entre os de ordem religiosa: as formas de comunicação empregadas por estes grupos e as principais doutrinas em que se baseiam. São as doutrinas as maiores explicações apresentadas pelos pentecostais para compreensão do "sucesso" de seu crescimento (Read, 1965; Tavares, 1966). Estas doutrinas servem também de parâmetro para situar um padrão comportamental pelo qual um indivíduo vem-a-ser pentecostal. Podemos medir o envolvimento de alguém com o grupo religioso, pela forma congruente com que apresenta raciocínio explicativo vinculado ao sistema de crenças pentecostais. Uma observação com relação ao que vem a seguir se faz necessária. Muitas das características que citaremos referem-se mais especificamente aos pentecostais protestantes. Isto porque, como verificaremos no capítulo quatro os protestantes, em todos os níveis, inclusive o organizacional, possuem uma vinculação histórica muito mais acentuada com o movimento e com a doutrina pentecostal.

As formas de Comunicação pentecostal são:

a) Os serviços pentecostais - todos os trabalhos são realizados sob clima de participação e emoção intensas. O ritmo das músicas anglo-saxônicas das igrejas ortodoxas foram abandonados e substituídos por sambas, batuques, rumbas, etc., músicas genuinamente brasileiras. E quanto às mensagens, elas são transmitidas em clima de eletricidade.

b) Publicidade - rádio, televisão, literatura em geral, discos, cassetes, pregações de rua, barraquinhas de rua, etc.

c) Ecclesiologia - o conceito pentecostal de igreja, estrutura e organização, também contribui para seu acelerado crescimento:

i) os pentecostais pregam que a igreja deve manter-se separada do mundo e tal isolamento parece dar ao Pentecostalismo um caráter de "subcultura" (Willems, 1955);

ii) existe uma igreja-mãe ou sede à qual se ligam inúmeras igrejas locais ou congregações e, por sua vez, cada uma dessas congregações poderá tornar-se, conforme seu crescimento, igreja-mãe;

iii) existe um grande empenho na construção de templos por todo o interior do país e muitas vezes membros da igreja que são trabalhadores da construção civil, aceitam contribuir, para este fim, com trabalho em seus dias de folga;

iv) envolvimento mais estreito com a família e com problemas pessoais;

v) a comunidade da fé tem prioridade sobre outras pessoas;

vi) liderança nacional - a grande maioria, se não a totalidade, dos líderes das igrejas e grupos pentecostais são

brasileiros e advindos das mesmas camadas da população que seus liderados (principalmente entre protestantes);

vii) ativa participação dos membros - todos são responsáveis pela evangelização e pelo crescimento da igreja;

viii) assistencialismo - as igrejas mantêm um conjunto de bens e serviços para atender aos membros e aos trabalhos: hospitalização, escolas, clínicas, ambulatórios, orfanatos, estudos bíblicos, escolas bíblicas, bibliotecas e livrarias, casas publicadoras, etc. além da contínua ação pastoral;

ix) escolas teológicas - os pastores pentecostais, em sua maioria, não freqüentam os seminários teológicos existentes (mesmo o pentecostal). Estes seminários geralmente são liderados por estrangeiros e conseqüentemente com padrão estrangeiro. Os membros dos grupos pentecostais costumam realizar entre si mesmos cursos e escolas bíblicas que duram um período de tempo inferior aos dos seminários protestantes, ensinando-se mutuamente na arte de pregar. Este fato nos indica uma manutenção de padrão próprio de realização, de preparo, ensino e pregação. Os pregadores respaldam essa atitude afirmando que a mensagem a ser transmitida é da responsabilidade do Espírito Santo e que funcionam como meros instrumentos.

As principais doutrinas pentecostais são:

a) A doutrina da volta de Cristo - crêem e pregam os pentecostais a iminência do retorno de Cristo e a instalação de Seu Reino. Este é um dos principais fatores na intensificação das conversões. Tal doutrina tem grande efeito sobre as classes populares no Brasil. O Brasil é, segundo Queiroz, um país com uma rica história de movimentos messiânicos (Queiroz, 1968).

b) Santificação - uma doutrina cristã que entre os pentecostais brasileiros tem caráter exageradamente moralista e

legalista e que, por sua vez, contraditoriamente, atrai positivamente grande número de pessoas. W.A.Cesar considera que tal comportamento se deve ao fato do Pentecostalismo desenvolver-se em classes marginalizadas e que esta doutrina funciona como oposição ao mundo urbano (Cesar, 1974:22). A explicação pentecostal de sua maneira de viver sobre rigor "moral", não é de desprezo ou mortificação para com o corpo ou a mente mas, para valorizar-se diante de Deus e promover "moradia" purificada ao Espírito pois "Deus não habita local de pecado" (falante).

c) O Batismo e o "dom" do Espírito Santo - estes elementos doutrinários despertam muita atenção e simpatia nas pessoas que se aproximam dos grupos pentecostais e são a espinha dorsal do movimento. Ser batizado no Espírito Santo e falar-em-línguas, são dons ansiosamente esperados, e são recebidos simultâneamente; um representa a comprovação do outro e retiram de seu recebedor o sentimento de inferioridade em relação ao grupo de crentes, ativando o sentimento de pertinência. Falar em línguas estranhas é a porta de passagem para dentro da comunidade religiosa e quase sempre sem retorno (Willems, 1955:138). Uma vez transposta esta porta o próprio indivíduo sente-se em dívida com a comunidade e esta, por sua vez, com ele.

Verificamos que até aqui, as explicações encontram-se em campos opostos. O que para os pentecostais é fruto da interferência divina, para os pesquisadores é consequência das condições sócio-históricas. Cada uma destas explicações porém, nos revela nuances que podem ser consideradas complementares para explicar os motivos que levam alguém a ingressar em um grupo e desejar ser como os demais membros. Esta questão será discutida no próximo capítulo.

METODOLOGIA

A pesquisa de campo que fundamenta este trabalho foi realizada com dois grupos pentecostais de origem religiosa diferente, um protestante outro católico.

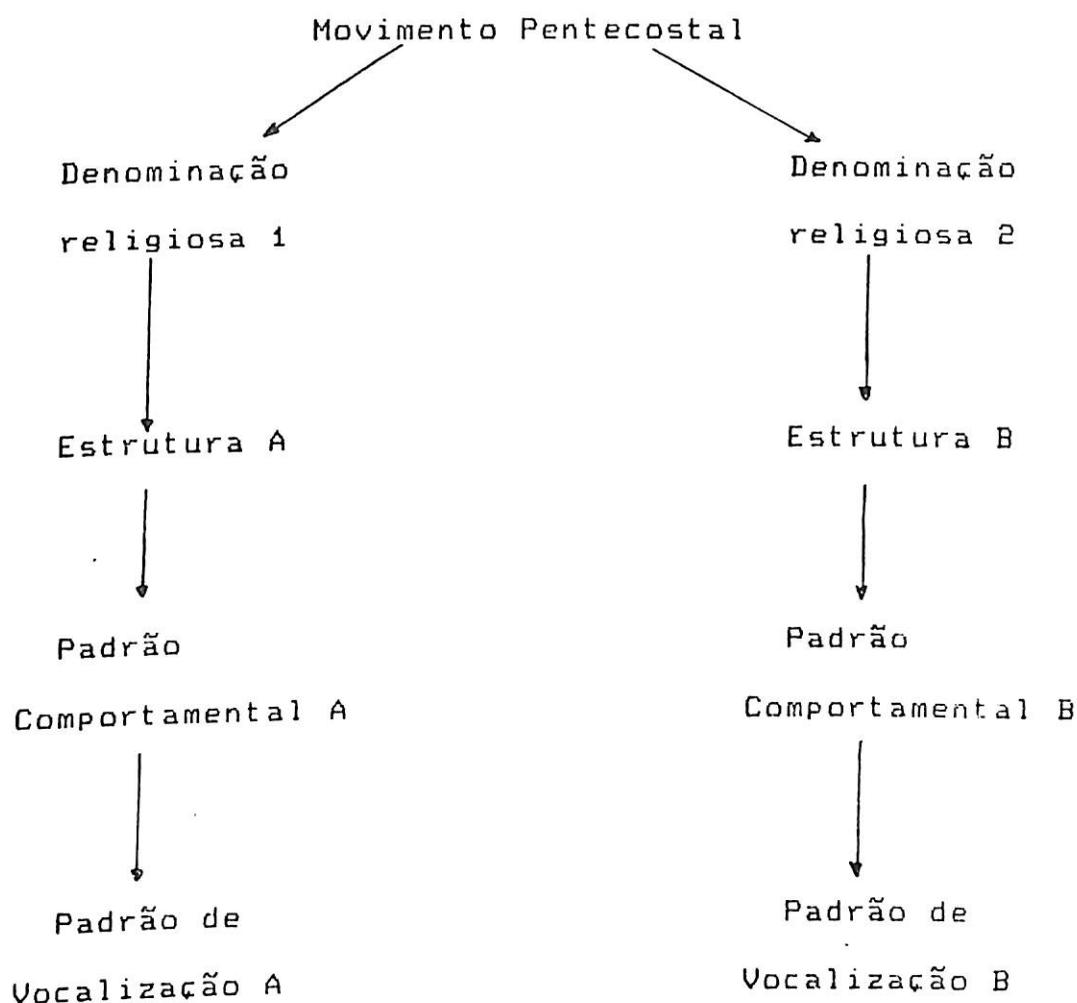
Por um período aproximadamente de cinco meses assistimos, como observador participante, aos mais diversos tipos de cultos e reuniões em ambos os grupos estudados, tendo alguns objetivos preliminares estabelecidos. Inicialmente pretendíamos fazer um levantamento dessas reuniões, buscar informações gerais sobre estrutura e funcionamento dos grupos, verificar se as manifestações do fenômeno ocorriam com igual frequência e de igual modo em todas as reuniões ou se se alteravam de acordo com elas, observar em que circunstâncias mais facilmente presenciariamos manifestações, estabelecer alguns critérios para observação mais sistemática, detectar quem eram os falantes e como poderíamos nos aproximar deles e sistematizar alguns aspectos para serem aprofundados nas entrevistas. Nossa ação como observador participante, possibilitou que mais fácil e espontaneamente pessoas do grupo se aproximassem e travassem conversas à respeito de como se tornaram crentes, o que lhes foi exigido para isto, como receberam e em que circunstâncias o dom, como se pode receber e mais sobre a vida da igreja.

As observações sistematizadas foram iniciadas nas Igrejas Centrais ou sedes de cada um dos grupos estudados seguindo as noções sugeridas pela observação participante. Objetivávamos com isto colher dados que permitissem uma maior compreensão da relação entre grupos locais e suas sedes, penetrar na vida administrativa, verificar as relações de poder, situar nas relações direitos e deveres de todas as partes, compreender que

objetivos procedem das sedes em relação aos grupos locais, travar algum contato com dirigentes, entrevistá-los e coletar informações sobre as atividades, seus executores e a provável relação entre estas posições assumidas e o fenômeno em estudo.

Por termos iniciado com as sedes, verificamos que as estruturas organizacionais de cada uma das denominações, eram bem distintas uma da outra, embora o sistema doutrinário se originasse de uma mesma fonte, a Bíblia cristã numa leitura pentecostal, na prática cada um desses grupos reproduz o modelo de organização e relações determinados no processo histórico de suas denominações de origem quanto a: dogmas e aplicações práticas deles, sistema de poder eclesiástico, estrutura organizacional, relações com a sociedade mais ampla, compreensão e ênfase dada ao fenômeno de glossolalia, padrões de comportamento, etc.

Percebemos também, desde o início das entrevistas, que os falantes (termo que será usado para nos referirmos aos glossolálicos), davam diferentes ênfases ao fenômeno e que este fato parecia estar diretamente relacionado com o grupo religioso ao qual pertenciam. Os pentecostais católicos eram menos enfáticos que os protestantes. Surgiu desta observação a idéia de buscarmos, nos modelos institucionais, explicações para este fato já que, as denominações religiosas provinham de diferentes modelos estruturais e históricos e possuíam organização e sistema de crenças diferentes (embora com o mesmo referencial), proporcionando com isto padrões comportamentais diversos e, como última consequência, modelos de vocalizações distintos. Este dado veio a corroborar nossas especulações a respeito da possibilidade da existência de padrões pelos quais um indivíduo consegue alcançar as vocalizações:



É certo, também, que existem muitos aspectos semelhantes entre as duas denominações pentecostais: algumas crenças, algumas doutrinas, formas de transmitir a mensagem bíblica, cânticos, tipos de reuniões, textos preferidos da Bíblia, explicações para os comportamentos, etc. Porém essas semelhanças não se referem a aspectos fundamentais das estruturas que definem o caráter protestante ou católico nos praticantes pentecostais.

Nas visitas às igrejas sedes entrevistamos coordenadores, dirigentes de grupos, pastores e outros líderes a fim de que, através de suas declarações sobre a organização na qual assumem papel relevante, pudéssemos conhecer melhor a doutrina que pregam e seguem, compreender as relações entre estes

e os demais membros, conhecer o modo como os trabalhos são atribuídos às pessoas e sua relação com o fenômeno e especialmente ouvi-los a respeito do "dom-de-línguas" e seu papel dentro da igreja. Como, de modo geral, os líderes são falantes, incluímos estas entrevistas no rol geral de entrevistas com os demais falantes.

Foi a partir de informações adquiridas nas Igrejas Centrais que escolhemos grupos locais para observações mais sistemáticas. Para que permitisse uma melhor observação do fenômeno, foram escolhidos grupos que possuíam número mais reduzido de membros e que assistiam em igrejas locais e paróquias pequenas. Por aproximadamente quinze meses assistimos aos mais variados tipos de reuniões e atividades destes grupos, contudo mais sistematicamente aquelas onde as manifestações pareciam mais frequentes.

Nas igrejas protestantes as manifestações do dom-de-línguas foram presenciadas durante os trabalhos de rotina da igreja (cultos variados); os momentos especiais de sua ocorrência estão inseridos nas próprias atividades devocionais da comunidade religiosa. Entre os católicos porém, assistíamos primeiramente à missa da paróquia, onde de modo nenhum presenciávamos manifestações glossolálicas, e em seguida nos dirigíamos para um local determinado para as reuniões especificamente carismáticas. Estas reuniões ocorriam apenas uma vez por semana, eram dirigidas por leigos ou religiosas e nelas discutiam-se doutrinas que não são consideradas fundamentais pela Igreja Católica. Por isto, pensamos, os católicos vivenciam uma certa ambigüidade em relação aos dons e em especial ao dom-de-línguas; ao mesmo tempo que o desejam, não se permitem experienciá-lo mais abertamente pois, temem as impressões que causarão nos outros (acusações de

dogmatismo, irreverência, exagero, loucura, protestantismo, etc.). Além do temor da opinião geral os membros devem obediência à hierarquia da Igreja-Mãe. A Igreja Católica, embora tenha assumido um compromisso de abertura através do Vaticano II, continua exercendo um grande controle sobre o pentecostalismo católico, reprimindo constantemente a falta de "discernimento" no uso de dons, mantendo o grupo ^{em} sobre sua autoritária tutela, e utilizando-se da liderança através de contínuos discursos de moderação. A hierarquia parece temer que a compreensão "errada" dos dons e de suas funções leve as pessoas à rebeldia e a auto-gestão. Se, de fato, os católicos carismáticos passassem a seguir na íntegra os ensinamentos pentecostais do modo como estes foram elaborados inicialmente poderiam, de fato, colocar algumas doutrinas da Igreja Católica em questionamento; mas não é assim que tem ocorrido. Até então, os carismáticos parecem reproduzir em seus comportamentos "comedidos", os anseios de obediência inquestionável às autoridades instituídas, reforçando, inclusive, traços de comportamento que andavam enfraquecidos (maior frequência as missas, confissão individual, maior adoração, louvor e oração aos santos e à Maria, etc.). Durante suas reuniões, que parecem ter mais a oferecer aos participantes que as missas em termos de, participação, diversificação, maior democracia na distribuição de poderes, o dom-de-línguas, como outros, manifesta-se espontânea mas cautelosamente, pois na realidade constitui um "dom-tabu".

O número muito flutuante de frequentadores dos grupos carismáticos na época da pesquisa de campo, diferentemente dos protestantes, alterava frequentemente as relações de continuidade dos trabalhos no grupo e camuflou durante algum tempo seus reais falantes. Isto inicialmente dificultou um pouco a pesquisa porém,

criamos um sistema de anotações da frequência dos participantes e das manifestações até conhecermos quem eram os líderes, líderes-falantes, membros, membros-falantes e visitantes.

Além das sedes, da igreja local protestante e do grupo paroquial carismático, algumas outras igrejas locais e grupos foram visitados para observação sistemática. Pretendíamos com isto registrar diferenças e semelhanças nos modos de realizar as atividades e de manifestar os dons. Comparamos as observações igreja à igreja, grupo a grupo, igrejas locais e grupos às suas respectivas sedes e as sedes entre si.

Entrevistamos durante os trabalhos de campo, assistematicamente, um número superior a cem indivíduos de ambos os sexos e idades variadas, pertencentes às duas denominações religiosas, e, mais sistematicamente, um total de trinta e um falantes. Do total geral de entrevistas sistemáticas apenas nove eram de carismáticos e apenas treze puderam ser gravadas. Os carismáticos se recusavam, mais fortemente, a dar entrevistas programadas; pareciam temer que isto lhes fosse prejudicial. Um dos grupos de carismáticos freqüentados chegou mesmo, através de seus líderes, a solicitar para não servir como sujeito da pesquisa. De modo geral, não procedemos a gravações dos falantes quando vocalizando.

Anotamos sistematicamente, não apenas as entrevistas de falantes, mas todo e qualquer dado relevante para compreensão da vida do grupo: testemunhos, relatos de milagres, curas e visões, mensagens onde as vocalizações foram utilizadas, profecias, orações, interpretações e discursos, atitudes, etc.

Consideramos importante gravar, em relação aos trabalhos dos carismáticos, um seminário de Vida no Espírito Santo, onde um ou vários pregadores ministram sobre os dons para os participantes e

onde a forma de transmissão do dom-de-línguas, neste grupo, fica evidenciada.

Alguns dados importantes foram colhidos através de um questionário, em forma de ficha cadastral, entre os pentecostais de igreja protestante. Não procedemos do mesmo modo entre os católicos porque, devido às relações entre falante, igreja, fenômeno, que são bem mais estreitas no caso dos protestantes, certas perguntas não se aplicam. Do questionário constavam os seguintes itens que possuíam os objetivos abaixo indicados:

a) Grau de instrução e procedência - verificar o tipo de população a que a pregação pentecostal atinge e estabelecer alguma relação entre migração e crescimento dos grupos pentecostais.

b) Origem religiosa - tentar fazer um levantamento do percurso religioso ou dos vínculos religiosos passados pelo crente até chegar ao Pentecostalismo.

c) Entrada na igreja atual - momento em que optou pelo ingresso na igreja atual e relação da entrada com o "dom".

d) Batismo com água X no Espírito - verificar se a ocorrência do batismo no Espírito antecedeu ou não ao de água e quais as implicações deste fato; realizar comparação entre data de ingresso na igreja com a dos batismos.

e) Idade do batismo no Espírito - relacionar batismo com idade cronológica e com tempo de frequência ao grupo.

f) Cargos e funções - funções que exerce na igreja e aquisição do "dom".

Esta pesquisa foi realizada entre protestantes da Assembléia de Deus, porém efetuamos duas entrevistas com pastores que são falantes de outras denominações protestantes. Estas entrevistas

tinham o objetivo de verificar se há diferenciação de ênfase dadas ao dom-de-línguas por outros grupos.

Serviram ainda como fonte de dados para esse trabalho os periódicos e publicações das publicadoras utilizadas por ambas as denominações. Os periódicos nos ajudaram a compreender e acompanhar novas propostas e mudanças nos grupos, questões em evidência e ações das lideranças dos grupos.

Os capítulos que se seguem compreendem os objetivos que estamos aqui descrevendo brevemente. No capítulo dois pretendemos inicialmente apresentar as diversas pesquisas que se dedicaram a estudar os elementos centrais envolvidos nas manifestações da glossolalia entre os pentecostais e o comportamento de seus praticantes. O capítulo três visa estabelecer uma relação entre a formação da identidade pentecostal e o fenômeno em estudo, a glossolalia. A experiência de vocalizar parece desencadear nos praticantes uma contínua alteração de comportamento gerado pelo intenso estado emocional que resulta desta. Com o capítulo quatro pretendemos atender, através da descrição mais detalhada da vida dos grupos, ao nosso objetivo de demonstrar o quanto a glossolalia é um fenômeno que se vincula a uma visão de mundo particular e depende essencialmente do contexto em que se encontra inserida. Por fim, nosso último capítulo buscará responder a hipótese que levantamos neste capítulo para o processo de aquisição da glossolalia. Cada etapa desenvolvida nos capítulos que antecedem a conclusão está associada no intuito de demonstrar que o processo que envolve a aquisição do fenômeno implica em: aquisição de identidade grupal, adesão ao processo de santificação, reestruturação da imagem de si e cognitiva por aprendizagem.

CAPÍTULO 2

TRANSE OU TRANSA

Capítulo 2: TRANSE OU TRANSA

"Experiências transcendentais (...), tipicamente concebidas como estados de 'possessão', têm dado aos místicos a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino e, quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural".

Lewis, 1971:18

"É o crente, o profeta, quem controla o Espírito, como falam as Escrituras, não o contrário".

Falante

Na introdução deste trabalho apresentamos alguns exemplos, através de pesquisas sociais mais abrangentes, de explicações sobre a larga aceitação do movimento pentecostal e seu acelerado crescimento. Com este capítulo pretendemos fazer uma breve revisão de pesquisas que se dedicaram mais especificamente ao estudo de elementos centrais da doutrina pentecostal, como o "dom-de-línguas", e ao comportamento dos praticantes. Duas questões principais têm sido objeto destas pesquisas: o estado em que se encontram os falantes quando vocalizando e as próprias vocalizações. Pretendemos assumir uma posição em relação a estas questões que seja incorporada à nossa discussão sobre aquisição da glossolalia e identidade pentecostal. Além disto, estes dois elementos encontram-se vinculados na manifestação do fenômeno criando assim um padrão de comportamento complexo.

O Pentecostalismo está incluído entre as religiões que utilizam o transe como forma de expressão. Quando o Espírito Santo se manifesta em alguém, dá origem a um tipo de expressão vocal, interpretada pelos pentecostais como um controle da fala orgânica pelo próprio Espírito, e que funciona como canal de instrução para o falante ou para o grupo religioso. Esta é a

forma que assume o que estamos chamando inicialmente de "transe pentecostal" ou fenômeno pentecostal e, que está classificado em alguns trabalhos como " transe de possessão " ou de " inspiração" (Alland,1960; Lewis, 1971; Rouget,1980).

Na maior parte das vezes que se utiliza, em linguagem comum, o termo transe para classificar ou para se referir a algum tipo de comportamento humano, há uma tendência a tomar-se o termo no sentido de alienação psicológica, ou seja, alguém que apresenta um comportamento que demonstra perda de contato com a "realidade" imediata, que se encontra perdido em seu próprio mundo mental e distante do mundo real. Para a compreensão comum, estar em transe é encontrar-se fora da realidade.

De fato, muitas pesquisas científicas sobre o comportamento humano, contribuíram em maior ou menor grau para a compreensão comum sobre as diversas manifestações de transe. Tais pesquisas não se furtaram a dar ênfase, em seus resultados, a questões psicologizantes, colocando sob a responsabilidade do mundo interno individual (mental), explicações que justificavam as manifestações deste fenômeno. Assim contribuíram, durante muito tempo, para se universalizarem conclusões sobre estados de transe; em outras palavras, os resultados das pesquisas foram considerados aplicáveis a qualquer caso em que certas características comportamentais (psicofisiológicas) estivessem presentes e sob qualquer contexto cultural.

Por se encontrarem presas ao determinismo psicofisiológico, a maior parte das definições utilizadas, consideram o transe como um estado de alteração mental geralmente associado a problemas psicopatológicos (excetuando-se alguns estados hipnóides induzidos), que possuem uma configuração de comportamento padrão envolvendo, de forma moderada ou não, convulsão

corporal, semi-estupor, contrações corporais, atividades motoras involuntárias e, mais raramente, completa perda de consciência. Os estados de transe também, são considerados como uma condição humana universal (potencialmente falando), podendo ocorrer em qualquer sociedade ou cultura, com indivíduos de personalidades distintas, embora quase sempre venha associado a estados psicopatológicos, e independente de qualquer status social (Alland, 1960). O que estas definições passaram a conotar é que os "estados de transe" implicam sempre em certa perda do controle de si mesmo, tanto físico quanto psicológico.

Na perspectiva religiosa, que é a pentecostal, os fenômenos não se limitam à realidade da vida cotidiana, mas vão em direção a outras realidades, e é a fé nessas outras realidades que modela seu comportamento. As respostas apresentadas frente às experiências vividas são basicamente respostas religiosas, com graus elevados de congruência com as crenças apreendidas. Para Geertz, quando se fala do ponto de vista religioso, está apenas se falando de uma entre outras perspectivas. Este modo de ver significa discernir, entre outros, uma maneira de organizar o mundo e de explicá-lo. E acrescenta que "uma sinopse da ordem cósmica, um conjunto de crenças religiosas, também representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos" (Geertz, 1978:140).

As idéias defendidas por Geertz, que de alguma forma se confrontam com o modelo para as definições de transe apresentado, nos alertam para que uma visão descontextualizada do fenômeno de glossolalia, elemento fundamental do transe pentecostal, poderia nos conduzir a erros sérios de análise da sua função na vida dos indivíduos que a praticam. O tipo de comportamento designado como transe pentecostal por alguns pes-

quisadores não poderia ser analisado como na compreensão comum, como se este comportamento representasse um estado por fora da realidade. O "transe pentecostal" encontra-se dentro de uma realidade criada e crida por seus integrantes, e devido a elevada importância a ele atribuída, conduz indivíduos a buscarem, até na simulação, uma forma de reproduzi-lo, embora não consigam por muito tempo iludir o grupo. A glossolalia é um elemento encontrado dentro de uma matriz social estruturada. Em reforço às suas crenças, os grupos promovem uma contínua dramatização que inclui os fenômenos que retratam a "verdade" do que crêem, ao mesmo tempo que criam o ambiente propício para que outros creiam.

O que queremos dizer é que o transe pentecostal, que inclui a glossolalia, é um fenômeno perfeitamente ajustado a um conjunto de crenças religiosas e que só podemos estudá-lo levando todo o conjunto em consideração. Para este fim, subdividiremos em três tópicos esta etapa do capítulo que se refere a relação entre fenômeno e transe: Transe e glossolalia, apresentação de algumas pesquisas realizadas por diversas áreas sobre o fenômeno; O Batismo de Fogo, representando as explicações dos próprios pentecostais sobre o que lhes ocorre durante as vocalizações, e Transe e glossolalia, nosso próprio ponto de vista a respeito das condições em que ocorre o fenômeno.

Transe e Glossolalia

" A produção controlada do transe é tomada como prova do controle da possessão por espírito. Devemos notar aqui, apesar da distinção não ser unívoca, (...), que os tungues fazem distinção entre a pessoa possuída (involuntariamente) por um espírito e o espírito possuído (voluntariamente) por uma pessoa. O primeiro é o transe descontrolado, encarado como doença; o segundo é o transe controlado, requisito essencial para o exercício da vocação xamanística".

Lewis, 1971:61

Estão divididas em três grupos as posições dos pesquisadores a respeito do transe, ou do estado em que se dão as vocalizações pentecostais. Um primeiro grupo de autores considera que as vocalizações pentecostais só ocorrem quando o praticante já atingiu o estado de alteração mental necessário a seu acontecimento. Por este prisma, o estado de transe seria condição mais que necessária a que o comportamento desejado pelo crente ocorresse. Grande número de autores que assumem esta posição também a associam a condições psicopatológicas. Um segundo grupo defende uma posição intermediária concordando que as vocalizações advenham sempre de estados de transe ou hipnóides, porém discordam do primeiro quanto a que tais estados tenham como fonte motivacional questões psicopatológicas ou disfunções da personalidade. Em terceiro lugar, há pesquisas, mais recentes, que geralmente preferem estudar as vocalizações apresentadas por pentecostais levando em consideração sua função para dentro e para fora dos grupos praticantes. Estas pesquisas não se centram em análises psicológicas do fenômeno e não admitem que se estabeleça uma relação de causa e efeito entre

psicopatologia e glossolalia; defendem a idéia de que no início das manifestações, a glossolalia possa vir associada a algum grau de transe porém, posteriormente ocorrem independentemente de qualquer estado de alteração mental e em estado emocional natural ou usual.

Ressalte-se ainda que em nossas pesquisas bibliográficas percebemos a existência de alguma relação entre as áreas em que as pesquisas eram desenvolvidas e o fato de associar glossolalia a estados de transe. Áreas mais especializadas de estudo do comportamento humano como psicologia e lingüística, tendiam mais prontamente a defender uma associação entre transe e glossolalia, enquanto que áreas de pesquisa mais abrangentes como sociologia e antropologia, acusavam em suas conclusões, que tal fenômeno poderia ocorrer independente destes estados.

Os primeiros trabalhos que surgiram sobre o fenômeno pentecostal visavam quase sempre explicar que tipos de pessoas sentiam-se atraídas pelo fenômeno e a sua relação com estágios mentais. O ministro e educador batista, Cutten em 1927, publicou um livro intitulado Speaking With Tongues, efetuando uma análise psicológica e histórica do comportamento cristão. Afirmava que o "falar-em-línguas" estava associado a indivíduos de pobre desenvolvimento verbal e de habilidade mental inferior que os impedia de chegar a um tipo de pensamento mais racional (citado por Hine, 1969).

Algumas enciclopédias do início do século, do mesmo modo, traziam definições para o termo transe carregadas de sentido psicopatológico, como no caso da Encyclopaedia of Religions and Ethics, 1918, onde no lugar das explicações das palavras transe ou êxtase figurava o termo crise nervosa (citado por Rouget, 1980).

Durante as próximas décadas, e principalmente nos anos sessenta, começaram a surgir pesquisas que contrariavam as afirmações defendidas pelos trabalhos acima. Dois tipos de pesquisa começam a desenvolver-se paralelamente e sob mútua influência: as psicológicas e as sociais. Com o crescimento surpreendente do Pentecostalismo passamos a observar também um avanço nas pesquisas sociais que passaram a ter o fenômeno pentecostal como objeto. Por outro lado, alguns pesquisadores começaram a desenvolver, no campo psicológico, trabalhos com o intuito de avaliar as conclusões até então apresentadas. Realizaram trabalhos comparativos entre grupos pentecostais e grupos de controle de não-pentecostais com o objetivo de traçar um perfil da personalidade dos primeiros.

Boisen (1939), por exemplo, apresentou um trabalho em que defendeu a idéia de que a glossolalia poderia ser, na verdade, uma experiência terapêutica de reestruturação individual a partir da vivência com o grupo religioso. Como tal fenômeno só passava a ocorrer na vida do indivíduo a partir de um contato com o grupo, Boisen considerou esse fator decisivo para explicar as observações que fez de diferentes condições mentais entre pentecostais e seus pacientes psiquiátricos, pois o comportamento apresentado por aqueles era consequência das influências sociais sob as quais se encontravam (citado por Hine, 1969).

Concordando com os resultados encontrados por Boisen, Vivier (1960), utilizando-se do teste psicológico de Cattell¹, havia concluído que também não existiam diferenças significa-

¹ Raymond B. Cattell (1950), teste psicológico conhecido no Brasil por 16 PF. Tem por objetivo medir dezesseis diferentes fatores da personalidade.

tivas para o caso de tendência à histeria entre estes dois grupos comparados (citado por Hine, 1969).

Ari Kiew (1964), realizou estudos comparando grupos de pentecostais glossolálicos ao de esquizofrênicos, quanto a seus comportamentos e as suas reações diante de experiências enfrentadas na vida. Concluiu que, esquizofrênicos teriam muito pouca chance de vivenciar o modelo de ritual prescrito por esse grupo religioso e ao mesmo tempo manter seu comportamento sob controle sem tender a uma convulsão mental. Enquanto isto, os praticantes pentecostais conseguiam perfeitamente manter-se equilibrados e socialmente integrados. Verificou ainda que "doentes mentais" são facilmente reconhecidos pelo grupo religioso e que os ministros não estimulam à experiência glossolálica, indivíduos com problemas emocionais observáveis ou graves. Complementou seus estudos com a aplicação de testes projetivos chegando a conclusão de que não haviam diferenças significativas nos resultados de tendências para neurose ou psicose entre grupo pentecostal e controle (citado por Hine, 1969).

Outras pesquisas psicológicas não se limitaram apenas a verificar questões psicopatológicas, mas incluíram em seus objetivos estudar o que ocorre com a cognição e com a visão de mundo dos indivíduos que ingressam nesses tipos de religião. Perceberam, como no caso de Sargant (1957), que a conversão religiosa reformava o pensamento e que as catarses psicofisiológicas da experiência liberavam a cognição para novas experiências. Ainda sob este ponto de vista, Frank (1961), comparava a experiência religiosa de avivamento a uma bem sucedida psicoterapia pela mudança que provoca na visão de mundo do indivíduo. A introdução de um novo elemento ideológico e um in-

tenso estado emocional, permitem a reestruturação do mundo cognitivo e uma radical alteração na visão de si (citados por Hine, 1974).

Estes exemplos podem ser finalizados pelos trabalhos de Alland, que apresentou uma explanação na qual defendeu que uma análise psicológica da glossolalia como esquizofrenia ou histeria estava longe de ser aceitável diante do exame de dados sócio-culturais novos. Considerava que os fenômenos de transe e glossolalia são provocados dentro de uma religião pelos padrões limitados e esperados pelo grupo. Em seus trabalhos de campo observou que, exceto por sua experiência glossolálica, os praticantes encontram-se bem ajustados em seu envolvimento social e que isto fortalece a interpretação de que glossolalia é um comportamento apreendido em função do grupo e não necessariamente o resultado de personalidade desorganizada (Alland, 1960).

Após o surgimento dessas novas tendências nos estudos de transe religioso, para tentar conciliar a compreensão psicológica, associada a estados de alteração mental (neuroses, psicoses), e as sociológicas e antropológicas (questões culturais), os americanos passaram a utilizar um termo, psiquiatricamente neutro, na definição de transe, "alteração do estado de consciência". Entretanto, o transe, agora assim definido, continua a ser considerado como único caminho e condição mais que necessária ao aparecimento das vocalizações, no caso pentecostal ou de outras religiões.

Segundo pesquisadores mais recentes, algumas condições propiciam o surgimento dos estados de transe; estas condições podem vir isoladamente ou combinadas: condições físicas (ingestão de substâncias); condições fisiológicas (estimulação

ou privação sensorial); condições psicológicas (estados motivacionais) e condições sócio-culturais (isolamento, padrão grupal, interesse, informação, etc.). Considerar todas estas condições com igual relevância para proporcionar os estados de transe, representou um avanço nas pesquisas e abriu perspectivas explicativas para com o interesse de buscar experiências extáticas.

As pesquisas de Goodman (1974) na área lingüística prestam-se muito eficazmente como primeiro exemplo de trabalhos que assumiram uma posição intermediária na definição do estado em que se encontram os praticantes pentecostais antes, durante e após as vocalizações.

Considera esta autora que a glossolalia está intimamente relacionada a estados de transe embora aponte outras causas que não as psicopatológicas para seu acontecimento. Para ela o transe é o suporte básico das vocalizações. Em suas primeiras experiências com o fenômeno observou que os indivíduos, algumas vezes atingem apenas o estado de transe e, após algum tempo de prática chegam finalmente a apresentar vocalizações.

Afirma Goodman que para se atingir o transe, uma certa dosagem de ansiedade e excitação faz-se necessária. Porém, ao mesmo tempo, se alguém apresenta nível muito alto de ansiedade por obter a experiência, isto poderia impedi-lo de atingir o transe, condição, segundo a autora, mais que necessária às vocalizações. Evidenciou esta relação ao verificar que quando os praticantes possuíam alto nível de ansiedade não conseguiam alcançar o transe e geralmente estes não vocalizavam.

Para Goodman, uma das maiores feitura do transe, seria promover uma forte qualidade rítmica, um estremecimento regular dos músculos que auxiliam a provocar as vocalizações. Os

praticantes aproveitando-se dos estremecimentos e das contrações e relaxações musculares, emitem sons. Dividiu o transe pentecostal em três estágios evolutivos que incluem as vocalizações: (1) início e chegada ao estágio de transe; (2) vocalizações; (3) freio paulatino das vocalizações ou transe residual.

Entre outros fatores apresentados por Goodman como justificativas para defesa de sua posição associativa entre transe e glossolalia está o fato dos sujeitos de sua pesquisa não poderem lembrar o que lhes ocorre durante o período que passaram vocalizando e de não poderem reproduzir o que vocalizaram; comportamento este considerado por diversos autores como típico dos estados de transe.

Apesar dos estudos de Goodman encontrarem-se restritamente relacionados com a área lingüística, duas considerações feitas por ela nos remetem a questões de relação entre falante e grupo religioso e apontam motivos para o surgimento das vocalizações: o grupo em estudo passou a se interessar e a utilizar as vocalizações quando um novo ministro chega àquela igreja e resolve superestimar seu uso, gerando o desejo pessoal de atingir as vocalizações como forma de sentir-se mais integrado ao grupo.

Alguns outros trabalhos foram desenvolvidos no campo lingüístico além dos de Goodman, como os de Wolfram (1966), Jaquith (1967) e Samarin (1968), todos buscando padrões que explicassem a aquisição das vocalizações, e que a partir de considerações dos aspectos motivacionais e culturais, passaram a fazer distinção entre comportamento religioso e estados psicológicos particulares (citados por Hine, 1969).

Como segundo exemplo desse tipo de perspectiva intermediária, gostaríamos de apresentar o trabalho de Rouget, que surgiu do interesse dedicado à música utilizada nos cultos de possessão praticados em Bêmin (Rouget, 1980).

Rouget procurou elaborar uma conceituação de transe, delimitando para si um conjunto de características que distinguiam este estado do de êxtase, com o objetivo de melhor aplicação dos termos à situação em estudo, proporcionando, de acordo com ele, maior objetividade.

Para ele o transe é um fenômeno quase universal, significando que corresponde a uma disposição psicofisiológica inerente à natureza humana. Quanto à variabilidade de suas manifestações, resultariam principalmente da diversidade cultural. Por isto, define transe como sendo "um estado de consciência específico que possui dois componentes, um psicofisiológico, outro cultural" (Rouget, 1980:25).

Argumenta Rouget que, na França, a literatura etnológica utiliza-se de dois termos como se estes fossem idênticos ou sinônimos, para se referir a dois tipos de fenômenos para ele distintos: transe e êxtase. Considera que cada uma destas palavras deveria possuir significado distinto porque se refere a comportamentos diferentes gerados por diferentes estados de consciência. Transe e êxtase passaram a ter, em seu sistema conceitual, um sentido de oposição demonstrativo desses diferentes estados de consciência que representam: (1) no êxtase as pessoas seriam capazes de descrever o que lhes ocorreu durante a experiência; o contexto ideal para sua manifestação seria a imobilidade, o silêncio e a solidão; nele não deve haver ocorrência de crise e poderia ser produzido por privação sensorial, sem estado de amnésia e acompanhado de alucinações;

(2), no transe, as pessoas seriam incapazes de lembrar o que lhes ocorreu; o contexto ideal para o transe seria o movimento, o barulho e estar em grupo; o transe ocorreria na presença de crise, sendo produzido pela superestimulação sensorial, com amnésia e na ausência de alucinações.

Rouget afirmou ainda que o transe seria mais comumente encontrado associado a dois tipos principais de religião: o xamanismo e as religiões de possessão. O transe no xamanismo, seria uma viagem que o homem faz ao mundo dos espíritos, o transe de possessão seria um espírito que visita um homem sendo o primeiro voluntário e o segundo involuntário. Gostaríamos de acrescentar que Rouget não inclui os transes com o Espírito Santo, encontrados no Pentecostalismo, entre os de possessão, mas considera-o de inspiração (comunhão, revelação, iluminação).

A medida que nos distanciamos da compreensão psicológica do fenômeno para uma visão mais social, outras conotações vão sendo atribuídas ao transe. A partir daqui, não mais as reações psicofisiológicas, nem os precedentes pessoais são os principais objetos da observação e interesse dos pesquisadores mas, uma ação carregada de valor simbólico. Defendem os autores que trabalham com este tipo de perspectiva que indivíduos, atuando dentro de uma situação social, seriam afetados pelos comportamentos e atitudes de outros indivíduos com os quais interagem, e que respostas sociais poderiam ser aprendidas, internalizadas e assentadas de modo a poderem ser apresentadas de forma automática. Autores como os que se seguem, pareceram-nos mais adequados para fornecerem referencial para o presente estudo: Lewis (1977); Mauss (1974); Bastide (1972); Evans-Pritchard (1978) e finalmente Hine (1969), especificamente sobre pentecostais.

As principais bases explicativas utilizadas por pesquisadores sócio-culturais para os fenômenos religiosos de possessão, podem ser agrupadas da seguinte forma: as que apontam para a motivação pessoal de engendrar-se em um grupo social (sentimento de pertinência); as teorias de privação sócio-econômica que procuravam explicar porque mais freqüentemente grupos religiosos em que ocorrem possessões são constituídos por categorias desprivilegiadas nas mais variadas culturas, e as teorias da desorganização social e anomia, espelhadas em Durkheim, e extremamente utilizadas por pesquisadores que se dedicaram a relacionar a aparição do fenômeno com os processos de mudança e desorganização social.

Se para Rouget a experiêncisa de transe era universal em termos de potencialidade, para Lewis a universalidade consiste na experiência mística, a qual pode ser observada na expressa uniformidade da experiência mística de linguagem e simbolismo. Considerou que estados de transe poderiam ser induzidos com base nessas experiências (Rouget, 1980; Lewis, 1977).

Lewis inicialmente propôs que é fundamental fazer-se distinção entre "loucos" e "místicos". Para ele é necessário que levemos em consideração a distinção que os próprios grupos fazem entre pessoas inspiradas e pessoas com desarranjos mentais. Nestes grupos, a pessoa possuída involuntariamente por espíritos encontra-se em estado de loucura e o espírito possuído voluntariamente por uma pessoa representa uma experiência mística. O exercício do controle sobre o transe constitui requisito essencial para o desempenho da vocação religiosa (Lewis, 1977:61). Lewis insiste que esse fenômeno não pode ser assimilado à psicopatologia.

Citando Lévi-Strauss (1968), Lewis afirma que a psiquiatria é função latente do xamanismo. Pensam esses autores, que os psiquiatras e psicanalistas transformaram a experiência de transe místico em método psicoterápico, eliminando as figuras das divindades com o objetivo de liberar seus pacientes de suas repressões pessoais. O mesmo faz o xamã ou místico por intermédio do controle de espíritos apontados como causadores dos males. O xamã toma para si os problemas de seu paciente, incorpora-os e elimina-os representando-os. O transe xamanístico é uma espécie de espetáculo mágico que faz desaparecer o mal pelo controle dos causadores deste.

O que importa verificar aqui é que o que existe é apenas uma atribuição de significados diferentes a estas experiências: "se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito, então essa pessoa está possuída" (Lewis, 1977:52).

Lewis não faz como no caso de Rouget, distinções entre transe e êxtase por considerar tal delimitação difícil. As distinções que apresenta entre xamanismo e religiões de possessão são referentes às representações que os grupos fazem delas em suas relações com o sobrenatural e não com respeito aos "estados comportamentais" em si mesmos. Diz que xamanismo constitui uma ascensão do homem aos deuses enquanto que possessão é uma descida dos deuses ao homem, ambos envolvendo algum grau de possessão por espíritos. Existem casos também onde as delimitações entre transe e possessão apresentam-se de modo complexo, como por exemplo nas enfermidades que, em muitas dessas religiões, são explicadas como problemas espirituais (possessão) e que ocorrem sem que o indivíduo apresente qualquer estado de transe.

Lewis apresenta também uma extensa exemplificação de grupos culturais onde o transe e a possessão funcionam como instrumento para que grupos com status social desprivilegiados, reivindiquem melhores condições e expressem suas emoções. Isto nos leva a crer que Lewis concorda com outros pesquisadores quanto à perspectiva de que as situações caracterizadas por um eu-desprivilegiado ou por status inferiorizado geralmente são fatores que predis põem indivíduos ou grupos à possessão, embora não considere estas como as únicas razões.

A última pesquisa que pretendemos apresentar sobre transe e os motivos que levam à sua ocorrência, refere-se especificamente ao transe dentro do Pentecostalismo. As conclusões que apresentamos foram obtidas por Hine através de um estudo funcional sobre glossolalia e envolvimento de indivíduos com o Movimento Pentecostal (Hine, 1969 e 1974). De fato, naquele trabalho, a questão do transe em si mesma assume relevância secundária pois não é visto como condição necessária ao alcance das vocalizações.

Utilizando-se de um elemento particular, o qual para outros pesquisadores pode constituir o "transe pentecostal", a glossolalia, Hine avalia através da frequência com que as vocalizações são utilizadas, o envolvimento dos praticantes com o Pentecostalismo e a integração social destes indivíduos dentro e fora da comunidade religiosa. O "transe pentecostal" passa a ser visto, nesta perspectiva, como forma de expressar o compromisso do indivíduo com o grupo. A necessidade de pertencer ao grupo leva indivíduos a substituição de status social por status religioso e explica, segundo a autora, a aquisição do fenômeno por processo de aprendizagem, desde que esse é tão valorizado e reconhecido (Hine, 1974).

Algumas vezes, Hine, associa glossolalia com estados de alteração da consciência, estes estados porém, estão para ela, na maior parte das vezes, ligados apenas ao início da experiência como glossolálico que, por sua vez, expressa todo o tempo a experiência subjetiva de estar sendo possuído pelo Espírito Santo. Posteriormente, pensa que o uso de "falar-em-línguas", vem independente de qualquer alteração mental ou comportamento de transe. Este fato foi observado particularmente quando falantes cooperavam com observadores científicos numa experimentação clínica. Com relação a trabalhos que associam glossolalia e transe às explicações psicopatológicas, Hine rejeita prontamente esta idéia e em sua primeira pesquisa sobre o fenômeno, em 1969, apresentou uma longa exposição de pesquisas que demonstraram justamente o oposto das explicações por ela combatidas.

A respeito de pesquisas que buscam explicações para os fenômenos de possessão e transe religioso na privação sócio-econômica e na desorganização social, Hine afirma que para o Pentecostalismo, diante de novos dados encontrados, estas explicações não se apresentam suficientes. Não explicam, por exemplo, a adesão de camadas sociais privilegiadas ao movimento. Após um extenso trabalho de campo, com observação participante, em trinta diferentes igrejas e grupos religiosos, verificou que não poderia utilizar essas teorias para explicar situações como: o crescimento do Pentecostalismo em pequenas e médias comunidades rurais, muito solidárias e familiares; a existência de muitos indivíduos que hoje funcionam adequadamente dentro de sociedades urbanas e estão bem socializados e que continuam se convertendo ao Pentecostalismo; à ausência de relação significativa entre crença em determinadas doutrinas da igreja

(Volta de Cristo, Batismo no Espírito, etc.) e classe social desprivilegiada; a existência de indivíduos bastante integrados a esses grupos religiosos que, no entanto, possuíam nível de educação elevado, situação econômica e empregatícia estável.

Diante destes fatos, Hine considera que a conversão ao Pentecostalismo e a busca da experiência de glossolalia merece atualmente novas explicações. Partindo do princípio de que a motivação básica que conduz o indivíduo à experiência pentecostal é o desejo de pertencer a um grupo social integralmente, a partir da crença em suas idéias e modos de vida, o processo pelo qual esta experiência é atingida parece pertencer a processos de aprendizagem.

O Batismo de Fogo

"Quando recebi o dom de línguas era como ondas; quando fui dormir parecia uma inundação... Não era de fora, era de dentro de mim mesmo, assim uns impactos de ondas... Não é nada a ver com o sistema nervoso da gente alterado não, porque não é a mesma coisa quando estou com o sistema nervoso abalado."

Falante

"O grupo..., onde frequento atualmente, não tem aceitado minha experiência como verdadeira, desde que passei a apresentar perturbações no meu sono e na minha percepção. Estou indo a um psicanalista."

Falante

Quando iniciamos as entrevistas, um apelo constante por parte dos falantes pentecostais nos chamou a atenção: " Por favor não diga que o dom-de-línguas é só emocional. Tenho alguns textos e livros em minha casa sobre o tema e sempre percebo a seguinte divisão: os autores científicos dizem sempre que o dom é emocional, irracional, etc. e nossos autores não tendo como

fazer experienciar o Espírito Santo, só podem tentar dizer que a experiência é real. Aqui se coloca um problema entre o que é conhecimento científico e comum e se os cientistas não podem viver tal experiência por não acreditarem no Espírito, eles não têm o real conhecimento dela" (Falante).

Este tipo de oposição acima, encontramos entre os próprios cientistas. O que não admitem os pentecostais é que os comportamentos emocionalmente muito afetados, sejam considerados como fazendo parte das atitudes inerentes à manifestação do fenômeno. Fazem, como diz Lewis a respeito dos tungues, distinção entre estados de alteração mental e possessão pelo Espírito. Em lugar das teorias científicas, apresentam a argumentação de que ao penetrar na vida do indivíduo, o Espírito Santo não elimina suas características de personalidade mas, utiliza-o apenas como canal de comunicação e que as alterações de alguém durante as vocalizações estariam ligadas a problemas de personalidade específicos de cada falante. Em outras palavras, se alguém possui personalidade com traços histéricos, por exemplo, é bem provável que este receba o dom com comportamentos histéricos, espalhafatosos e hipnóides. O indivíduo, segundo o modelo explicativo dos pentecostais, parece agir sempre de conformidade com suas próprias características de personalidade, sejam estas normais, neuróticas ou psicóticas.

Um outro aspecto dentro do modelo explicativo pentecostal, referente agora à participação do grupo, é a influência que o padrão vivenciado pela igreja exerce sobre a forma de manifestação e recebimento do dom. Algumas igrejas, pela ênfase dedicada ao fenômeno, possuem um modelo mais extravagante que outras, utilizando-se muitas vezes até de modo indiscriminado o dom. Um de nossos entrevistados, que possui experiência em

igrejas nacionais e estrangeiras, afirma que a extravagância e a ênfase exagerada no dom e em sua manifestação, são características mais relacionadas com igrejas latinas. Considera que as igrejas pentecostais brasileiras são muito emocionais e até mesmo imaturas no uso dos dons. O que pudemos entretanto verificar em nossa atuação no campo, é que as igrejas pertencentes a grandes denominações pentecostais, como as Assembléias de Deus, possuem uma enorme preocupação em reprimir e controlar comportamentos extravagantes e descontrolados. Os grupos carismáticos também, por sua própria natureza institucional, exercem maior controle. Os maiores exemplos porém, de Pentecostalismo extravagante e radical, encontramos em pequenas seitas que buscam com isto impressionar e convencer os visitantes. Registramos ainda que pastores e líderes de modo geral, não estimulam indivíduos com suspeita de desequilíbrio emocional ou mental à utilização freqüente do dom, chegando as vezes, quando necessário, a repreendê-los publicamente.

Os pentecostais reconhecem contudo, que seu emocional é tomado durante a manifestação: "porque ser cristão não é uma opção só racional" (falante); percebem que ondas de frio ou calor percorrem seu corpo e leves tremores ocorrem; o que não aceitam porém, é que se encontrem em estado mental tão alterado que os impeça de exercerem busca voluntária da experiência e sua repetição, controle sobre seu comportamento e consciência do que ocorre em redor quando vocalizando.

As características de voluntarismo, provocação, manutenção dos traços particulares de personalidade durante a experiência, controle pessoal e consciência, fazem do "transe pentecostal" um fenômeno distinto de outros tipos de manifestações encontrados em outras experiências religiosas. Não que essas características

isoladamente não possam aparecer em manifestações de outras religiões. A presença simultânea delas porém, produz, dentro dos grupos pentecostais, um modelo particular de manifestação que merece ser levado em consideração.

Os pentecostais, de modo geral, possuem uma ação completamente dirigida para as manifestações do dom; de fato eles as provocam. A ênfase dada à voluntariedade na busca do batismo é algo da consciência e desejo do crente que podemos, por exemplo, distanciar da involuntariedade e inconsciência de algumas experiências de possessão entre religiões espíritas ou afro-brasileiras. Segundo os falantes pentecostais "o batismo com o Espírito Santo é assim, é mais assim a experiência de você dá espaço para o Espírito se manifestar em você" (falante).

Outra diferença marcante está no exercício eficaz de controle do dom. Os crentes sempre expressam como algo desejável o exercício desse controle; controle este que fica demonstrado através da ordem de ações dentro dos cultos, da facilidade de manifestar e interromper as vocalizações, controle sobre a forma das manifestações, adequação dos momentos de manifestação e cuidados pessoais em relação às profecias. As manifestações podem ocorrer tanto dentro e sobre a influência do grupo como fora e sem qualquer influência externa. Qualquer experiência que se afaste do padrão de controle referido acima, é rejeitada pelos crentes. Durante as entrevistas, por exemplo, um dos falantes expressou que por algum tempo em momentos inadequados, muitos deles fora da igreja, lhe vinha compulsivamente a vontade de vocalizar e muitas vezes precisou recolher-se em seu quarto para fazê-lo. Este seu comportamento foi apontado pelos demais como imaturidade pessoal e falta de discernimento.

Os pentecostais asseguram que durante as vocalizações percebem perfeitamente o que ocorre ao seu redor, porém não poderiam repetir, na mesma seqüência ou com precisão, o que expressaram.

Finalmente, as maiores queixas sobre problemas emocionais envolviam sempre a queda de freqüência ou extinção do dom-de-línguas. Nos textos de Goodman (1974), a autora relata um caso de extinção e retorno das vocalizações por problemas pessoais do falante, que retrata bem as angústias sentidas por estes quando diante deste problema. Em nosso trabalho o único caso de extinção e retorno do dom entre os entrevistados, coincidentemente, foi explicado pelo falante como a interferência de problemas pessoais e conflitos de fé impedindo as manifestações do dom. Isto gerou no falante problemas sérios a nível emocional.

Transe ou Transa

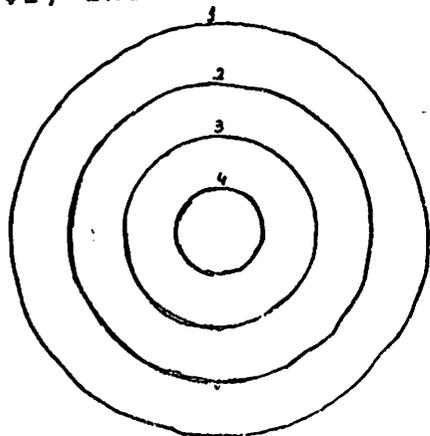
" A religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela se faz pelo grupo ou por pressão do grupo. As suas crenças e práticas são por sua própria natureza obrigatórias".

Mauss, 1974:18

Estivemos até aqui tentando explicitar sob que perspectivas pesquisadores e falantes avaliam o estado psicofisiológico em que se encontram os praticantes ao manifestarem vocalizações. Após analisarmos cada uma destas perspectivas e compará-las com as observações de campo, decidimo-nos por assumir uma posição que considerasse, em seu todo, cada uma dessas perspectivas. Dos pesquisadores por nós apresentados, foram as idéias de Lewis e de Hine as nossas orientadoras na busca de explicações para o

estado sob o qual as vocalizações se manifestam. A posição destes pesquisadores nos permitem justamente considerar os dois lados explicativos (pesquisadores/falantes) na análise das manifestações.

Para tornarmos mais clara a perspectiva deste trabalho, que é verificar o fenômeno de glossolalia dentro de seu contexto grupal, associamos, no título, ao termo transe, a palavra transa. Esta palavra, que entre brasileiros, ganha os sentidos comuns de relacionar-se com, negociar com, ou ter intimidade com, tem o objetivo de auxiliar uma compreensão do fenômeno como elemento de "negociação" entre indivíduo e grupo religioso. A glossolalia tanto pode ser entendida como elemento, para ser utilizado nesta negociação (negociação que se dá no mundo dos significados), como também, na posição que assume dentro do padrão comportamental de manifestação do fenômeno. O que pretendemos dizer é que glossolalia, ou vocalizações simplesmente, não abrange todos os comportamentos que ocorrem durante a manifestação do fenômeno pentecostal, aqueles comportamentos que antecedem e sucedem sua ocorrência. O padrão comportamental que leva a sua ocorrência vai muito além das simples vocalizações. Isto significa que ao lidarmos com sua manifestação, temos que considerar o todo comportamental que o envolve, entendendo-se como transe ou não.



1. instituição pentecostal
2. padrão comportamental x
3. padrão de manifestação x'
4. vocalizações

Se pretendemos considerar que o padrão de manifestação no qual as vocalizações estão inseridas representa um estado de transe, algumas ressalvas necessitam ser acrescentadas à esta posição, já que transe é um termo empregado nos sentidos comum e científico. A primeira ressalva é que abandonaremos inicialmente o sentido comum, de estado por fora da realidade, que vem sendo empregado, por compreendermos que "realidade" é um processo de criação humana e deste modo o comportamento pentecostal inclui-se dentro de uma realidade criada e criada. Em segundo lugar fazemos ressalva às posições extremamente psicologizantes sobre transe, que em certo sentido também desconsideram as condições contextuais em que o fenômeno ocorre.

Estivemos durante os trabalhos de campo observando tanto os fatores que tinham poder de desencadear as vocalizações quanto aqueles que as diminuíam, controlavam ou extinguíam, e os respectivos comportamentos que a essas situações conduzem ou que delas resultam. Catalogamos nos cultos, em reuniões e em entrevistas, formas de manifestação do fenômeno que quando analisadas e comparadas a algumas das afirmações de pesquisadores sobre o que consideram estados de transe, contrariavam algumas delas. Nossas observações nos levaram a considerar que não podemos classificar a maioria dos comportamentos apresentados nas manifestações como estados de alteração da consciência ou de descontrole, como consideram os estudos psicológicos. Neste sentido, o transe, caso ocorra inicialmente na vida do falante, como sugere Hine (1969), parece possuir apenas a função de encorajar novos convertidos a experiência de vocalizar, mas deixa de ser vivenciado quando o falante se sente mais maduro. A presença do transe até pode ser percebida como inconveniente gerando dúvidas no falante que a

interpreta como um artifício para vocalizar. Em nenhum momento da pesquisa de campo, principalmente nos grupos observados mais sistematicamente, pudemos perceber como condicionantes das vocalizações características comportamentais tais como: tremores excessivos, quedas, alterações oculares acentuadas e desreguladas, salivação ou suores excessivos, atitudes involuntárias, gritaria ou comportamentos que necessitassem de intervenção para voltar a normalidade.

Dentre as formas de manifestação catalogadas, as que se seguem representam aquelas que fogem às definições para transe empregadas por pesquisadores: possibilidade de vocalizar fora das atividades de culto e reuniões; brevíssimas vocalizações apresentadas em meio a mensagens ou testemunhos por falantes; possibilidade de vocalizar em ambiente experimental e de interromper uma palestra para automaticamente vocalizar. Estas formas de manifestação ocorrem em um espaço de tempo tão breve e em meio a situações que exigem tanto da consciência e coerência do discurso do indivíduo (palestras, pregações) que não possibilitam um processo de alteração mental muito profundo ou composto por etapas como defende Goodman (1974). Ao visitarmos igrejas de pequenas seitas pentecostais, mais frequentemente observamos que os comportamentos pareciam alterados mas, mesmo nessas igrejas, esses comportamentos, em muitos casos, são interpretados como possessão por espíritos malignos, e não o Espírito Santo, que perturba a mente trazendo problemas para o indivíduo.

Rouget, por exemplo, apresenta um conjunto de comportamentos para definir transe que, em nosso modo de ver, não se aplica completamente ao que ocorre entre pentecostais (Rouget, 1980). O que de fato ocorre com as manifestações da

glossolalia, nos parece mais uma combinação das séries de comportamentos que este autor apresenta para distinguir transe de êxtase; exemplificando: nem sempre os falantes necessitam da presença do grupo ou de barulho e agitação para vocalizar; nem sempre as vocalizações vêm dissociadas de estados de "alucinação" (visões, entre os carismáticos); as manifestações podem ser provocadas por privação sensorial e ou retenção da musculatura; e, por fim, os falantes podem lembrar do que lhes ocorre durante a manifestação sem entretanto serem capazes de reproduzir foneticamente o que disseram.

Por outro lado, o momento de vocalização não pode ser compreendido como um momento qualquer, nem na vida dos falantes, particularmente, nem dentro dos rituais das igrejas. Como afirma Mauss sobre os rituais da magia, ao avaliar os estados em que se encontram os praticantes: " Não se pode falar em alteração da consciência mas também é um erro supor que a pessoa no rito, se encontra em estado normal, ela jejuou, observou interdições alimentares e sexuais"(Mauss, 1974:57), sonhou, se santificou, etc. Assim como no caso da magia, em certa medida, os falantes são senhores do "estado" em que as vocalizações ocorrem podendo provocá-las quando desejam, mas, por outro lado, seu comportamento é coordenado pelos padrões de seu grupo. Também, como no caso da magia, a fé precede necessariamente a experiência, organizando em uma visão de mundo os eventos e delimitando comportamentos para serem seguidos por seus membros. As atitudes dos falantes nos cultos e reuniões são estudadas e padronizadas pelas igrejas.

Como aponta Hine, as vocalizações servem como elemento de "negociação" com a igreja, por elas se mede o envolvimento do praticante com o grupo e por isto é muito perigoso para este

usá-las irresponsavelmente (Hine, 1974). O papel da igreja na aceitação, recebimento e no controle de comportamentos relacionados com o dom define como um falante deve manifestar-se durante as atividades do grupo. Se em uma determinada igreja a manifestação, por exemplo, exige dos presentes que ergam os braços, fechem os olhos, modifiquem o tom de voz, que emitam lentamente os sons, que só surjam vocalizações em determinados momentos, se assim não se comportam os praticantes, suas vocalizações serão mal interpretadas pois não coincidem com as expectativas. Esta ação da igreja, elaborando padrões para o comportamento, de modo geral, e para as vocalizações, em particular, possibilita aos praticantes discernirem entre eles os comportamentos "normais" e os desviantes. Alguns destes desvios são considerados como resultados de problemas mentais, outros como problemas espirituais.

Observamos que, em ambos os grupos estudados, sempre que pretendem provocar as vocalizações, os praticantes seguem uma seqüência padrão de comportamentos que, como já dissemos, não se assemelha às descrições psicológicas para estados de transe. Entre os católicos, quase sempre estimulados pelos líderes, os praticantes emitem ritmadamente sílabas, consoantes e vogais que poderiam ser comparadas às antigas missas em latim. Para estimularem os presentes, os líderes podem dizer: "concentrem-se; fechem os olhos e não pensem em mais nada, pense que você está na presença de Jesus e ele fala diretamente com você, feche seus olhos e veja... solte sua língua, não fale palavras comuns, veja como estou fazendo", etc. No caso dos protestantes, as práticas utilizadas são: concentração do pensamento, orações emotivas e fervorosas, contágio emocional pelas vocalizações de outros, postura corporal, uso de músicas, expressões de

exaltação a Deus, etc. Toda essa busca intensiva gera a disposição mental necessária ao indivíduo para reproduzir as vocalizações, impressionando ao mesmo tempo os demais e convencendo-os da realidade daquela experiência.

A questão do transe é muito controversa. Se procurarmos analisar, de fato, o que se passa com o comportamento dos praticantes dentro do pentecostalismo, teremos que tomar uma dentre duas posições em relação ao transe. Se aceitarmos a posição psicológica de que para transe existe uma definição única e que a ela corresponde certas características psicofisiológicas, então deveremos confrontar esta definição com o que observamos na prática. Deste confronto, o que resultou em nosso caso é que, o comportamento que observamos entre os pentecostais não corresponde as características descritas por essa ciência. Dessa constatação resulta que, ou a prática pentecostal de glossolalia não é transe ou transe representa um sistema comportamental bem mais abrangente que inclui diversas formas de manifestação que fogem a qualquer padrão psicológico. Neste sentido concordamos que ao criar seu próprio sistema conceitual para transe Rouget (1980) estava ciente desta dificuldade e de certa forma sugere que esse é o procedimento correto para outros estudos que se dediquem a comportamentos dessa natureza.

O comportamento nas religiões cristãs, para Rouget, pareceram afastar-se tanto de sua compreensão de transe, por exemplo, que preferiu chamá-lo de "transe de inspiração". De fato, o "transe pentecostal" nos põe, por sua manifestação, em uma situação de dúvida quanto, inclusive, à sua existência. O controle crescente, exercido pelos praticantes pentecostais durante as manifestações e em sua produção somados à ausência de

modificações psicofisiológicas observáveis nos permite questionar sua classificação entre aqueles estados. Mas, admitimos a possibilidade de, em se criando um sistema conceitual que contemple graus de alteração de condições psicofisiológicas situarmos o Pentecostalismo que conhecemos entre religiões de transe de possessão.

Ao nos dedicarmos a discutir o "transe pentecostal", não é apenas às vocalizações que estamos nos referindo. A glossolalia não representa o que podemos denominar "transe pentecostal", mas um elemento em sua manifestação. Concordamos porém, que este elemento é parte tão fundamental que sua extinção certamente eliminaria todo o conjunto comportamental que nele resulta. Estes esclarecimentos são necessários porque embora nesta parte do capítulo nos dediquemos mais particularmente a este elemento não pretendemos contudo, perder a perspectiva de compreendê-lo dentro de seu contexto. Para maior facilidade da exposição prosseguiremos utilizando a palavra "falante" em lugar de glossolálicos para nos referirmos aos praticantes da glossolalia e "vocalizações" apenas para nos referirmos à emissão de sons (seqüência sonora).

O termo glossolalia refere-se a um fenômeno de fala humana que tem hoje como mais freqüente forma de manifestação, as vocalizações efetivadas por praticantes quando em transe religioso. De modo geral, o termo é empregado por pesquisadores para se referir a uma extensa classificação de sons, vocalizações estranhas, sons guturais e "falar" confuso (Goodman, 1974). Para os pesquisadores, como podemos verificar nesta definição, glossolalia é um termo indiscriminadamente empregado para com todo fenômeno de fala humana que se apresente com estas características.

Entre os praticantes porém, não é qualquer falar confuso que se classifica como verdadeira vocalização. O fato de existir um processo acusatório onde se distingue "falsos" de "verdadeiros" falantes, nos levou a cogitar, desde o início das entrevistas, a existência de um padrão pelo qual este reconhecimento deveria ser elaborado.

Os praticantes não conhecem as vocalizações pelo termo glossolalia, em seu lugar referem-se às vocalizações pelos nomes de "dom-de-línguas" ou "falar-em-línguas". Consideramos que, neste caso, seria mesmo mais apropriado usarmos os termos dos próprios praticantes para nos referirmos ao fenômeno estudado já que este não se limita apenas às vocalizações. "Dom-de-línguas" possui a conotação de um fenômeno espiritual vinculado a um tipo de doutrina cristã e que a ela se atrela um conjunto de comportamentos que o torna distinto, para os praticantes, de outros tipos de vocalização, mesmo que este reconhecimento seja extremamente subjetivo.

Quando interrogamos falantes a respeito do que emitem durante as vocalizações, com maior frequência os praticantes informam que são mensagens divinas que se apresentam sob três principais possibilidades. As vocalizações podem representar "línguas espirituais" para as quais nunca houve correspondente no mundo e nem há tradução possível. A Deus mesmo caberia revelar sua interpretação. Podem ser "línguas extintas" ou "línguas arcaicas" para as quais já existiu, no passado, utilização no mundo, mas que hoje dificilmente encontramos conhecedores. E, por fim, as vocalizações podem ser "línguas atuais" para as quais facilmente encontram-se conhecedores, ou melhor, reconhecedores e tradutores. Sem qualquer conhecimento prévio dessas línguas, um falante poderá ser utilizado como

emissor da mensagem. O que verificamos acontecer mais frequentemente no campo, porém, foi que todas as vezes que uma manifestação foi explicada ela correspondia sempre ao primeiro caso, "línguas espirituais", recebendo, em caso de trazerem mensagens proféticas, interpretação ao invés de tradução.

Durante algum tempo a glossolalia foi estudada como fenômeno que se manifesta de modo individualizado, sendo relativo ao psiquismo humano e "sem" função aparente para o coletivo. Por isto mesmo mereceu, como expusemos anteriormente, particular atenção por parte da psicologia.

Os estudos psicológicos, objetivavam encontrar padrões de comportamento entre os praticantes que representassem um perfil pelo qual eles pudessem ser classificados. As preocupações destes trabalhos vinculavam-se a experimentalmente comprovar uma relação entre glossolalia e psicopatologia. Os resultados dessas pesquisas provocam muitas polêmicas, porém nenhuma das tentativas conseguiu obter êxito em demonstrar que glossolálicos são, salvo alguns casos, indivíduos portadores de doenças mentais (Hine, 1969). Por ver na glossolalia uma relação particular com problemas mentais, a psicologia deixou de compreender que outros padrões de comportamento, relacionados com experiência de grupo e adquiridos através de interações, poderiam explicar porque indivíduos tornam-se falantes.

Com o intenso crescimento do Pentecostalismo, a aquisição em massa da glossolalia despertou a atenção em outros campos de pesquisa, como a lingüística. Respaldados pelas pesquisas psicológicas que continuam a explicar por questões individuais a existência do fenômeno e motivados pelo interesse de verificar a existência de padrões lingüísticos que explicassem a acelerada difusão do fenômeno, os lingüistas dedicaram-se a realizar

estudos comparativos entre falantes. Centraram suas observações na busca da existência de um padrão que poderia, a nível de unidade cultural, representar uma linguagem e, a nível lingüístico, a existência de um código. Ao introduzir preocupações culturais em seus trabalhos de campo, estes pesquisadores avançaram um pouco os processos de compreensão do fenômeno, embora buscando um código. A grande influência que a psicologia exerceu em suas pesquisas é que, em nosso ver, retardou um pouco esse processo.

Exemplo de como a influência psicológica se faz presente entre as pesquisas nesta área, são as definições para glossolalia e fenômenos semelhantes, encontradas em dicionário lingüístico ainda hoje amplamente utilizado por estudantes e pesquisadores.

Segundo o dicionário, glossolalia "designa os delírios verbais de certos doentes mentais. Caracteriza-se pela criação voluntária de palavras deformadas, linguagem incompreensível" (Dubois et ali., 1973:311). Nesta definição, percebemos dois aspectos importantes para nosso objetivo. Primeiramente a associação feita com disfunções mentais e segundo, que quando se coloca "criação voluntária" está-se dizendo que uma pessoa, de modo particular e isoladamente, cria palavras distorcidas sem qualquer referencial e as emite. Isto, inclusive, elimina a possibilidade de pensar-se em padrão, aspecto importantíssimo para qualquer desses estudos lingüísticos. Um outro termo cuja definição dada no mesmo dicionário nos convém colocar aqui é glossomania. Sua definição foi incluída por fazer referência, diretamente, a uma das explicações apresentadas pelos falantes a respeito do que emitem nas vocalizações. Glossomania designa

delírios verbais em psicóticos maníacos, que desejam falar sem saber uma língua estrangeira" (Dubois et ali., 1973:311).

Quando os estudos lingüísticos procuraram contemplar as vocalizações apenas e isoladamente, em busca de um código, indiretamente eliminaram a possibilidade de atingir seu principal objetivo que era o de encontrar uma explicação para a acelerada aquisição em massa da glossolalia. À procura de um código, os pesquisadores constataram que os padrões que mais evidentemente pareciam observáveis eram os psicológicos. E assim, mais uma vez, todo o conjunto comportamental ficou reduzido ao mundo psicológico particular. Talvez possamos incluir entre estes casos os trabalhos de Goodman, que embora tenha procurado realizar uma pesquisa com ênfase lingüística, acabou "constatando" a ausência de padrão nesta área passando a apresentar explicações vinculadas a estados de transe e padrões comportamentais psicológicos (Goodman, 1974).

Nestes estudos, desenvolvidos em diversos locais, numa abordagem comparativa entre falantes de diversos grupos religiosos, Goodman não conseguiu encontrar uma unidade cultural nem lingüística. Pareceu-lhe que as alterações psicológicas eram mais padronizadas: transe, atividades motoras involuntárias, perda momentânea da consciência. Os sons produzidos pelos falantes, segundo aquela autora, são fruto de alterações rítmicas provocadas pelo transe, estremecimento regular, alternância de sílabas acentuadas e não-acentuadas, vocalizações de vogais e consoantes, por uma regular contração e relaxação dos músculos de sustentação vocal. Considera que não há regularidade de ritmo nem entonação padrão, elas variam com o falante. Como última conclusão apresentada por Goodman, ressaltamos que a produção de sons também depende de um esforço

pessoal do que chamou "medium", até que este alcance, finalmente, as vocalizações.

Embora os resultados para a busca de padrão lingüístico, tenham sido negativos até agora, essas pesquisas abriram espaço para uma nova perspectiva nos estudos da glossolalia. Ao estudar comparativamente grupos de falantes os lingüistas verificaram que não é possível compreender glossolalia sem levar em consideração um conjunto de outros comportamentos que ocorrem antes, durante e após sua realização. Por isto é que hoje os estudiosos preferem considerar a glossolalia como um conjunto de comportamentos complexos (Goodman, 1974). A glossolalia passa a ser definida então como o fenômeno de "falar-línguas-estranhas" dentro de um complexo conjunto comportamental, embora existam diferentes idéias sobre o que isto significa.

Ao considerar relevante o complexo comportamental onde as vocalizações encontram-se inseridas, os pesquisadores lingüísticos possibilitaram a compreensão contextual mais ampla destas e dos papéis que desempenham dentro dos grupos de praticantes. Embora a glossolalia não represente, a nível de padrão cultural, uma linguagem ou um código, ela possui por sua configuração papéis que possibilitam incluí-las entre os fenômenos de comunicação humana. Entendê-la como um fenômeno de comunicação implica em considerar o conjunto de relações sociais e crenças religiosas que formam o contexto cultural mais amplo em que se encontra. Neste caso consideramos adequado aplicar à glossolalia um termo utilizado por Wolfram (1966) em seus trabalhos (citado por Goodman, 1974). Ele classificou a glossolalia por "código lingüístico específico". Torna-se importante definir aqui o que em lingüística significa "código" e "código lingüístico". O primeiro termo refere-se a "um sistema

de sinais, ou de signos, ou de símbolos que, por convenção prévia, se destina a representar e a transmitir a informação entre fonte e o destino"; o segundo, inclui o sentido de código, mas aplica-se ao caso de sons e/ou fonemas. Acrescente-se que "os sinais que formam um código são em número restrito" e que "código é, pois, um sistema convencional explícito" (Dubois et ali., 1973:114).

Se procurarmos acompanhar o desenvolvimento de pesquisas na área lingüística, compreenderemos que a partir delas e das definições encontradas, não poderemos considerar glossolalia como um código semelhante a uma língua. Por outro lado, possuindo a glossolalia também a função de canal de mensagens, podemos considerá-la como um fenômeno de fala humana, com características de "código lingüístico" mas que se compreende em um contexto de comunicação social específico: a prática religiosa.

Entre as teorias de comunicação existem algumas idéias defendidas por autores da semiologia que se no caso, pretendéssemos aprofundar o estudo da glossolalia neste campo nos seriam úteis.

" A semiologia estuda todos os fenômenos culturais como se fossem sistemas de signos - partindo da hipótese de que na verdade todos os fenômenos de cultura são sistemas de signos, isto é, fenômenos de comunicação" (Eco, 1971:3). Salientamos que Eco usa o termo signo e não símbolo porque os distingue conceitualmente. Enquanto símbolo refere-se a um vínculo estruturado entre significante e significado, onde significado é uma atribuição de valor a um determinado sinal, por exemplo, luz vermelha = perigo, e onde podemos definir esta relação como código; signo é algo "arbitrário", convencional e que exige a

presença de relações específicas, como o caso das vocalizações nas religiões que as praticam, às quais são atribuídas significados interpretativos variados. Em ambos os casos porém, o que se pretende é comunicar uma determinada mensagem, que é a fonte de informar, de dizer algo. O destinatário deve preencher a mensagem de sentido. No caso do símbolo, denotativamente, porque os significados denotativos são estabelecidos pelo código e possuem uma relação mais estruturada; no caso dos signos, conotativamente, porque são estabelecidos por subcódigos ou "léxicos", comuns a certos grupos de falantes (Eco, 1971). Afirma Eco ainda que: "só se conseguirmos individuar esse modelo (a estrutura da comunicação) capaz de funcionar também aos níveis de maior complexidade (embora através de diferenciações e complicações de vários gêneros), só então poderemos falar de todos os fenômenos de cultura sob o aspecto comunicacional", entendendo-se como comunicação as atribuições de significados simbólicos às diversas formas de expressão ou manifestação cultural (Eco, 1971:4).

Uma análise comunicacional deste tipo, ou uma análise antropológica, requer contextualização do fenômeno linguístico, uma maior atenção para uma possível identificação de aspectos psicológicos e correlatos sociais, e uma interpretação da função dentro da cultura onde encontra-se desenvolvido o Pentecostalismo.

Comprovadamente o fato de "falar-em-línguas", possuir esta habilidade, é característica essencial para os novatos que chegam à igreja ou ao grupo; chegar a possuir esta habilidade explica um pouco a prosperidade do movimento entre nós, porque o poder de falar com Deus e ser orientado por Ele atrai as pessoas que ao chegarem ao grupo sentem-se ainda mais desejosas de

adquiri-lo exatamente pelo valor que o fenômeno possui. Muitos indivíduos que já não acreditavam na Bíblia ou nas instituições religiosas retornaram às suas crenças e práticas após a experiência de vocalizar. A glossolalia deste modo pode ser compreendida como fator de integração e identificação com os valores do grupo medindo-se a frequência de sua utilização e comparando as explicações oferecidas pelos falantes (Hine, 1974). Cabe então procurar estudar o fenômeno de vocalizar a partir das funções desempenhadas nos grupos, como portador de mensagens que basicamente servem para modelar os diversos comportamentos a partir de um referencial de crenças previamente determinadas e compartilhadas pelo grupo de falantes, reforçando assim o seu papel identificador, ou melhor dizendo, assemelhador.

CAPÍTULO 3

**CONSTRUINDO A IDENTIDADE
DE PENTECOSTAL**

Capítulo 3: CONSTRUINDO A IDENTIDADE DE PENTECOSTAL

"A etnicidade exprime, antes de mais nada, o sentimento de pertinência dos membros do grupo étnico ao seu grupo específico (...) e reflete a maneira como um grupo social mais poderoso da população define grupos sociais com menos poder, colocando-os à parte e limitando sua participação na sociedade."

Seyferth, 1983: 415

"E a valorização das línguas? Eu via que quem falava em línguas tinha um valor."

Falante

"Agora também tem isso, se você faz assim, se você sai do regulamento, vamos supor, aí começa a se sentir fraca na fé, daí então você pára de falar línguas."

Falante

A conceituação mais comumente encontrada para identidade social, é a de que esta se forma a partir do conjunto de papéis desempenhados por um membro de um grupo cultural. O desempenho destes papéis sociais materializa no singular o universal, pois os papéis podem ser definidos como atividades previamente padronizadas pela coletividade e desempenhadas singularmente pelos membros do grupo. Os papéis sociais são interpessoais por definição, isto é, são orientados em relação à conduta e expectativas dos outros.

Alguns papéis podem ser considerados como instituídos quando estão assegurados por algum tipo de autoridade; no caso de grupos religiosos por exemplo, os paroquianos estão sob a jurisdição das autoridades eclesiais e estas podem fazer uso de sanções contra as infrações do papel-modelo. O poder da autoridade, seja esta um grupo ou um indivíduo, está em, legitimadamente, ter direito a utilizar sanções (Gerth, 1973).

Em seu conjunto, as identidades constituem o grupo social, ao mesmo tempo em que são constituídas cada uma por ele: "uma

identidade concretiza uma política, ela dá corpo a uma ideologia" (Ciampa, 1987:127). Além disto, a identidade social não é algo estático mas, dinâmico; a identidade não é um fenômeno que se dá de imediato, pelo simples nascimento de um indivíduo mas, será constituída (Violente, 1985).

Outro aspecto importante nas discussões sobre identidade social e que merece destaque, é que identidade é diferença e igualdade ao mesmo tempo: ora confunde, une, assimila; ora distingue e separa. A identidade é uma articulação entre diferença e igualdade.

O que pretendemos discutir, neste capítulo, é a relação que supomos existir entre a construção de uma identidade específica, no caso, a pentecostal, e o fenômeno central de seu sistema doutrinário, a glossolalia. De modo geral, o quadro doutrinário do Pentecostalismo exerce papel relevante para explicação das várias formas de comportamento que assumem seus praticantes. Neste caso, passamos a considerar que o Batismo no Espírito e o dom-de-línguas, parecem desempenhar o papel de elemento catalizador na passagem entre identidade social anterior e identidade como pentecostal. Esta hipótese resultou do fato de que todos os relatos dos falantes sobre a experiência, continham uma reflexão sobre "antes" e "depois" dela e, também, porque esta passa a influir sobre todas as formas de comportar-se socialmente dos praticantes, nos mais variados contextos. As vocalizações e sua frequência passam a ter a função de instrumento de medição do comportamento do falante. O processo de mudança comportamental parece ser gerado pelo intenso estado emocional que resulta da experiência, produzindo no indivíduo uma reestruturação cognitiva pela introjeção de elementos ideológicos novos que justificam o que lhe ocorreu.

Quando questionados a respeito do porquê de se comportarem de certo modo, qualquer pentecostal se reportará, automaticamente, ao quadro de doutrinas como referencial de justificativas para estes comportamentos. Os pentecostais rejeitam, por exemplo, as explicações sócio-históricas para seu acelerado crescimento. Em seu lugar, apresentam uma explicação totalmente vinculada a seu sistema de crenças e a sua dimensão simbólica. Enquanto os pesquisadores sociais afirmam que as condições sócio-históricas geraram o contexto propício ao surgimento e avanço do Pentecostalismo, os pentecostais apresentam explicação outra. Para estes últimos a iminência da Segunda Vinda de Cristo reafirma-se no que denominam segundo Pentecostes, ou seja, seu próprio surgimento como movimento cristão. Este fenômeno indica, para eles, que o mundo está caminhando para seu fim. As condições que para os pesquisadores geraram seu "surgimento", como: dificuldades que atravessam as sociedades, estágios caóticos em seu desenvolvimento, mudanças sociais radicais, guerras e catástrofes que aumentam de número, problemas ecológicos, miséria, fome, doenças e muitos outros problemas que atingem a humanidade, para os pentecostais, nada mais são que indicadores do fim. Para os crentes, o surgimento do Pentecostalismo neste momento, faz parte do plano de Deus de resgatar seu povo, separando-o previamente dos mundanos pelo Batismo de Fogo.

Verificamos com tudo isto que, ao analisar um mesmo fenômeno, pesquisadores e praticantes religiosos assumem posições opostas, cada um resguardando seu próprio papel social, e que os pentecostais a partir de suas crenças, redimensionam os fatos, apresentando explicações para com os eventos de acordo com seu próprio referencial. Uma cura complicada para eles, por exemplo,

poderá ser automaticamente interpretada como uma ação milagrosa. O mesmo pode ocorrer com o emprego que alguém consegue.

Inicialmente no movimento de renovação, as vocalizações marcaram a cisão entre protestantismo ortodoxo e pentecostal. Embora ainda continuem separando-os, hoje as vocalizações representam um ponto de intersecção entre indivíduo e grupo religioso. Estabelecem, como verificaremos, limites de semelhança e diferença entre membros e membros, membros e pessoas de fora, falantes e não falantes, e finalmente de participações e poder dentro dos grupos: "é totalmente diferente uma pessoa não batizada com o Espírito, uma pessoa membra, apenas congregada. O batizado é outra coisa" (falante). A doutrina do Batismo do Espírito Santo e o falar-em-línguas, torna-se uma expectativa fundamental na vida do novo participante, sendo seu acontecimento decisivo para o ingresso na comunidade; ao mesmo tempo, serve aos pentecostais como variável explicativa fundamental para o sucesso de seu crescimento (Hine, 1974).

Justo com base nas crenças pentecostais e através de um estudo funcional sobre Pentecostalismo, foi que Hine (1974), utilizando como fatores de avaliação, a doutrina da Segunda Vinda de Cristo e a frequência no uso da glossolalia, procurou demonstrar como a identidade nesses grupos é estabelecida e o grau de compromisso em que se encontram os participantes.

A utilização da doutrina da Segunda Vinda por aquela autora, se justifica pelo fato de que ela vem sendo empregada por pesquisadores como medida da insatisfação social para com pessoas envolvidas neste tipo de movimento. Segundo estes, a crença em tal doutrina se dá pelo fato de um determinado grupo social encontrar-se insatisfeito com as condições sociais. Se consideramos que, crença nesta doutrina está vinculada a

insatisfações desta ordem, então poderemos concluir que quanto menos privilegiada uma classe social maior a crença nesta doutrina. Hine porém, não usou a doutrina para este fim, pois não encontrou, em seus trabalhos de campo, qualquer correlação significativa entre estes dois fatores. Seu estudo visou o compromisso do indivíduo com o grupo religioso.

Quanto à glossolalia, foi utilizada todo o tempo, por ela, como fator original de reforço para alterações da imagem de si e mudanças cognitivas. Através dos aspectos que citaremos abaixo, poderemos verificar que este elemento doutrinário, possui pronta utilidade na medição do envolvimento do indivíduo com o movimento pentecostal:

1. Frequência com que é utilizado;
2. Verificação de que todos os relatos envolvem sempre um discurso sobre "antes" e o "após" a experiência;
3. Maior frequência da glossolalia em menor situação de crise pessoal; os falantes apresentam mais vocalizações em momentos de maior integração com o grupo;
4. Elevado número de pessoas que após a experiência formalizaram vínculo com a igreja.

Para Hine, o grau de compromisso se estabelece porque a partir da experiência glossolálica os relatos dos participantes passam a envolver dois componentes explicativos básicos: uma experiência subjetiva de como a auto-imagem é alterada, como algum grau de reestruturação cognitiva ocorre e a sensação de, a partir da experiência, estar sendo guiado para um caminho significativo.

Hine classificou em três, os níveis de participação em que se encontravam os indivíduos em relação ao grupo: bem integrados, ativos mas desintegrados e marginalizados. Além da pesquisa

participante, duzentos e trinta e nove questionários envolvendo perguntas sobre vida social, econômica, política e religiosa foram aplicados com o objetivo de medir a participação dos praticantes. Os parâmetros utilizados como indicadores do grau de participação e envolvimento com o movimento foram:

1. Interpretação de eventos de acordo com a ideologia do movimento;
2. Capacidade de arriscar ou sacrificar o status social e a segurança econômica para permanecer no grupo;
3. Capacidade para influenciar outros - contagiar;
4. Mudanças atitudinais e comportamentais;
5. Número de familiares com idade superior a 12 anos envolvidos com o movimento.

A vinculação de um indivíduo ao grupo religioso implica em que este vai se deixando levar para um "novo" universo de significados. Sem se sentir violentado, o mundo cognitivo do indivíduo passa por reestruturações até que se encontre comprometido com o novo conjunto de crenças e valores.

Este processo se inicia a partir do momento em que o indivíduo sente-se atraído pela mensagem e nele será construída sua identidade pentecostal. É na doutrina da Santificação que este processo encontra justificativa. Identidade é metamorfose que se dá a partir de experiências significativas para quem as sofre (Ciampa, 1987). No caso pentecostal, após a experiência de vocalizar, são as expectativas do indivíduo para consigo mesmo e as do grupo para com ele, em relação ao que é vir-a-ser pentecostal que padronizam as mudanças pelas quais os diversos comportamentos individuais devem passar: "Na Bíblia diz para eu não cortar o cabelo, então se eu cortei, então eu pequei contra Deus, e eu pequei contra a igreja também, porque a igreja somos

nós, então se eu não for pedir perdão eu nunca me sentirei bem" (falante). O recebimento e a manutenção do dom-de-línguas dependerão essencialmente da imagem que o próprio indivíduo ou grupo possuam deste.

A forma de vida daquele indivíduo que ingressou no grupo pelo recebimento do dom (porque os pentecostais não possuem mesma expectativa para com aqueles que não foram batizados no Espírito) deve transformar-se em uma busca de semelhança contínua com as expectativas padronizadas. Existem algumas dessas expectativas que encontram-se em códigos formais da igreja: Bíblia, regulamento da igreja, regimentos, etc. Mas existem, também, expectativas que são criadas pelo grupo, e moldadas por seu contexto institucional específico. Estas expectativas podem até ser semelhantes de um grupo para outro mas, certamente, sua ênfase variará com o modelo institucional: uso de bebidas alcoólicas ou não, corte de cabelos, maneira de vestir-se, gestos, atitudes em determinadas circunstâncias, convívio com pessoas de fora do grupo, jogos, condução dos trabalhos eclesiásticos, fumo, etc. Como nos diz Violente "a identidade de um indivíduo está sempre referenciada à de outro indivíduo e a um grupo do qual fazem parte, isto é, a identidade de um indivíduo ou grupo define-se não por si só (como se fosse uma entidade fechada e única), mas sua relação com outras identidades, relação esta marcada por semelhanças, diferenças, oposições" (Violente, 1985: 146).

As preocupações de Hine (1974), nos Estados Unidos, estavam direcionadas para os comportamentos dos indivíduos em relação ao movimento pentecostal como um todo. Para isto, trabalhou com várias denominações e um número de sujeitos elevado. Nossas preocupações porém, destinam-se a objeto mais restrito. Para este

trabalho foi escolhido, dentre os padrões de comportamentos que fazem parte da complexa rede de relações dentro dos grupos, o processo de aquisição da glossolalia e sua relação com a formação da identidade pentecostal em dois casos específicos: um grupo carismático e um protestante. Em outras palavras, queremos compreender como o movimento chega a uma estrutura eclesial determinada e as acomodações por que passa gerando padrões comportamentais, também específicos, até atingir o indivíduo em sua experiência pessoal. Para nós, são justamente estes padrões que possibilitam o indivíduo adquirir, por aprendizagem, um traço de comportamento como a glossolalia e com ele a identidade grupal. O vínculo entre o processo de aquisição do dom e a doutrina da Santificação nos pareceu a expressão objetiva de como se dá, por construção contínua, principalmente no caso dos protestantes, a formação da identidade pentecostal, pois esta parece constituir uma síntese de dados e características historicamente construídas e apreendidas, cujo portador é o indivíduo e/ou o grupo. Partimos do princípio de que se as vocalizações compreendem-se dentro do processo de construção da identidade pentecostal, se acompanharmos este processo chegaremos a compreender como se dá a aquisição do fenômeno de vocalizar. Para tal a glossolalia foi tomada como um elemento dentro de um conjunto mais amplo de comportamentos a serem adquiridos.

CAPÍTULO 4

**GLOSSOLALIA E EXPERIÊNCIA
GRUPAL**

Capítulo 4: GLOSSOLALIA E EXPERIÊNCIA GRUPAL

" O mágico cai em êxtases, às vezes reais, mas em geral voluntariamente provocados... Dos malabarismos preliminares até ao despertar, o público observa-o atentamente e ansiosamente, como agora ocorre nas sessões de hipnotismo, e desse espetáculo recebe impressão forte, que o predispõe a crer que tais estados anormais são manifestações de um poder desconhecido que torna a magia eficaz".

Mauss, 1974:57.

" Aí quando eu estou muito angustiada, aí eu me tranco no quarto, aí começo a orar, aí começo a falar coisas, aí de repente eu estou falando em línguas. É uma comunhão maravilhosa com Deus".

Falante

Este capítulo tem por objetivo proceder a uma descrição detalhada a respeito da vida dos grupos pesquisados, o contexto em que a glossolalia ocorre, momentos mais frequentes de sua utilização, e papéis por ela desempenhados no grupo. Com isto esperamos demonstrar que o fenômeno de glossolalia não ocorre desvinculado de um conjunto de outros comportamentos, é moldado por uma visão de mundo particular, por uma maneira específica de organizar as experiências vividas.

Por ter sido esta pesquisa desenvolvida com dois diferentes grupos pentecostais, desde o início compreendemos que este fato repercute diretamente nos diferentes modelos de comportamento que observamos no campo. Esta conclusão nos leva agora a iniciar nossa descrição com a apresentação de diferenças nas questões históricas da formação desses grupos, questões organizacionais, hierárquicas e doutrinárias. Estes aspectos nos remetem a uma melhor compreensão do quanto as diferentes estruturas produzem padrões comportamentais diversos que, por sua vez, criam modelos de aquisição e utilização da glossolalia.

Pelo fato de ser a mesma doutrina e um mesmo tipo de crença que orienta a existência desses dois grupos pentecostais estudados, em muitos momentos torna-se difícil estabelecer limites bem definidos entre os modelos comportamentais de um e de outro grupo. Contudo, para efeito de maior facilidade na apresentação descritiva dos grupos, utilizaremos os termos "pentecostais" e "carismáticos" para nos referirmos aos protestantes e católicos, respectivamente.

PENTECOSTAIS

Desde o início de sua história, o protestantismo enfrentou, em muitas partes do globo, violentas oposições a seu estabelecimento como autêntica religião cristã. Isto porque, até então, o Catolicismo se firmara como única religião capaz de representar o Cristianismo primitivo, estabelecendo um modelo institucional e garantindo um lugar na história, que lhe assegurava ditar regras em todas as partes do mundo onde essa crença se desenvolvesse. Qualquer outra forma de Cristianismo, do mesmo modo que os protestantes, teria enfrentado muitas barreiras desde que apresentasse, em sua origem, modelo contestativo à instituição e aos dogmas católicos, até aquela época, inquestionavelmente estabelecidos. As contínuas alterações na política e na economia mundial, somadas à evolução do pensamento secular, permitiram, alguns séculos atrás, que movimentos religiosos surgissem no mundo Ocidental como questionadores daqueles modelos, entre eles o movimento protestante. O Protestantismo, como movimento religioso, construiu seu modelo a partir da abolição de elementos dogmáticos do Catolicismo e elaboração de outros que, inicialmente, sofreram reprovação da maioria das sociedades: abolição do sacerdócio, abolição do

celibato, eliminação da figura papal, aumento da participação feminina (embora o acesso ao pastorado continuasse a ser masculino), abolição da missa, eliminação da crença em santos, crença na salvação apenas pela fé, maior divisão dos trabalhos, maior envolvimento com as atividades da igreja, maior relação igreja-família, etc. No caso do Brasil, a história do protestantismo é bem recente, e a sua mensagem atingiu principalmente as classes mais populares, com grande dificuldade em instituir-se. O Protestantismo também não possui apenas um modelo institucional, ele está representado em diversas denominações (Batista, Presbiteriana, Luterana, Metodista, etc.) e cada uma delas possui independência administrativa e doutrinária da outra.

Movimentos de renovação como o Protestantismo parecem surgir periodicamente na história das religiões. Como afirmamos na introdução deste trabalho, o protestantismo pentecostal surgiu, como movimento, no início do século nos Estados Unidos, embora já houvesse começado a desenvolver-se entre os Metodistas na Europa (Almeida, 1982). Por volta de 1930 conseguiu a adesão necessária ao seu rápido crescimento dentro do Brasil, por favorecimento de fatores que já descrevemos anteriormente. Entre os grupos pentecostais que mais concretamente evoluíram no país, encontramos as Assembléias de Deus e nesta denominação escolhemos o grupo local a ser estudado.

A organização pentecostal à qual pertence a igreja local observada, tem sede no centro da cidade do Recife e, recebe o nome, de Templo Central das Assembléias de Deus em Pernambuco.

Fundada em 24 de outubro de 1978, a sede, um prédio de grandes proporções, possui em seu interior: auditório com capacidade para cinco mil pessoas sentadas, diversas salas de

atendimento aos membros, apartamentos para obreiros, biblioteca, livraria, secretarias, tesouraria, salas de aula, lanchonete, instrumentos musicais e equipamentos.

Ao Templo-Central estão vinculadas todas as igrejas locais, ou congregações e delas procedem todas as contribuições, dízimos e ofertas para auxiliar na manutenção da organização e das atividades desenvolvidas. Segundo informações obtidas com um pastor regional na sede, ao final de 1985 encontravam-se ligadas à sede, trezentas igrejas locais e mais algumas em formação, representando um total de cento e cinquenta mil membros filiados. Na sede concentra-se todo o poder deliberativo e executivo da denominação na região².

No centro do auditório localiza-se um grande tanque que tem por finalidade a realização de batismos de membros das igrejas locais (congregações) e da própria sede. A cada último domingo do trimestre realiza-se no Templo-Central o batismo coletivo dos novos membros das diversas igrejas locais; chegando-se, muitas vezes, a batizar centenas de pessoas. O batismo é a formalização pública da aceitação mútua entre igreja e novo membro: "Porque o batismo significava exatamente isto, a vinculação à instituição. Foi uma opção assim, pela instituição, que fiz aos dezoito anos" (falante). Para a igreja significa o reconhecimento de que o indivíduo sofreu uma transformação em sua vida, causada pelo novo credo, possibilitando-lhe participar de certas atividades e desfrutar de direitos só permitidos aos membros batizados. A

² Observemos que, quanto aos números que nos foram fornecidos pelo informante, não procuramos proceder a uma pesquisa complementar no intuito de averiguar a fidedignidade das informações. Para o nosso interesse, o que era importante perceber é que, independentemente da variação que esses números pudessem apresentar, continuava sendo bastante elevado o número de pessoas envolvidas com esta denominação pentecostal. Do elevado número de membros, resultam as realizações e atividades que exigem dinheiro, tempo e pessoas para executá-las.

solicitação de batismo indica que o novo congregado assume compromisso público com a igreja, com seu sistema de crenças, com seu regimento e com todo um conjunto de novos comportamentos que deverá ter e que permitirá à igreja exercer cobrança quanto a seu cumprimento. Esta solicitação está sujeita a negação por parte dos responsáveis pelas igrejas. Isto ocorre porque é permitido a qualquer membro da igreja apresentar posicionamento contrário ao pedido do novo congregado. Porém, muitas vezes, sem que a igreja apresente qualquer pedido de impedimento ao batismo, a própria liderança é quem efetua o adiamento ou a suspensão deste. Desde que a igreja considere que o indivíduo ainda não está "pronto" (comportando-se como deve fazer um crente) e, apresente razões para tal negação, o indivíduo poderá ter o seu pedido adiado, no caso de perseverar vinculado ao grupo e conquistar a aprovação da igreja.

Todo o processo de batismo com água estava centralizado na sede na época da pesquisa de campo. Após seu acontecimento formal (rito) é emitida e entregue ao novo membro uma carteirinha de identificação com dados relativos ao vínculo com a igreja. Este sistema possibilita, à sede, controlar o rol de membros e dispor de alguns outros meios de controle sobre as igrejas locais e o fluxo de membros dentro delas.

Um entre outros direitos adquiridos pelo membro batizado é o da sua participação na ceia. Em qualquer igreja cristã, a participação na ceia é extremamente valorizada, e entre os crentes pentecostais, isto é acentuado. Participar da mesma "mesa" transforma a comunidade em uma família. Só dela participam aqueles membros que se encontram no pleno gozo desse direito por não ter sido apresentada qualquer solicitação de impedimento por parte de outros membros, referente a seus comportamentos.

Devido ao elevado número de membros, a liderança na sede decidiu, há algum tempo, descentralizar as realizações das ceias. A cada primeira segunda-feira do mês realizam-se, na sede e em igrejas locais, previamente definidas, ceias para onde convergem os membros. Como no caso do batismo, também em relação às ceias, os membros podem apresentar objeções à participação de alguém. Geralmente os presbíteros são os encarregados de comunicar a exclusão. Ao perder esse direito de participação, o membro acusado, só possui uma forma de readquiri-lo: apresentar-se à Igreja-Central e, publicamente, expressar arrependimento e desejo de perdão, confessando a Deus, na presença da igreja, seus "pecados" e, assim, obter dos "irmãos" presentes, a aprovação e a reintegração.

Talvez o mais eficaz sistema de controle social em funcionamento nas igrejas pentecostais seja justamente esse dinâmico processo acusatório. É, no mínimo, curioso, verificar que o esforço pessoal de autocontrole não parece suficiente, ainda que os pentecostais acreditem que o Espírito tem grande poder sobre a consciência e comportamento dos crentes. Cada membro é convidado a exercer o papel de "polícia" sobre si mesmo e sobre os demais membros. O intenso convívio entre os praticantes, e o intenso relacionamento entre igreja e famílias, proporcionado pelo pluralismo de atividades realizadas pela igreja, permite um grande acesso de uns sobre à vida de outros. Além de que, se alguém tenta manter-se fora destes padrões, seu comportamento será interpretado como mau sinal de funcionamento como crente. Tal sistema de controle é tão desenvolvido dentro das Assembléias de Deus que o processo acusatório, os tribunais sociais aos quais os membros reciprocamente se submetem, encontram-se institucionalizados pela igreja.

Denominam-se Cultos Administrativos os foruns de julgamento que funcionam no Templo-Central. O nome dado a essas reuniões possibilita que sejam absorvidas como parte do sistema de crenças e que ganhem caráter devocional. Nos Cultos Administrativos reúnem-se os pastores regionais, presbíteros e diáconos, e as "Comissões de Sindicância", visando deliberar sobre as igrejas e seus membros. O órgão de deliberação máximo denomina-se Conselho Pastoral e é composto pelos pastores regionais. Todos os problemas referentes à integração-desligamento de grupos ou membros são por este órgão julgados. A comissão de sindicância apresenta seu relatório de trabalhos ao plenário para que este julgue e decida sobre o que fazer. Esta comissão possui direito legítimo, referendado pela igreja, de apresentar-se à residência do membro, conversar com ele e seus parentes, vizinhos e amigos, orientar, apoiar, convocar, averiguar, etc., a respeito do comportamento de qualquer membro. Para a liderança da igreja a função da comissão não é "fiscalizadora" mas "integradora" dos membros ao grupo-religioso.

Em contraste com o Templo-Central, encontram-se os pequenos templos locais, com seus participantes de número reduzido e de vida mais simples, sempre atarefados e preocupados em atingir os alvos estabelecidos, em termos financeiros ou em programas de trabalhos, pela sede e pela própria congregação. Na grande maioria das vezes estes alvos vão além das posses dos membros do grupo, tanto individual como coletivamente. A exigência muito elevada de envolvimento e participação para com os membros, algumas vezes acaba criando dificuldades pessoais para estes: problemas de distribuição de tempo entre família, trabalho e igreja; ansiedade e sentimento de inferioridade em relação aos outros; problemas de relacionamento no grupo, etc.

Os templos locais possuem arquitetura rústica, rural, casas de "porta e janela" com um salão central e são, poderíamos mesmo dizer, padronizados. Geralmente pintados de verde, azul ou amarelo, possuem, no máximo, capacidade para duzentas a trezentas pessoas acomodadas. Dificilmente as instalações ultrapassam o salão central para cultos, uma pequena sala para trabalhos administrativos e pastorais e, algumas vezes, uma simples moradia para um zelador que, em geral, é membro da própria congregação.

As dificuldades de espaço nos templos impõem limites de execução às muitas atividades neles desenvolvidas. Esse problema de espaço é controvertido pois, se por um lado limita os programas das igrejas, por outro obriga a um convívio tão intenso que possibilita aos novatos apreenderem pela observação, participação e reprodução, muitos dos comportamentos dos mais antigos. As crianças, por exemplo, embora as igrejas aspirem possuir um local onde atividades sejam promovidas ao nível delas, podem presenciar, pela falta de espaço, toda a vida da igreja e acabam por participar ativamente dela. As dificuldades reais de espaço somam-se questões de ordem moral e doutrinária. Podemos oferecer como exemplo o padrão, seguido por todas as igrejas, da denominação, para determinar local de assento e divisão em classes para as escolas dominicais. Para com os locais de assento a divisão é simples e tem como único critério o sexo: mulheres de um lado homens de outro. Quanto às classes das escolas dominicais, embora o texto para estudo seja padronizado por uma revista especial, suas divisões incluem critérios mais complexos: sexo, idade, estado civil, experiência, conhecimento doutrinário, tempo de convertido, posição ocupada na igreja, etc. Toda esta organização, ansiada pelos membros, na prática encontra-se limitada pela questão espacial. Os grupos situam-se tão próximos

uns dos outros que inviabilizam a determinação de posições e geram no visitante a impressão de desordem. Mesmo para certas categorias de espaço ocupados por pessoas de destaque na igreja, púlpitos, pastores visitantes, corais, etc. que servem justamente para dar destaque aos seus usuários, parecem não conseguir estar bem delimitados entre os pentecostais e o coletivo, o comum torna-se mais evidente.

A liderança das igrejas locais não são constituídas por pastores mas sim, por presbíteros, diáconos ou coordenadores, legitimados pela Igreja-Central, como responsáveis pelos trabalhos da congregação.

A vida devocional das pequenas igrejas inclui uma extensa variedade de cultos e reuniões, suficientes para manter os membros bem ocupados e ativos: evangelísticas, de louvor, oração, ações de graça, ensaios de conjuntos musicais e corais, etc. Cada uma dessas reuniões e cultos poderia ser subdividida em tipos variados. Os membros também participam de comissões com os objetivos de: assistência, visitas, frequência a outras igrejas, comemorações, evangelização de rua, assistência e evangelização em hospitais e prisões, etc.

Diferentemente de outras denominações protestantes mais ortodoxas, embora os pentecostais organizem previamente suas reuniões, não o fazem de modo rígido, pois acreditam que devem permitir a livre interferência do Espírito Santo dentro dos cultos. Durante estes cultos o tempo está dividido entre louvor, leituras bíblicas, apresentações musicais, testemunhos, mensagens, etc.

Os trabalhos de estudo bíblico das escolas dominicais são padronizados pelo uso de uma pequena revista produzida pela Casa Publicadora das Assembléias de Deus. Outros materiais literários

também são produzidos para consumo dos membros: jornais, livros, folhetos, estudos, etc. Os pentecostais evitam leituras seculares para não se contagiarem com as "coisas do mundo".

Dentro da organização nem todos os trabalhos, de fato, podem ser assumidos por qualquer membro, embora o discurso seja de que todos possam vir a assumir. Na realidade, os trabalhos assumidos dependem muito da posição que um membro consiga atingir para a igreja e da atenção que a liderança lhe dispense. Attingir estas posições passa a fazer parte das aspirações pessoais dos membros. O querer "vir-a-ser" impele a um compromisso cada vez maior com o conjunto ideológico do Pentecostalismo, vivenciado em uma estrutura específica, facilitando o controle e a padronização comportamental através da hegemonia atingida.

CARISMÁTICOS

Após o Vaticano II, decidida a apoiar uma pastoral mais voltada para as classes populares da América Latina, a Igreja Católica defronta-se, alguns anos depois, com a ausência de programas pastorais que atendam a outras classes que assistem em suas paróquias. Resolvida a solucionar este problema, a Igreja passou a considerar que o Movimento Pentecostal, que surgia espontaneamente em seu meio poderia ser utilizado para suprir aquele espaço vazio.

O apoio ao Movimento Carismático representa uma saída encontrada pela Igreja para saciar os "anseios espirituais" dos grupos mais privilegiados garantindo com isto sua influência entre eles. Por isto, durante os últimos anos, o movimento vinha se constituindo basicamente por pessoas advindas dessas camadas da população.

A Igreja Católica tem agido historicamente no sentido de trazer, para dentro da organização institucional, a grande maioria dos movimentos de oposição e renovação doutrinária que surjam em seu meio. Basta lembrarmos de todas as ordens sacerdotais, correntes teológicas e diretrizes pastorais que compõem hoje a Igreja para comprovarmos este fato. Poucos são os exemplos de rompimento definitivo com a Sé romana e entre eles, situa-se o Protestantismo.

O Movimento Católico Carismático é um exemplo de "renovação" doutrinária que permanece vinculado a Igreja. Sua doutrina e modelo organizacional não visam entretanto questionar os valores há tantos séculos apregoados pela hierarquia eclesial. O movimento parece especialmente interessado em atingir aspectos espirituais da relação católico-credo conservando-se submisso às autoridades instituídas e ao modelo institucional: forma de organização, poder sacerdotal institucionalizado, sacerdócio masculino, poder da palavra centralizado e bem delimitado, menor participação dos membros nas decisões e atividades eclesiais, celibato, santos, modelo ritual (missa, confissões, procissões, terços, novenas, etc.), etc. Manter-se contido dentro da instituição católica traz perdas para o movimento quanto ao seu poder de decisão e elaboração de metas, em nível organizacional, e também limites ao padrão comportamental daqueles que desejam seguir mais de perto o Pentecostalismo. Por outro lado, os participantes contam com uma infra-estrutura e com a influência da Igreja que lhes abre caminho para muitas realizações. Esta influência decorre de sua história mais longa no Brasil, de sua maior relação com as elites, do seu reconhecimento político e social, do seu domínio da palavra, de sua capacidade para interferir e modificar comportamentos utilizando-se das crenças,

etc. Por terem continuado católicos, a história dos carismáticos não inicia propriamente com seu surgimento, mas ela se sobrepõe à própria história da Igreja entre nós.

Os diversos grupos carismáticos frequentam as já existentes paróquias, participando, juntamente com os demais membros, das atividades devocionais ali desenvolvidas. As mesmas doutrinas, dogmas e crenças fazem parte de sua própria crença, com diferença apenas na intensidade com que vivem sua fé nos carismas espirituais. Afirmam que se suas crenças passassem a constituir desobediência às autoridades da Igreja, eles as abandonariam prontamente. De qualquer modo, o movimento carismático no interior da Igreja, ainda que sem estas intenções, trouxe conseqüências para a relação sacerdotes-fieis. Um exemplo claro da insatisfação com os antigos modelos é que, embora continuem assistindo às missas, os carismáticos promovem muitas reuniões e encontros mais participativos e democráticos no intuito de suprir seus "anseios espirituais". O contato mais direto com os textos bíblicos e o interesse de estudá-los, pode representar uma simbólica quebra da tutela dos padres. Por sua vez, os sacerdotes e a Igreja têm permitido ao movimento apenas uma posição periférica. As reuniões quase sempre acontecem em ambientes fora do templo onde as missas são rezadas e os dons carismáticos não devem manifestar-se durante a celebração delas.

Apesar de buscarem ser cautelosos e sensatos em seu comportamento e em suas relações com a hierarquia da Igreja Católica, os carismáticos, devido à sua prática dos dons espirituais, não conseguem evitar que constantes críticas lhes sobrevenham por parte das diversas tendências que compõem a organização eclesiástica. Os ortodoxos alegam que a inexperiência, falta de discernimento e amadurecimento dos

grupos, podem gerar incompreensão e uma prática inadequada do uso dos dons espirituais dentro das igrejas. Receiam que esses comportamentos inadequados produzam nos católicos mais tradicionais, uma reação negativa e desaprovação quanto à presença desses fenômenos na missa. Os padres receiam também a desordem e a desobediência. Quanto aos progressistas, eles consideram que a presença dos carismáticos e seu discurso pietista, que reduz os problemas humanos a questões espirituais, é uma perda de tempo e um retrocesso pastoral. Para estes a igreja não deve cuidar só da alma e acreditam que o engajamento dos carismáticos em trabalhos com os oprimidos seria bem mais proveitoso. Ambas as tendências concordam porém em um particular acreditam que a prática do dom-de-línguas pode ser uma distorção dos textos bíblicos e uma má compreensão das Escrituras, mas ao mesmo tempo assumem uma tolerância "paternal" para com ela.

Como consequência de tantas lutas internas e das constantes perdas de espaço político dentro da Igreja, podemos verificar que o movimento carismático hoje, apesar de sua coordenação administrativa permanecer nas mãos de leigos de classes sociais privilegiadas, voltou-se para um assistencialismo junto às classes populares fazendo com que suas programações sejam bem frequentadas por pessoas dessas classes. O que observamos acontecer é que o modelo histórico da relação entre elites e os grupos pobres, mediado pela Igreja, permaneceu inalterado na forma paternalística como os carismáticos lidam com os mais pobres através da caridade.

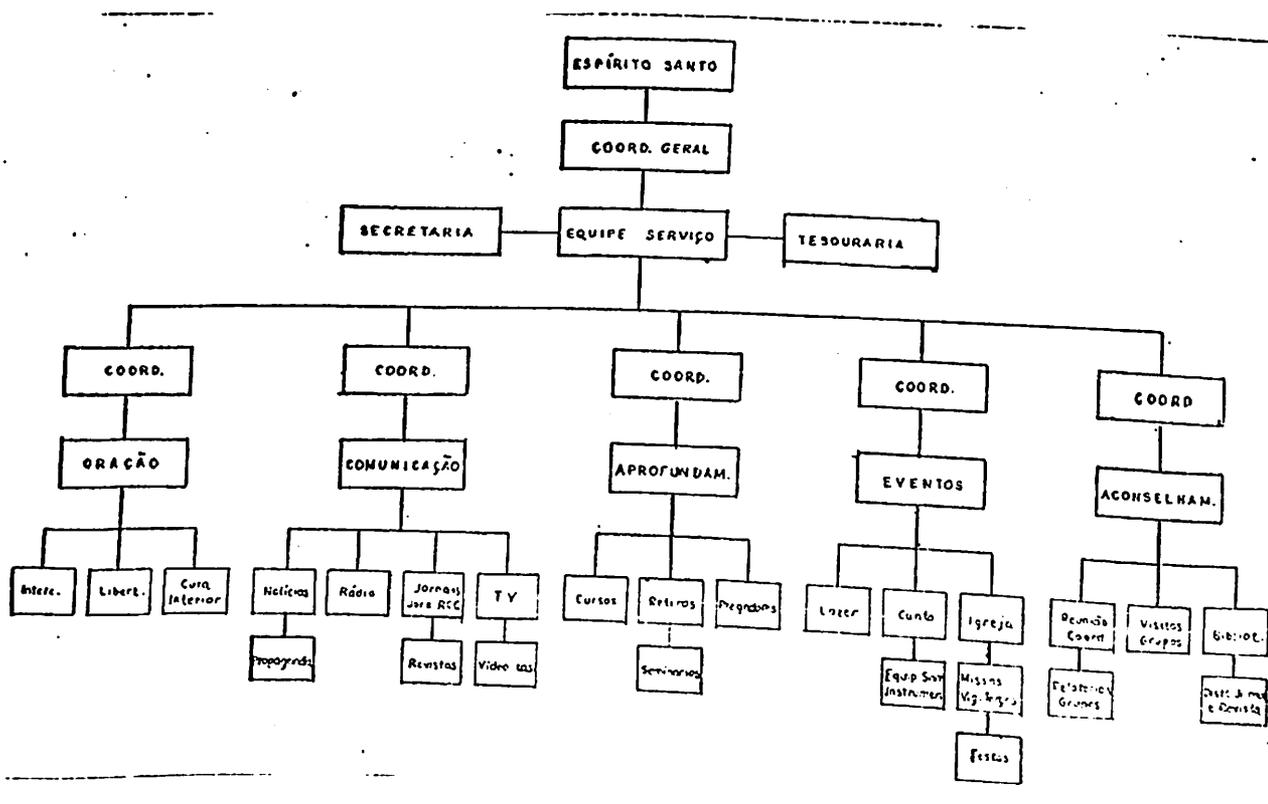
A sede Carismática em Recife localiza-se na Igreja do Espírito Santo, no centro desta cidade. O templo é comum, igual aos demais templos católicos, exceto por seu significado

simbólico e pelos motivos ornamentais, baseados nas diversas formas de representar a terceira pessoa da Trindade.

Aos carismáticos são franqueadas as possibilidades de promover reuniões com objetivos de orar, estudar a Bíblia, discutir dificuldades pessoais ou do grupo, realizar encontros, participar de comemorações, estudar e expor sobre os dons, auxiliar na coordenação de grupos.

O que constatamos de semelhante entre a forma de organizar-se em relação ao poder instituído, entre este grupo e o protestante, refere-se à centralização das deliberações e, embora de modo diferente, ao significado atribuído às posições de sacerdote e pastor.

Preferimos apresentar a organização administrativa da carismática através de um organograma fornecido por um de nossos entrevistados. O organograma tem a vantagem de ser mais fiel e mais objetivo nesta apresentação:



Apesar de seu pouco tempo de existência em Recife, aproximadamente doze anos, os carismáticos já contavam ao final de 1985 com cinquenta e cinco grupos locais registrados na sede. Perceba-se que o controle é feito sobre os grupos, não sobre os indivíduos. Esses grupos funcionam em diversas paróquias sob a orientação de coordenadores leigos ou padres ligados à Igreja sede. Ficou difícil estipular acertadamente um número de membros para os carismáticos em Recife, porém com a informação da existência de cinquenta e cinco grupos regulares e com as observações de campo, durante as quais constatamos, em alguns grupos visitados, a presença regular de aproximadamente vinte e cinco pessoas, podemos fazer uma estimativa do número de adeptos naquela época. Os grupos reúnem sempre um número de pessoas transitórias. A igreja sede possui maior controle sobre os grupos que, propriamente, sobre os membros frequentadores porque, de fato, são aqueles que constituem as unidades componentes do movimento. O sistema formal de vínculo com a instituição católica pertence às atividades privativas da Igreja-Mãe e são executadas pelos padres (batismo, comunhão, crisma, etc.). Desde que um indivíduo se apresente ao grupo, como católico batizado, participante da comunhão e frequentador das atividades da Igreja, poderá ser aceito em qualquer grupo paroquial. O grupo encarregar-se-á, através de seus coordenadores, de ensinar ao novo participante as doutrinas e atitudes necessárias para tornar-se um carismático, e chegar a receber os dons espirituais.

A ausência de poderes que são específicos dos sacerdotes (ministrar sacramentos, ouvir confissões e perdoar pecados) limita as ações dos grupos e da liderança sobre seus membros. Por isto o sistema de controle por "tribunais sociais", não funciona tão bem entre os carismáticos como funciona entre os

pentecostais. Enquanto simples participante, ainda que ocupando alguma função, cada membro é responsável por si mesmo. Os párocos exercem solitariamente suas funções. Nenhum membro possui, por exemplo, poderes de interditar a participação dos outros em qualquer atividade. O poder da liderança de deliberar sobre os comportamentos dos membros está restrito a: definição das atividades do dia, franqueamento da palavra ou da participação, interferência sobre iniciativas que modifiquem muito os objetivos das reuniões, estabelecimento de limites de tempo, promoções em geral, etc. porém o que principalmente os distingue dos demais, é que "conhecem e dominam dons", dons, muitas vezes, totalmente desconhecidos por outros participantes. São ainda atribuições dos coordenadores: orientar e dirigir as reuniões; eleger, junto ao grupo, comissões de trabalho, subgrupos de oração, cânticos, leituras, recepção a novos participantes, distribuir tarefas e, principalmente, manter contato entre o grupo e a sede.

A cada primeiro sábado do mês o coordenador deverá participar da reunião de coordenadores na sede, onde as atividades serão discutidas, instruções e informações veiculadas, e os trabalhos do grupo e seus problemas são apresentados. A liderança nos grupos e a frequência às reuniões são bem mais mantidas por mulheres que no caso dos pentecostais. Os grupos são solicitados a assistir, pelo menos, a uma missa semanalmente na Igreja do Espírito Santo e, a cada último domingo do mês, todos os grupos estão convidados a participar do que chamam Encontro de Louvor. Estas práticas permitem aos grupos um sistema de troca dinâmico e auxiliam a reforçar as crenças e estimular os trabalhos.

Além da presença de coordenadores, os grupos carismáticos recebem as visitas de inspetores. Estas pessoas zelam pelas

doutrinas e bom andamento das atividades. De modo geral, tanto os papéis de coordenadores quanto os de inspetores são desempenhados por pessoas provenientes de classes mais privilegiadas, com nível de instrução mais elevado e com maior acesso à hierarquia da Igreja.

Os grupos locais são auto-financiados e devem contribuir com a manutenção da sede. Não possuem casa publicadora própria nem manuais para estudo, mais editam atualmente um jornalzinho chamado "Atrairei Todos a Mim".

Embora em ambos os casos, pentecostal e carismático, estejamos lidando com instituições religiosas, pode-se verificar que elas representam estruturas organizacionais bem distintas. Em cada uma dessas instituições os valores atribuídos a certas crenças e práticas definem as relações que se deve estabelecer com os dons espirituais. A estrutura gerada e a atribuição de valor a algumas doutrinas, por sua vez, dependem essencialmente de como estão organizados e de como se relacionam entre si os grupos que compõem cada uma das instituições. Os valores atribuídos aos dons espirituais vão determinar a motivação dos praticantes no uso desses. Em nosso caso, os pentecostais possuem uma unidade em termos do valor que atribuem às línguas e aos demais dons. A composição, a nível de grupo social, dos pentecostais também é mais homogênea. A instituição funciona de acordo com essa atribuição de valor, obrigando seus novos congregados a envolverem-se inteiramente com as ações da igreja, caso desejem participar completamente desta, e a comportarem-se, para isto, semelhantemente ao modelo esperado. Entre os católicos não existe esta mesma unicidade em torno do uso de dons. A identidade carismática parece composta como uma colcha de retalhos que, embora feita de pedaços, resguarda, no todo, uma

configuração própria mas, completamente dependente das relações e conflitos grupais que formam a instituição onde encontra-se inserida e que geram atribuições de valor diferentes para com os dons espirituais. O valor atribuído ao pentecostalismo, suas crenças e práticas, confronta-se continuamente com os valores historicamente sedimentados pela Igreja Romana e assim, a radical mudança doutrinária proposta por esse movimento, não tem conseguido manter-se ao mesmo tempo católica e inteiramente pentecostal, como entre os protestantes. Adquiriu uma forma própria entre os católicos como aconteceria em qualquer situação onde a doutrina necessitasse acomodar-se a uma estrutura já existente. Se estivéssemos tratando de comparar, por exemplo, o pentecostalismo americano ao brasileiro, e tomássemos um dos grupos estudados para confrontar com seu equivalente americano, possivelmente chegaríamos à mesma conclusão.

Todas essas questões trazem conseqüências sérias para o que pretendemos estudar. O estabelecimento de diferentes relações para com os dons espirituais, também implica na existência de diferentes processos pelos quais os indivíduos tornam-se falantes. Entre os pentecostais a aquisição é vista como fruto exclusivo da relação entre crente e Deus por intermédio da santificação do indivíduo mediatizada pela igreja. Isto obriga o novato a um convívio tão intenso com tudo que diz respeito à eclesia que, inevitavelmente, o leva a alcançar o dom. Para os carismáticos a ausência de estrutura que suporte estas obrigatoriedades, tornando o convívio entre os praticantes e novatos muito pequeno (excetuando-se a liderança entre si), é compensado pelo ensino direto sobre os dons, em geral, e o "louvor" em línguas, em particular. Periodicamente os carismáticos promovem para seus novos membros um seminário de

Vida no Espírito, que pode ter a duração de sete a doze dias, onde instruem os convertidos sobre os carismas e os ensinam, mais objetivamente, a falar-em-línguas fazendo exercícios vocais que chamam de louvor. Durante as atividades, no seminário ou no grupo, os antigos membros, já falantes, põem-se a realizar um louvor pela emissão de sons ritimados que poderão perfeitamente ser seguidos pelos presentes. Os participantes também podem ter contato com fitas gravadas, em seminários desta natureza, onde o exercício das línguas se faz presente.

Momentos de Maior Frequência da Utilização da Glossolalia.

"Passei o dia inteiro num círculo de oração para receber o dom, e quando dei por conta estava falando uma língua desconhecida".

Falante

Vimos até agora os diferentes comportamentos em relação aos dons espirituais que as duas estruturas institucionais possuem. Verificamos, no caso dos católicos, que a ausência de vínculo entre instituição eclesiástica e pentecostalismo, impossibilita a criação de padrão comportamental religioso mais identificado com o quadro doutrinário e criado a partir do referencial de crenças. Referimo-nos novamente a estes aspectos porque, nesta segunda parte do capítulo, trataremos de momentos e tipos de vocalizações que, embora façam parte das crenças de ambos os grupos, na prática, possuem diferentes ênfases, diferentes frequências de manifestações e, em alguns casos, não são praticadas entre os católicos. Algumas das manifestações a que nos referimos aqui apenas em circunstâncias especiais podem ser presenciadas neste grupo.

A primeira experiência de vocalização.

" É uma alegria tão grande que
você tem que expressar no corpo".

Falante

Geralmente a primeira experiência de vocalizar ocorre em alguma das reuniões de grupo e, mais frequentemente, em reuniões de oração, entre os pentecostais, e seminários de Vida no Espírito Santo, entre os católicos. Infelizmente, durante os trabalhos de campo, nunca conseguimos acompanhar de perto um indivíduo passando por sua primeira experiência de vocalizar, embora muitas vezes isto tenha ocorrido em reuniões onde estávamos presentes. Além das distâncias espaciais, grande número dessas experiências não chamam a atenção por alterações de comportamento exageradas que os indivíduos apresentem em relação aos demais falantes. Muitas delas ocorrem traquelas e, talvez possamos dizer, timidamente, como num ensaio. Muitos falantes se referem mesmo a vergonha, porém essa vergonha nunca poderá tornar o fato imperceptível a outros crentes presentes, este ato tem que ser essencialmente público para ter valor.

Algumas entrevistas mostraram, porém, que existem experiências iniciais fora dos grupos, mas sempre a partir de contatos anteriores com as igrejas pentecostais. Essas entrevistas também demonstraram a existência de mais protestantes que católicos entre os que obtiveram sua primeira experiência fora das atividades da igreja. Talvez possamos arriscar uma explicação para isto pelo fato de que existe entre os carismáticos um procedimento de ensino, antecipando a aquisição, enquanto que os pentecostais delegam ao indivíduo a

responsabilidade de obtenção de seu dom na relação cotidiana com a igreja.

A primeira experiência de vocalização tem como papel principal resgatar o indivíduo para dentro da comunidade eclesial. Torna-se extremamente difícil, após o acontecimento de vocalizar, continuar a sentir-se fora do grupo, ao mesmo tempo que impede o grupo de negar esta integração. Mesmo os carismáticos aumentam, de modo geral, sua freqüência à igreja após a primeira vocalização.

A experiência de iniciar a vocalizar, embora sob diferentes ênfases, está condicionada a dois pré-requisitos que, por sua vez, são indispensáveis ao reconhecimento de que o "dom" é verdadeiramente dado por Deus: o desejo pessoal de alcançá-lo e a entrada espontânea em processo de santificação. O desejo pessoal de atingir o dom torna o indivíduo menos resistente a certas práticas comportamentais e o processo de santificação o põe em contato com todas as exigências comportamentais do grupo, gerando também um certo estado de predisposição psicológica que permite as vocalizações fluírem em dado momento. É certo que, delegando os pentecostais a responsabilidade de aquisição do dom aos novatos, a ênfase nesses dois pré-requisitos é maior, pois deles depende o êxito.

Nas entrevistas fica evidenciado como o desejo pessoal de alcançar o dom é determinante para se chegar a vocalizar: "Para se ter conhecimento real da experiência é necessário crer nela, crer no Espírito e deixar-se experimentá-la"; "Sempre desejei falar-em-línguas e participava das reuniões de oração..."; "A experiência é uma opção pessoal. Você tem que querer. Se não quiser ela nunca acontecerá." (Falante).

O desejo de receber o dom impulsiona os indivíduos num processo incessante de mudança de comportamento. O processo consiste em contínuo abandono de práticas consideradas mundanas (beber, fumar, dançar, manter relações sexuais fora do casamento, trajar roupas decotadas ou curtas, mentir, conviver e partilhar de companhias maléficas, assistir filmes ou TV, usar drogas, roubar, adulterar, etc.) e sua substituição por comportamentos adequados à doutrina pentecostal e aos códigos normativos da igreja. Certamente que a ênfase dada à prática de qualquer dessas interdições variará com a postura que cada instituição religiosa assume diante delas. Para o nosso catolicismo, práticas como beber e fumar não assumem grande relevância na relação homem-Deus. Já os pentecostais não admitiriam surpreender um crente em tais práticas, e a persistência nelas pode levar alguém a ser excluído da igreja.

O que podemos concluir, também a partir das entrevistas, é que a primeira experiência de vocalização encontra-se envolvida por sentimentos de profunda satisfação, alegria e alívio de tensões. São momentos catárticos na vida do novato: "Quando dei por conta estava falando em línguas. Todos se alegram."; "Sente-se tremores mas, não se perde a consciência."; "Quando eu falo em línguas me sinto mais forte, mais alto, mais gordo...me sinto mais alegre."; "Quando oro em línguas perco o medo, tenho confiança."; "O praticar o dom me dá mais força e poder pra falar no evangelho.". Os falantes acrescentam que isto se reflete em suas mudanças de atitude diante das adversidades da vida, ou até mesmo em encontrarem-se em estado mental mais equilibrado: "...há um sentimento de tranquilidade devido a um certo estado de confiança".

Tanto quanto a experiência de vocalizar traz alegria ao praticante a ausência dela é vivenciada ansiosa e angustiadamente. Neste caso, embora a ênfase pentecostal seja maior, católicos e protestantes apresentaram os mesmos sentimentos diante da impossibilidade de vocalizar ou de condições ambientais para fazê-lo.

No decorrer de suas vidas religiosas, os falantes passam por fases que podem alterar a utilização e a frequência das vocalizações até a extinção do poder de vocalizar. Essas alterações quase sempre estão relacionadas por eles a problemas de fé ou a vivência do processo de santificação: falantes que se sentem desviantes da doutrina ou são acusados por outros, poderão chegar a perder as vocalizações. Outros problemas citados como causadores da queda na frequência das vocalizações foram: depressões psicológicas, dificuldades de relacionamento na igreja ou fora dela, sentimentos auto-depreciativos, problemas na família ou com o parceiro, problemas de saúde, dificuldades financeiras ou com o trabalho, etc. Estes problemas muitas vezes são interpretados como consequência de problemas espirituais tornando as vocalizações mais vulneráveis.

O exemplo que segue visa mostrar um caso que consideramos típico do que se passa com o falante em fases onde as vocalizações se extinguem. "No início de minha experiência sempre me sentia muito feliz com meu dom. Hoje frequento um seminário (teológico) e tudo que touço me faz sentir angústia e muitas dúvidas com relação aos meus dons. Então comecei a reprimir meu dom. E desde que comecei a fazer isto, tenho pesadelos, constantes, acordo apavorado, aterrorizado de medo, grito, sinto suores, nem consigo dormir sozinho em meu quarto, tenho sonambulismo... Hoje voltei a integrar o grupo e me sinto bem

melhor. Falar em línguas me dá prazer, desaparece o medo" (falante).

Os falantes consideram indesejável a experiência de perda ou queda de frequência da glossolalia e entendem como um mau "sintoma" tais ocorrências; vivenciam um alto nível de ansiedade quanto à possibilidade dessa experiência de perda.

Ter enfrentado dificuldades ou perda de fé ao ponto de perder a capacidade de vocalizar não impede o falante de reavê-la. Experiências novas que promovam um sentimento muito forte de reintegração pessoal com as crenças e práticas da igreja podem, em um dado momento, promover o retorno das vocalizações. Essas experiências são vividas até mais intensamente que a primeira vocalização.

No início da experiência de vocalizar os novos falantes apresentam um comportamento de euforia, respeitado e orientado pelos praticantes mais velhos; porém, deve seguir-se a ele um contínuo exercício de controle na utilização do dom. O estado de organização interna e o amadurecimento gradual na utilização do dom são comportamentos esperados pelos componentes mais experientes da igreja e, caso estes sinais de alteração comportamental não surjam nos falantes, despertam a atenção dos demais membros considerando o ocorrido imaturidade e falta de discernimento no uso do dom.

Vocalizações e Papéis que Desempenham nas Diversas Reuniões.

"Uma irmã profetizou que eu seria selado por Deus em breve e algum tempo depois eu fui".

Falante

"Foi espetacular na minha experiência a sensação de estar falando. Eu tinha consciência de estar falando, não era um negócio inconsciente. Eu falava e outra pessoa falava ao meu lado também. Eu percebia que nós estávamos nos comunicando. Era uma espécie de confirmação da comunhão, algo transcendia ao pessoal, eu sabia que minha linguagem era socializada".

Falante.

De acordo com o papel que esteja desempenhando para os falantes ou para o grupo religioso, as vocalizações assumem formas diferentes e surgem em ocasiões específicas durante os diversos tipos de reuniões. Justamente sobre as formas de manifestação do fenômeno os dois grupos estudados apresentam distinção. Como já dissemos, não que os carismáticos desconheçam essas formas de manifestação, mas a falta de condições circunstanciais para apreendê-las e praticá-las somadas a ausência de suporte institucional impõe uma queda bem acentuada na frequência de certas manifestações.

Descrevemos anteriormente os modelos mais comuns com que as vocalizações são produzidas para ambos os grupos. Os pentecostais praticantes costumam chegar cedo ao templo, antes do início formal das atividades. Durante estes períodos que antecedem aos cultos, reclinam-se sobre os locais de assento e iniciam um "falatório", as vezes em alto volume, indicando que se encontram em oração. Consideramos estas atitudes como ações preparativas (provocativas), uma seqüência de atos geradores de certo estado

físico e emocional que auxiliam a atingir as vocalizações. Provocam seus corpos, através da postura, a um crescente aumento de tensão; provocam suas mentes (ou, em sua linguagem, ao Espírito em que crêem) com frases de louvor muitas vezes gritadas, desligando-se paulatinamente do ambiente até, voluntariamente, chegarem ao estágio de vocalização. O valor dessas ações parece muito mais vinculado ao ato de reproduzir o padrão desejado pela igreja do que propriamente a produção de sons. Aqueles mesmos atos, reproduzidos por alguém de fora da igreja, podem não gerar as vocalizações. A proximidade nos templos, pelo pequeno espaço físico, conduz muitas vezes os falantes a reações em cadeia: muitos já se encontram preparados para as línguas, quando alguém, subitamente, começa a vocalizar; daí a pouco pode ocorrer que diversas pessoas também vocalizem. Algumas alterações, por muitas vezes sutis, ocorrem nas faces e nos corpos dos praticantes durante as manifestações: alterações no timbre e volume da voz, sorrisos, lágrimas, choro, mudanças no ritmo da fala, etc. Nunca presenciamos porém, alterações mais intensas que estas, tais como: quedas, descontroles, vocalizações prolongadas, descontrolo ocular acentuado, ou outras quaisquer. Os praticantes mantêm-se vocalizando apenas durante alguns segundos, um ou dois minutos no máximo, retornando prontamente ao seu estado natural.

Quanto aos católicos, o modelo de vocalização que mais comumente observamos ser utilizado é aquele em que um líder passa a emitir uma seqüência de sons e é seguido pelos praticantes. Este modelo, embora pareça mais coletivo que individual, pode ser executado pelo indivíduo isoladamente. Antes de iniciar a vocalizar o líder pode orar em voz alta, pelo grupo, pedindo ao

Espírito Santo que se manifeste entre eles. Em seguida dá início à seqüência de sons.

Quanto às diversas formas de vocalização a primeira que desejamos destacar é aquela em que o falante individualmente e independente de encontrar-se sob a influência do grupo, vocaliza com o objetivo de entrar diretamente em contato com a divindade. Os praticantes pentecostais costumam vocalizar desse modo em momentos de oração pessoal durante os cultos ou em suas residências, círculos pequenos de oração, louvor, etc. As entrevistas com carismáticos mostraram que esse tipo de vocalização ocorre mais freqüentemente em pequenos círculos de oração ou em momentos pessoais de oração fora dos grandes grupos. Estas vocalizações, segundo entrevistas, possuem para os falantes as funções de consolação, fortalecimento da fé, confirmação pessoal da aprovação de Deus, edificação. As vocalizações individuais funcionam, para o indivíduo, como um tônico para a vida espiritual e, para o grupo, como sinal visível da aprovação de Deus para com o outro. Os falantes sentem-se orgulhosos de falar línguas independentemente das reuniões do grupo pois, para eles, este fato é demonstrativo de que as vocalizações não são produto apenas de condicionamento grupal.

A impressão mais forte que pudemos captar nesses momentos em que os crentes dedicam-se a orações individuais, era a do exercício eficaz do controle sobre o dom. Causou profunda impressão durante as observações, a facilidade com que os praticantes tanto provocam as vocalizações como as interrompem. Muitas vezes, apenas para ilustrarmos, o simples toque de uma sineta, utilizada nos cultos pentecostais, anunciando o início dos trabalhos formais, embora emitisse um volume insignificante de som, produzia no ambiente quase que um silêncio automático.

Entre os católicos as atitudes são iniciadas e freiadas pelo coordenador e suas ações são imitadas automaticamente. A experiência de controle das vocalizações, produção e interrupção, fora das atividades de grupo, nos pareceu, entretanto, que só é alcançada após algum tempo de prática.

Como as vocalizações individuais não possuem qualquer função direta para a coletividade, elas não necessitam passar por interpretações (tradução para linguagem comum aplicando-lhes significados doutrinários), e assim não permitem aos demais usufruírem de seu significado.

Algumas outras vocalizações por se destinarem ao coletivo, apresentam-se com outro padrão de comportamento e costumam surgir em momentos específicos nas reuniões de grupo. Uma das necessidades imperativas desses tipos de vocalizações é a de interpretação do que foi dito para promover o compartilhar da mensagem entre todos os presentes. O falante neste caso, assume o papel de "instrumento" principal, trazendo a mensagem divina em línguas e, na maioria dos casos presenciados, sendo seu próprio intérprete. Estas vocalizações são denominadas genericamente de proféticas, destinando-se, essencialmente, à transmissão de mensagens coletivas. Sua ocorrência está comumente associada a determinados tipos de reuniões freqüentadas mais sistematicamente por indivíduos que já são membros da igreja ou do grupo.

Profecias

"Eu já apanhei muito por causa disto (acreditar nas profecias); exatamente, mas com o tempo, eu apanhei, sofri muito por causa de falsas profecias, mas depois eu aprendi. Tudo que alguém te falar fique calada, é como se colocasse num saco, guarde e quando chegar em casa, abra o saco e veja o que presta e o que não presta".

Falante

Profetizar é antever fatos futuros; este pelo menos é o sentido que o Antigo Testamento parece querer passar nos relatos bíblicos. Profetizava-se para que "o povo escolhido" não tivesse que passar por dificuldades; para predizer o plano divino; contra outros povos ou para prever algum castigo para o próprio povo de Deus; contra deuses e contra reis predizendo seus futuros; etc. É interessante também verificar que, em sua maioria, as profecias continham mensagens para a coletividade. Este parece ser também o sentido que Paulo, o apóstolo, procurou defender na carta que dirige aos coríntios (I Cor. 12-14). Nesta epístola, critica os cristãos que se utilizam do dom-de-línguas apenas como auto-edificação esquecendo o papel mais importante desta, que era de edificação da igreja como um todo. Não pretendemos proceder a uma discussão teológica de uso das línguas porém, queremos ressaltar que, em nossas observações verificamos que, como em Corinto, elas têm perdido seu sentido original de integrar e ganhar, cada vez mais, um caráter individualista em seu uso. Comparativamente com as manifestações individualizadas, poucas vezes presenciamos profecias em "línguas estranhas" destinadas à toda igreja.

Quando este tipo de vocalização acontece, segue quase sempre um mesmo modelo. É dirigida sempre a outros indivíduos, que não o

falante, ou a igreja, e apresenta-se dividida em duas etapas: a primeira é a própria vocalização e a segunda é a interpretação do vocalizado. De acordo com as entrevistas, tanto a mensagem profética como sua interpretação, são fornecidas aos falantes pelo Espírito.

Em meio a qualquer tipo de reunião, embora seja mais comum nas de oração, um falante poderá ser "tomado" pelo Espírito, elevando sua voz da dos demais, e vocalizar profetizando. Para melhor ilustrar como ocorrem as profecias, temos apenas que imaginar uma palestra com tradução imediata. À medida que alguém vocaliza, poderá ir interpretando para o grupo de ouvintes, ou um outro crente poderá esperar e efetuar esta tarefa de "tradução". Ninguém além do intérprete conhece o conteúdo da mensagem. A compreensão não é compartilhada por outros indivíduos ao mesmo tempo em que está sendo vocalizada, apenas um será "escolhido" para traduzi-la para o grupo. Ambos os papéis são considerados muito importantes pelas igrejas.

O conteúdo interpretativo das vocalizações, geralmente é coerente com as crenças já partilhadas pelos falantes, assumindo apenas o papel de reforço das mesmas. As profecias presenciadas por nós, por exemplo, possuíam conteúdos extremamente gerais sem qualquer antevisão de futuro, e sem implicar em tomadas de atitudes sérias que alterassem os andamentos gerais dos acontecimentos na igreja. As mensagens dirigidas a grupos ou indivíduos em particular, apresentavam um conteúdo quase sempre repreensivo dos comportamentos destes e não pretendiam prever novos fatos. Nenhuma novidade é veiculada nessas mensagens em relação a doutrinas e normas, que os membros devam seguir.

Embora muitos dos entrevistados tenham afirmado que a interpretação de vocalizações proféticas pode ser executada por

outro crente que não o falante, nunca pudemos observar este fato. O único modelo que pudemos presenciar no campo, foi o das interpretações feitas pelo próprio falante. O fato de um só indivíduo centrar sobre si os dois papéis, vocalizante e intérprete, veio a corroborar nossa observação de que as vocalizações têm assumido uma forma muito individualista, mesmo que a interpretação se dirija à comunidade.

Termos dado destaque a este tipo de vocalização, está ligado a dois motivos principais: primeiro, a distinção feita pelos próprios praticantes entre este tipo e o anterior, utilizada em orações individuais; segundo, a sua função de controle do comportamento exercida sobre os membros dos grupos através de seus conteúdos interpretativos. Devido à ênfase acusativa, quando dirigida particularmente a alguém, as vocalizações proféticas, por se revestirem da crença de que são mensagens divinas e não pessoais, se prestam muito favoravelmente a este tipo de interesse. Acusar em línguas algum comportamento de desviante, é diferente de fazê-lo sem elas. Torna-se mais valorizado seu conteúdo. Ainda assim os membros sabem que utilizar deste canal para acusações infundadas pode trazer conseqüências graves para o falante. Talvez aqui encontre-se a justificativa do contínuo abandono pelos crentes das profecias em contraste com as vocalizações auto-dirigidas: "Falar sem Deus enviar é perigoso, né? Porque por causa disto várias pessoas já têm sido expulsas, né? da igreja, né? Porque acharam que era falso profeta, porque é coisa na carne como a gente fala" (falante).

Contrariando as cartas de Coríntios, e o papel social dos dons, criados pelos próprios falantes, as vocalizações proféticas são as que mais levantam suspeitas entre os crentes. Por mais crente que um indivíduo se mostrasse nas entrevistas, ou por

maior que fosse o compromisso com a igreja, nenhum deles deixou de apontar suspeitas para com as profecias veiculadas por outros crentes. Dizia sempre "creio que as profecias são dom de Deus mas, temos que ter cuidado com os falsos". Se uma profecia alguma lhe foi dirigida, submeteu-a a um exame bíblico, pediu a opinião dos líderes, orou para que Deus revelasse a verdade... O grau de desconfiança varia de acordo com: quem profetizou, como o fez, em que momento ou, que momento utilizou para fazer, por que o fez, etc. Sem dúvida que a posição ocupada por alguns faz com que as "desconfianças" nem sejam levantadas como no caso de outros; se for dita por um pastor, por exemplo, tem outro peso e suspeito será aquele que duvidar.

Oração

"Eu acho que minha fé está acima das coisas".

Falante

Para o pesquisador interessado em observar as vocalizações, são as reuniões de oração o momento mais propício para conseguir fazê-lo. De modo geral, estas reuniões são mais freqüentadas por praticantes que as demais, e assim proporcionam aos falantes liberdade para, mais espontâneamente, abandonarem-se às vocalizações.

As reuniões de oração pentecostais funcionam como um momento de recolhimento e fortalecimento para a comunidade eclesial como um todo. Nelas os crentes compartilham suas dificuldades pessoais, a igreja anuncia os pedidos de oração visando as atividades da própria comunidade, e também se ora por problemas externos à igreja. É costume na denominação pesquisada, que as

reuniões de oração ocorram com as portas do templo fechadas, um sinal de que aquela atividade destina-se essencialmente à igreja, embora qualquer pessoa possa assisti-la ou participar. Inicialmente os praticantes passam um período de oração individual, onde podemos assistir manifestações das línguas; e em seguida a igreja passa a orar coletivamente. O período de oração coletiva poderá, dependendo da coordenação dos trabalhos, ser intercalado com períodos de oração individual. Nessas reuniões podemos observar pelo menos três formas de manifestação das línguas: individuais, proféticas e as rápidas vocalizações que ocorrem durante testemunhos. Já descrevemos anteriormente as vocalizações individuais e proféticas, destacaremos aqui os testemunhos e as vocalizações que os acompanham.

Pedidos de oração que se destaquem dos demais, por sua complexidade ou valor, podem ser relatados ao grupo em momentos especiais; também com relação a agradecimentos e histórias de mudanças radicais de vida, milagres, curas e graças, os coordenadores permitem que alguns sejam longamente descritos para que persuadam os ouvintes de que Deus efetua milagres em seu favor, dependendo exclusivamente de sua fé e seu comportamento. A esses relatos dá-se o nome de testemunhos. Os crentes costumam ir à frente da igreja dar seu testemunho; os testemunhos também podem fazer parte de outras formas de culto além das reuniões de oração. Eles podem funcionar também como uma espécie de treino para as pregações. Durante o relato, os falantes entrecortam a fala normal com vocalizações brevíssimas, concedendo ao relato um poder de convencimento do qual normalmente não seria revestido, e ao relator, destaque entre os demais membros do grupo pelo privilégio de ter sido agraciado em termos materiais e espirituais. Em termos materiais, pela graça concedida e,

espirituais, por poder falar no Espírito. Em sua relação com a igreja, quanto mais vezes um crente apresenta-se como instrumento divino, maior o reconhecimento que lhe será conferido; reconhecimento este que se expressa nas indicações que recebe da igreja para ocupar a coordenação de suas atividades. O testemunho funciona também como facilitador das relações entre os próprios membros da comunidade e entre a comunidade e suas crenças pelo partilhar que promove. Ele sintetiza os problemas, as buscas de soluções, a cooperação, a solidariedade. Os testemunhos são representações individuais das experiências vividas por todo o grupo, e quando eles ocorrem, carregados de emoção, podem arrancar da platéia algumas vocalizações rápidas com a função de louvor e aprovação.

As reuniões de oração que assistimos entre os carismáticos e que correspondem às dos pentecostais, possuem outras funções, além das descritas acima, e, geralmente, ocorrem independentemente das atividades para todo o grupo. Essas reuniões são programadas na residência de algum membro da liderança do grupo e não devem ser frequentadas por todos os participantes mas, particularmente, pelos coordenadores e alguns poucos membros convidados. Estas reuniões, além de funcionarem como fortalecimento espiritual para seus participantes, são utilizadas como fórum deliberativo onde muitas questões, que envolvem os trabalhos e a própria liderança, são decididas. Para os praticantes o louvor e a oração nesses grupos funcionam como busca de orientação divina para as decisões e, por que não dizer, como instrumento e respaldo "ideológico" (utilização das crenças) que garanta a manutenção dos interesses dos líderes. Estes são os recursos para o exercício do poder resultantes dos limites institucionais impostos à liderança leiga. Nessas reuniões

podemos presenciar duas formas de vocalizações descritas para o grupo religioso anterior: individuais e, menos frequentemente, as proféticas. Quanto aos testemunhos, estes ocorrem, quase sempre, nas reuniões do grupo como um todo e possuem as mesmas funções que entre os pentecostais porém, nunca presenciamos um que fosse entrecortado por vocalizações. Talvez para substituir a ausência de pluralismo nas vocalizações e garantir um certo poder, os carismáticos costumam utilizar continuamente um outro fenômeno religioso: as visões. É mais comum um observador conseguir presenciar as manifestações de visões que vocalizações proféticas ou isoladas; esse "dom" é mais bem aceito entre os católicos. Para que a coletividade não se ressinta da ausência de momentos de oração, esses momentos são criados dentro da programação semanal do grupo. Quanto às reuniões de oração em pequenos círculos, elas também funcionam como local de treinamento dos dons para a liderança. Entre iguais eles podem exercitar-se, mais espontaneamente, naquilo que devem apresentar perante seus liderados.

Pregações

"Só vocacionamos para o ministério aqueles que têm o dom do Espírito Santo".

Falante/pastor

Como podemos verificar, partindo da descrição das organizações grupais, as relações entre o dom e sistema de poder eclesial são distintas para cada um dos grupos. A ausência de uma hierarquia de poder mais bem delimitada dentro dos grupos carismáticos, porque os poderes institucionais encontram-se em posição bem distanciada da relação mais simples dos grupos e não

se obrigam à prática de carismas, traz conseqüências para o dom-de-línguas, seu processo de aquisição e obrigatoriedade da prática desse dom. Devido a essas diferenças institucionais e ideológicas, a formação da identidade pentecostal parece se encontrar mais estreitamente relacionada à valorização atribuída aos dons espirituais, que no caso dos carismáticos. Os carismáticos, por exemplo, não relutam em transmitir de modo mais direto e democrático a "fórmula" para reprodução das vocalizações embora perceba-se que a liderança pratique e domine melhor. Para os pentecostais a realidade é bem outra, depende fundamentalmente do exercício de dons espirituais o lugar que o indivíduo sente-se ocupando dentro da igreja e os lugares que este indivíduo poderá vir a ocupar em sua organização. Através dessa e de outras condições comportamentais, aos dons vinculadas e impostas ao novato, delinea-se o modelo padrão de identidade que se espera seja singularmente reproduzido por cada um dos membros. Como sugere Foucault, precisamos, ao estudar o problema do poder em sua relação com o sistema simbólico, ter a preocupação de questionar até que ponto o poder não produz ele próprio a identidade (Foucault, 1982).

No catolicismo, mesmo para o carismático, o poder da palavra está centrado na pessoa do sacerdote em primeiro lugar; no pentecostalismo protestante, em sua liderança: pastores, evangelistas, presbíteros e diáconos. Mas, se pretendemos estabelecer uma correlação entre os grupos, para o exercício do pastorado só encontramos correspondência na pessoa do sacerdote. Coordenadores de grupo, presbíteros, diáconos ou evangelistas não possuem, na palavra, o mesmo poder de deliberar sobre o comportamento dos membros que sacerdotes e pastores. É através das pregações e do ensino que os líderes transmitem aos membros a

doutrina de seus grupos. Porém, ainda neste particular, distinções entre estes dois grupos se fazem presentes. Entre os católicos, não se exige dos padres ou dos pregadores católicos, em geral, que pratiquem as vocalizações mas, para os pregadores pentecostais, esse é um requisito essencial. Há muitas outras coisas que se pode assumir, na igreja pentecostal, para às quais o exercício de dons não é requisito; mas, se o indivíduo almejar pregar e/ou ensinar a doutrina, não poderá fazê-lo sem aquela experiência pessoal. Certamente os coordenadores católicos devem praticar os dons para poder ministrar bem sobre eles, porém isto não é um requisito indispensável e, durante as ações de campo, visitamos alguns grupos coordenados por pessoas que não dominavam o dom naquele momento. Outra distinção está no fato de que coordenadores católicos podem exercer o cargo independentemente do sexo. Os cargos de pastor e evangelista entre os pentecostais são assumidos exclusivamente por homens como é o caso dos sacerdotes católicos.

As pregações representam um momento especial para o aparecimento das vocalizações entre pentecostais: "quem prega falando-em-línguas prega em poder". As vocalizações legitimam as mensagens transmitidas. Como no caso das vocalizações proféticas, nas pregações as línguas assumem um padrão que é reproduzido por todos os pregadores. Em meio às mensagens, o pregador entrecorta a fala normal com curtíssimas vocalizações. Semelhantemente aos testemunhos, essas vocalizações são tão breves que não podemos considerá-las como constituídas por estados especiais de consciência. Essas vocalizações também não recebem interpretação como as proféticas; a própria mensagem é entendida como o conjunto doutrinário onde as vocalizações se inserem.

Diferenças de Ênfase em Cada um dos Grupos Estudados.

"A situação social que ocupam (os magos), predestina-os a exercer a magia e, reciprocamente, o exercício da magia predestina-os à sua situação social".

Mauss, 1974:60

Iniciamos este capítulo por descrever uma série de aspectos da história e da organização de cada uma das instituições. Devemos, entretanto, precisar como cada um desses modelos vem a divergir na maneira de relacionar-se com o fenômeno e de atribuir-lhe valor.

O Movimento Pentecostal no início do século, deu origem, entre os protestantes, através do evento de vocalizar, a uma nova organização religiosa, com um novo quadro doutrinário cujo elemento central são os dons espirituais e, em especial, o "dom-de-línguas". Outros grupos cristãos, como os católicos, vieram mais tarde a aderir ao movimento mas, ao invés de iniciarem uma nova organização a partir desta adesão, permaneceram na antiga instituição, incorporando à sua conduta religiosa apenas alguns novos elementos doutrinários e comportamentos dos pentecostais protestantes. Enquanto no surgimento do pentecostalismo protestante, a experiência de "falar-em-línguas-espirituais", atingiu todas as áreas da vida religiosa e originou uma nova organização, entre os carismáticos a ênfase à doutrina dos dons é que fica prejudicada pela inalteração da estrutura institucional. O que de fato desejamos argumentar, é que, o nível de alteração do comportamento foi diferente em cada um desses grupos religiosos em relação a experiência que marcou seu surgimento.

O que torna um indivíduo vinculado à Igreja Católica, como já dissemos, é o batismo com água e não no Espírito; afirmar que o recebimento do "dom-de-línguas" é soberano sobre outras doutrinas seria contrariar princípios historicamente fundados por esta Igreja, além de retirar dos sacerdotes a exclusividade da execução de sacramentos. Assim, para não serem mal interpretados pelas instâncias superiores da Igreja e acomodarem-se a ela, os carismáticos não assumiram integralmente as doutrinas pentecostais, principalmente aquelas que dão ao "batismo de fogo" um lugar soberano e um caráter obrigatório para se ser considerado "Igreja de Cristo".

A pouca ênfase dada pelos católicos ao dom encontra justificativa nos seguintes aspectos:

- as pressões dispensadas pelas alas ortodoxas da Igreja;
- a origem social da maioria dos carismáticos - classes sociais mais privilegiadas - que interfere nos seus comportamentos;
- o interesse dos grupos em manter a tutela poderosa e influente da Igreja;
- o acesso à hierarquização eclesiástica não depende da obtenção dos dons;
- maior valorização por parte da instituição e dos membros de outros carismas como: visões, curas, milagres;
- possibilidade, confirmada na história da Igreja, de através de dons como os acima, chegar ao status de "santo" dentro da instituição, recebendo melhor recompensa;
- outros dons, como o de visão, possuem padrões mais simples de reprodução que o de línguas, principalmente quando comparados aos padrões das igrejas pentecostais protestantes;

- pouco tempo de existência do movimento dentro da Igreja, o que nos impede de prever as proporções que este ganhará quando o domínio da doutrina entre os católicos estiver mais solidificada.

Entre os protestantes a soberania do dom sobre outros aspectos doutrinários fica garantida pela valorização que lhe é atribuída pela crença de que ele é, exclusivamente, concedido por Deus e obrigatório a todo crente por Ele "selado" (reconhecido). A presença das línguas obriga a igreja a dispensar reconhecimento ao falante. A manutenção da identidade de pentecostal depende essencialmente do sentimento de pertinência que as vocalizações lhe proporcionam.

Reunimos abaixo alguns pontos que evidenciam a relação dos pentecostais com as vocalizações:

- o dom não pode ser transmitido ao novo membro por instrução direta de um outro falante, ele é adquirido no convívio com a igreja;

- a frequência de manifestação é elevada;

- há diversidades de formas de sua manifestação;

- o dom funciona como demonstrativo de uma boa relação com Deus e como sinal avaliativo do comportamento do membro para a igreja;

- a inexistência do dom não impede que alguém venha a se tornar, pelo batismo com água, membro da igreja, ou atuar em determinadas áreas, porém sua existência impõe uma mudança completa às relações indivíduo-eclesia;

- certas posições na igreja só poderão ser assumidas por membros batizados no Espírito; nenhum homem que não possua o dom poderá almejar ao pastorado;

- outras manifestações de dons espirituais, principalmente na ausência do dom-de-línguas, são vistas com desconfiança pela igreja;

- a ênfase dispensada ao dom-de-línguas pode variar de igreja para igreja e de certo modo isto depende das atitudes dos dirigentes.

O modelo organizacional denuncia a relação institucional com o fenômeno. A organização delinea os papéis sociais a serem desempenhados em seu interior pelos membros do grupo, e no caso de alguns papéis entre os protestantes, o desempenho só é possível aos membros falantes. A cada uma das organizações, corresponde uma hierarquização de papéis, mais ou menos, relacionadas com o fenômeno.

Na "sub-organização" carismática, os papéis de grande valor e influência encontram-se fora do alcance dos grupos. Os leigos podem atingir, no máximo, a coordenação dos grupos e das secretarias do movimento. Os dons não conseguiram atingir um status tão diferenciador ao ponto de penetrarem na organização institucional modificando sua estrutura. Por isto, a aquisição do dom-de-línguas, entre os católicos, não constitui uma experiência muito complexa em termos de padrão de manifestação ou de processo de aprendizagem. O dom parece mais "democraticamente" distribuído mas, na realidade, a questão é que ele é menos valorizado. Um observador, por exemplo, poderá ir diversas vezes a um grupo sem poder presenciar qualquer manifestação. A frequência das manifestações também depende do valor atribuído a elas pelos líderes locais dos grupos.

Diferentemente dos carismáticos, os pentecostais encontram-se em uma instituição quase que totalmente determinada pela existência de crença no dom. À medida que certos papéis ganham em

status e poder dentro da igreja, imperativa se faz a necessidade de que o indivíduo pratique e domine o dom. Adquirir o dom torna-se fundamental então, para o novo convertido, desde que deseje atingir estas posições dentro do grupo. O dom aqui também não é mais tão "democraticamente" distribuído; sua aquisição se dá por um complexo processo de aprendizagem e depende do esforço pessoal do novo adepto.

Como vimos, fatos da formação histórica dos grupos estudados, tiveram como consequência, além da delimitação de um padrão geral de comportamento para cada um deles resultante da atribuição de valor dada ao fenômeno pelas hierarquias institucionais, a criação natural de padrões diferentes de manifestação e de aquisição da glossolalia. Podemos dizer que quanto mais o fenômeno é valorizado pelo grupo mais complexos se tornam esses padrões.

CAPÍTULO 5

O JOIO E O TRIGO

Capítulo 5: O JOIO E O TRIGO

" As pessoas parecem seguir um modelo das que já falam, eu vejo isto aí. Parece que assimilam um modelo e daí é muito mais fácil reproduzir. Mas ao mesmo tempo penso que é experiencial, tem momentos que eu tenho visto que o que as pessoas falam é novo, é novidade."

Falante

" Quem diz crença, diz adesão do indivíduo todo a uma idéia e, em consequência, estado de sentimento e ato de vontade ao mesmo tempo que fenômeno de ideação".

Mauss, 1974:127.

Variadas áreas de pesquisa do comportamento humano dedicam-se à demonstrar como um indivíduo adquire o conjunto comportamental com que interage em seu meio ambiente. Algumas delas tendem a explicar esses comportamentos por hereditariedade e maturação, outras por aprendizagem e socialização e, ainda, existem aquelas que preferem uma posição intermediária entre estas. Pesquisas sobre motivação, personalidade, aprendizagem, identidade social e processos de socialização podem ser consideradas como exemplos desse campo de interesse científico. Cada uma dessas formas de adquirir novos comportamentos resguarda para si peculiaridades, maneiras específicas de ocorrência e motivação que a diferencia das outras. Dentre estas áreas de pesquisa citadas, pretendemos situar nossas conclusões sobre a aquisição da glossolalia, entre os fenômenos que envolvem aprendizagem e socialização.

Através da observação sistemática dos papéis desempenhados pela glossolalia nos grupos e do comportamento dos praticantes, tentamos averiguar nossa hipótese de que a glossolalia é um traço socialmente adquirido por processo de aprendizagem. Neste

capítulo, portanto, tentaremos melhor evidenciar nossas conclusões com relação especificamente a este processo; processo que assume formas diferentes em cada um dos grupos estudados.

Diz-se, geralmente, que alguém aprendeu quando seu comportamento é modificado de modo duradouro e independentemente de questões biológicas. Teorias cognitivistas afirmam que, neste caso, o que ocorre com o indivíduo é a modificação de sua estrutura cognitiva pela aquisição de novo conhecimento, alterando os padrões com os quais interage com o meio. Para melhor explicar como se dá este dinâmico e crescente processo de modificação do comportamento por aquisição de novos conhecimentos, consideramos que dentre as idéias cognitivistas, dois conceitos piagetianos são, neste caso, mais adequados: "Piaget acredita que o desenvolvimento intelectual ocorre por meio de dois atributos inatos aos quais chama de Organização e Adaptação. Organização é a construção de processos simples - como, ver, tocar, nomear - em estruturas mentais de ordem mais elevada. Um indivíduo compõe assim seus sistemas de considerar o mundo. Adaptação é a mudança contínua que ocorre no indivíduo como resultado de sua interação com o meio. Isto ocorre à medida que ele assimila experiências - e acomoda (modifica) estruturas mentais de modo a permitir a inclusão de experiências que não se ajustam às estruturas existentes" (Charles, 1979:2). Algumas experiências novas podem ser tão significativas para a vida do indivíduo que ao serem assimiladas alteram de modo profundo sua estrutura cognitiva desencadeando inúmeras modificações em seu comportamento.

As primeiras manifestações de glossolalia na vida dos praticantes religiosos constituem exemplo de experiências extremamente significativa e emocionalmente intensa. Nossas

entrevistas demonstraram, que nenhum dos falantes entrevistados passou pela experiência de vocalizar sem que tivesse por algum tempo freqüentado as reuniões das igrejas e dos grupos, aceitando pessoalmente as suas doutrinas. Esse período adaptativo pareceu-nos decisivo para a possibilidade de vir a experienciar o "dom". Ao passar a participar das reuniões dos grupos pentecostais, o indivíduo pode presenciar muitas manifestações do fenômeno e simultaneamente ouvir inúmeras leituras, pregações e testemunhos que apresentam explicações para o que está observando. Poderá assim ir percebendo que cada conjunto de comportamentos individuais gera outro conjunto de comportamentos reacionais no grupo. Isto porque, determinadas atitudes (manifestações, por exemplo) provocam nos destinatários da mensagem, associações mentais, baseadas em hábitos culturais adquiridos (doutrinação). Portanto, devido a este período, dá-se no indivíduo a acomodação dos novos significados e explicações aos seus próprios, reformulando gradativamente seu comportamento. Quando a primeira experiência de vocalizar lhe sobrevem, todo o campo interno (mental, cognitivo) encontra-se predisposto a recebê-la e a manifestação é vivenciada como a comprovação das idéias que já havia assimilado e como um marco que divide sua vida em duas etapas: "antes" e "depois" da experiência. Pensamos que desta experiência resultará a acomodação final pela qual passará toda a estrutura cognitiva do indivíduo. A vivência pessoal do fenômeno atesta para o indivíduo que a experiência é verdadeira, enquanto que os discursos lhe informam que a partir dela ele não é mais o mesmo: foi batizado diretamente por Deus e por isto deve conduzir-se diferentemente. Como afirma Gerth (1973) uma pessoa é composta pela interiorização dos papéis sociais organizados e institucionalmente viabilizados e é a linguagem o mecanismo

através do qual essas interiorizações ocorrem, pois a linguagem é o meio pelo qual os papéis são organizados. A nível individual a aceitação dessas explicações produz uma alteração na auto-imagem; a nível do grupo o indivíduo passa a representar para os outros uma nova pessoa com atribuições diferentes, desempenhando outros papéis e tendo que se comportar de acordo com as novas expectativas atribuídas ao papel que agora representa.

Se, conforme as idéias piagetianas, as adaptações reformuladoras da cognição humana acontecem nas interações do indivíduo com o meio, gerando mudanças de comportamento, em sociedade este processo ocorre através da atribuição ou aquisição de papéis sociais, desempenhados singularmente pelo indivíduo. O desempenho desses papéis, por sua vez, configura em seu todo a identidade pela qual o indivíduo é socialmente reconhecido.

Para compreendermos bem a identidade de alguém, precisamos conhecer melhor seu auto-conceito e as diversas formas como age no maior número possível de situações interacionais. A identidade cristaliza a conduta de uma pessoa que se desenvolve pelo desempenho de papéis sociais nos grupos. Os papéis sociais podem ser definidos como padrões pessoais de conduta que correspondem às expectativas dos demais indivíduos que formam as sociedades e as instituições sociais onde se pode vivenciar esses papéis. Por isso, a conduta de um indivíduo pode ser motivacionalmente explicada como a resultante do equilíbrio entre o auto-conceito (que se altera com as novas experiências) e as expectativas dos outros (representadas nos padrões de conduta organizados).

Existem papéis desempenhados que, no entanto, parecem marcar mais fortemente a identidade de alguém que outros. Um indivíduo que ao mesmo tempo seja professor e padre, provavelmente em nossa sociedade será mais reconhecido pelo segundo papel que pelo

primeiro. Este fato, tanto está relacionado com a frequência e intensidade com que desempenha mais um papel que outro como, pelo valor atribuído pela sociedade ao desempenho deste ou daquele papel. Para um pentecostal, principalmente um pentecostal protestante, seu papel como crente batizado pelo Espírito, assume posição mais relevante que qualquer outro papel social que desempenhe. A maneira como os pentecostais conduzem toda sua vida - atitudes, aparência, comportamentos, discurso - indicam a relevância que atribuem à sua experiência religiosa.

Se quisermos ainda compreender quais são as condições sociológicas que favorecem o aparecimento de traços gerais de conduta nas pessoas, motivadas pelas expectativas e atribuições de valor dos outros, necessitamos conhecer algumas maneiras pelas quais as pessoas e as instituições sociais se relacionam.

As instituições sociais selecionam, de acordo com seus regulamentos formais e códigos informais, as pessoas e também se encarregam de formá-las transmitindo-lhes os conhecimentos necessários para que efetuem mudanças em seus comportamentos, recompensando-as pela aquisição de traços adequados e atribuindo significado ao conjunto das experiências vividas. Para garantir que traços comportamentais sejam reproduzidos, as instituições necessitam conservar seu papel de formadoras, através da manutenção de padrões de conduta, códigos formais e informais que permitam aos indivíduos, que com eles se identificam, apreendê-los por algum processo. Um traço geral, muito recompensado, tende a ser mais facilmente reproduzido todas as vezes que o indivíduo o sente como significativo em suas relações com os outros. Certamente que esta aquisição e a frequência com que será utilizado, dependerá essencialmente da atribuição de valor que cada comunidade lhe destinar. Isto nós podemos verificar, quando

comparamos os dois grupos religiosos e constatamos que a cada um deles corresponde uma série de comportamentos e orientações em relação ao fenômeno, gerados pela estrutura institucional, que interfere sobre suas formas de manifestação criando padrões diferentes de aquisição.

Resguardando-se, pois, as diferenças de atribuição de valor dada ao fenômeno e dos modelos assumidos em cada uma das instituições, gostaríamos de aqui, traçar considerações gerais a respeito da aquisição do fenômeno e de sua relação com o processo de santificação, processo pelo qual consideramos que o simpatizante torna-se pentecostal. Cada um dos grupos também atribui ao processo de santificação um valor que estará diretamente relacionado à ênfase institucional para com determinados comportamentos. O isolamento pentecostal, promovido pela ênfase atribuída à doutrina de santificação, impede que os comportamentos se distanciem das expectativas e padrões grupais, reforçando a identidade.

Para que comportamentos sejam reproduzidos é necessário manter-se uma constância de padrão que possibilite a outros apreendê-los. Foi esta premissa que nos levou a concluir que se, entre os grupos pentecostais estudados, percebíamos claramente diferenças de manifestação que os identificavam e, se a reprodução das vocalizações torna-se possível ao novo participante, então estávamos lidando com a existência objetiva de padrões. Era preciso então verificar em que consistia o padrão de cada um dos grupos que possibilitava a reprodução (aquisição) do comportamento.

Durante as entrevistas chamou nossa atenção que as respostas às nossas perguntas sobre a aquisição do "dom" e padrão, sempre envolviam muito mais comportamentos que as simples vocalizações.

Além deste dado, todas as vezes que questionávamos como analisavam sua experiência e como achavam que tinham adquirido as vocalizações, os pentecostais sempre acrescentavam, às suas respostas, uma longa referência a respeito da existência de "falsos falantes" ou "falsos profetas". Para nós a possibilidade de discriminar entre verdadeiros e falsos falantes também indica a existência de padrões pelos quais esse reconhecimento é efetuado. Porém, de acordo com as entrevistas e com nossas observações estes padrões não se limitam a questões objetivas de comportamento referentes à manifestação do fenômeno em si mesma mas, é dependente de como subjetivamente os membros analisam o comportamento religioso como um todo do falante. Entre os pentecostais a acusação e a distinção entre verdadeiros e falsos praticantes é efetuada através do uso de uma expressão bíblica, "o joio e o trigo", que desde a Igreja Primitiva servia de modelo para classificar padrões comportamentais semelhantes na aparência mas, distintos na essência. Portanto, quanto mais identificado com as crenças e com o grupo, mais reconhecido como verdadeiro é o padrão de manifestação e quanto maior o reconhecimento, mais freqüente ele se faz.

Podemos afirmar que quanto mais a instituição estiver estruturalmente comprometida com o fenômeno, mais complexos os padrões de manifestar o dom e mais forte o sistema de acusação entre os membros, para garantir que a diversificação não destrua o padrão pelo qual o controle é executado. Conseqüentemente a diversidade e complexidade de formas de manifestação do fenômeno se reflete no nível de exigência para a sua aquisição.

Como conclusão, queremos afirmar que, apesar de poder ser considerado mais restritamente como fenômeno de fala humana, adquirir o "dom-de-línguas" exige do praticante mais que a

simples potencialidade para falar. A glossolalia pentecostal que difere, em muitos aspectos, dos códigos lingüísticos, como pela ausência de estruturação consistente e significado semântico, engloba em sua reprodução mais que o simples comportamento verbal. Um indivíduo adulto, pertencente a uma determinada sociedade, pode com algum esforço aprender uma outra língua, sem que para isto tenha que comportar-se como um membro da sociedade onde esta língua é falada. Porém, se alguém pretende, reproduzir as vocalizações e obter reconhecimento da comunidade que a pratica como "verdadeiro falante", terá que apresentar, simultâneamente às vocalizações, muitas outras características de comportamento que fazem parte do modelo de vida pentecostal. A glossolalia pentecostal pode ser considerada uma forma de comunicação humana que envolve em sua aquisição e prática as necessidades de um contato preliminar com as comunidades que a praticam, um intenso processo de modificação do comportamento pela identificação com o padrão do grupo, a reprodução de mais que simples vocalizações em sua manifestação, e a continuidade da prática de todo o complexo comportamental para sua manutenção.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia

Alland, A.

- 1960 "Possession" in A_Revivalistic_Negro_Church.
Yale University, Department of Anthropology.

Almeida, A. de

- 1982 "Os crentes e a questão social". Mensageiro_da_Paz, n 1138, Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembléias de Deus.
- 1982 História_das_Assembléias_de_Deus_no_Brasil. Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembléias de Deus.

Almeida, S.

- 1986 Doutrina_do_Espírito_Santo. Recife, Assembléia de Deus, (mimeo).

Alves, R.

- 1975 O_Enigma_da_Religião. Petrópolis, Vozes.
- 1979 Protestantismo_e_Recessão. São Paulo, Ática.
- 1981 O_que_é_Religião. São Paulo, Brasiliense.

Andrade, C. de

- 1985 " Socióloga tenta colocar xangô no mesmo nível do Pentecostalismo". Mensageiro_da_Paz, n 1183. Rio de Janeiro, Publicadora das Assembléias de Deus.

Atter, G.F.

- 1962 The_Third_Force. Peterborough, College Press.

Azzi, R.

- 1977 "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade* 1:125-149.

Bastide, R.

- 1972 *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion.

Bassit, A. ; Ciampa, A. ; e Costa, M.

- 1985 *Identidade: Teoria e Pesquisa*. São Paulo, EDUC.

Becker, H.S.

- 1977 *Uma teoria da Ação Coletiva*. Petrópolis, Zahar.

Berg, D.

- 1973 *Enviado por Deus. memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembleias de Deus.

Berger, P.L.

- 1985 *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Edições Paulinas.

Bíblia Sagrada

- 1969 Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil.

Blackham, H.J.

- 1967 *A religião numa sociedade moderna*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Boff, L.

- 1982 *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, Vozes.

Braga, E. and Grubb, K.G.

- 1932 *The Republic of Brazil*. London.

Bruneau, T.C.

- 1979 *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo, Loyola.

Camargo, C.

1973 Católicos..Protestantes..Espíritas. Petrópolis,
Vozes.

Cassirer, E.

1972 Linguagem_e_Mito. São Paulo, Perspectiva.

Cesar, W.A.

1969 Para_uma_sociologia_do_protestantismo_brasilei-
ro. Petrópolis, Vozes.

1974 "Urbanização e Religiosidade Popular". Revista
de_Cultura, n 7.

Ciampa, A.C.

1987 A_Estória_do_Severino_e_a_História_da_Severina.
um_ensaio_de_Psicologia_Social. São Paulo, Brasi-
liense.

Charles,

1979 Piaget_ao_Alcance_dos_Professores. Rio de Janeiro,
Livro Técnico.

Condé, E.

1962a Etapas_da_Vida_Espiritual.

1962b Nos_dominios_da_fé. Rio de Janeiro, Casa Publi-
cadora das Assembléias de Deus.

Costa, M.A.

1979 "Urbanização e migrações urbanas no Brasil" in
Estudos_de_demografia_urbana. Rio de Janeiro,
IPEA/INPES.

D'Epinau, C.L.

1970 O_refugio_das_massas:_estudo_sociológico_do
pentecostalismo_chileno. Rio de Janeiro, Paz e
Terra.

Dubois, J. et ali

1973 Dicionário de Linguística. São Paulo, Cultrix.

Durkheim, E.

1961 The elementary forms of the religious life.
New York, Collier Books.

Eco, U.

1971 A Estrutura Ausente: Introdução à Pesquisa
Semiológica. São Paulo, Perspectiva.

Eliade, M.

1965 Le Sacré et le Profane. Paris, Gallimard.

1972 Mito e Realidade. São Paulo, Perspectiva.

1977 Tratado de História das Religiões. Lisboa,
Edições Cosmos.

Evans-Pritchard, E.E.

1978 Antropologia Social da Religião. Rio de
Janeiro, Campus Ltda.

Foucault, M.

1982 Microfísica do Poder. São Paulo, Graal.

Freud, S.

1975a Euturo de uma ilusão. Rio de Janeiro, Imago.

1975b Moisés e o Monoteísmo. Rio de Janeiro, Imago.

1975c Iotem e Iabu. Rio de Janeiro, Imago.

Fry, P.H. e Howe, G.N.

1975 "Duas respostas à aflicção: umbanda e pentecos-
talismo". Debate e Crítica, n 6.

Geertz, C.

1978 A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar

Gerlach, L.P. and Hine, V.

1970 People, power, change. Indianapolis.

Gerth, H. e Mills, W.

1973 Caráter e Estrutura Social. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Glazier, S.D.

1980 Persepectives on Pentecostalism: case studies from the Caribbean and Latin America. University Press of American.

Goodman, F.D.

1974 "Disturbances in the Apostolic Church: A Trance - Based Upheaval in Yucatán" in Trances, Healings and Hallucination: Three field studies in Religious Experience. New York, John Wiley.

1974 "Prognosis: a New Religion?" in Religious Movements in Contemporary America. Edited by Irving I. Zaretsky and Mark P. Leone, New Jersey, Princeton University Press.

Gomes, J.F.

1985 Religião e Política: Os Pentecostais no Recife. Recife, Departamento de Ciências Sociais, UFPE.

Guattari, F.

1981 A revolução molecular. São Paulo, Brasiliense.

Gustafson, R.R.

1971 Authors of confusion. Florida, Grace Publishing Company.

Harper, M.

1971 The Twentieth Century Pentecostal Revival. London. Plainfield, N.J., Logos International.

Hine, V.

- 1969 "Pentecostal glossolalia: Toward a functional interpretation". *Journal for the Scientific Study of Religion* 8:211-226.
- 1970 "Bridge Burners: Commitment and Participation in a Religions Movement". *Sociological Analysis* 31:61-66.
- 1974 "The Deprivation and Desorganization Theories of Social Movements" in *Religions Movements in Contemporary America*. Edited by Irving I. Zaretskynd and Mark P. Leone. New Jersey, Princeton University Press.

Hoffnagel, J.

- 1978 *The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City*. Ann Arbor, Mich: University Microfilms.
- 1986 "A Cura Religiosa: o caso dos Pentecostais" in *Sistemas de Cura: As Alternativas do Povo*. Recife, Mestrado em Antropologia, UFPE, p.70-77.

Hollenweger, W.

- 1972 *The Pentecostals: the Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis: Augsburg, Pubttoux.

Hoornaert, E.

- 1977 *História da Igreja do Brasil*. Petrópolis, Vozes, tomo 2.

Jung, C. g.

- 1978 *Psicologia e Religião*. Petrópolis, Vozes
- 1979 *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade*. Petrópolis, Vozes.

Latourette, K. S.

1963 Christianity in a Revolutionary Age. London,
vol. III and V.

Leach, E.

1970 As idéias de Lévi-Strauss. São Paulo, Cultrix.

Leonard, E.G.

1963 O protestantismo brasileiro. São Paulo, Aste.

Lévi-Strauss, C.

1975 Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo
Brasileiro.

Lewis, I.M.

1977 Êxtase Religioso. São Paulo, Perspectiva.

Maduro, O.

1981 Religião e luta de classes. Petrópolis, Vozes.

Magee, B.

1973 As idéias de Egoer. São Paulo, Cultrix.

Mauss, M.

1974 Sociologia e Antropologia. São Paulo, EDU-EDUSP,
vol. I e II.

May, L. C.

1956 "A Survey of Glossolalia and Related Phenomena
in non Christian Religions". American Anthropologist
58:75-96.

Mc Alister, R.

1977 A experiência pentecostal. Rio de Janeiro, Nova
Vida.

Melvin, Jr., H. Wesley

- 1970 "Religion in Brazil: a sociological approach to religion and its integrative function in rural-urban migrant adjustment". Unpublished Doctoral thesis. School of Theology, Boston University.

Mendonça, A.G.

- 1984 O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas.

Merton, R.K.

- 1970 Sociologia: teoria e estrutura. Rio de Janeiro, Mestre Jou.

Motta, R.

- 1975 "Notas para a leitura de A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo". Comunicações, n 10. Recife, UFPE/PIMES.

Normano, J.F.

- 1968 Fazendeiro, Brazil: A Study of Economic Types. New York.

Novaes, R.C.

- 1980 "Os pentecostais e a organização dos trabalhadores". Religião e Sociedade, n 5. ?

Oliven, R.

- 1985 A Antropologia dos Grupos Urbanos. Petrópolis, Vozes.

Olsen, L.

- 1966 "Ênfase do Movimento Pentecostal" in O Espírito Santo e o Movimento Pentecostal. São Paulo, Asté.

Piazza, W.

1976 Introdução_a_Fenomenologia_Religiosa. Petrópolis,
Vozes.

Queiroz, M. I. P. de

1968 O_Messianismo_no_Brasil_e_no_Mundo. São Paulo,
Livraria Cristã Unida.

Read, W. R. and Ineson, F. A.

1973 Brazil_1980:_The_Protestant_Handbook. Califórnia.

Read, W. R.; Monterroso, V. M.; and Johnson, H. A.

1969 Latin_American_Church_Growth. Grand Rapids.

Ribeiro, R.

1982 Antropologia_da_religião_e_outros_ensaios. Recife,
Editora Massangana.

Rolim, F. C.

1978 "Pentecostalismo de Forma Protestante" in
Religião_do_Povo. São Paulo.

1979 "Pentecostine et Societe au Brasil". Social
Compass. Louvain, Belgium, vol. 26.

1980 Religião_e_classes_populares. Petrópolis, Vozes.

1985 Pentecostais_no_Brasil_uma_interpretação_socio-
religiosa. Petrópolis, Vozes.

Romano, R.

1979 Brasil:_Igreja_contra_Estado_(crítica_ao_popeu-
lismo_católico). São Paulo, Kairós Livraria e Editó-
ra.

Rouget, G.

1980 La_Musique_et_la_Iranse:_Esquisse_d'une_Theorie
générale_des_relations_de_la_Musique_et_de_la
Possession. France, éditions Gallimard.

Rumble, L.

- 1963 Assembléia de Deus e outras igrejas pentecostais.
Petrópolis, Vozes.

Schrader, A.

- 1978 Introdução à Pesquisa Social Emeirica. Porto
Alegre, Globo.

Seyterth, G.

- 1983 Etnicidade e cidadania: algumas considerações
sobre as bases étnicas da mobilização política. Rio
de Janeiro, Boletim do Museu Nacional, 42.

Sherrill, J.L.

- 1969 Eles falam em outras línguas. São Paulo, Socie-
dade Evangélica Betânia.

Shirley, R.W.

- 1971 Authority and Power. The End of a Tradition.
New York.

Souza, B.M. de

- 1966 "Funções sociais e psicológicas do protestantismo
pentecostal de São Paulo" in O Espírito Santo e o
Movimento Pentecostal. São Paulo, Aste, p.71-75.
- 1968 "Aspectos do Protestantismo Pentecostal em São
Paulo" in W.César, ed. Protestantismo e Imperialismo
da América Latina. Petrópolis, Vozes.
- 1969 A Experiência da Salvação. São Paulo, Duas
Cidades.

Tavares, L.

- 1966 O Espírito Santo e o Movimento Pentecostal. São
Paulo, Aste.

Vanknick, O. L. 1975 *Técnicas de Exame Psicológico e suas aplicações no Brasil*. Petrópolis, Vozes, vol. 2, p. 147.

Violante, M. L. 1985 "Identidade e Marginalidade" in *Identidades Teoria e Pesquisa*. São Paulo, EDUC, p. 141-146.

Vingren, I. 1982 *Guarul-Vingren: o distrito de eleitorado*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembleias de Deus.

Weber, M. 1967 *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira.

Williams, E. 1955 "Protestantism as a factor of culture change in Brazil" in *Economic Development and Culture Change*. Chicago, Ed. B. F. Hoselitz, vol. 3, n. 4.

1964 "Protestantism and cultural change in Brazil and Chile" in D'Antonio, W. V. and Pike, F. B. ed. *Religion and Reform: New Forces for Change in Latin America*. New York, Frederick A. Praeger, Inc.

1967 *Followers of the new faith (culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile)*. Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press.

1969 "Religions Pluralism and Class Structure in Brazil and Chile" in *Sociology of Religion* ed. R. Robertson, Middlesex.

39
S777A

Doação / BC-PIU (3)

10/88

C3# 210,00

R\$ 30,00