



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

SUELI RIBEIRO MOTA SOUZA

**EM DIÁLOGO COM DEUS : A CONSTRUÇÃO DE “SELF” ENTRE
MULHERES PENTECOSTAIS.**

Salvador
2007

SUELI RIBEIRO MOTA SOUZA

**EM DIÁLOGO COM DEUS : A CONSTRUÇÃO DE “SELF” ENTRE
MULHERES PENTECOSTAIS.**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Sociologia,
Faculdade de Filosofia e Ciência Humana, Universidade Federal da
Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em
Sociologia.

**Orientadora: Prof^a. Dra. Miriam Cristina Rabelo, co-orientador: prof.
Dr. Mark Cravalho.**

Salvador
2007

TERMO DE APROVAÇÃO

SUELI RIBEIRO MOTA SOUZA

**EM DIÁLOGO COM DEUS : A CONSTRUÇÃO DE “SELF” ENTRE
MULHERES PENTECOSTAIS.**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Sociologia,
Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Miriam Cristina Rabelo _____
Doutora em

Mark Cravalho _____
Doutor em

????

????

????

Salvador, fevereiro de 2007.

À
Luis companheiro, pelas milhares de palavras ditas, obrigada.
Rafael, meu filho que desde cedo soube o significado de uma
tese. A minha família e a de Luis por entender as minhas
ausências.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a essas tantas pessoas que tão gentilmente me receberam nas igrejas. A minha gratidão em especial às famílias que pacientemente me aceitaram em seus lares durante o período em que estive em campo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo apoio ao Programa de Doutorado da UFBA.

Ao Programa de Pós-Graduação, em especial, ao Doutorado em Sociologia, da UFBA, pela riqueza intelectual, organização, viabilidade, qualidade do curso.

Esse agradecimento se estende aos meus professores do Doutorado bem com aos meus colegas, em especial a turma de 2000.

Gostaria de agradecer também, e de uma maneira especial, a todos os membros do ECSAS, e todos os meus colegas que fazem ou fizeram parte do “Núcleo”.

Ao PEC programa de bolsa de Universidade do Estado da Bahia que tornou viável a produção deste trabalho através de incentivos financeiros.

Finalmente, agradeço a Professora Doutora Miriam Cristina Rabelo e o professor Doutor Mark Cravalho, meus orientadores que iluminaram e guiaram meus passos na elaboração do presente pesquisa. Aos meus orientadores devo quase tudo, só não as falhas!

Miriam e Mark, com tudo meu apreço, obrigada por tudo!

Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?

I Cor. 6 v. 19

Resumo

Este trabalho teve como objetivo principal compreender a construção do “*self*” de mulheres pentecostais que experienciaram contextos de aflição (grupos da 1º, 2º Geração). São as mulheres, que sendo maioria nas igrejas,¹ e também, talvez, por preferência própria, estão responsabilizadas por boa parte dos serviços de cura desenvolvidos nas agências pentecostais através dos dons. No caso das mulheres a aquisição dos dons está ligada a um projeto de dedicação a obra Deus. Essa aquisição traz implicações diretas ao cotidiano; a partir do desejo de sair para pregar, as fiéis empreendem os passos para ampliar o estreito mundo da casa para o mundo da rua.

A carreira pentecostal das mulheres no que concerne a aquisição dos dons parece estar implicada ainda na reconstrução do “*Self*”. “*Self*” aqui compreendido enquanto a autoconsciência, sendo um produto sócio-cultural por que: a) a experiência humana acontece em ambiente social, em íntimos e contínuos contatos com outros seres humanos; b) a autoconsciência acontece a partir da aquisição de uma língua e c) o conteúdo dado ao mundo de objetos articulados socialmente é produzido “*pari passu*” com a autoconsciência (Hallowell 1954).

Objetivo foi: a) Compreender as relações de mulheres no âmbito do pentecostalismo: os distintos espaços de convivência, a relação de poder que envolve essas mulheres; b) Analisar como as mulheres se apropriam do capital simbólico do grupo religioso; c) Analisar a experiência religiosa, os modos corporais de atenção que configuram a relação com o sagrado; d) Identificar a partir da construção do “*self*” os modos de transmissão e aprendizado religioso no papel das distintas gerações no manejo do discurso, técnicas corporais.

¹ (Conforme pesquisa divulgada pelo IBGE no censo de 1991)

Síntese Metodológica. Fase I - No início da pesquisa foi introduzido um bloco de questões aplicadas junto às lideranças religiosas, com o principal objetivo de fazer uma primeira sondagem. Em seguida se aplicou um extenso questionário junto a membros das igrejas escolhidas. Esse questionário teve sua base a partir das discussões e experiências da equipe de pesquisa coordenada pela professora Miriam Rabelo ao interior do Ecsas. Esse questionário foi importante para a compreensão da dinâmica, cosmovisão, do grupo pentecostal bem como foi essencial para escolha dos casos acompanhados. Fase II - Foi feita aplicação de entrevistas abertas baseadas em pesquisa Etnográfica Centrada na Pessoa (ECP) de acordo com os princípios metodológicos de Hollan (1998), Robert Levy (1994) e com o curso ministrado por Cravalho (1998). Segundo Cravalho a metodologia consiste principalmente, em séries de entrevistas gravadas e filmadas com uma amostra pequena e não-aleatória de pessoas, com atenção especial na modulação entre o modo informante e modo respondente no decorrer das entrevistas. No modo informante, o entrevistado apresenta para o antropólogo-entrevistador sobre a cultura e comportamento de um lugar específico e no modo respondente o próprio entrevistado se torna o objeto da investigação (Cravalho, 1998). Resultados encontrados: Foi feita uma descrição do processo de construção do “self” entre mulheres pentecostais focando as relações sócio-culturais e de poder travadas entre mulheres dentro dos seus espaços de convivência. Pontuou-se a importância do capital simbólico religioso a partir da experiência de “self” indicando os modos corporais de atenção nas relações com o sagrado. Identificou-se a partir da construção do “self” os modos de transmissão e aprendizado religioso no papel das mulheres no manejo do discurso e técnicas corporais.

Palavras-chaves: Conceito de si; pentecostalismo; mulheres; aflição – corpo – gesto – fala.

ABSTRACT

This dissertation has as its principal objective the process of construction of the self among Pentecostal women who have experienced affliction (groups of the first and second generations). It is the women, being the majority in the churches, and also, perhaps, by their own preference, who are responsible for a good part of the healing services developed in the Pentecostal agencies through gifts. In the case of the women the acquisition of the gifts is connected to a project of dedication to God's work. This acquisition has implications directly in everyday life; from the desire to go out to preach, the faithful employ the steps to widen the narrow world of the house for the world of the street.

The Pentecostal career of the women with regard to the acquisition of the gifts seems to be implicated also in the reconstruction of the self. "Self" is here understood as self-consciousness, being a sociocultural product because: a) human experience happens in a social environment, in intimate and continuous contact with other human beings; b) self-consciousness occurs from the acquisition of a language and c) the content given to the world of socially articulated objects is produced *pari passu* with self-consciousness (Hallowell 1954).

The objective was: a) To understand the relations of women in the sphere of Pentecostalism: the distinct living spaces, the relation of power which involves these women; b) To analyze how the women appropriate the symbolic capital of the religious group; c) To analyze religious experience, the somatic modes of attention which configure the relation with the sacred. d) To identify from the construction of the self the modes of transmission and religious learning in the role of the distinct generations in the management of discourse and bodily techniques.

Methodological Synthesis. Phase I – At the beginning of the research a set of questions was introduced, questions presented to religious leaders, with the principal objective of making a

first sounding. This was followed by an extensive questionnaire applied to the members of the chosen churches. This questionnaire was based on discussions and experiences of the research group coordinated by Prof. Miriam Rabelo in ECSAS. This questionnaire was important for the comprehension of the dynamic worldview of the Pentecostal group as well as being essential for the selection of the followed cases. Phase II – The administration of open interviews based on person-centered ethnography (PCE) according to the methodological principles of Hollan (1998), Robert Levy (1994) and with the course given by Cravalho (1998). According to Cravalho the methodology consists principally of a series of recorded and filmed interviews with a small and non-random sample of persons, with special attention to the modulation between informant and respondent modes during the interview. In the informant mode, the interviewee reports to the anthropologist-interviewer about the culture and behavior of a specific place and in the respondent mode the interviewee becomes the object (Cravalho 1998). Results: A description was made of the process of construction of the self among Pentecostal women focusing on sociocultural and power relations deployed among women within their living spaces, emphasizing the importance of religious symbolic capital from the experience of self, indicating the somatic modes of attention in the relations with the sacred. The modes of transmission and religious learning in the role of the women in the management of discourse, bodily techniques were identified from the construction of the self.

Keywords: Concept of self, Pentecostalism; women; affliction – body – gesture – speech.

Índice de Figuras

Figura 01 - <i>Mapa de localização da área estuda</i>	75
Figura 02 - <i>Foto mostrando conformação da lagoa do Pituaçu e do bairro</i>	76
Figura 03 - <i>Aerofotometria de 1976</i>	78
Figura 04 - <i>Aerofotometria de 1992</i>	79
Figura 05 - <i>“Bethel Bible College”</i>	108
Figura 06 - <i>“Missão de Fé Apostólica”</i>	109
Figura 07 - <i>Daniel Berg e Gunnar Vingren</i>	119
Figura 08 - <i>Foto do fundador da CC Francescon</i>	124
Figura 09 - <i>missionária Aimee Semple McPherson</i>	127
Figura 10 - <i>Líderes da Igreja Pentecostal Deus é Amor</i>	129
Figura 11 - <i> festa de casamento 01</i>	172
Figura 12 - <i> festa de casamento 02</i>	172
Figura 13 - <i>Festa de casamento 03</i>	173

Índice de Tabelas

Tabela 01 - <i>sintaxe da conversação interna</i>	28
Tabela 02 – <i>Quadro/ tabela A. 15.1</i>	81
Tabela 03 - <i>Salvador: índices de crescimento chefe família (2000/2010)</i>	85
Tabela 04 – <i>Quadro/ tabela A. 19.2</i>	86
Tabela 05 – <i>Quadro/ tabela A. 16.1</i>	87
Tabela 06 – <i>Quadro/ tabela A. 13.6</i>	88
Tabela 07 – <i>Quadro/ tabela A. 18.5</i>	89
Tabela 08 – <i>Quadro/ tabela A. 18.8</i>	89
Tabela 09 – <i>Quadro/ tabela A. 18.4</i>	90
Tabela 10 – <i>Quadro/ tabela 18.3</i>	90
Tabela 11 - <i>Censo demográfico 2000 – tabela segundo a religião – Brasil</i>	114
Tabela 12 - <i>Tabela Etária</i>	139
Tabela 13 - <i>Tabela Escolaridade</i>	140
Tabela 14 - <i>Tabela Estado Civil</i>	141
Tabela 15 - <i>Tabela Número de filhos</i>	142
Tabela 16 - <i>Tabela emprego</i>	143
Tabela 17 - <i>Tabela tempo de moradia em Salvador</i>	144
Tabela 18 - <i>Tabela Tempo de Conversão</i>	144
Tabela 19 - <i>Tipos de doenças</i>	156
Tabela 20 – <i>causa da experiencia de aflição</i>	159
Tabela 21 – <i>Adesão ao tratamento espiritual e ao médico</i>	164
Tabela 21a – <i>Adesão ao tratamento espiritual por tipo</i>	165
Tabela 22 – <i>das sensações corporais</i>	183

Sumário

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I - REFLEXÃO TEÓRICA PARA COMPREENSÃO DO “SELF”	11
1. O conceito de “self” no Pragmatismo.....	11
2. O “self” a partir da sustentação de faces e dos enquadres.....	28
3. Reflexões sobre as tecnologias do “self”.....	36
3.1 As técnicas de si	37
3.2 Conexão “self” – “habitus” x corpo.....	41
CAPÍTULO I I -DESENHO METODOLÓGICO	44
1. Considerações sobre a abordagem metodológica. Descrição da aplicação das “estratégias de ação”	44
1.1 Notas e reflexões sobre o modo de fazer e compreender o tema –problema através da hermenêutica.....	44
2. Descrição das técnicas e instrumentos aplicados na pesquisa.....	50
2.1 Parte técnica do processo de observação.....	50
2.2 Plano de observação e levantamento de dados.....	51
2.2.1 E experiência Religiosa.....	51
2.2.2 Na igreja.....	51
2.3 Perfil dos respondentes escolhidos para a pesquisa.....	52
2.4 Instrumentos de coleta de dados.....	52
2.4.1 Fase I.....	52
2.4.2 Fase II.....	54

3. As entrevistas - tópicos	63
3.1 Como se organizou a coleta de dados sobre os padrões de formação da pessoa.....	63
3.2 Características do “ <i>self</i> ”.....	64
3.3 Moralidade.....	65
3.4 O Corpo e Sexualidade.....	65
3.5 Aflição e Cura.....	66
3.6 Emoção.....	66
3.7 Religião e Sobrenatural.....	67
3.8 Fantasias, Sonhos e projetos.....	67
3.9 Crianças.....	68
4. Condução das entrevistas.....	68
4.1 Técnica para redução de distorções do tipo cognitivo ou motivacional.....	69
5. Como foram usadas as técnicas de sondagem.....	70
5.1 Análise das entrevistas.....	71
6. Descrição da Área.....	74
6.1 O bairro.....	74

**CAPÍTULO I I I- PENTECOSTALISMO DE IGREJAS DE 1ª E 2ª GERAÇÃO :
CONTEXTO RELIGIOSO.....** 93

1. Pentecostalismo – definição.....	93
1.1 O movimento religioso.....	93
1.2 Origem do movimento pentecostal.....	99
1.3 Fontes religiosas nas origens do pentecostalismo.....	106

	iii
1.4 pentecostalismo na América Latina : o caso do Brasil.....	110
1.5 O pentecostalismo no Brasil - emoções e os pobres.....	116
2. Dados “históricos” sobre as igrejas de 1ª e 2ª geração.....	118
2.1 Igreja Assembléia de Deus.....	118
2.2 Congregação Cristã do Brasil.....	122
2.3 Igreja do Evangelho Quadrangular.....	126
2.4 Igreja Pentecostal Deus É Amor.....	128
3. Enfoque dos estudos sobre pentecostalismo.....	132
CAPÍTULO IV - CONSTRUÇÃO DE “SELF” : CATEGORIAS E FRAGMENTOS DA	
EXPERIENCIA PENTECOSTAL – O CASO DAS	
MULHERES.....	138
Parte I.....	138
1. Caracterização do(a)s respondentes em números absolutos.....	138
1.1 Perfil	138
2. Trajetória de conversão.....	144
2.1 A conversão.....	144
2.2 A conversão de homens.....	152
3. Experiências de Aflição : as causas e processos terapêuticos.....	155
3.1 Experiência de aflição.....	155
3.1.1 Categoria experiencia de aflição.....	155
4. Causas das aflições.....	159
5. Tratamento das aflições.....	164

6. Aflição feminina : a experiencia de cura no pentecostalismo – A técnica da ministração do sono.....	166
Parte II.....	168
1. A experiência religiosa mediada pelos meios de comunicação : o caso do rádio e redes de amizades mediadas pela ação do Espírito Santo.....	168
Parte III.....	174
1. As mulheres e as experiências corporais frente a ação do Espírito Santo e dos dons– uma abordagem antropológica.	174
2. O dom.....	184
Parte IV.....	187
1. Os projetos e sonhos.....	187
Parte V.....	189
1. Um tom feminino.....	189
CAPÍTULO V - “SELF”- DIALÓGICO : OS CASOS DE ALELUIA E MIL	192
1. Aleluia.....	193
1.1 A história de Aleluia.....	193

	v
1.2 A vida como sonho.....	204
1.3 Controle de si.....	206
1.4 Mudando a si, a família, as pessoas próximas.....	207
1.5 Sendo uma mulher.....	208
1.6 Mulher completa e o “prazer total”.....	209
1.7 Sendo mulher sem ficar “parada” – voltando a ser virgem novamente.....	210
1.8 “self” no conceito de ser mãe.....	211
1.9 O projeto de ser “viçosa no final” – desejo de experienciar o Espírito Santo e o enfrentamento de “lutas e sofrimentos”.....	214
2. Maria Mil.....	216
2.1 História de Mil	216
2.2 Vida amaldiçoada.....	217
2.3 Controle da maldição.....	218
2.4 Pacto com Deus – casamento e conversão.....	220
2.5 Visão de Mil.....	221
2.6 Visão de Mãe.....	224
2.6.1 Ação da Mãe.....	224
2.7 Sendo Mulher.....	225
2.8 Mil frente a aflição.....	225
2.9 Descobrimo a missão.....	227
2.10 Experiencia com o Espírito Santo e a semelhança com a plenitude sexual.....	232
2.10.1 Missão das mulheres.....	236
3. Algumas considerações sobre Aleluia e Mil.....	237

CAPÍTULO VI - DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	241
1. O movimento dialógico do “self” e o movimento Pentecostal.....	241
2. Reflexão dialógica – dialogando com Deus.....	244
3. As Técnicas de si – exercício dialógico.....	250
Apêndice 01 – Cultos das mulheres na IPDA.....	253
Anexo I.....	258
Anexo II.....	261
REFERÊNCIAS	278

INTRODUÇÃO

Esta tese foi elaborada em cumprimento às exigências do Curso de Pós-Graduação para obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, cujo objetivo foi compreender o processo de construção do “self” da mulher pentecostal em meio às igrejas da 1º, 2º Geração). Teve como objetivos específicos a) Compreender a inserção da mulher no âmbito do pentecostalismo: os distintos espaços e formas de convivência; b) Analisar como a mulher se apropria da visão de mundo do grupo religioso na elaboração de seu “self”; c) Analisar a experiência religiosa, os modos de uso e engajamento corporal que configuram a relação com o sagrado; d) Identificar a partir da construção do “self” o aprendizado religioso; referente ao manejo do discurso e técnicas corporais frente às aflições.

A pesquisa deu continuidade ao trabalho que foi desenvolvido durante o período do Mestrado em Sociologia na Universidade Federal da Bahia-UFBA, procurando compreender práticas

referentes à aflição e cura vivenciadas por sujeitos ligados a um grupo pentecostal da Igreja Pentecostal Deus é Amor - IPDA².

Esse trabalho permitiu concluir que no pentecostalismo da IPDA a aflição e a cura são entendidas enquanto, fundamentalmente, parte de um processo mais amplo de libertação e fortalecimento no poder de Deus. Na experiência de muitos fiéis a aflição e a cura marcaram e deram rumo à conversão; neste sentido representam os campos contrastantes do passado e presente, do antigo e novo eu. A aflição assim é caracterizada como a existência a ser rejeitada. Em seu lugar surgem novas experiências mais positivas como é o caso do recebimento do Espírito Santo.

A pesquisa apontou também para o fato de que o pentecostalismo oferece espaço para o exercício de poder que permite as mulheres atuarem também fora do ambiente da casa. Esse poder, experimentado através dos dons, não depende diretamente dos comandos da hierarquia da igreja (dominantemente masculina), embora não se realize plenamente sem estar em consonância com a mesma. É neste sentido que as fiéis se sentem especiais, escolhidas por Deus e seu poder é também reconhecido no grupo. Elas são procuradas diretamente por muitos fiéis para conferir bênçãos e operar curas. São esses dons legitimados socialmente que fazem delas terapeutas.

Na carreira da “terapeuta³” a obtenção dos dons é processual, e parece estar diretamente ligada a uma reconstrução da identidade. A atuação terapêutica se dá sempre no contexto de exercício dos

² Doravante as igrejas pentecostais poderão ser anunciadas por suas siglas, conforme se apresenta a seguir: Igreja Pentecostal Deus é Amor – IPDA; Igreja Assembléia de Deus – AD; Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular – IQA e Congregação Cristã no Brasil – CC.

³ Terapeuta enquanto termo usado pela pesquisadora.

dons, particularmente de dons ligados a capacidade de ver e enunciar o problema que aflige aos outros, bem como de antever uma solução.

No caso das mulheres a aquisição desses dons está ligada a um projeto mais amplo de dedicação a obra de Deus. Essa aquisição parece também trazer implicações diretas no dia a dia de cada uma delas. A partir do desejo de sair para pregar muitas empreendem os primeiros passos para ampliar o estreito mundo da casa para o mundo da rua.

Entende-se que as experiências vividas na IPDA são terapêuticas na medida em que ajudam as pessoas a construírem uma história própria (identidade), transformando seus dramas existenciais, que são elementos desagregadores, em algo com que se pode lidar, em alguns casos, efetivamente superar. No pentecostalismo a saúde da alma e saúde do corpo caminham juntas, ou seja, a salvação é também extensiva à saúde do corpo. A conversão é, portanto, uma reabilitação geral da pessoa.

No pentecostalismo da IPDA, todo sofrimento parece ter uma explicação, e até uma “solução”. Um drama pessoal encaminhado para a IPDA não é ignorado, como acontece em certas instâncias da sociedade. No culto das mulheres⁴, a experiência de sofrimento de uma pessoa é levada a sério e em torno dela se elabora verdadeiros rituais como campanhas de orações, votos, vigílias, jejuns, consagrações, etc.

O que parece impressionante na terapêutica pentecostal é a capacidade de se perceber a limitação de certos recursos técnicos (da medicina) e mesmo da linguagem frente a certos sofrimentos e aflições humanas. A terapêutica pentecostal parece possuir capacidade de

⁴ O Culto aqui chamado das mulheres se refere principalmente aos círculos de orações matinais conforme se descreve no Apêndice I.

substituir essas técnicas por experiências complexas em que razão e emoção, mente e corpo, fala e silêncio estão implicados para promover a “benção ritual”.

A dimensão ritual da experiência religiosa na IPDA não se esgota no recebimento do Espírito Santo no espaço da igreja; perpassa o “modus vivendi” dos fiéis, e flui para a vida cotidiana, onde pequenos e inúmeros rituais se mesclam à rotina dos adeptos. Os rituais são basilares para a compreensão dos sistemas terapêuticos desenvolvidos nessa agência religiosa.

A partir do estudo do rito pentecostal se pode compreender a construção do corpo e das disposições emocionais no processo de cura. A cosmologia da IPDA privilegia uma visão de mundo como drama, envolvendo uma constante luta entre o bem e mal, entre a vida e a morte, entre a aflição e cura. É no contexto deste drama reconstituído no mito que os fiéis incorporam certas disposições existenciais que os ajudam a compreender e interpretar seu cotidiano, inclusive a aflição e a cura.

Essas conclusões estimularam a problemática desta tese na medida em que evidenciam que a experiência religiosa pentecostal contribui para formar um certo modo ou estilo do sujeito se posicionar frente a si mesmo e os outros. Neste sentido é que se pergunta: como compreender a construção do *self* de mulher pentecostal que vivencia contextos de aflição e busca na igreja uma solução para estes problemas?

Apesar de vários estudos terem sido direcionados para a compreensão do pentecostalismo, trazendo resultados bastante iluminadores, essa temática ainda não foi suficientemente explorada no sentido da compreensão da construção do *self* das mulheres pentecostais.

Considerando que a procura de agências pentecostais é grande entre as classes trabalhadoras brasileiras e que os serviços de cura nessas agências ocupam um lugar significativo entre suas práticas, foi dada atenção especial aos processos de construção do “self” desenrolados nesses quadros.

Considerando ainda que a aflição é construção intersubjetiva, buscou-se entender não apenas os pontos de vista individual dos fiéis. Foi dada importância ao conjunto de modos de atenção e cultivo do corpo que marcam as vivências para verificar como se dão as construções de *self* de mulheres que sofrem com aflições.

Esta investigação buscou também entender como os processos de aflição são identificados e tratados nas agências que realizam curas dentro de suas comunidades.

Tomar a aflição como realidade sociocultural significa também repensar o próprio conceito de cura porque a experiência da cura também é parte dessa mesma realidade. Um primeiro passo nessa direção tem levado os estudiosos a atentarem para os espaços e grupos sociais que oferecem possibilidade de construção de *self* através da experiência de aflição.

A noção de resocialização mostra-se importante nessa reflexão. Segundo Berger os processos fundamentais da socialização e controle social, quando alcançam êxito, servem para amenizar os conflitos. “A socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social. O controle social procura conter as resistências individuais ou do grupo dentro de limites toleráveis” (Berger, 1985 : 42). Neste sentido pode-se supor que ao instituir a resocialização de indivíduos que vivenciam aflição, certos grupos religiosos desempenham uma função terapêutica importante porque ao promoverem experiências de cura parecem facilitar a socialização. Entre estes se encontram, sem dúvida, os grupos pentecostais.

Neste aspecto se pode entender melhor o encontro das preocupações que caracterizam respectivamente a sociologia da religião e a sociologia da saúde. A religião oferece um tipo muito especial de sociabilidade e construção de identidade. É apontada pelos estudos antropológicos e sociológicos como fundamentalmente produtora de sentido, ordenando o mundo e a existência como totalidade coerente e unitária da vida (Weber 1981, 1991; Durkheim, 1992). Geertz sintetizou as idéias de Durkheim e Weber definindo a religião como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1973:104).

Assim, prática de uma religião pode ajustar a ação humana a uma ordem cósmica imaginária e vice-versa via sistema de símbolos. E os padrões culturais fornecem programas para a instituição dos processos sociais e psicológicos que modulam o comportamento público.

A religião é modelo na medida em que nela estão refletidas ou expressas outras dimensões da vida social: a economia, política, as relações de gênero etc., mas é também *modelo para* na medida em que constitui, cria outras disposições e motivações que irão orientar o fiel. Assim o estudo da religião é para Geertz em primeiro lugar, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião e em segundo, análise do relacionamento desses sistemas com processos sócio-estruturais e psicológicos.

O conceito de “self” usado neste trabalho foi definido como estrutura dialógica de acordo com a proposta neo-pragmatista. O conceito de “self” tem ainda sido apontado como idéia do ser humano enquanto lócus da experiência, capaz de refletir sobre si e também outros “selves”. No sentido ocidental o “self” aparece como ator porque age e como espectador de si e de outros “selves”, além de “notar que está notando”. O “self” enquanto “eu” existencial produz uma sensação de identidade própria, que é capaz de reconhecer que é distinto de todos os objetos do mundo (Mead, 1934). Nesta pesquisa o “self” é entendido a partir da síntese entre o pensamento de Peirce e Mead de acordo com os binômios “eu-mim”(Mead) x “eu-você” (Peirce), no caso o “eu-mim” enquanto conversação interna focada do presente para o passado e o “eu-você” com conversação especulativa focada do presente para o futuro. Assim “self” é necessariamente diálogo.

Deve-se ainda lembrar que a religião pode também ser dimensão constitutiva do “self” e que as definições aqui propostas não são fixas, podem mudar de acordo com o contexto em que se situam os sujeitos nas relações em que estão envolvidos. Mas, embora os conteúdos possam ser variáveis os processos pelos quais são constituídos conservam semelhanças.

A síntese metodológica conforme já anunciada no resumo compõe-se de: Na fase I - foi introduzido um bloco de questões aplicadas junto às lideranças religiosas, com o principal objetivo de fazer uma primeira sondagem, seguido de uma extensa entrevista aplicada junto a membros das igrejas escolhidas. Esse instrumento teve sua base a partir das discussões e experiências da equipe de pesquisa coordenada pela professora Miriam Rabelo ao interior do Ecsas. Essas entrevistas foram importantes para a compreensão da dinâmica, cosmovisão do grupo pentecostal, bem como, foram essenciais para escolha dos casos acompanhados. Fase II - Foi feita aplicação da observação e entrevistas abertas baseadas em pesquisa Etnográfica

Centrada na Pessoa (ECP) de acordo com os princípios metodológicos de Hollan (1998) e Robert Levy (1994). A metodologia consiste principalmente, em séries de entrevistas gravadas e filmadas com uma amostra pequena e não aleatória de pessoas, com atenção especial na modulação entre o modo informante e modo respondente no decorrer das entrevistas.

A pesquisa foi realizada em igrejas pentecostais localizadas nas imediações do Parque Metropolitano de Pituacu, Salvador –Bahia Brasil. Em relação à questão sócio – econômica da população do bairro há uma heterogeneidade muito grande, variando dos muitos ricos aos que vivem em extrema pobreza, boa parte da população. O comércio é incipiente. Sobre o serviço de saúde só existe um posto médico⁵. As principais instituições comunitárias são as associações e conselhos dos moradores.

Construiu-se essa tese da seguinte maneira, no **capítulo I - “Reflexão teórica para compreensão de *self*.”** Apresenta-se o conceito de “self” no pragmatismo, especialmente em Peirce (1839-1914) e Mead (1863-1931), e na teoria social a partir da síntese proposta por Wiley (1994).

No **capítulo II - “Desenho Metodológico”**. A abordagem metodológica foi de cunho qualitativo. Buscou-se detalhar a descrição da aplicação das “estratégias de ação”, os pressupostos epistemológicos que orientaram o trabalho, a estratégia, as técnicas e instrumentos aplicados na pesquisa.

Foi usado o conceito de “cenas significativas” e recorreu-se ao recorte a partir desse conceito de cenas significativas. Na parte técnica do processo de observação foi realizada a partir do Plano

⁵ Ao final da pesquisa (início de 2006) o posto de saúde foi completamente reformado, oferecendo maior conforto e qualidade à população carente do bairro.

de observação e levantamento de dados, na vida cotidiana e no mundo da igreja. O capítulo apresenta o perfil das mulheres escolhidas para a pesquisa. Também apresenta os instrumentos de coleta de dados e as técnicas de análise das entrevistas. Finalmente conclui-se com uma descrição da área.

No capítulo III -“Pentecostalismo de igrejas de 1ª e 2ª geração⁶ : contexto religioso.”

Apresenta-se uma definição do Pentecostalismo enquanto movimento religioso. Examina-se o surgimento do movimento, focando as fontes religiosas nas origens do pentecostalismo. Destaca-se ainda a organização do pentecostalismo na América Latina : o caso do Brasil. Num segundo momento se pontua aspectos da história das igrejas de 1ª e 2ª Geração estudadas durante a pesquisa: Igreja Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus É Amor. Finalmente se conclui com um enfoque nos estudos sobre pentecostalismo brasileiro.

No capítulo IV “Construção de “self” : categorias e fragmentos da experiência pentecostal

– o caso das mulheres”. Buscou-se na primeira parte uma caracterização do(a)s respondentes focando o perfil dos pesquisados e as trajetórias de conversão. Traçou-se uma análise comparativa com as experiências dos homens pesquisados. Localizou-se as experiências de aflição mapeando as causas e processos terapêuticos. Para facilitar a análise construiu-se as seguintes categorias: experiência de aflição; causas das aflições; tratamento das aflições. Na segunda parte, apresenta-se a experiência religiosa mediada pelos meios de comunicação, especificamente, o caso do rádio e amigadas onde se observou a importância dada à ação do Espírito Santo. Na terceira parte buscou-se uma análise mais antropológica para compreender a construção do “self” das mulheres nas suas experiências corporais frente à ação do Espírito

⁶ Cf. (Freston 1994 : 70-1 e Hortal (1994)).

Santo e dos dons espirituais. Na última parte do capítulo se apresentou os projetos e sonhos e o uso de estratégias particulares usadas por mulheres pesquisadas na lida com o sagrado.

No capítulo V - “Self dialógico : os casos de Aleluia e Mil”. Buscou-se traçar certa linha compreensiva da história dessas mulheres de acordo com o modelo da entrevista e observação centrada na pessoa. A primeira mulher apresentada pertence à ala mais conservadora do pentecostalismo de 1ª e 2ª geração e a outra da ala mais liberal.

No capítulo VI - intitulado “Das Considerações Finais”. Retomou os vários eixos de discussão descrevendo resumidamente o processo de construção do “self” entre mulheres pentecostais focando as relações sócio-culturais travadas dentro dos seus espaços de convivência. Daí a conclusão que a construção do “self” nas experiências das mulheres acompanhadas, se fundamenta a partir de uma compreensão dialogada consigo e com o outro, especialmente a partir de técnicas de si elaboradas para dialogar com o Totalmente Outro - Deus. Como resultado da observação e entrevista centrada na pessoa produziu-se um DVD etnográfico que segue em apêndice ao trabalho.

Esta tese é apenas parte da reflexão que se pode fazer sobre a construção do “self” de mulheres pentecostais. Espera-se que sirva, de alguma forma, para a compreensão dos fenômenos aqui propostos, seja em seus acertos, seja no sentido de proporcionar distanciamento de erros que porventura, involuntariamente, se cometeu.

CAPÍTULO I

REFLEXÃO TEÓRICA PARA COMPREENSÃO DO “SELF”.

Trata-se de discutir algumas das principais considerações que vêm sendo travadas em torno do conceito de “self” ao interior das ciências sociais, a fim de aclarar como se dá a construção do “self” de mulheres em contexto religioso do movimento pentecostal e que vivenciam aflições.

1. O conceito de “self” no Pragmatismo.

2.1 Conceituar “self”, como já foi dito, não tem sido uma tarefa simples, muito pelo contrário. Conforme pensa Harris (1989) conceitos como os “self”, pessoa e indivíduo no passado só foram estudados de forma marginal e serviam, ao mesmo tempo, para dar explicações a vários campos do pensamento, desde a filosofia, passando pela epistemologia, ontologia, moral e até preocupações de ordem biológica.

O resultado desses vários usos de conceitos como “self”, pessoa e indivíduo têm produzido um conflito com conseqüências sérias, originando não apenas problemas terminológicos, mas, especialmente, de ordem teórica. Embora difícil de conceituar se estará focando atenção especial ao conceito de “self” porque parece ser um conceito iluminador dos processos de construção de identidade. Uma contribuição no sentido de esclarecer esse conceito foi desenvolvida pelo filósofo pragmatista norte-americano, George H. Mead.

Para Mead o “self” emerge do social, nessa concepção os “selves” são produtos da interação social e não resultados de pré-condições lógicas e/ou biológicas. Neste sentido o “self” se desenvolve a partir das experiências sociais. É o resultado de processo reflexivo, ou seja, o “self” pode se torna objeto de si próprio. Esta capacidade reflexiva de tornar-se objeto para si mesmo do “self” distingue-o dos outros objetos no mundo, inclusive, do corpo⁷ porque nem o corpo nem os objetos são capazes de refletirem sobre se mesmos.

A capacidade reflexiva do “self” foi pensada por Mead a partir da idéia de que a consciência humana é resultado não apenas da experiência de um organismo para com seu ambiente, mas, também como a capacidade de se referir a si mesma. A autoconsciência do “self” produz a objetificação de si próprio. Essa objetificação é para Mead a base das interações sociais, assim os “selves” são capazes de se compreender como objetos de si, bem como compreender os outros selves, enquanto outro generalizado. Desta forma o processo de compreensão do “self”

⁷ Neste ponto se difere aqui de Mead por se entender que “self” é corpo como propõe Merleau-Ponty. Este aspecto estará mais bem desenvolvido ao longo do capítulo I.

acontece nos espaços sociais em contextos intersubjetivos. Na fala de Mead “É em comportamento social que o processo de reflexão propriamente surge..”⁸

O “self” é então apresentado por Mead como resultado de interação simbólica e social, não sendo apenas uma reflexão passiva do outro generalizado, mas uma reação à atitude desse outro generalizado. Aqui vale então explorar um pouco sobre esse outro generalizado. Na concepção de Mead o “self” é visto como a capacidade de tornar-se objeto para si mesmo. Essa capacidade implica na experiência de tomar o lugar do outro. O outro é o outro generalizado.

A capacidade do “self” de internalizar o outro generalizado ocorre através do diálogo, processos sociais como o jogo e os controles morais. Assim as generalizações do outro servem como instrumento do controle social. O “self” pode também ser compreendido como resultado desse processo de controle social. A realidade para o “self” é sempre mediada por valores sociais. O “self” é ainda visto por Mead com referência para outros “selves”, para elaboração e execução de projetos e metas sociais.

Mas não se deve pensar que o “self” seja uma estrutura passiva que sofre os efeitos do outro generalizado como já foi dito acima. Isto porque o “self” não está limitado pela estrutura de conduta do outro, uma vez que, ativamente produz sua reflexão frente as experiências com o outro generalizado. Até porque há sempre a possibilidade de se incorporar novos outros generalizados. (Mead, 1934).

⁸ *It in social behavior that the process of reflection itself arises. This process should first of all be stated in its simplest appearance (Mead, 1934 : 354).*

O “self” é assim concebido como diálogo entre o “eu” e o “mim”. O “eu” é fase espontânea ou indeterminada e o “mim” é o outro generalizado. Um bom exemplo para entender esse outro generalizado está na questão de Mead em entender como se forma o ponto de vista típico na criança. Do estudo das brincadeiras de crianças, Mead apresenta uma interessante análise de como as regras aprendidas nas brincadeiras criam a condição necessária para o aprendizado das regras de comportamento e conduta da vida do adulto, apontando essa importante fase (infantil) para desenvolvimento do “self”. Neste sentido é no brincar de ser alguém que se aprende de maneira genérica a ser um “self”, que faz a criança aprender a reconhecer o outro diferente dela mesma, ou seja, o outro generalizado. Mead dirá que esse outro generalizado é uma imagem – um tipo genérico. Contudo se deve salientar que o “self” não é apenas formado pelo outro generalizado, mas, um diálogo entre o “eu” e o “mim”.

Embora o “self” seja resultado dessa relação intersubjetiva de outros “selves”, ou melhor, o outro generalizado, ele é também reflexão de si. A teoria de Mead não pode ser compreendida como um “self” que é apenas produto do processo social. Isto porque o “self” é antes de tudo um processo de diálogo, aliás, a comunicação de “self” com os outros generalizados é fundada e fundante do social. O social é assim compreendido por Mead como base das experiências do “self” e é anterior a essa relação dialógica.

O “self” surge dentro do processo social no diálogo e não se pode compreendê-lo fora do contexto social. O diálogo é visto por Mead de duas maneiras: a) enquanto gesto e b) enquanto idioma. No gesto, o diálogo acontece sem uma total consciência por parte da resposta que esse gesto produzirá no outro. O diálogo através dos gestos é então uma comunicação inconsciente. Ao contrário do gesto, o idioma é a parte consciente do diálogo. O diálogo foi caracterizado por Mead enquanto estado evolutivo, saindo de um processo inicial mais ou menos primordial

(primitivo - gestual) para alcançar fases complexas como é o caso das interações sociais (idioma).

O diálogo ocorre através dos símbolos significantes que são os gestos. Os gestos provocam nos outros reações semelhantes no sentido da compreensão do significado. Assim o diálogo social é um ato que envolve ao menos duas pessoas em interação entre si. Esse ato propicia o significado. É dentro do ato dialógico que o significado surge. Para Mead não existe significado independente da participação interativa de duas ou mais pessoas no ato da comunicação. Embora se deva atentar que o “self” está sempre antecipando as respostas dos outros, inclusive intencionalmente provocando gestos nos outros a fim de conduzir, apropriadamente, o diálogo. Esse modelo de diálogo é reflexivo e calculado diferindo do gesto onde a comunicação ocorre mais ou menos de forma involuntária.

O importante destas conclusões de Mead é que a capacidade de “self” de dialogar permite a compreensão do gesto e idioma “self” do outro, bem como permite o entendimento do diálogo que o “self” realiza consigo mesmo. Isto porque o ato é uma reação significativa frente ao gesto e a intencionalidade do outro. O diálogo emerge assim a partir da experiência de “self” junto aos processos de interação. Conforme Mead:

O princípio que eu sugeri como básico para organização da sociedade humana é a comunicação que envolve a participação com o outro. Isto exige o aparecimento do “self” do outro, a identificação do outro com “self”, alcançando assim a autoconsciência através do outro. Esta participação se torna possível através do tipo de comunicação que o

*ser humano pode executar - um tipo de comunicação distinta da que acontece entre outras formas animais que não têm este princípio em suas sociedade.*⁹ (MEAD, 1934 : 253)

Embora o conceito de “self” seja bastante iluminador, quando se volta ao caso dos estudos relacionados aos conceitos de “self”, pessoa e indivíduo fica extremamente complicado o arranjo do trabalho comparativo e interdisciplinar. Conforme Harris (1989) para que se minimize os problemas conceituais com o “self” é importante que se faça uma distinção entre o que é indivíduo, “self” e pessoa. Assim se pode conceituar aqui indivíduo como cada ser humano, essa unidade humana. O conceito de pessoa diz respeito ao sentido de ser agente-em-sociedade, nem toda pessoa necessariamente está viva e pode ocorrer até de nem ser humana, assim como nem todo ser humano possui “status” de pessoa. Um animal ou uma doença pode adquirir “status” de pessoa (Fortes, 1970).

Partindo do princípio que os pragmatistas deram grandes contribuições para a formação da teoria do “self”, especialmente, Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, e George Herbert Mead. Norbert Wiley (1994) tem proposto a existência de pelo menos três bases para a teoria “self” são elas: a) a teoria advinha do idealismo filosófico que caracterizou o início do neo-hegelianismo; b) reducionismo ou Darwinismo social e finalmente, c) o pragmatismo. Ainda conforme Wiley essas teorias foram e são importantes para a ideologia da democracia no

⁹ The principle which I have suggested as basic to human social organization is that of communication involving participation in the other. This requires the appearance of the other in the self, the identification of the other with the self, the reaching of self-consciousness through the other. This participation is made possible through the type of communication which the human animal is able to carry out -- a type of communication distinguished from that which takes place among other forms which have not this principle in their societies. The principle which I have suggested as basic to human social organization is that of communication involving participation in the other. This requires the appearance of the other in the self, the identification of the other with the self, the reaching of self-consciousness through the other. This participation is made possible through the type of communication which the human animal is able to carry out -- a type of communication distinguished from that which takes place among other forms which have not this principle in their societies.

sentido de que o ser humano é reconhecido psicológica e moralmente como igual entre si, resguardando ainda o princípio da autonomia e da liberdade. Neste sentido o pragmatismo deu as bases teóricas para a compreensão do conceito de “self” na medida em que via a atividade humana a partir do prisma: biológico, psicológico e ético.

Wiley tem defendido uma revisão das concepções expressas acima a partir da contribuição do neo-pragmatismo, pois, entende que as velhas bases da teoria do “self” já não dão conta das grandes complexidades tencionais da sociedade, seja, no sentido étnico, de gênero, classe, etc.

Wiley então empreende uma significativa revisão do neo-pragmatismo comparando-o com outras correntes filosóficas como o empirismo britânico e idealismo alemão. Em seu trabalho Wiley desenha as principais linhas do pragmatismo de acordo com as caracterizações oferecidas por Mead e Peirce. Procurou ainda fazer uma distinção entre os elementos que compõe o que chama de “*self* semiológico” observando os contrastes entre: estrutura x processo, recipiente x conteúdo, e usuário x uso. Propõe em especial, uma integração entre os conceitos de “eu-mim” de Mead e o “eu-você” de Peirce como modelares do diálogo interno, concluindo que esta relação atravessa os “canais da tríade semiológica” do “self”.

Um aspecto interessante no trabalho de Wiley à revisão feita sobre o conceito de reflexividade enquanto dimensão semiológica do “self”, demonstrando como esse conceito foi usado ao longo da história da filosofia européia pontuando as distinções propostas pelos pragmatistas. Wiley analisa o uso do conceito de reflexividade frente a outros usos mais contemporâneos estendendo o conceito Durkheimiano de solidariedade para aquilo que chama de “nível micro” inserindo na estrutura do “self”, advogando que o conceito de solidariedade possui uma longa teoria do “self”

ainda que isto não seja previamente identificado. Neste sentido Wiley se esforça para integrar os conceitos de reflexividade e solidariedade para dar conta da teoria do “self” semiológico.

Ao discutir a política de identidade na história norte-americana Wiley pontua que existe uma natureza humana universal, tendo a característica distintiva de ser racional, simbólica, abstrata, semiológica e lingüística. Wiley procura desenhar as configurações de identidades (particular) e as de “*selves*” (genérico) pontuando que “as instituições (estados, governos, religiões, economias e sistemas legais) dotam freqüentemente indivíduos com identidades, com características historicamente específicas, isso é visto como a natureza humana universal.”

Wiley percebe que na história da identidade na democracia norte-americana a questão da teoria do “self” foi abordada de maneira tangencial e mesmo entre as teorias mais pontuais e atuais sobre “self” ainda não há uma estruturação adequada que distinga com exatidão o conceito de “self”. Segundo Wiley falta ainda discutir o fato de que as duas teorias (Mead e Peirce) podem ser combinadas, de tal forma que origine uma nova teoria. Assim as duas teorias semiológicas podem ser integradas e gerar uma teoria diferente. Considera que a síntese possível entre o pensamento de Peirce e Mead se dá no binômio “eu-mim”(Mead) x “eu-você” (Peirce), no caso o “eu-mim” enquanto conversação interna focada do presente para o passado e o “eu-você” com conversação especulativa focada do presente para o futuro pode precisar com mais exatidão o conceito de “self”. Wiley esteve especialmente preocupado em produzir a síntese diante da discrepância dos dois binômios, seja, no caso de Mead de um “eu” que presentemente se volta retrospectivamente sobre si e diz algo de si mesmo. No caso de Peirce de um “eu” que presentemente projeta-se no futuro num diálogo consigo como se tem com um vizinho ou amigo.

Wiley assume que toma do arcabouço geral do pensamento de Peirce o conceito de “eu-você” como definição principal na conversação do “self” proposta por Peirce. Busca, então “suavizar” a máxima pragmática a partir de conceitos como o de futurismo, ativismo e o senso comum, transformando as fases temporais do “self” na seguinte tríade: “sinal-interpretante-objeto”. Admite ainda que colocou “na boca de Peirce” a palavra “self” por que Peirce usou-a como conversação entre o “self” presente e o “self” futuro (você). Apesar de Peirce não usar a palavra “self” para definir o locutor, Wiley pontua alguns argumentos importante que parecem indicar certa semelhança entre o “self” presente de Peirce e o “eu” de Mead. Wiley usa como exemplo o artigo de Peirce - manuscrito não datado, inédito (MS 668, pp. 16-17). Que ao discutir o cogito de Descartes refere o “self” como “o poder de ação voluntária”, associando o “self” a idéia de liberdade. Assim ainda que o “self” de Peirce não seja exatamente o mesmo de Mead, Wiley encontra um ponto de convergência no sentido de que ambos são expressões da liberdade e “sinal semiológico,” colocando o conceito de “self” de maneira compartilhada e intermediária entre o “mim” de Mead” e o “você” de Peirce. Outro ponto de convergência apresentado Wiley é o fato de que na conversação interna tanto em Peirce como Mead a fala é do “self” presente, somente o “self” presente pode emitir o discurso, o que limita a ação ao âmbito do presente e não no futuro ou passado. Assim o falar do “self” é ação que transforma temporalmente o “mim” passado e “você” futuro no discurso do “self” presente. Wiley propõe a partir da argumentação acima uma síntese configurada nos seguintes termos: “eu-você-mim” como elemento base da tríade semiológica, ou seja, o “self” se compreende na medida em que dialoga a partir do tripé eu-você-mim. Assim a base em sua proposta sintética o “self” aparece como uma estrutura temporal (presente, passado e futuro) que pode ser mapeada a partir de conceitos semióticos como: sinal, interprete e objeto, seja, o “self” passado como objeto; o “self” vivencia presente; e finalmente o “self” futuro como interpretante.

Wiley advoga que a estrutura do “self” enquanto “eu-você-mim” salva o legado democrático em termos da liberdade e igualdade fazendo frente ao reducionismo de base biológica que interpreta as variações de identidade a partir do viés evolucionista; ou a redução de base cultural e lingüística, que interpretam variações de identidade como prova que o “self” é somente construção de um idioma.

Na perspectiva de Wiley a estrutura do “self” enquanto eu-você-mim abriga uma “esfera ou praça¹⁰ internas”, onde são formados os processos complexos de inter-subjetividade. A grande contribuição de Wiley para compreensão do “self” foi indicar como ocorre sua operação. Para Wiley o “self” funciona como um processo semiótico, ou seja, é uma conversão interna.

A conversação interna inclui não apenas o pensamento, mas “qualquer dos modos do significado interno,” podendo ser resultado de desdobramento da conversação verbal, sensações, emoções, pensamentos não lingüísticos, práticas habituais, linguagem corporal, tom de voz, etc.

Wiley apresenta Mead e Peirce como os principais teóricos da conversação interna. Tomando como central o fato de haver convergência nos pontos principais de ambos teóricos, Wiley propõe uma síntese entre as duas bases teóricas. Nesses termos, procura descrever a conversação interna enquanto modo que integra as propriedades do “self” semiótico, a partir da síntese comparativa das duas correntes pragmáticas explicitada acima. Para tal, com já se disse, busca focar a conversação enquanto uma tríade eu-mim-você implicada no eu-você conforme proposto por Peirce e o eu-mim conforme Mead.

¹⁰ Metáfora da praça publica.

Para conseguir a síntese Wiley começa examinando o conceito de pensar em Mead e Peirce.

Segundo Wiley pensar para Mead é:

...Simplesmente o raciocínio de um indivíduo, o desenrolar de uma conversa entre o que denominei de 'eu' e de 'mim'(1934, p 335). "A base que formará o 'mim' ao qual se dirige o 'eu', e o qual ele observa, é a experiência induzida por essa ação do 'eu'. Se o 'eu' fala, o 'mim' ouve. Se o 'eu' explode o 'mim' sente o impacto (1913-1964, p143). apud (WILEY, 1994 : 56-7)

Já o pensar no sentido de Peirce ocorre da seguinte maneira:

Todo pensamento tem forma dialógica. Seu "self" de um instante recorre a seu "self" mais profundo para obter seu assentimento" (6.338). " O pensar sempre ocorre na forma de um diálogo – um diálogo entre diferentes fases do ego" (4.6). "Mediação é dialogo. 'Digo para mim mesmo, digo eu' é uma transposição vernacular disso; e o estudo lógico mais minucioso e exaustivo apenas fortifica tal concepção (Colapietro, 1989, p xiv) apud (WILEY, 1994 : 57)

Partindo dessas considerações sobre o pensar no sentido de Mead e Peirce, Wiley buscou destacar as principais diferenças de cada versão para daí comparar as complexidades da distinção proposta por Mead entre o eu e o mim e conectá-los com o eu-você de Peirce. Wiley justifica a fusão dos dois conceitos pressupondo haver uma incompletude dos sistemas quando em separado.

Para organizar a síntese conceitual eu-mim-você Wiley começa sua jornada examinando duas das principais obras de Mead: “O Self Social” (1913/1964) e “Mente, Self e Sociedade (1934). Num segundo momento, reuniu os comentários de Peirce sobre o eu-você e produziu algumas inferências a partir desse conjunto de comentários, vale lembrar que Peirce não foi tão sistemático quando Mead.

Assim, Wiley passa a analisar a distinção entre o eu e o mim dizendo que Mead efetuou uma série de comparações entre as duas categorias – eu e o mim. Na análise das obras de Mead distinguiu cinco formas pelas quais este autor buscou compreender o sentido do eu e do mim: a) o mim como passado; b) o mim como um objeto c) disponibilidade cognitiva para o eu; d) liberdade versus determinismo do dois pólos e e) relação com o outro generalizado.

- a) O mim como passado - diz respeito a situação temporal, o eu é o presente e o mim o passado. Neste sentido o mim é o resultado de todos os “eus” anteriores movimentando-se numa linha de tempo que veio do futuro passando pelo presente e seguindo para o passado. O mim como passado se conecta com o eu através da temporalidade.
- b) O mim como um objeto - Mead distingue o eu como sujeito e o mim como objeto do eu, assim o mim é objeto do eu não apenas como linguagem, gramática, mas principalmente, como estrutura ontológica do “self”. Isto ocorre porque a relação entre eu e o mim é antes de tudo caracterizada por uma realidade extralingüística que é a reflexividade, ou auto-referência. É o eu que conhece o mim conhecido;

Wiley levanta algumas especulações em torno do mim – objeto dizendo, que talvez, o fato de Mead ter usado o termo ‘mim’ ao invés de ‘eu mesmo’ indique uma certa intencionalidade de Mead de expor o conceito de você conforme proposto por Peirce. Ou seja, você no sentido daquele que se aproxima para o diálogo com o eu. Nestes termos a conversação interna é o resultado de um eu que fala de um mim por meio do ponto de vista do outro. O outro pode ser livre – distinto, interpessoalmente quanto internalizado (outro generalizado). O conceito de outro é assim próximo do conceito de você de Peirce;

- c) Disponibilidade cognitiva para o eu – diz respeito à via de acesso ao eu. Existe uma impossibilidade cognitiva do eu pensar a si mesmo por causa do “ponto cego reflexivo”, assim o “self” se desdobra no mim que permite a cognitividade para o eu.

Wiley indica ainda uma forma conceitual para reduzir a distância temporal e evitar o ponto cego através do “metanível”. Conforme Wiley:

A autoconsciência meta que observa o ponto cego permite olhar para o “self” do presente como se se estivesse olhando para os olhos de outra pessoa. É a alteridade dessa noção de meta que possibilita uma quase-penetração do ponto cego. Vê-se o próprio “self” presente, não de dentro, mas de fora, por intermédio de uma posição de alteridade. (WILEY, 1994 : 60).

- d) Liberdade versus determinismo nos dois pólos – Wiley pontua que outra forma de comparação entre o eu e mim é o fato do eu ser espontâneo e livre e, do mim ser

determinado e sem liberdade, porque está no passado e por isso mesmo incapacitado de agir, assim, só o eu é agente de toda a ação. Wiley resume dizendo que:

Interpretei anteriormente a liberdade do eu como sendo principalmente capacidade cognitiva. O eu pode escolher definir a situação, independentemente de hábito ou precedente, de uma nova maneira, tornando assim uma decisão inevitável. O mim, já que não pode fazer nada, não pode fazer isso. Em acréscimo, as definições e escolhas que se encaminharam para o mim tendem a ter sido repetidas e consolidadas em orientações ou hábitos relativamente estabelecidos. Contudo, o eu é o locus da definição cognitiva original e, portanto, da liberdade de escolha. (WILEY, 1994 : 61).

- e) Relação com o outro generalizado – segundo Wiley o mim é parte do outro generalizado. O conceito de outro generalizado se aproxima da idéia como a de Durkheim de consciência coletiva, embora não apenas enquanto regras morais, mas como regras cognitivas. Essas regras cognitivas são vistas tanto como regras formais da linguagem, quanto do corpo e da expressão emocional. Para Wiley, Mead tendia a acentuar mais o aspecto de consciência coletiva que a questão da cognitividade. Então o mim possui uma forte base moral, conseqüentemente, a quebra das regras implica no desvio. Esse aspecto é esclarecido por Wiley como se pode verificar abaixo:

Aquele que quebra as regras morais sofre as sanções, internas e externas, do pecador ou criminoso. Aquele que viola as regras cognitivas sofre sanções diferentes: internamente, ansiedade e

desorganização; externamente, despersonalização e o possível confinamento a um hospital psiquiátrico. (WILEY, 1994 :62).

Wiley adverte, ao empreender com correspondência mais direta os conceitos de Mead e Peirce, que o mim guarda mais ambigüidade que o você de Peirce porque, embora esteja no passado, como elemento díade sujeito-objeto é atemporal. Isto ocorre porque o você de Peirce não é reflexivo como o mim. Em Peirce o diálogo interno tende a ser interpessoal, porque o “self” é aí visto como: 1) “self” futuro e 2) como alguma outra pessoa.

Wiley estabelece a comparação entre os conceitos de mim e você considerando quatro aspectos básicos:

a) comparação entre sujeito e objeto – o mim de Mead e o você de Peirce são vistos como objetos embora de maneira diferente um do outro. Em termos gramaticais o mim está na primeira pessoa (eu mesmo) enquanto o você está na segunda pessoa. Para Wiley:

...Tanto o você quanto o mim podem constituir o objeto para o eu, mas não da mesma forma. O mim fazendo parte da mesma pessoa gramatical que o eu, é necessariamente, do ponto de vista semântico, um objeto reflexivo. Já o você, estando em outra pessoa gramatical, é um objeto não-reflexivo, quase como uma outra pessoa poderia ser um tal objeto. (WILEY, 1994 : 64).

b) Disponibilidade cognitiva – O você por não constituir uma relação reflexiva com o eu, está disponível cognitivamente de maneira mais direta com o eu, assim segundo Wiley:

A relação entre o eu e o você tem algumas características do “nós experimentamos” de Schutz, em particular seu caráter direto e linear. A metáfora possui limites, contudo, porque o eu e o você não compartilham o presente temporal, em um sentido estrutural, oposto ao conversacional... (WILEY, 1994 : 65).

c) Liberdade e determinismo – Wiley argumenta que o você é livre e se movimenta numa linha de tempo que vem do futuro para o presente quando se tornará o eu. O você é capaz de agir como eu então os dois são agentes livres. Já o mim se relaciona com o eu através da ação e a inação. Isto permite que Wiley chegue a conclusão de que:

A relação entre o eu e o mim não é como o conforto de dois agentes livres, mas entre a liberdade atual e a anterior. A relação entre o eu e o você é caracterizada, portanto, por um grau mais alto de contingência. (WILEY, 1994 : 65).

d) Relação com o outro generalizado – neste modo Wiley pontua que o conceito de você se assemelha ao outro generalizado de Mead porque é um “self crítico”. Essa relação conceitual entre Mead e Peirce implica que o outro generalizado se relaciona tanto com o mim como o você. De acordo com Wiley:

... O outro generalizado de Mead não é apenas o portador de regras (cognitivas e morais) ...também se trata de uma alavanca reflexiva, ou artifício circular, como sugere a palavra ‘outro’. É uma alteridade

internalizada no sentido do ser humano genérico ('generalizado') ou médio. (WILEY, 1994 : 66).

Sinteticamente, Wiley oferece ainda uma análise da estrutura mais ampla da conversação interna através do conceito de visitante. Para organizar e exemplificar o diálogo que o “self” trava com os ‘outros’ Wiley recorre a noção: a) Não apenas o mim-passado e você-futuro integram o diálogo intrapessoal, mas também visitantes, que são outros que falam com o eu. No diálogo interno o eu pode diferir ou ficar convencido com a argumentação dos outros.

Os visitantes podem ou não ser hóspedes permanentes, embora, estejam sempre disponíveis para a conversação. Eles assumem uma diversidade de papéis que podem variar de superficiais a profundos. O visitante é, portanto, todas as partes de não-“self” do “self” ou seja, é o outro que integra a conversação interna. Vale salientar que o conceito de visitante é importante para compreensão do diálogo interno travado pelas mulheres (pentecostais) com Deus, seja na pessoa do Pai, do Filho ou do Espírito Santo, porque Deus aparece como um visitante permanente.

Para se compreender melhor a estrutura dialógica montada por Wiley se expõe a seguir uma tabela organizada por esse autor para demonstrar a sintaxe da conversação interna:

Tabela 01 - sintaxe da conversação interna.

	Mim	Eu	Você	Visitante (temporário)	Visitante (permanente)
Pessoa	Primeira	Primeira	Segunda	Segunda	Segunda
Tempo/ conjugação	Passado e Temporal	Presente	Futuro	Presente	Presente
Caso	Objetivo	Subjetivo	Subjetivo e objetivo	Subjetivo e objetivo	Objetivo
Liberdade/ determinismo	Não livre	Livre	Não livre e livre	Mais livre que visit. Permanente.	Não livre
Relação com o outro generalizado	Aliado	Sem vínculo	Aliança menor	Menos aliado que visit. Permanente.	Aliado e constitutivo
Disponibilidade cognitiva para o eu	Como objeto	Ponto cego	Como co- sujeito	Como co- sujeito	Como co- sujeito mas sedimentado no outro generalizado.

Fonte: Tabela 3.1 Estrutura da conversação interna: participantes por perfis. (WILEY, 1994 :72).

2. O “self” a partir da sustentação de faces e dos enquadres.

Não muito distante da contribuição do interacionismo simbólico e do neo-pragmatismo, o trabalho de Goffman desenvolvido em seu livro “A representação do Eu na Vida Cotidiana” publicado em 1959 buscou analisar o processo e significado das interações cotidianas. Partindo de uma análise qualitativa, centrou sua atenção na questão da identidade individual, nas relações travadas no grupo e na construção da identidade enquanto resultado das interações representacionais. Goffman contribuiu, largamente, para a compreensão da interação social e o conceito de “self” ao propor como ferramenta de análise um estudo a partir da dramatologia, concebendo o “self” a capacidade de representar, de apropriar-se e realizar um modelo de identidade, ou seja, uma definição de si enquanto conjunto de obrigações e direitos.

Goffman argumenta que os indivíduos ao representarem papéis, solicitam aos outros (público) a crença na personagem que estão representando. O ator e o público, idealmente, deverão estar sinceramente convencidos “de que a impressão de realidade que encena é a verdadeira realidade”¹¹. Por outro lado, o ator pode não estar tão empenhado de sua própria prática e nem se interessar pelo que o público pensa. Neste caso, Goffman pontua que os atores podem ser do tipo “cínico”¹² ou “sincero”. Os atores representam seus papéis a partir de um ciclo que pode ir da descrença à crença ou no sentido oposto. Nesse circuito – cinismo/sinceridade não se deve dispensar o ponto de transição “que pode ser montado à custa de um ponto de auto-ilusão”. Desta maneira o indivíduo busca no julgamento do auditório a própria finalidade de sua representação, embora, nem sempre concorde com o julgamento dado. Isto é na visão de Goffman uma mistura de cinismo e crença.

¹¹ Cf. GOFFMAN, 1985 p 25

¹² O cínico não quer dizer que se trata de pessoa que quer iludir sua platéia por causa de interesse pessoal ou por lucro. As pessoas podem ser cínicas porque julgam que é o melhor a ser feito.

Assim, o indivíduo tem que fazer um esforço para representar, e o “self” é justamente esse processo de representar. A representação não é uma farsa, uma mentira. Cinismo e sinceridade não devem ser vistos como dois pólos em oposição, pois são pontos de continuidade.

O termo representação significa para Goffman “toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que têm sobre estes alguma influência.” (GOFFMAN, 1985 : 29)

O desempenho do indivíduo em situação está apoiado na fachada. A fachada é o equipamento expressivo padronizado que pode ser de maneira intencional ou inconscientemente interiorizado.

As fachadas são apresentadas a partir dos cenários. O cenário é o pano de fundo da representação, é o lugar “adequado” da representação que serve como referência às partes cênicas onde os atores exibem suas fachadas. Goffman toma a “fachada pessoal” a partir do equipamento expressivo que define o próprio ator. Desta forma se o cenário é o espaço-ambiente onde ocorrem as cenas sendo, portanto, fixo; a fachada pessoal segue o ator para onde ele for, podendo ser compreendida como o vestuário, sexo, idade, altura, aparência, atitude, padrões de linguagem, expressões faciais, gestos corporais, etc.

A fachada pessoal enquanto veículo de transmissão de sinais pode ser do tipo fixa (características étnicas) ou do tipo transitória (expressão facial). Podem ser compreendidas como “aparência” ou “maneira”. Goffman chama de aparência os estímulos que funcionam no momento em que revela o “status” do ator, enquanto estado ritual temporário do indivíduo. Compreende esse quadro os tipos de atividade que o indivíduo desempenha, ou seja, se é social, trabalho, recreação, etc. A maneira diz respeito a como o ator se apresenta para a representação,

se de forma arrogante, agressiva, humilde. Espera-se que haja compatibilidade confirmadora entre aparência e maneira, mas pode haver contradições; normalmente, se espera além da compatibilidade entre aparência e maneira uma coerência também com o ambiente (cenário).

Deve-se considerar ainda que uma mesma fachada pode evidenciar práticas diferentes e que as fachadas podem se tornar institucionalizadas. Quando o ator desempenha um papel social novo, descobre a existência de fachadas que já foram estabelecidas para o papel, ainda que seja um papel social novo. Deste modo é mais fácil observar um papel novo do que uma fachada nova. Isto porque as fachadas tendem a ser selecionadas e não criadas.

Outro ponto importante apresentado por Goffman é a idéia de “realização dramática”, cujo princípio é o de que os indivíduos, geralmente, empregam sinais que tem como objetivo impressionar. E o público espera que o ator expresse suas “pretensas qualidades” durante a interação, por exemplo, todos esperam observar a qualidade de cirurgião em um médico cirurgião.

Na “realização dramática” um outro conceito importante é o de equipe que é definido “como conjunto de indivíduos cuja íntima cooperação é necessária, para ser mantida uma determinada definição projetada da situação”.¹³ A equipe possui características que lembram uma sociedade secreta cuja função é a de fazer a platéia acreditar que seus membros são unidos “por vínculos” que os de fora não possuem. As equipes estão empenhadas em manter a estabilidade das definições de situação. Essas equipes representacionais atuam a partir das regiões e dos comportamentos regionais. A região é definida por Goffman “como qualquer lugar que seja

¹³ Cf Ibid, p 99

limitado de algum modo por barreiras à percepção”, podendo variar de acordo com o grau de limitação e comunicação da percepção.

Deste modo para Goffman a interação social é um lugar limitado pelas barreiras estabelecidas à percepção. As interações são partes das representações encenadas pelos atores que cooperam para apresentar certa definição de situação.

As representações e fachadas acontecem em regiões de fundo que ficam atrás do cenário. Essas regiões são vigiadas para que o auditório não veja os bastidores e servem também para impedir a atuação de atores estranhos. As representações são realizadas por atores que quando trabalham em equipe criam certa familiaridade e solidariedade ao ponto de poder esconder segredos com a finalidade de não prejudicar a representação.

No que concerne a relação atores e platéia, cria-se um acordo tácito para “agir como se um dado nível de oposição e concordância existisse entre ambos”. Para exemplificar, Goffman diz que fora da cena os atores tendem a expressar uma comunicação imprópria a aquele que foi cuidadosamente apresentada à platéia. Um problema na representação ocorre quando o indivíduo faz parte da equipe e da platéia ao mesmo tempo, ou que seja quando se tem um estranho que possui informações sobre os “segredos” da equipe e ameaça revelá-los. Isto pode complicar a encenação das representações. Podem ocorrer também rupturas por causa de “gestos involuntários” capazes de desacreditar ou contradizer a definição de situação que se tenta manter. Dirá Goffman:

Vemos que os atores, a platéia e os estranhos, todos utilizam técnicas para salvar o espetáculo, quer evitando rupturas prováveis, quer

corrigindo as inevitáveis, ou ainda tornando possível que outros o façam. Para se assegurar de que essas técnicas serão empregadas, a equipe tem tendência a selecionar membros que sejam leais, disciplinados e circunspetos e a escolher um público discreto (GOFFMAN, 1985 :219).

Pode-se, concluir que na abordagem dramaturgica a interação social que ocorre no cotidiano é o resultado das representações dos indivíduos que se apresentam frente a outros de forma consciente ou não, projetando definições de situação onde boa parte é o conceito de si mesmo.

No drama das representações sociais, caso algo saia errado, incompatível com a definição de situação, podem ser criados três níveis de realidade social; a) a interação social pode sofrer uma parada embaraçosa e perder a sustentabilidade; b) as rupturas podem ainda ser compreendidas pela platéia como responsabilidade de um único ator, fazendo ruir a equipe toda; c) O ator poderá se envolver tão profundamente no papel que representa, em seu conceito de si mesmo como aquele que não rompe a interação social de tal forma que é dependente dessa interação, caso ocorra uma ruptura, a sua personalidade pode ficar desacreditada. Segundo Goffman essas rupturas podem ocorrer em três níveis de abstração, que são as seguintes:

... personalidade, interação e estrutura social. Embora a probabilidade de ruptura varie amplamente de interação para interação, e conquanto a importância social de prováveis rupturas varie de uma interação para outra, ainda assim parece não haver interação na qual os participantes não tenham uma apreciável probabilidade de ficar ligeiramente embaraçados ou uma ligeira probabilidade de ficar profundamente

humilhados. A vida pode não ter muito de semelhante a um jogo, mas a interação tem. Além disso, na medida em que os indivíduos fazem esforços para evitar rupturas ou para corrigir as que não puderam ser evitadas, estes esforços também terão conseqüências simultâneas nos três níveis de abstração e três perspectivas, a partir das quais a vida social tem sido estudada (GOFFMAN, 1985 : 223).

Para Goffman, o ato do “self” de retirar uma fachada é na verdade a própria capacidade de assumir outra fachada. Isto não significa dizer que os “selves” estão criando papéis, mas representando-os, contudo, não o fazem como seres hiper-reflexivos, pois esse processo acontece, quase sempre, de forma não percebida pelos próprios atores.

A capacidade de usar fachada é aprendida ao longo da vida de cada “self”. Os “selves” aprendem técnicas corporais (gestos, posturas, movimentos) encarnadas que ajudam a lidar com os papéis. Em “Manicômios, Prisões e Conventos” Goffman, analisa os processos pelos quais “selves” estigmatizados ao entrarem em instituições como as citadas no título acima, encarnam o modelo estereotipado em suas próprias identidades. O estigma é para Goffman um processo de reorientação da identidade social, pessoal e do “eu”.

O estigma do eu/ “self” acontece quando se experiencia o papel estigmatizado; o estigma social refere-se às condições sociais do “self” e caracteriza-se por exibir também certos traços pessoais.

Goffman fez uma discussão sobre os três níveis de identidade que se expõe a seguir: a) social – os marcos sociais definidores de identidade; b) pessoal – como o indivíduo maneja essas marcas

ocultando-os ou dando visibilidade; c) do eu – “self” que se percebe como indivíduo enquanto possuidor desses marcos.

Goffman propõe que se faça um cuidadoso estudo dos sistemas de regras nos quais estão envolvidos os “selves” em seus trabalhos de sustentação da fachada no cotidiano. Para Goffman esses sistemas são efêmeros, mas estão estruturando a ação. Assim a situação em Goffman possui propriedades que indicam que a interação não é um campo neutro. Neste ponto vale lembrar que o viés estrutural de Goffman é uma herança legítima do pensamento durkheimiano.

Os contextos sociais produzem solidariedade a partir dos símbolos e ritos sociais, isso ajuda a pensar a ordem como geradora de segurança possibilitando que os “selves” possam antecipar o que vem da interação. Em outras palavras Goffman ao estudar a interação está preocupado com o momento ou situação enquanto constitutivo do “self”. A interação é uma realização de micro trabalho de gesto, de olhares que servem para manter a fachada. Em geral a situação fornece as várias fachadas, essas por sua vez, são limitadas pela própria situação.

Nos contextos de interação a principal preocupação é a de manutenção da face. A situação de embaraço é caracterizada pela perda da face. Quando alguém está em situação deste tipo de embaraço as outras pessoas ajudam a reconstituir a face. Isto ocorre devido a impossibilidade humana de suportar a não face do outro. A perda da face do outro traz repercussões negativas para a sustentação da própria face— uma vez que esta deve encontrar sustentação e plausibilidade na face do outro. Neste sentido existe uma tendência ao equilíbrio nas interações. Toda interação lembra um acordo temporário, os participantes compartilham a aceitação, até que se prove o contrário.

Finalmente, se pode dizer que aqui se toma o conceito de “self” a partir da perspectiva neo-pragmatista compreendendo esse conceito como um diálogo entre o “eu” e o “mim” ambos no sentido proposto por Wiley, ou seja, enquanto integração entre os conceitos de “eu-mim” e o “eu-você” como modelares do diálogo interno, através de “canais da tríade semiológica” do “self”. O “self” ainda é aqui compreendido como enquadres conforme propõe Goffman. O enquadre envolve a metalinguagem, e a participação do “self” na cena ou seja, enquanto o gesto que produz o movimento. Essa movimentação produz uma transformação de um enquadre a outro, lançando exigências de diálogos sobre os “selves” envolvidos na situação. A coesão existente nesse diálogo advém das propriedades da sociedade que dá dinamicidade aos enquadres sociais, ajudando os “selves” a entenderem a si e aos outros enquanto “selves”. A seguir se estará propondo que o “self” desenvolve o diálogo a partir de certas maneiras apreendidas no social que aqui se está chamando de tecnologias de si.

3. Reflexões sobre as tecnologias do “self”.

Os debates sobre o “self” não se encerram apenas nas questões culturalistas ou universalistas; eles chamam para a cena a “teoria da prática” e colocam questões ligadas ao poder, hegemonia, história e o corpo.

O conceito de tecnologia de “self” surgiu a partir do trabalho de Michel Foucault cuja preocupação primária residia na formação histórica dos tipos de “selves”. Ao pesquisar essas questões (Foucault, 1994) identificou certos “selves” formando – práticas. Os “selves” seriam para Foucault resultado de práticas. Um exemplo é a tecnologia do “self” produzida pelo Cristianismo em suas “práticas de confissão”. Antes de 1215 a igreja exigia apenas uma confissão anual, após esse período os indivíduos foram paulatinamente sendo responsabilizados

e se responsabilizando não só por sua conduta pública, mas até mesmo por seus desejos mais escondidos e a vida interna passou a ser objeto do “self”-escrutinador.

Foi durante o Renascimento e a Reforma que a prática da confissão se tornou mais sistematizada passando a tratar não apenas de pecados, mas dando uma decisiva atenção a atos e penitências específicas para a vida do indivíduo como um todo. O que antes era apenas praticado em instituições monásticas agora se tornava prática cotidiana. Surge então o “self” – monitorizador que torna essa prática altamente sistematizada.

3.1 As técnicas de si

Buscando compreender as técnicas de si através das quais as pessoas elaboram o saber sobre si mesmas, Foucault (1994) inicia seu estudo a partir da questão da sexualidade. Divide em quatro grupos as técnicas: a) técnicas de produção; b) técnicas dos sistemas de signo; c) formação de poder e d) técnicas de si ou técnicas de conhecimento de si. Argumenta que cada tipo de técnica implica em certos modos de educação e transformação dos indivíduos. Aqui se explorará a idéia de Foucault em torno da técnica de si.

Foucault elaborou uma compreensão hermenêutica de si a partir da filosofia greco-romana divulgada nos dois primeiros séculos do Império Romano e da espiritualidade cristã dos séculos IV e V, no Baixo Império. Focando a idéia de sujeito não apenas como campo teórico, mas, especialmente, como um “conjunto de práticas típicas da Antiguidade tardia” na arte do conceito grego: “epimeleisthai santou” – “tomar conta de si” ou “cuidar-se de si.

Conforme, Foucault (1994) o “cuidado de si” na Grécia, como um dos princípios da cidade, era a “ grande regra de conduta” da vida social e pessoal, o fundamento da arte de viver. Mas hoje esse conceito se tornou obscuro para a compreensão. Na filosofia, segundo Foucault, a técnica de si foi compreendida a partir do princípio délfico – “gnôthi seuton”, “conhece-te a ti mesmo”, em detrimento do princípio “cuida-se de si”. Segundo Foucault o “conhece-te a ti mesmo” é um conselho técnico que significa: “não imagines que és um deus”. Salienta ainda que, para realizar o “conhece-te a ti mesmo”, os gregos e romanos tinham associado o conceito de “cuida-se de ti”. A exemplo de Sócrates que aponta esse cuidado enquanto: a) missão que foi confiada pelos deuses; b) trata-se de uma missão desinteressada e feita a partir da bondade; c) é útil para a cidade, “porque ao ensinar aos homens e se ocuparem de si mesmos, eles (os deuses) lhes ensinam a se ocuparem com a cidade”. Já na proposta de Gregório de Nysse em *De Virginitate*, ao contrário de Sócrates, o “cuidar-se de ti” assume a idéia do indivíduo de renunciar ao mundo e ao casamento, se desapegar da carne, torna-se virgem de coração e corpo, para alcançar a imortalidade.

Foucault compreende que tanto para a filosofia antiga, quanto para o ascetismo cristão, o “cuidado de si mesmo”, não é apenas um princípio, mas uma prática constante. Em resumo, para a cultura grega, o “conhecimento de si” é uma consequência do “cuidado de si”.

As práticas do cuidado de si entre os gregos, podem ser compreendidas a partir do Alcibíades de Platão de acordo com os três princípios: a) relação cuidado de si e preocupação com a vida política; b) cuidado de si e a idéia de uma educação defeituosa; e c) o cuidado de si versus conhecimento de si. Esses princípios irão perpassar o período helenístico, mais tarde seriam ainda tematizado por Sênica, Plutão e Epíteto, recebendo destes novas interpretações e soluções. Foucault resumirá essas interpretações e soluções para o cuidado de si entre os gregos e

romanos, pontuando as características das técnicas de si na filosofia estoíca que aparecem nas revelações de si na forma de cartas - o exame de si mesmo e de sua consciência sobre a comparação do que se fez e o que, na verdade, deveria ser feito. Essas práticas foram conhecidas como “askêsis” - o ato de memorização.

Foucault debruça-se sobre o sentido da técnica de “askêsis”, explicando que o “askêsis” distancia-se da idéia de renúncia a si, sendo uma consideração progressiva de si – a “maestria” de si – através da renúncia da realidade, ao se obter e assimilar a verdade. A “askêsis” se caracteriza a partir da execução de “certo número de exercícios, em que a pessoa verifica se é capaz ou não em face aos acontecimentos, de utilizar o discurso no sentido do acesso a realidade de acordo com a verdade ética. Para tal, a pessoa precisa se utilizar de “meletê e gumnasia” A primeira quer dizer medição. A “meletê” é uma antecipação de uma situação real, visa diálogos dos pensamentos. A técnica de “meletê” mais célebre foi a “praemeditatio malorum”, trata-se de uma experiência ética, um exercício da imaginação, assemelha-se a redução “eidética” de Husserl e era praticado com a redução que correspondia a infelicidades futuras. Trata-se de imaginar as mais terríveis infelicidades possíveis ou com pouca chance de acontecer no futuro.

A “Gumnasia” é um entretenimento numa situação real, mesmo se essa situação tenha sido induzida pela artificialidade. Estava ligada a essa prática a abstinência sexual, privação física e ritual de purificação. Outra prática desse tipo foi desenvolvida por Epíteto, que buscava vigiar sem cessar as representações e buscar selecionar os pensamentos éticos.

Outra forma de técnica de si praticada foi a interpretação de sonhos. Constava na época de Sinésio de Cyrène de memorizar não somente os sonhos que havia tido, mas acontecimentos que os antecederam e os precederem. Para Aelius Aristides em seu *Discours Sacrés*, os

sonhos deveriam ser interpretados como conselhos dos deuses que indicam os remédios para cura dos males.

No que tange ao cuidado de si no cristianismo Foucault pontua as principais técnicas de si enquanto um jogo de verdades. Parte do princípio que o cristianismo é além de religião de salvação, é também confessional, assim o fiel deve não só crer, mas, demonstrar sua crença e saber exatamente o que é. O cristão deve descobrir a si mesmo, reconhecer suas faltas, admitir as tentações e desejos para revelá-las a Deus, em testemunho contra si próprio enquanto pecador. Deve se esforçar para alcançar a purificação da alma buscando o conhecimento de si – iluminando-se. O cristianismo concebe a iluminação como revelação de si.

Nos primórdios do cristianismo recorria-se a forma de decifrar a verdade em si, através do conceito de “exomologêsis” que significa “reconhecimento de um fato”. A “exomologêsis” era principal forma de revelação de si. Significava reconhecer publicamente a fé cristã.

Um pecador podia solicitar a penitência via “exomologêsis”, onde o indivíduo se reconhecia como pecador e penitente. Assim a “exomologêsis” continha obrigações de justificar as razões¹⁴ para desejar a penitência. Era uma espécie de teatralização de reconhecimento de si.

Na teatralização da penitência, a autopunição e a revelação de si eram elementos inseparáveis. Devia-se “alardear o sofrimento, manifestar a vergonha, dar a conhecer a humildade e exibir a modéstia”, como aspectos da punição. Neste sentido, dirá Foucault que a “exomologêsis” era uma ruptura e uma dissociação violenta para fazer aparecer o si mesmo, através do simbolismo.

¹⁴ Isto não significava confissão ainda.

No século IV, as técnicas de si se tornam diferentes e passaram a ser praticadas a partir do conceito de “exagoreusis” que consistia de exercícios de verbalização a partir da relação mestre/discípulo. O cristianismo adotou algumas dessas técnicas a partir dos estóicos. A exemplo, do exame de si apresentado por São João Crisóstomo onde o indivíduo deve examinar suas “contas” o tempo inteiro, para separar as coisas proveitosas das não proveitosas através das orações. A “exagoreusis” é uma forma de verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que se devia praticar enquanto relação de obediência absoluta a um mestre, implicando na renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo para fazer a vontade do mestre.

De uma forma geral as tecnologias do “self” servem para sancionar socialmente procedimentos que encorajam ou ensinam as pessoas a lidarem sistematicamente com seus próprios sentimentos, pensamentos e condutas. Isto permite aos indivíduos desenvolverem modos particulares de experimentar e de entender a si mesmos, ou seja, de dialogar consigo mesmos. Essas tecnologias não são idiossincráticas, mas são institucionalizadas socialmente, como é o caso das tecnologias do “self” forjadas ao interior das agências religiosas aqui estudadas.

É possível avançar mais um pouco nessa discussão dizendo que a compreensão de “self” enquanto diálogo travado a partir de enquadres sociais e a partir do desenvolvimento de tecnologias de si implica em certas disposições habituais conforme tem pensado Bourdieu (1987).

3.2 Conexão “self” – “habitus” x corpo.

A construção e manutenção do “self” estão intimamente ligadas a técnicas que incidem diretamente sobre o corpo. Ou seja, o conceito de “self” aponta para a experiência de tornar-se si

mesmo, a partir do “habitus”. Neste sentido o “self” constrói particularmente, para além do que sancionado socialmente, certos “habitus” encarnados.

O conceito de “habitus”, é bem conhecido de todos, foi desenvolvido por Bourdieu a partir de uma idéia da escolástica que concebia hábito como um “modus operandi”.

O lócus da história de “self” é o corpo habituado pelas estruturas estruturantes. Bourdieu se volta para a questão do corpo pensando a socialização como expressão da somatização das relações sociais de dominação. O mundo social com suas próprias regras aí compreendidas como práticas são compreendidos a partir dos hábitos. O corpo é a expressão dessas correlações habituais do mundo social. Pode-se, enfim dizer que Bourdieu permite pensar o social como dimensão pré-pessoal, anônima do “self” que funda um senso de pertença e envolvimento no jogo social. Assim a noção “habitus” é aclaradora do modo como às mulheres se dispõem corporalmente frente ao diálogo interno.

Finalmente, formatou-se esse capítulo buscando apresentar o conceito de “self” no pragmatismo, especialmente de Mead (1934), e de Peirce (a partir da síntese proposta por Wiley (1994)), no intuito de construir o conceito de “self” a partir da estrutura dialógica.

O conceito de “self” foi visto como a idéia de que o ser humano é o lócus da experiência, capaz de refletir sobre si e também outros. O “self” então, é “eu” existencial produtor de identidade pessoal, capaz de reconhecer que é distinto de todos os objetos do mundo (Mead, 1934).

O “self” foi entendido a partir da síntese entre o pensamento de Peirce e Mead de acordo com os binômios “eu-mim”(Mead) x “eu-você” (Peirce), no caso o “eu-mim” enquanto conversação

interna focada do presente para o passado e o “eu-você” com conversação especulativa focada do presente para o futuro. Assim “self” foi visto necessariamente como diálogo interno, esse diálogo foi compreendido também pela noção de visitante conforme apresentada por Wiley.

Enfim, o “self” foi visto a partir dos enquadres e sustentação de face como na perspectiva de Goffman. Em conexão com os enquadres traçou-se reflexões sobre as tecnologias do “self” em Foucault (1994) e através da noção de “habitus” conforme pensada por Bourdieu (1987).

CAPITULO II

DESENHO METODOLÓGICO.

1. Considerações sobre a abordagem metodológica. Descrição da aplicação das “estratégias de ação”.

1.1 Notas e reflexões sobre o modo de fazer e compreender o tema –problema através da hermenêutica.

Empregou-se, a perspectiva proposta por GADAMER (1997) para direcionar a conduta da pesquisa, visando garantir uma postura de abertura frente à investigação.

Tomou-se, como base dessa investigação as proposições que inauguram o movimento em torno da estrutura lógica que caracteriza a consciência hermenêutica. GADAMER partindo da recordação do significado do conceito de “pergunta” na análise da situação hermenêutica, pontua que no “princípio” de toda experiência encontra-se pressuposto a estrutura da pergunta, assim:

Não se fazem experiências sem a atividade do perguntar. O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditamos primeiramente pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta se é assim ou de outro modo. A abertura que está na essência da experiência é, logicamente falando, esta abertura do “assim ou de outro modo” (GADAMER, 1997 : 534).

A forma lógica da pergunta e a negatividade que lhe é inerente se consumam na negatividade radical; no SABER que não SABE.¹⁵ Neste sentido dirá Gadamer:

Temos, pois, que nos aprofundar na essência da pergunta, se quisermos esclarecer em que consiste o modo peculiar de realização da experiência hermenêutica (GADAMER, 1997 : 534).

É com esse sentido de aprofundamento que se tomou como base os oito aspectos (descritos abaixo) fundamentais para se fazer a pergunta pertinente ao tema-problema aqui proposto, a saber: a) compreensão da construção do “self” de mulheres pentecostais que experienciaram aflição.

¹⁵ A questão da negatividade dialética implica logicamente falando na negatividade (“docto ignorantia” socrática) da experiência essa por sua vez implica na pergunta Cf. Verdade e Método p539.

Assim é importante dizer que foi essencial ter em mente durante a pesquisa, que toda pergunta que tem um sentido de orientação deveria ser vista como destacou Gadamer ao afirmar que: a) perguntar é mais difícil do que responder, isso por causa do sentido que se tem, às vezes, de que já se sabe; b) Para perguntar, se tem que querer saber, isto é, saber que não se sabe. E neste ponto que Gadamer retoma o modelo platônico do intercâmbio – ao modo da comédia no estilo “pergunta e resposta, de saber e não saber” para demonstrar que todo conhecimento e discurso para ser entendido têm que passar pela pergunta. Em suas palavras *“uma conversação que queira chegar a explicar alguma coisa precisa romper essa coisa através de uma pergunta”*; c) Perguntar quer dizer colocar no aberto, assim: *“A abertura da pergunta consiste em que não está fixada a resposta. (...) O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade.”*; d) toda verdadeira pergunta requer essa abertura, a falta de abertura implica na falta de sentido de autenticidade; e) a abertura da pergunta não é limitada, ou seja, ela é ilimitada porque é formulada a partir do horizonte: *“Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio.”*; f) mas, paradoxalmente, a pergunta também tem limitação, isso porque pressupõe fixação dos pressupostos e neste sentido *“... a colocação de uma pergunta pode ser correta ou falsa, segundo chega ou não ao terreno do verdadeiramente aberto...”*; g) não se pode dizer que a pergunta seja falsa, mas sim tortuosa, porque nela sempre existirá uma pergunta mesmo que sem direção. Uma pergunta tortuosa é aquela que “perdeu a orientação”; h) a pergunta colocada no aberto abarca o que foi julgado tanto do positivo como do negativo. Isso porque a pergunta é o caminho para o saber.

Para melhor compreender “esse caminho para o saber” Gadamer argumenta que: *“só se chega, a saber, a coisa mesma quando se resolve a instância contrária e quando a vista perpassa os contra-argumentos na sua incorrectura”* (GADAMER, 1997 : 535-7): Embora a tônica deste

trabalho discorde do “princípio dialético”, por compreender que o dualismo (pólo positivo, negativo) não consegue dar conta do fenômeno, na medida em que, todo fenômeno é sempre “n” possibilidades. O que aqui mais interessa da idéia de Gadamer é a existência de uma primazia da pergunta para com a essência do saber. A pergunta se mostra de uma maneira originária podendo ser esquematizada da seguinte perspectiva:

- a - “Não há método que ensine a perguntar, a ver o que é o questionável.”¹⁶;
- a.a que conforme Gadamer o método de Sócrates ensina apenas que “se saiba que não se sabe” através da arte do desconcertar, criar conduzindo pressupostos para o perguntar; a.b que “a opinião quer sempre ser opinião comum. – uma “doxa”¹⁷ por isso é repressora da pergunta honesta.

Gadamer apresenta a hermenêutica como um instrumento, que ajuda a chegar ao não saber e ao perguntar. E essa foi a base desta pesquisa onde se procurou destacar os 5 (cinco) elementos hermenêuticos, como se indica:

- a) Pode-se chegar a pergunta a partir do que ocorre, conforme, explicita Gadamer que:

A verdadeira essência da ocorrência consiste talvez menos em que possa nos ocorrer algo parecido à solução de um enigma do que em que nos ocorra à pergunta que nos empurra para o aberto e com isso torne possível a resposta. Toda ocorrência tem a estrutura da pergunta, no entanto, a ocorrência da pergunta já é a erupção na extensão aplanada da opinião comum. Portanto também das perguntas dizemos

¹⁶ Cf GADAMER. Verdade e Método. RJ : Vozes, 1997. Vol. I p 538

¹⁷ Doxa -significa decisão alcançada pela maioria do conselho. – na vida romana.

que nos ocorrem, que surgem ou que se colocam mais do que, que nós as provocamos e as colocamos (GADAMER, 1997 : 539).

b) O perguntar é mais um padecer do que um fazer “A pergunta se impõe, chega um momento em que não mais se pode desviar-se dela, nem permanecer agarrados à opinião costumeira”.¹⁸

c) O perguntar é uma arte que se caracteriza da seguinte forma: 1. não é a arte de fugir da coerção das opiniões; 2. nem possui o sentido grego de se apoderar da verdade; e 3. nem é a arte de ganhar de todo mundo na argumentação, mas sim:

Pelo contrário, é perfeitamente possível que aquele que é perito na arte dialética, isto é, na arte de perguntar e buscar a verdade apareça aos olhos de seus ouvintes como o menos indicado a argumentar (GADAMER, 1997 : 540).

d) a pergunta tem que se manter de pé, orientada para o aberto, possibilitando sempre novos perguntar, pois a arte de perguntar é a arte de pensar.

e) perguntar é a arte que conduz a autêntica conversação privilegiando os interlocutores. Para que haja conversação tem que existir uma estrutura de pergunta e resposta. Esta estrutura foi vista ao longo da pesquisa seguindo a proposição de Gadamer da seguinte forma: 1. na entrevista os interlocutores (entrevistadora/entrevistado(a) deveriam acompanhar os mesmos passos na conversação; Cuidou-se para não abafar o(a) entrevistado(a) com argumentos, especialmente, quando foi necessário o uso de sondagens¹⁹; 2. considerou-se na pesquisa que possuir a arte de perguntar, é saber escapar da pergunta repressora da opinião dominante, utilizou-se esse ponto, especialmente quando da análise das respostas, pois “... a arte de pensar

¹⁸ Cf. GADAMER. Verdade e Método. RJ : Vozes, 1997. Vol. I

¹⁹ Cf abaixo uso de técnica de sondagem na entrevista centrada na pessoa.

que é capaz de reforçar o que foi dito, a partir da própria coisa”²⁰. Nesta linha buscou-se ainda a utilização do sentido hermenêutico tanto para formular as perguntas quanto para entender as resposta, se fez esse percurso observando que:

É precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo de outro na conversa e no pôr-se de acordo, a língua realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística face à tradição literária, é a tarefa da hermenêutica. Por isso, quando a tarefa da hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, isso é algo mais que uma metáfora, é uma verdadeira recordação do originário (GADAMER, 1997 : 541).

Todo o contexto da pesquisa foi aqui considerado como sendo um texto. Na análise dos textos escritos (transcrições das entrevistas) se considerou que a “verdadeira recordação do originário” é o próprio ato hermenêutico que caracteriza a lógica de pergunta e resposta. Gadamer observa que o fenômeno hermenêutico encerra em si o caráter original da conversação e da estrutura da pergunta e resposta nos seguintes pontos: a) quando um texto se converte em objeto da interpretação – coloca uma pergunta ao intérprete; b) compreender um texto significa compreender a pergunta; c) o horizonte hermenêutico é igual ao horizonte da pergunta onde está determinado a orientação do sentido do texto; d) para compreender hermeneuticamente se tem que retroceder para além do que foi dito, a fim de encontrar o horizonte da pergunta e lá se verá outras possíveis respostas. Assim: “... a lógica das ciências do espírito é uma lógica da pergunta.”²¹

²⁰ Cf GADAMER. Verdade e Método. RJ : Vozes, 1997. Vol. I p 541

²¹ Cf. GADAMER. Verdade e Método. RJ : Vozes, 1997. Vol. I p. 547

Assim Gadamer propõe uma espécie de fusão de horizonte, a saber: a hermenêutica é a compreensão dos conceitos do passado histórico fundindo com o “nosso próprio conceber.”²² Por isso, compreender é mais que reproduzir a opinião alheia porque ao se perguntar, deixa-se em aberto a possibilidade de sentido.

Considerou-se, na pesquisa, que a estrutura da experiência hermenêutica é o determinante da consciência da história efetual no qual se destacam 2 (dois) aspectos básicos: primeiro que “*a realização da compreensão, quer se trate de textos ou de interlocutores, consiste justamente no vir-a-fala da própria coisa.*” (A verdade da coisa)²³ e segundo que toda compreensão pressupõe uma linguagem comum ou, melhor dito, constitui, a partir de si, uma linguagem comum.

2. Descrição das técnicas e instrumentos aplicados na pesquisa.

2.1 Parte técnica do processo de observação

Com base nessa metodologia, na parte técnica do processo de observação, se buscou uma visão geral dos sujeitos ligados às comunidades das 4 (quatro) principais igrejas pentecostais de primeira e segunda geração, escolhidas para a pesquisa. Foram elas (as comunidades): Igreja Pentecostal Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil²⁴. Assim, se teve base para compreender de forma mais profunda as experiências dos casos acompanhados, no que se refere às aflições e a sua trajetória dentro das comunidades, em especial, buscou-se elementos para compreender o processo de construção do “self” de mulheres pertencentes as diferentes filiações pentecostais que vivenciam suas experiências em comunidades do pentecostalismo clássico (I e II geração).

²² Cf. GADAMER. Verdade e Método. RJ : Vozes, 1997. Vol. I p. 551

²³ Cf. Verdade e Método 556

²⁴ Cf. descrição e características das igrejas supracitadas no próximo capítulo que trata do fenômeno pentecostal

2.2 Plano de observação e levantamento de dados.

2.2.1 E experiência Religiosa.

- a) Coletou-se narrativas ligadas ao “self”, foram importantes aquelas ligadas à histórias de conversão, transformação, mudança interior, mudanças de comportamento, curas;
- b) Pesquisou-se material escrito (pregações, textos bíblicos, livros, revistas, etc.) mais usado nas igrejas escolhidas;
- c) Observou-se a atuação das pessoas de diferentes gerações em vários âmbitos da vida religiosa.

2.2.2 Na igreja.

- a) Atentou-se para a participação da audiência, mapeando-se as fases de maior ou menor envolvimento e os tipos de envolvimento;
- b) Analisou-se o comportamento dos líderes (pastores, obreiras, outros membros que possuíam alguma liderança), para melhor compreender o tipo de ação, discurso, oratória, utilização do corpo, música, tom de voz, modos de atenção;
- c) Investigou-se a utilização do espaço: como as pessoas estavam dispostas no ambiente, bem como se dava o trânsito;
- d) e ainda a utilização de meios: instrumentos musicais, imagens, cantos, pregações, orações;
- e) Observou-se as mudanças no decorrer do ritual: fazendo mapeamento das várias fases - cânticos, pregações, orações, pausas;

f) O ritual recebeu especial atenção porque pareceu ser um importante elemento agregador do modelo pentecostal, servindo como fonte pedagógica para compreender o mundo da vida, os outros e a si mesmo.

2.3 Perfil dos respondentes escolhidos para a pesquisa.

Os casos acompanhados possuíam o seguinte perfil: 1) pertenciam a grupos de mulheres, foram apontados pelos outros ou auto-referidas como portadoras de experiências de aflição; 2) tinham alguma experiência no uso de dons e recebimento do Espírito Santo, bem como na lida com experiência de aflição; 3) vivenciaram alguma experiência com a terapêutica típica do pentecostalismo de primeira e segunda geração e pertenciam a classe trabalhadora.

2.4 Instrumentos de coleta de dados.

2.4.1 Fase I

Depois de um longo período fazendo observação focal (cerca do primeiro ano da pesquisa) nas igrejas selecionadas, passou-se a estabelecer conversas informais com pentecostais com os quais se tinha estabelecido certos laços de amizade, assim se explicava o objetivo da pesquisa ao tempo que se averiguava a possibilidade de encontrar casos, cujo perfil correspondesse às expectativas da pesquisa.

Através das amizades travadas junto aos membros das igrejas foram agendadas reuniões com líderes (pastores), geralmente, em pequeno número de pessoas, para que fosse apresentada à pesquisa. Essas reuniões foram, quase sempre, marcadas por certas tensões, seja porque os

líderes ficavam preocupados com as influências que a presença da pesquisadora e/ou conteúdo da pesquisa poderia causar a igreja, seja pela preocupação por parte da pesquisadora de que se proibisse a pesquisa. Embora, no geral, a permissão tenha sido dada, as tensões permaneceram no ar, gerando impressão à pesquisadora de que, qualquer passo em falso, tudo seria suspenso.

Com a autorização dos pastores, introduziu-se um grande bloco de questões²⁵ (entrevista) que foi aplicado junto a outras lideranças religiosas da igreja (diaconisas, obreiras, dirigentes de círculos de oração, etc.). O bloco de questões teve como principal objetivo fazer uma sondagem para localizar os possíveis sujeitos que poderiam fazer parte do estudo. Estava dividido em seis partes: 1. Identificação - que procurou situar o contexto sociocultural da pessoa, buscando reconstruir de forma sumária a história e organização da vida familiar, trabalho, classe dos respondentes; 2. Aflição e tratamento - visava coletar informações sobre experiência de doença ou aflições buscando descrever as causas, sintomas, ajudas e tratamentos; 3. Trajetória religiosa - buscou identificar o tipo de igreja que a pessoa freqüentava na atualidade, sua trajetória religiosa seja entre outras religiões bem como no pentecostalismo; 4. experiência pentecostal e corporal - buscava compreender de modo mais direto as experiências da pessoa no pentecostalismo tais como: rituais de batismo (nas águas ou no Espírito Santo), outras experiências corporais, recebimento de dons; 5. Visão de mundo/doutrina religiosa e vivência cotidiana – descobrir se houve transformações significativas na vida do(a) pesquisado(a) quando de sua conversão ao pentecostalismo, detalhes da participação na igreja, relação com a família, trabalho, restrições na vida cotidiana, e 6. Redes sociais – procurava mapear tipo de lazer, relações com outros membros da sua igreja ou de outras igrejas.

²⁵ Trata-se na verdade de extensa entrevista que faz parte de uma pesquisa desenvolvida ao interior do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais Ambiente e Saúde –Ecsas. A pesquisa estava sob a coordenação da Dra. Prof^a. Miriam Rabelo. Segue em anexo o modelo que foi adaptado para o pentecostalismo.

2.4.2 Fase II

Na segunda fase da pesquisa foi introduzido o instrumento mais específico. Tratava-se de observações e entrevistas abertas baseadas na pesquisa Etnográfica Centrada na Pessoa (ECP)²⁶ com base nos princípios metodológicos de Hollan (1998), Robert Levy (1994) e nas discussões travadas no curso ministrado por Cravalho (1998).

Hollan & Levy preocupados com técnicas mais adequadas para investigar a singularidade individual (“self”) propõem que esse tipo de pesquisa receba tanta atenção quanto às ligadas a estudos da “cultura”. Deve-se, no entanto, frisar que a observação e entrevista centrada na pessoa não é uma técnica que procura dar conta de uma “teoria comparativa da personalidade ou de cunho psicológico”. A observação e entrevista centrada na pessoa não são formadas por técnicas exatas que possam garantir completa fiabilidade, é antes uma forma de arte onde o(a) pesquisador(a) tem muito domínio e compreensão das variáveis e singularidades no observar e/ou entrevistar.

A observação e entrevista centrada na pessoa têm como objetivo principal “clarear as relações das individualidades frente a seus contextos socioculturais”. Conforme se pode analisar Hollan & Levy partem do princípio que esse tipo de estudo é essencial para uma teoria social:

A implicação do estudo de indivíduos é um componente essencial para uma teoria social adequada. Nós assumimos que as formas locais de individualidade e transações sociais individuais têm que ser empiricamente estudadas em cada colocação particular e para cada

²⁶ Segue em anexo modelo usado durante a pesquisa.

tipo de problema (embora nós ainda discutiremos também um conceito de “tipos” de colocações para alguns outros propósitos) nós não podemos usar modelo genérico “priori” de “homem e mulher antropológico.” (HOLLAN e LEVY, 1998 :334)²⁷

Analisou-se a partir de base teórica e empírica focando o pentecostal na comunidade, observando seu contexto histórico, sociocultural e material. Observação estendeu-se também, no sentido, de entender como o membro de uma comunidade religiosa estabelece relações cotidianas (públicas ou privadas) com seu contexto comunitário. Isto foi necessário para clarificar o nível que a pessoa interage de maneira autônoma de seu contexto comunitário. Essa análise foi essencial para formatar um esboço, ainda que muito simplificado, de certos aspectos que definiam e caracterizavam o pentecostal a partir da sua referencia comunitária. Vale destacar que essa abordagem visou, mesmo que de maneira elementar, desenhar certas características típicas de “self”/pentecostal ligado a uma denominação e estabelecer certos traços das suas características mais particulares.

Conforme pontuam Hollan e Levy a preocupação principal aqui não é mapear discursos locais, histórias de vida, narrativas ou autobiografias, mas um esforço no sentido de alcançar certas dimensões do “self”; no caso desta pesquisa, do pentecostal focando sua relação com a matriz das interações socioculturais, não só a matriz da denominação pentecostal que a pessoa frequenta. O estudo etnográfico dessas relações foi importante para comparar graus de

²⁷ The implication is that the study of individuals is an essential component of adequate social theory. We assume that the local forms of individuality and individual-social transactions have to be studied empirically in each particular setting and for each kind of problem (although we will also argue for a concept of “types” of settings for some purposes) and that we cannot use some a priori generic model of “anthropological man and woman” (HOLLAN & LEVY, 1998 :334).

semelhanças, antagonismos, campo cosmológico comum, relações de trocas, atividades públicas e privadas, etc.

A observação e entrevista centrada na pessoa no caso do trabalho aqui desenvolvido sofreram algumas modificações para melhor se adaptar às práticas particulares de cada denominação pentecostal. Isto foi importante para refletir de maneira mais apropriada os tópicos da investigação e as categorias de análise.

Foi também necessário considerar as características singulares de cada comunidade (denominação) pentecostal, especificando sua imersão no literalismo bíblico, uso glossolalia, centralização hierárquica, graus de tolerância ou fechamento frente a questões mais seculares, mudanças socioculturais, posicionamento no campo religioso, contexto histórico, construção e manutenção do saber religioso, estrutura ética religiosa, problemas significantes de cada denominação estudada.

Para alcançar esse nível de compreensão se adotou, em primeiro lugar, como elemento chave a observação e entrevista centrada na pessoa, guardando o máximo de aproximação com o campo de pesquisa, para não distanciar os dados de seus contextos originais; em segundo, utilizando-se da técnica de modulação em que o(a) entrevistador(a) pode obter dados a partir do modo respondente e/ou informante.

Para alcançar maior equilíbrio entre os modos informante e respondente se buscou formular questões, que privilegiasse, no início das entrevistas, o modo informante, para criar a abertura necessária à respostas mais específicas. Conforme HOLLAN & LEVY deve-se atentar para o fato de que há nuances importantes que podem proporcionar expressivas variáveis, significantes

entre os dois modos de entrevistar, como exemplo os autores expõem suas próprias experiências de campo dizendo que:

Existe uma diferença significativa entre perguntar a um Taitiano, numa entrevista, algo como “Por favor, descreva para mim, exatamente, como e por que a super cisão (rito de passagem em que se mutila o pênis) é feita pelos Taitianos,” e perguntar a ele “Você poderia me falar sobre sua super cisão?” “O que aconteceu neste processo?” “O que aconteceu aquele dia?” “Mudou sua vida de alguma forma?” “Como?” “O que você pensou e sentiu sobre isto então?” “O que você pensa e sente sobre isto agora?” A primeira pergunta usa o entrevistado como um informador, como um perito testemunha (embora com uma perspectiva limitada e especial) sobre algum procedimento da comunidade. O segundo conjunto de perguntas trata o entrevistado como um respondente, como um objeto de estudo nele – ou ela mesma; explora o que ele ou ela faz do procedimento. A relação entre os dois conjuntos de respostas é diretamente informativa (veja Levy 1973 : 117-122) e ilumina a força da super cisão em machos de um modo que a descrição cultural baseada em informador não faz, de forma que os dois tipos de complemento de descrição um ao outro, para interpretações tanto sociais como psicológica.²⁸ (HOLLAN & LEVY, 1998 : 336).

²⁸ There is a significant difference between asking a Tahitian interviewee something like “Please describe for me exactly how and why supercision (a penis-mutilating rite of passage) is done by Tahitians,” and asking him “can you tell me about your supercision?” “What happened leading up to it?” “What happened that day?” “Did it change your life in any way?” “How?” “What did you think and feel about it then?” “What do you think and feel about it now?” The first question uses the interviewee as an informant, as an expert witness (albeit with a limited and special perspective) about some community procedure. The second set of questions treats the interviewee as a respondent, as an object of study in him – or herself; it explores what he or she makes of the procedure. The relation between

No caso da presente investigação, as variações entre os modos respondente e informante, foram significativas, quando se analisou comparativamente os dados colhidos através dos dois modos. Isto ajudou na melhor compreensão dos espaços sociais, dimensão de conflitos, visualização das zonas de coerências entre os dados colhidos e os observados, foi importante para compreender, de maneira mais plural, o conceito de “self” frente a seu contexto denominacional. Nesse jogo entre modo respondente e informante ou vice-versa (conforme havia necessidade).

Ao destacar essas características do trabalho, foi essencial conduzir a pesquisa, conforme orientação de LEVY E HOLLAN, para além dos enquadres de esquemas como “estrutura mental”, “sistema de personalidade” lócus cultural interno e/ou externo a “self”. Apesar das tensões próprias dos modos respondente e informante, o grande desafio da pesquisa foi escapar dos reducionismos dicotômicos (pessoa enquanto corpo e alma) e centrar atenção nas percepções que apontavam conceitualmente à inteireza de ser “self”. Ora para dar conta deste desafio foram feitas análises das notas tomadas durante as observações e entrevistas centradas na pessoa, analisando as informações dos contextos, variações na interação, interferências, ou quaisquer outros dados. De posse desse levantamento é que se fez propriamente a interpretação das observações e entrevistas centradas na pessoa.

Para se entender com mais detalhes como se administrou as observações e as entrevistas centradas na pessoa é importante dizer que além do uso dos modos informante e respondente se utilizou técnicas de “sondagem”.

the two sets of answers is directly informative (see Levy 1973 : 117- 122) and illuminates the force of supervision on males in a way that the informant-based cultural description does not, so that the two types of description complement each other, both for social and psychological interpretation.

Assim a técnica foi realizada através da utilização das formas de administração e controle típicas das observações e entrevistas centradas na pessoa, ou seja, a partir dos 04 (quatro) fatores destacados por HOLLAN e LEVY, (parte em que se fez às adaptações que pareceram mais apropriadas à pesquisa em contexto pentecostal) como se expõe a seguir:

a) Competência lingüística.

Deve-se dizer que não houve problema de competência lingüística, ou melhor, a maior preocupação frente à competência lingüística não foi, é claro, a fluência na língua nativa, uma vez que, a entrevistadora pertencia à mesma nacionalidade do(a)s entrevistado(a)s; o problema residiu na necessidade de uma maior compreensão das singularidades e linguagem própria dos contextos pentecostais.

O problema pode ser exemplificado através de uma experiência vivenciada pela entrevistadora ao discutir aspectos da pesquisa junto a outros pesquisadores (do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais, Ambiente e Saúde – Ecsas); onde a mesma pôde constatar que um símbolo bíblico, como o conhecido “grão da mostarda,” pode adquirir significativas variações de interpretação, quando em contextos religiosos diferentes.

No caso, o referido símbolo bíblico do grão de mostarda parece ser visto nas igrejas protestantes e pentecostais de acordo com parte do versículo 20 do capítulo 17 de Mateus que diz o seguinte: *(...) Pois em verdade vos digo que, se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a este monte: Passa daqui para acolá, e ele passará (...)* O grão da mostarda entre pentecostais e protestantes é quase sempre lembrado como exemplo de tamanho de fé. Já na tradição da fé Católica parece se usar também o versículo 31 do capítulo 13 de Mateus que diz o seguinte: (...)

O reino dos céus é semelhante a um grão de mostarda, que um homem tomou e plantou no seu campo; o qual é, na verdade, a menor de todas as sementes, e se faz árvore, de modo que as aves do céu vêm aninhar-se nos seus ramos. Aqui a ênfase no grão da mostarda lembra não apenas a fé, mas a comparação ao “reino dos céus”. Testes pilotos aplicados juntos a pentecostais e protestantes demonstraram que ao se referir ao grão de mostarda a tendência é lembrar imediatamente do versículo que fala da fé, e nunca referido ao reino de Deus.

O interessante é que, os dois textos se encontram bem próximos um do outro, num livro usado tanto por protestantes, pentecostais, como católicos. Deste modo, quando se faz alguma referência a um protestante ou pentecostal sobre o grão de mostarda a tendência é esquecer da comparação com o “reino dos céus”. Diante desta constatação, pensando em melhorar a estratégia metodológica, foram feitos pequenos testes pilotos orais entre pessoas pertencentes a várias denominações, independente de serem ou não as contempladas pelo estudo, bem como pertencentes à Igreja Católica Romana com o objetivo de compreender o uso de certos termos que pareciam problemáticos, ou que possuir interpretações pontuais. Isto foi importante para evitar certas estranhezas nas interlocuções durante a pesquisa; os testes piloto foram ainda úteis como facilitadores do uso de sondagens, bem como ajudaram a compreender melhor as variações significativas do “idioma” pentecostal que apareceram nas informações pessoais do(a)s entrevistado(a)s.

As contribuições advindas dos cuidados que se tomou durante a pesquisa no que se refere à linguagem, foram especificamente benéficas no sentido de orientar as questões da entrevista, especialmente, através dos testes pilotos e das análises das falhas observadas nas entrevistas gravadas, por exemplo, nas primeiras entrevistas se usou a seguinte questão: *O Espírito Santo te concedeu algum dom? Qual (is)? Quando começou a manifestá-lo?* O termo “manifestar”

pareceu incomodar alguns pentecostais da primeira e segunda geração, já que está associado à idéia de “manifestação” no caso da possessão demoníaca. Então melhor perguntar: *Você já recebeu o Espírito Santo? Do que: Você já manifestou o Espírito Santo?*

b) Entendendo a cultura local

Foi muito importante atentar para os aspectos culturais da comunidade observando o entrecruzamento das variáveis culturais típicas de um bairro (como é o caso do Pituáçu), voltado para o entretenimento, vocacionado para o turismo e lazer por abrigar belas praias, parque com reserva florestal, lagoa, dunas de areia, bares, clubes, etc; frente às exigências socioculturais que caracterizam os modelos do pentecostalismo mais clássico. Observou-se, neste aspecto, como são negociadas as relações de entretenimento típico do ascetismo pentecostal de primeira e segunda geração na versão brasileira.

c) Confiança e motivações do(a)s entrevistado(a)s.

No geral não se teve durante a pesquisa grandes dificuldades para conseguir confiança e motivação entre o(a)s entrevistado(a)s porque sempre se iniciou a abordagem falando um pouco do interesse da pesquisa, especialmente, focando a atenção sobre a experiência em termos de cura, só depois de criar certo loco de amizade é que foram introduzidos a entrevista e o roteiro de observação e entrevista centrada na pessoa, nesta ordem. Mas, ainda que a maioria das pessoas entrevistadas tenha colaborado bem com pesquisa, teve-se que tomar muito cuidado na coleta de dados, para não deslocar o poder hierárquico típico do pentecostalismo centrado na figura do pastor.

Em muitos casos as pessoas só falavam depois que o pastor apresentava a entrevistadora para toda igreja, respaldando a pesquisa, em outros casos as pessoas só falavam depois que consultavam a Deus, ou lideranças da igreja. Apenas uma mulher pertencente à Igreja Pentecostal Cristã do Brasil depois de consultar o Espírito Santo desistiu das entrevistas. Em muitas entrevistas se encontrou algumas resistências frente a certas questões tidas como tabu, as mais problemáticas foram as que se referiam ao Espírito Santo, devido aos cuidados que o(a) pentecostal deve ter frente à terceira pessoa da Trindade e de seu próprio autocontrole. Outras questões problemáticas foram às relacionadas com a família, especialmente quando se tocava na questão dos maridos; é importante dizer que a maioria das entrevistas foram realizadas na sala de visita do(a)s entrevistado(a)s.

Muitas vezes durante a entrevista o(a) entrevistado(a), (especialmente, as mulheres) pedia para se falar mais baixo para que alguém da casa não ouvisse, às vezes as pessoas contavam coisas em voz baixa algo que não havia sido perguntado, mas que lhes pareciam importante dizer ou desabafar. Esses momentos ocorriam quando a sala fica apenas com a presença do(a) entrevistado(a), talvez devido ao medo da censura familiar.

Com algumas entrevistadas a relação de confiança foi muito mais profunda a ponto de sempre procurarem a entrevistadora para pedir ajuda, empréstimo em dinheiro, emprego para algum de seus filhos, vendas de pãozinho, doce, etc. Em muitas entrevistas se percebia que os entrevistados sentiam certo reconforto, o que levou a crer que, de fato, a entrevista dava certo “status” frente à comunidade, e às vezes parecia ser até terapêutica. Sentiu-se também que muito da disposição das pessoas para dar entrevista residia no fato de ser uma boa oportunidade para fazer proselitismo com a entrevistadora. Mas, na medida em que se ia respeitando os interesses do(a)s entrevistado(a)s, logo se pôde direcionar a pesquisa para o seu objetivo.

d) Local das entrevistas

Como já foram especificadas acima, as entrevistas centradas na pessoa foram realizadas, em sua grande maioria, na sala de visita do(a)s entrevistado(a)s, diferentemente do que recomendam Hollan e Levy não houve possibilidade de conseguir um local neutro para as entrevistas.

3. As entrevistas - tópicos

3.1 Como se organizou a coleta de dados sobre os padrões de formação da pessoa.

Neste ponto foi importante ordenar a entrevista de maneira que a(o) entrevistada(o) pudesse se localizar histórica e socialmente, essa abertura dada favoreceu uma primeira conceituação no sentido da pessoa poder dizer quem “ela é no mundo da vida”.

O roteiro de perguntas em termos da identificação teve a mesma base do curso de observação e entrevista centrada na pessoa, ministrado por CRAVALHO em 1998 no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, sofrendo alterações, apenas, em aspectos específicos ao contexto pentecostal. As perguntas importantes foram:

Dados de localização: (nome, inclusive apelidos, idade/data de nascimento, local de nascimento, composição do lar, esposa/marido – parentes, residências dos parentes; meios de manter contatos com parentes distantes, amigos e inimigos, e como foram estabelecidos esses

relacionamentos; vizinhos e a natureza do contato, igreja outra igreja, ocupações, status sócio-econômico. Atividade de lazer; times esportivos, outros grupos significativos: associação de moradores, educação formal e informal; atitudes com respeito a essa; atitude com respeito aos outros alunos e os professores/instrutores; ritos de passagem; padrões na família de origem: papéis dos pais, mudanças significativas de residência e viagens).

3.2 Características do “self”

Na caracterização do “self” se focou as próprias concepções do indivíduo sobre si mesmo, tentando destacar ações de autonomia e experiência de ser “self” frente a suas responsabilidades e papéis socioculturais. Nesta parte da entrevista foi muito importante o uso da técnica de sondagem para marcar as instancias que “self” estabelece como si próprio, frente a outros elementos externos tais como experiências místicas, alteração de consciência, antagonismo corpo/mente, possessão; usou-se as seguintes questões:

Quando você era criança, queria ser como alguém? De que maneira? Por quê? Com quantos anos? Queria não ser como alguém? Pessoas interessantes para você, heróis atuais e no passado. Atitudes com respeito ao mesmo gênero, ao outro. Atitudes com respeito à orientação sexual. Como é ser pentecostal? De que maneira você é como os outros pentecostais? Em qual aspecto você difere dos outros? Como são os outros pentecostais? São diferentes? Por quê? Aspectos do “self”: Possessão, fala língua estranha, tem alterações de consciência, e que pensa da possessão, falar em língua junto com outras pessoas? Que é tentação, e outras concepções afins?

3.3 Moralidade

Nesta temática o objetivo maior foi proporcionar a pessoa questões que o colocasse à vontade para dar seu próprio enfoque sobre aspectos morais. Sobre o uso do controle social para si e para os outros, bem como, sobre aprovação e/ou desaprovação de certos comportamentos, ou seja, as idéias próprias de “self” frente à opinião pública.

Idéias sobre o “que constitui comportamento bom e comportamento mal” e porque o respondente/informante acha isso. Tipos de sentimentos e conseqüências pessoais associados a fazer o bem ou fazer o mal. Quais tipos de coisas o respondente está consciente que quer fazer, mas abstém-se fazer? Por quê?

3.4 O corpo e sexualidade.

Esta parte da entrevista foi construída, em boa medida, em consonância com as idéias de Merleau-Ponty (1999), como já foi indicada no capítulo anterior, de que o “self”/corpo não é uma justaposição de órgãos, mas uma “posse indivisa” proporcionado por um esquema corporal onde cada membro está ligado pelo “desígnio” global, desta forma o “self”/corpo é uma unidade espacial, temporal e intersensorial. As questões aqui levantadas foram as seguintes:

Quais os principais hábitos de um pentecostal, que são importante no corpo de um pentecostal? Como deve ser esse corpo? Qual a sua concepção de corpo? Como sente seu corpo. Sexualidade: lembra do seu primeiro namoro? O que foi bom desta época? O que você não gostou? Que acha dos namoros de hoje em dia? Como você avalia a

sexualidade entre os homens? Como avalia entre as mulheres? O que pensa do sexo? O que a Bíblia fala a respeito deste assunto? Como isto é abordado o sexo na igreja? O que você diria a respeito da sexualidade? Como ensinou suas filhas? Como ensinou seus filhos?

3.5 Aflições e Cura

A atenção com as questões de aflições e cura, interessava na medida em que estava atingindo “self” sejam pelos desarranjos, ajustes, prevenções, modos de lidar, formas de alívio, etc. As perguntas usadas foram derivadas em grande medida a partir das pesquisas realizadas por Rabelo (1995), nas atividades do Núcleo de pesquisa em Ciências Sociais e Saúde – ECSAS, destacam-se as seguintes:

*Quais os problemas de aflição comuns na igreja? Qual a causa?
Nervos e ataque de nervos; Uso de álcool e uso de psicoativas, lícitas e ilícitas. Conhecimento e atitudes com respeito aos curandeiros, parteiras e outros especialistas populares.*

3.6 Emoção

Uma outra abordagem foi a da sensibilidade que buscou compreender o lado emotivo a partir da compreensão da pessoa. Em muitas ocasiões, usou-se questões deste tópico durante outras partes da entrevista, produziu-se as seguintes questões:

Sente algum tipo de vergonha? Você possui algum sentimento de culpa?

Teve raiva, ou tem raiva de alguma coisa? O que te traz tristeza? O que você ama? Como se sente atualmente?

3.7 Religião e o Sobrenatural

Este foi outro ponto importante na pesquisa porque se tratava de pessoas engajadas em grupos religiosos. Era fundamental estabelecer as bases das compreensões feitas por “self” dos usos e experiências com o “sobrenatural”. Compreender os significados e funções da religião da comunidade denominacional. As questões levantadas foram:

A religião e o sobrenatural: Atitudes com respeito às religiões dos outros. Experiências com conversão religiosa; os efeitos de conversão religiosa de outras pessoas (parentes, amigos, vizinhos) no respondente/informante. Relações com entidades sobrenaturais (promessa com santos, obrigações com orixás, etc.) Papéis especiais (pastor, etc).

3.8 Fantasias, Sonhos e projetos.

Em boa medida a pessoa se mostra através de suas fantasia, sonhos e projetos. Nesta etapa da construção do roteiro, seguiu-se como base, além das orientações de Hollan e Levy a concepção de Schutz (1973), construiu-se as seguintes questões:

A fantasia, as artes criativas, os sonhos: respeito aos sonhos; poderia contar um sonho? Que significa?Produções artísticas do informante/respondente: pintura, versos, etc. Televisão e rádio,

e atitudes com respeito a esses: programas de televisão favoritos, figuras favoritas, etc., e porque são favoritos. Dança e música: favoritas, e por quê?

3.9 Crianças

Segundo Hollan & Levy uma boa maneira de se aproximar do conceito que os indivíduos fazem de si é levantar questões ligadas a sua infância, buscar compreender sua visão do que é ser uma criança, como se deu seu aprendizado, sua compreensão sobre certos valores, etc. Assim, as questões usadas foram:

Os filhos: O que espera de seus filhos? O que mais teme com respeito aos seus filhos? Como vai ser o mundo deles quando forem adultos? Como devemos criar nossos filhos? Quais são as coisas mais importantes que precisamos ensinar a eles?

4. Condução das entrevistas

Para garantir maior validade dos dados alcançados através da observação e entrevista centrada na pessoa, foram feitas varias correções na postura da entrevistadora a partir da reavaliação das entrevistas para reduzir os índices de distorções, seja do tipo cognitivo, seja as de motivo. Conforme pontua Hollan & Levy:

A distorção cognitiva” é um engano ocorre na seqüência da interação, baseado na experiência que o entrevistador experimenta com outros tipos de pessoas (respondente) e com outros tipos de contextos (que o

do respondente). Pelo menos algumas destas distorções cognitivas são corrigíveis através do saber ordinário...

Mas a distorção pode ser motivada para servir a alguma necessidade pessoal (inclusive guardar algumas orientações cognitivas profundas). Existe uma diferença significativa da ignorância simples. No caso motivado, a situação incompatível pode bem ser de alguma maneira conhecida ou intuída, ativando manobras e distorções defensivas protetoras, geradas dentro do entrevistador, deixando de fora compreensões ameaçadoras. Estes processos tenderem a sinalizar em si mesmos. Isto é, se os entrevistadores estão atentos para suas próprias sensações e respostas, eles podem se tornar cientes dos sinais do processo de distorção enquanto ocorre à interação, embora possam ficar incertos sobre o que, exatamente, está continuando.²⁹ (HOLLAN e LEVY, 1998 : 346-7).

4. 1 Técnica para redução de distorções do tipo cognitivo ou motivacional.

Procurou-se, ao longo da observação e entrevista centrada na pessoa em primeiro lugar: a) atentar para atitudes defensivas, pausas, mudanças estratégicas, variações do tom e voz por parte

²⁹“Cognitive distortion” is a misunderstanding of what is going on, based on the interviewer’s prior intellectual experience with other kinds of people (than the respondent) and with other kinds of contexts (than the respondent’s). At least some of this cognitive distortion is correctable through ordinary (...) But distortion may be motivated to serve some personal need (including guarding some deeply and centrally organizing cognitive orientations). There is a significant difference here from simple ignorance. In the motivated case, the uncongenial true state of affairs may well be somehow known or intuited, stirring up defensive maneuvers and self-protective distortions generated within the interviewer, blunting or closing off threatening new understandings. These motivated processes tend to signal themselves. That is, if interviewers are attentive to their own sensations and responses, they can become aware of signs of the process of distortion while it is going on, although they may well be uncertain as to what, exactly, is going on.

da entrevistada; b) auto-análise da entrevistadora frente a seus próprios sentimentos, estado de concentração, irritação, ansiedade, ou qualquer outro tipo de sensação que pudesse produzir algum tipo de distorção. Muitas das distorções vivenciadas ao longo da pesquisa pareceram ocorrer simultaneamente, ou seja, em ambas as partes, tanto entrevistadora quanto entrevistado(a). Geralmente depois de longas narrativas feitas para responder uma questão o que ora causava brevidade nas respostas seguintes, ora desatenção no ato de perguntar ou de responder; c) as mudanças de tópicos muitas vezes também produziram distorções, algumas ocasiões porque o(a) entrevistado(a) não parecia disposto(a) a mudar de assunto e/ou falar do assunto proposto.

A revisão das entrevistas foi fundamental para corrigir as perguntas, tornando-as mais agradável; outras distorções apareceram quando a entrevistadora não conseguia se desvencilhar rapidamente de algum quadro emotivo produzido a partir de uma fala anterior, durante o prosseguimento a pesquisa.

5. Como foram usadas as técnicas de sondagem.

As sondagens foram elementos importantíssimos para entrevistas com pentecostais, pois ajudaram a aliviar as tensões que um(a) pentecostal sente frente ao zelo com a fé, igreja, pastor, etc. Assim, partia-se quase sempre de uma questão mais abrangente, no modo informante. Usou-se, as técnicas de sondagem observando as seguintes orientações propostas por Hollan & Levy:

As colocações do entrevistador na entrevista podem ser chamadas de “intervenções” Um dos propósitos do entrevistador é simplesmente manter os grunhidos, incentivando o prosseguimento da entrevista, e

sinalização de acenos indicativos de que o entrevistador está escutando; sem tais sinais a maioria das entrevistas depressa se esgota. Mas sondagens de intervenções, perguntas, grunhidos, “hum,” “continue,” não só indica atenção, mas são colocadas para guiar a direção da entrevista ou para encorajar a continuação de algum tópico.

³⁰ (HOLLAN & LEVY, 1998 : 349- 50).

Usou-se ainda sondagens de estímulos durante as exposições narrativas através de escutas atentas, encorajando sempre o(a) entrevistado(a) a continuar desenvolvendo sua discussão, tipo : “Sim, e aí como se resolveu...,” “Sério!” “Mesmo!” “O que você sentiu?” “O que você pensou sobre isto”. Especialmente, usou-se o “hum hum” com o balançar da cabeça, como gesto de quem está atento e compreende o que estava sendo dito. Quando o assunto era difícil para o(a) entrevistado(a) sempre se começava perguntando sobre o mesmo de forma genérica, fazendo referência ao grupo, experiência do mundo masculino/feminino ou de acordo com a opinião geral para em seguida formular uma questão mais direta, específica para a pessoa.

5.1 Análise das entrevistas

Foi realizada a partir de níveis dos fenômenos significantes observados durante as entrevistas centradas na pessoa. Seguindo orientação de LEVY e HOLLAN se atentou para os seguintes níveis:

³⁰ The interviewer’s responses in the interview may be called “interventions.” One purpose of interviewer is simply to keep the interview going-grunts and nods signaling that the interviewer is listening and interested serve this purpose; without such signals most interviews quickly dry up. But interventions-probes, questions, grunts, “un huh,” “go on,” and the like-not only indicate attention, but are so placed as to guide the direction of the interview or to encourage the continuation of some topic.

a) História significante - foram relacionadas com aspectos culturais, sociais, educacionais, econômicos, ou afins que pareceram significativas. Classificou-se e analisou-se as histórias contadas e reinterpretadas de maneira própria e autônoma, especialmente, se deu atenção às histórias em que se explicou porque deu essa ou aquela razão para entender a história daquele jeito. Atentou-se ainda para detalhes da história que não foram bem desenvolvidas, seja porque não se pôde ou porque não se quis.

A técnica utilizada foi a de ouvir várias vezes as entrevistas para perceber elementos que marcavam “qualidades formais dos discursos” elaborados nas narrativas das histórias significativas, assim pode-se notar que:

a.a) as histórias significativas podiam ser organizadas a partir das “qualidades formais dos discursos” não só para fazer compreender melhor o seu conteúdo geral, mas por revelar outros elementos discursivos que em alguns casos podiam corroborar com o discurso principal, e em outros eram “aparentemente” estranhos ou até contra o discurso principal. Como exemplo, nas narrativas de experiências de aflição de muitas vezes, ao se discorrer sobre tratamento apresentava-se a cura como sendo de ordem espiritual, mas aqui e ali ao narrar a história apontava outros tratamentos empreendido;

a.b) Atentou-se ainda, nas análises das histórias significativas, para o aparecimento, utilização e função de fenômenos para-lingüísticos que foram utilizados ao longo das entrevistas. Buscou-se também diferenciar se os fenômenos para-lingüísticos usados eram de ordens mais pessoais ou típicas da cultura local;

a.c) Na linha apontada por HOLLAN e LEVY, organizou-se as histórias significativas focando os tipos de temas, os momentos em que eles são apresentados, se saturam ou perpassam toda a história significativa, atendo-se para sensações de que algo foi omitido, seja de forma deliberada ou não. Nesta parte foi muito importante analisar as respostas evasivas, incompletas, ou que se omitiam elementos essenciais. E finalmente, observou-se como os temas foram conectados entre si durante a narrativa de uma história significativa.

b.) Esquematizou-se para análise, via entrevista gravada, as chamadas “perturbações³¹” na superfície das histórias significativas, especialmente, atentando-se para “atos falhos” na fala, correções feitas em sua fala, explicação para a “perturbação”, observação se a referida “perturbação” tinha algo haver com o passado, ou projeto para o futuro. Analisou-se os tipos de emoções que essas “perturbações” provocaram, se o sentimento foi de vergonha, irritação ou até alegria. Essa técnica pareceu importante para verificar as pressões sofridas ao longo de sua história e que de alguma forma afloram nas histórias significativas.

c.) Observou-se os fenômenos tais como: respiração, ênfase, fala lenta ou rápida, qualidade da voz, pronúncias de sons, imitações que estavam relacionados a fala e também as emoções que estavam modelando as palavras, expressões ou unidades de sentido das histórias significativas.

d.) Na observação dos fenômenos performáticos, atentou-se para expressões faciais e corporais através da revisão das fitas de vídeo buscando compreender o conteúdo das emoções, sentido de algumas falas, conexões entre postura e/ou movimento do corpo durante a entrevista. Neste tipo de análise, buscou-se entender o que o gesto corporal estava sinalizando.

³¹ Conforme HOLLAN & LEVY as “perturbações” são atos falhos na fala”, conteúdo com significado inesperado, vacilações, interrupções, mudanças de direção abrupta na direção do discurso.

e) Formas pessoais de categorização.

Optou-se aqui por uma construção conceitual que aparecesse nas observações e entrevistas centradas na pessoa, que de alguma forma estivesse ligada ao conceito de “self”: a) assim foram importantes, construção de categorias como: pensamento, sentimento, emoção, controle, consciente, inconsciente, mente; b) classificação quanto ao tipo de comportamento, se era típico (previsto ou algo esporádico), foi também analisado se a entrevista ou parte da mesma causou o comportamento; e c) finalmente, verificou-se o significado do comportamento.

6. Descrição de Área

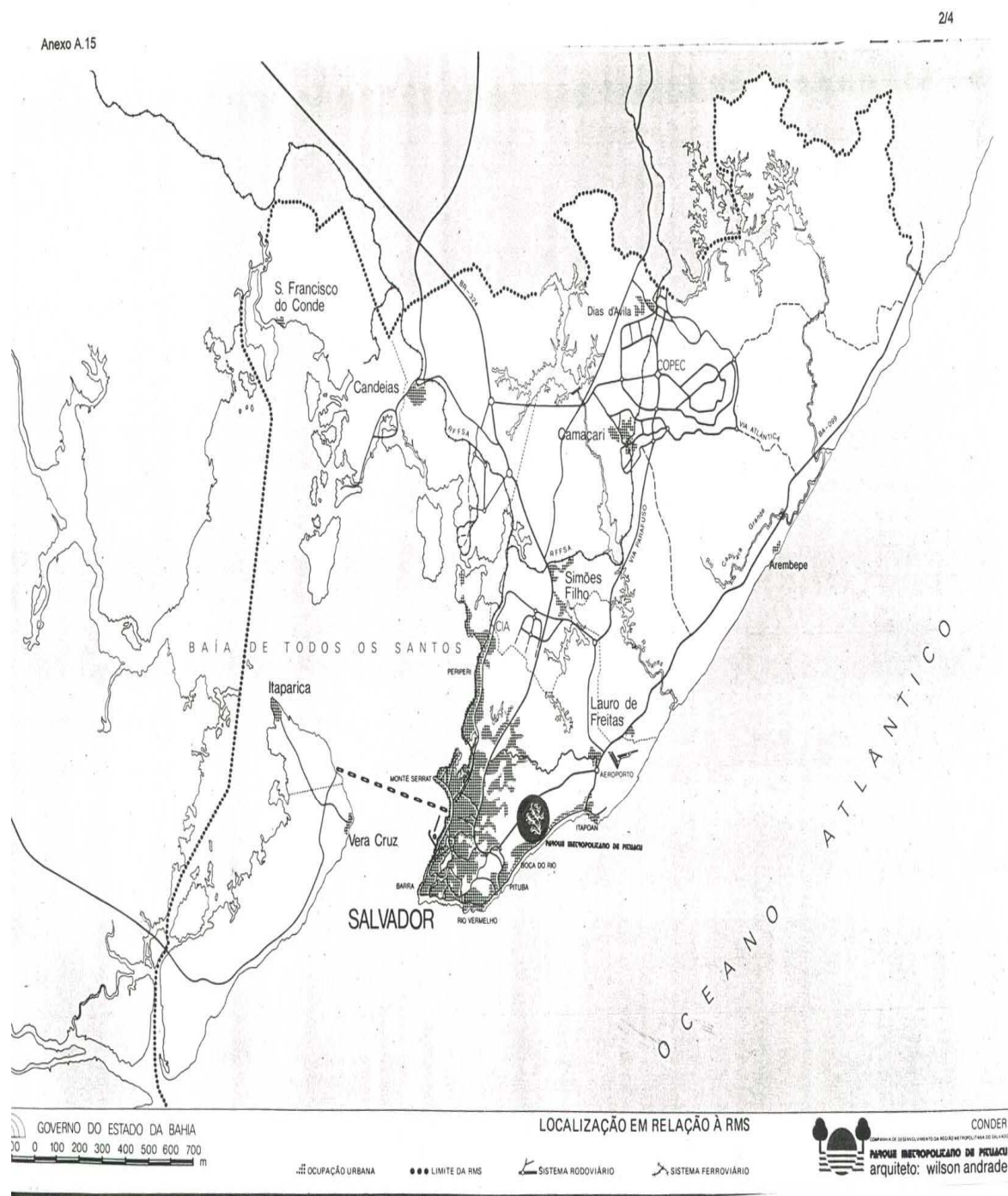
6.1 O bairro

A pesquisa foi realizada no bairro do Pituáçu na Cidade de Salvador, Bahia. Salvador³² é hoje a terceira maior cidade do Brasil com uma população de 2.443.107(hab), a projeção populacional prevista para o ano de 2015 é de 2.929.442 (hab).

Conforme a divisão, supracitada, pode-se localizar a área da pesquisa na RA IX Boca do Rio que é composta também por toda a região do bairro do Pituáçu. De acordo com o mapa da Grande Salvador exposto abaixo, destaca-se uma pequena área circulada, local onde foi desenvolvida a pesquisa – O Bairro do Pituáçu .Neste local pode-se observar as quatro ramificações principais da Lagoa do Pituáçu circundada pela reserva de Mata Atlântica abrigada dentro do Parque Metropolitano de Salvador.

³² A cidade de Salvador está dividida em 18 (dezoito) regiões administrativas: RA I Centro; RA II Itapagipe; RA III São Caetano; RA IV Liberdade; RA V Brotas; RA VI Barra; RA VII Rio Vermelho; RA VIII Pituba / Costa Azul; RA IX Boca do Rio (Pituáçu); RA X Itapuã; RA XI Cabula; RA XII Tancredo Neves; RA Pau da Lima; RA XIV Cajazeiras; RA XV Ipitanga; RA XVI Valéria; RA XVII; Subúrbios Ferroviários; RA XVIII Ilhas.

Figura 01 - Mapa de localização da área estuda.



Fonte: BAHIA, Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador – CONDER. Plano diretor do parque metropolitano de Pituacu. Salvador, 1978.

O Pituáçu situa-se entre a Avenida Jorge Amado e a Avenida Pinto de Aguiar fazendo fronteira com a Avenida Paralela e o Oceano Atlântico na praia do Corsário. Bem no centro dessas fronteiras existe uma grande lagoa chamada de Lagoa do Pituáçu. A lagoa se espalha por quase toda cercania do bairro como se pode conferir na imagem abaixo:

Figura 02

Foto³³ mostrando conformação da lagoa do Pituáçu e do bairro.



Fonte: *BAHIA, Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador – CONDER. Plano diretor do parque metropolitano de Pituáçu. Salvador, 1978.*

³³ Foto feita pela autora a partir de uma fotografia contida no Plano diretor do Parque metropolitano de Pituáçu realizado pela Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador – CONDER.

O bairro do Pituaçu apresenta uma exuberante beleza natural, com uma abundante vegetação da Mata Atlântica contornando toda região da lagoa; conta ainda com um vasto espelho d'água composto pelas várias ramificações da Lagoa do Pituaçu. Todo um conjunto de beleza natural que levou o poder municipal a criar o conhecido Parque Metropolitano de Salvador. Conforme estudos realizados pela CONDER³⁴ a região abriga ainda, mananciais na represa de Pituaçu, das águas do rio Pituaçu e de outros afluentes menores. A altitude do bairro varia de 45 a 50 metros no ponto mais alto e 5m no mais baixo comparada ao nível do mar. Possuindo uma topografia com pequenas colinas, (geologia típica da cidade de Salvador) estendendo-se para o “mar aberto”.

A despeito de todas essas conformações de beleza paisagística, a área do Pituaçu vem sofrendo constantes descaracterizações, segundo dados da CONDER:

A construção da Avenida Luis Viana Filho e do Centro Administrativo da Bahia provocou um desequilíbrio importante ao longo das vertentes atingidas pelas obras (escavações, aterros) favorecendo a forte erosão e provocando o entulhamento de parte da represa do Pituaçu, sobretudo dos vales que foram parcialmente atingidos com as construções. Desta maneira, os leitos dos rios entulhados apresentam-se como que fossilizados pelos sedimentos arenosos e argilosos atuais, resultantes da ação antrópica. Este processo de assoreamento recente poderá constituir sérios problemas para o aproveitamento das águas da represa, em virtude da elevada quantidade de resíduos sólidos em suspensão nas águas, além de provocar modificações importantes nos

³⁴ Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador.

*solos, pela elevação do lençol freático em zonas colonizadas por espécies vegetais não hidrófilas.*³⁵

Um bom exemplo dessa descaracterização pode ser observado nas fotos aéreas feitas em 1976 em contraste com as de 1992³⁶. Nas fotos de 1976, a cores, pode-se notar uma maior concentração da Mata Atlântica, um número ainda reduzido de habitações. Nas partes embranquecidas se pode observar as várias dunas de areia, vegetações mais rasteiras, esses registro aéreo da região é importante porque dá uma idéia do inicio do processo de urbanização, ao fundo, vê-se ainda o espelho d'água da lagoa do Pituauçu; à frente, estende-se uma vasta faixa do Oceano Atlântico banhando a praia do Corsário, conforme se observa na foto a seguir:

Figura 03 - Aerofotometria de 1976



Fonte: CONDOR – SACS 2381 Geo 0-213 8 (1976).

³⁵ Fonte: BAHIA, Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador – CONDOR. Plano diretor do parque metropolitano de Pituauçu. Salvador, 1978

³⁶ As fotos aereas mais rescentes de Salvador são as de 1992

Já na aerofotometria de 1992, nota-se o desaparecimento das dunas de areia, redução da área verde, e uma intensa urbanização, apenas a área que circula a região do Parque Metropolitano do Salvador ficou preservada porque faz parte da reserva ecológica da Cidade. Analisando com mais cuidado a foto aérea de 1992 se pode observar o intenso processo de urbanização do bairro, as construções são visíveis, casas, ruas praças, etc., conforme se observar a seguir:

Figura 04 – Aerofotometria de 1992



Fonte: CONDER – SAGS 462 FX 17 10 (1992).

O bairro do Pituáçu em termos urbanísticos caracteriza-se pelo contraste arquitetônico. De um lado, erguem-se belos casarões, do outros casebres.

Na parte mais nobre do bairro situa-se vários “points” da cidade do Salvador, bares como: Canibal, Churrascaria Baita Tchê, Sal e Brasa, casa de “show” Beleléu, circo Picolino, vários motéis, barracas de praia, clube de tênis, pousadas, vilages, hotéis, universidades, museu e em especial conta com o Parque Metropolitano de Salvador.

Na outra parte, ergue-se a moda das invasões, várias construções, normalmente inacabadas, sem reboco ou pintura. Essas construções possuem graus variados de precariedade e são encontradas em subdivisões existentes no bairro, como é o caso do Golfo Pérsico, Kuwait, Bate-Facho, Jardim Imperial, Alto do São João, etc.

Em comparação a outras regiões de Salvador, a região administrativa do Pituáçu possui a seguinte estrutura de organização urbana em termos de entretenimento e lazer.

Vale conferir, pois, trata-se de um bairro não só com vocação turística, mas, também voltado para o entretenimento da população em geral. Esses dados são ainda de importância quando se pensa em termos das relações socioculturais que as pessoas pertencentes ao pentecostalismo mais clássico estão experienciando no cotidiano do bairro:

Figura 02– Quadro/tabela A. 15.1

QUADRO/TABELA A.15.1

Município do Salvador

Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

SALVADOR: DISTRIBUIÇÃO DOS EQUIPAMENTOS DE LAZER POR REGIÃO ADMINISTRATIVA - 2000

RA	População (hab.)	Tipo																	
		Praças		Parques		Largos		Horto/ Jardim	Mirantes	Praias	Clubes	Cinemas	Museus	Estádios	Shoppings	Marinas	Bibliotecas	Casas de Espetáculo	Casas Culturais
		unid.	(m2)	unid.	(m2)	unid.	(m2)	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.	unid.
I	Centro	80.174	39 130.701,14	1 110.000,00	23 39.546,91	1 1			3 8	24 1	10 2	8 14	6						
II	Itapagipe	146.736	25 42.805,84		13 50.143,10	1 1	6 2				3 4	1 1							
III	São Caetano	207.914	6 3.400,80		3 782,57														
IV	Liberdade	176.757	13 2.029,20		4 8.088,50						3	1							
V	Brotas	185.550	6 5.468,11		3 1.469,53					1		8						1	
VI	Barra	66.143	5 8.464,30	1 250.000,00	5 1.583,20		1 4	4 2	6 1	11 1	4 7	3							
VII	Rio Vermelho	167.809	15 32.533,64		7 13.712,35		1 2			3	1	4 2					1 4	2	
VIII	Pituba	73.819	17 72.755,20	2 800.000,00				1 2	18		22							4	
IX	Boca do Rio	100.610	9 16.802,27	3 4.657.600,00				3 5	12 1	1 16						1 2			
X	Itapuã	176.776	17 122.598,88	2 2.550.000,00	4 12.557,70			5 4			11								
XI	Cabula	130.122	2 1.424,80		2 1.591,10	1		1	1	7									
XII	Tancredo Neves	178.803	5 5.778,00								1								
XIII	Pau da Lima	179.639	10 8.927,40			1			2		4								
XIV	Cajazeiras	124.922	1 4.180,00		1 366,30			1											
XV	Valéria	61.909	- -	1 750.000,00	1 1.025,00														
XVI	Subúrbios Ferroviários	241.741	6 8.816,80		2 315,00			2 1			2								
XVII	Ilhas	2.287	- -	2 340.000,00															
Total		2.301.711	176 466.686,38	12 9.457.600,00	68 131.181,26	4 4	23 23	43 32	4 98	9 15	33 12								

Fonte: Estudo de Lazer /PMS /SEPLAM.

A conformação sociocultural do Pituáçu também é caracterizada pelo contraste, enquanto alguns moradores desfilam com carros importados, outros catam lixo para sobreviver. O contraste sociocultural, embora não fuja aos padrões de organização dos grandes centros urbanos brasileiros, no Pituáçu ganhou certa peculiaridade porque o bairro se originou a partir de uma invasão típica “do colarinho branco” encabeçada por artistas e intelectuais nos anos 1970, conforme informação encontrada no Jornal Bahia Hoje a ocupação do bairro começou no início dos anos de 1970, e deu-se quando:

... um grupo de invasores composto principalmente por professores, começou a povoar o sítio pertencente ao presbitério americano(...) (...) O jornalista e artista plástico Maneca Muniz, fundador do bairro, liderou pessoalmente a invasão daquela área, contratando um tratorista e conclamando as pessoas a aderirem ao movimento (...) (Jornal Bahia Hoje, caderno 01 – Cidade da Bahia, 10/05/04).

De acordo com o Jornal A Tarde de 08/05/99 as invasões tornaram-se atrativas na época, por causa da implantação do Parque Metropolitano de Salvador. Antes o local era uma fazenda chamada de Três Árvores, os herdeiros dessa fazenda não foram indenizados porque deviam muito aos cofres públicos, só recebendo algum lucro apenas pela parte que havia sido vendida à Igreja Presbiteriana que pretendia fazer do local um “camping” modelo ao estilo norte-americano. Mesmo a área pertencente aos presbiterianos foi invadida e transformada em terras municipais. Algumas partes dessas terras passaram a ser denominadas, conforme as subdivisões do bairro, em Alto do São João, Golfo Pérsico, Bate Facho, Alto Beira Mar, Jardim Imperial, Comunidade Dois de Janeiro e Sítio Pombal de Pituáçu. Outras informações indicam ainda a

existência de outros donos como foi o caso do Mosteiro de São Bento segundo o jornal A Tarde de 21/10/94:

(...) o bairro do Pituaçu pertencia ao Mosteiro de São Bento. O fato foi descoberto através da pesquisa que está sendo feita pelo advogado contratado pelo Conselho de Moradores. O Mosteiro, no entanto, apresentou uma certidão onde consta que as terras foram doadas para a prefeitura de Salvador (...) (A Tarde, caderno 01, 21/10/94).

Hoje em dia muitos moradores possuem escritura, várias casas já foram financiadas pelo sistema de crédito da Caixa Econômica, mas, o bairro se organiza ainda de forma contrastada, parte com ruas de aparência típica da tranquilidade interiorana, parte com padrões urbanísticos que caracterizam as cidades grandes como é o caso da região do bairro que fica na orla. Apesar de tudo isso, o fato é que, no bairro, existem ainda conflitos e muita expectativa em torno da posse da terra, como se pode observar no relato sobre uma área de invasão apresentado por um dos casos acompanhados (D. Rute):

Eu falei assim: “ porque esse terreno eu já vi lá em Araçás e o Senhor me disse que Ele tinha uma obra aqui pra mim, que eu tinha que vim pra qui agora to lhe dizendo que eu só venho porque é um triângulo, porque na revelação foi um triângulo que Deus me mostrou, então pra andar certa com Deus eu venho porque é um triângulo, se fosse um quadrado eu não vinha pra esse lugar.” Aí ele pegou a chorar [d. Rute riu com muito gosto... ré, ré, ré reé.] Então você vê né? Aí eu disse: “eu venho.” Aí quando passou uns dias apareceu um grupo aí de carro

dizendo: “ a senhora vai ter que sair não sei o que... Eu falei com meu neto: “meu filho você me leva lá pra prefeitura?” Eu: “ tu vai comigo pra tirar uma certidão de terra, tu vai?” Ele disse: “vou minha vó.” Aí cheguei lá, quando cheguei lá fiz... Aí tinha um pessoal lá e disse: “como é que pode que ela vem buscar a certidão de hoje a oito e nós tamos aqui com mais de dois anos batendo e não resolve isso aí, que será? Qual é o mistério dessa velha, dessa senhora? Aí no meu coração falava assim: “Sou Eu (referencia a Deus) na sua vida”. Meu coração pulava de alegria. Aí o moço disse assim: “tome aqui esse cadastro, não perca, e venha de hoje a oito pegar a certidão”. Aí vim embora, com o papel na mão, com oito dia peguei a certidão, quando eu to com oito dia que eu to aqui, chegou um senhor, eu já tinha tirado o papel. Ele chegou disse: “minha senhora é a senhora que chama d. Rute? Eu sou adevogado e esse terreno é de um rapaz que mora em Sã Parlo que me entregou essa questão, essa causa que tem aí, sou adevogado, nunca perdi uma causa. Eu falei: “ tá bom. O senhor está exigindo que é pra eu sair, é o senhor é adevogado... Aí eu disse pra ele: “é eu também tenho um adevogado.” Mesmo assim eu disse pra ele. Aí ele olhou assim e disse: “qual é o seu adevogado?” Eu disse: “é o senhor Jesus.”

A posse da terra é uma questão séria no bairro. Em termos de dados censitários a divisão administrativa da qual o Pituaçu faz parte, possui uma área de 1.970 ha com uma população 83.075 (hab), com projeção para o ano de 2015 de 108.341 (hab). A densidade populacional bruta é bem menor que a maioria de outras áreas administrativas, teoricamente, existem espaços para moradias (ou ao menos os moradores não ocupam espaços tão apertados como em outras

áreas mais densamente povoada) mas, por conta das várias disputas, jogos de interesse, grilagem e a falta de uma política séria de habitação, a questão da posse da terra ainda não foi resolvida.

Em termos de índices de crescimento de chefe de família a região administrativa do Pituauçu só perde para as áreas do Rio Vermelho, Itapoã e Barra nesta ordem. Na projeção para 2010 a ordem passará a ser Rio Vermelho, Itapoã, Tancredo Neves, Pau da Lima, Valéria e Boca do Rio (Pituauçu), conforme base de dados fornecida pelo Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – PDDU Salvador 2002, que se pode analisar abaixo:

Tabela 03 -Salvador: índices de crescimento chefe família, segundo regiões administrativas (2000/2010)

<i>Região</i>	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Centro	42,4	40,9	39,1	37,7	37,9	36,1	35,2	34,5	33,6	32,5	31,9
Itapagipe	137,4	182,1	219,8	202,1	219,8	251,8	246,0	285,3	344,8	299,5	324,5
São Caetano	125,6	168,2	230,3	194,8	203,9	266,4	241,5	256,5	371,3	308,3	289,8
Liberdade	109,0	112,0	111,6	110,7	111,7	114,2	116,1	117,1	117,4	118,4	120,1
Brotas	164,8	177,7	190,4	202,0	214,6	227,8	242,4	261,0	277,1	294,5	313,5
Barra	136,9	143,8	150,8	156,0	162,4	168,6	175,5	184,3	191,4	199,0	207,2
Rio Vermelho	211,5	228,5	238,2	256,9	275,2	295,3	321,2	346,6	367,3	395,0	426,7
Pituba	456,8	501,4	549,7	599,7	651,1	714,4	778,9	849,3	927,4	1013,5	1105,0
Boca do Rio	178,8	197,0	220,9	246,4	265,8	287,1	312,2	339,8	377,6	411,0	445,9
Itapuã	213,3	256,1	293,5	300,7	341,2	386,5	404,6	463,5	537,7	542,8	604,9
Cabula	164,8	177,7	190,4	202,0	214,6	227,8	242,4	261,0	277,1	294,5	313,5
Tancredo	221,8	241,9	254,9	278,0	300,0	322,6	348,8	387,3	410,8	444,6	483,3
Pau da Lima	221,8	241,9	254,9	278,0	300,0	322,6	348,8	387,3	410,8	444,6	483,3
Cajazeiras	166,0	186,3	211,0	236,9	262,7	288,9	306,5	337,7	383,2	420,0	459,3
Valéria	221,8	241,9	254,9	278,0	300,0	322,6	348,8	387,3	410,8	444,6	483,3
Subúrbios	151,0	165,2	180,7	196,5	212,2	225,6	238,4	258,3	281,5	301,4	322,6
Total de	210,9	232,7	252,7	272,8	298,9	326,3	355,4	390,2	423,6	461,3	503,9

Fonte: UNIFACS/IPA – Distribuição de Renda na Cidade de Salvador. Quadro Atual e Perspectivas (Relatório Final). Salvador, junho de 2000. Com base nos dados do Censo Demográfico, 1991 / IBGE e dados da COELBA. IN: QUADRO/ TABELA A.09.5 Município do Salvador. Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – PDDU Salvador 2002.

Nas questões ligadas às subdivisões do Pituauçu, nas áreas mais desassistidas, local onde reside a maioria dos casos acompanhados, o índice de ocorrências, conforme dados da defesa civil de 1994 a 1999, foi relativamente pequeno se comparado às ocorrências em outras áreas administrativas, conforme se pode analisar a seguir:

Tabela 04

Quadro/tabela19.2

QUADRO/TABELA A.19.2

Município do Salvador

Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

DEFESA CIVIL – DISTRIBUIÇÃO POR REGIÃO ADMINISTRATIVA DAS PRINCIPAIS OCORRÊNCIAS, SEGUNDO O TIPO - SALVADOR (1994/1999)

RA	Ameaça de Desabamento de Imóvel		Ameaça de Deslizamento		Alagamento de Áreas		Armazenamento de Materiais Perigosos		Desabamento de Imóvel		Deslizamento de Terra		Incêndio		TOTAL	
	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%	Unid.	%
I Centro	929	12,33	168	3,06	68	6,87	74	6,89	228	10,20	435	3,65	44	37,29	1.946	6,63
II Itapagipe	264	3,50	36	0,66	34	3,43	70	6,52	75	3,36	155	1,30	10	8,47	644	2,19
III São Caetano	799	10,60	647	11,79	71	7,17	103	9,59	237	10,60	1.516	12,73	1	0,85	3.374	11,50
IV Liberdade	878	11,65	697	12,70	109	11,01	99	9,22	260	11,63	1.423	11,95	14	11,86	3.480	11,86
V Brotas	737	9,78	536	9,76	122	12,32	94	8,75	149	6,67	1.309	11,00	9	7,63	2.956	10,07
VI Barra	127	1,69	87	1,58	11	1,11	20	1,86	42	1,88	192	1,61	6	5,08	485	1,65
VII Rio Vermelho	486	6,45	368	6,70	46	4,65	63	5,87	123	5,50	776	6,52	10	8,47	1.872	6,38
VIII Pituba	28	0,37	7	0,13	5	0,51	10	0,93	9	0,40	36	0,30	2	1,69	97	0,33
IX Boca do Rio	162	2,15	57	1,04	27	2,73	27	2,51	39	1,74	138	1,16	4	3,39	454	1,55
X Itapuã	205	2,72	101	1,84	58	5,86	54	5,03	69	3,09	203	1,71	2	1,69	692	2,36
XI Cabula	519	6,89	318	5,79	78	7,88	74	6,89	134	6,00	821	6,90	3	2,54	1.947	6,63
XII Tancredo Neves	483	6,41	503	9,16	73	7,37	78	7,26	152	6,80	1.015	8,53	6	5,08	2.310	7,87
XIII Pau da Lima	639	8,48	798	14,54	91	9,19	72	6,70	226	10,11	1.571	13,20	2	1,69	3.399	11,58
XIV Cajazeiras	291	3,86	262	4,77	24	2,42	76	7,08	96	4,30	435	3,65	1	0,85	1.185	4,04
XV Valéria	94	1,25	60	1,09	9	0,91	17	1,58	38	1,70	131	1,10	0	0,00	349	1,19
XVI Subúrbios Ferroviários	894	11,86	841	15,32	164	16,57	143	13,31	358	16,02	1.739	14,61	4	3,39	4.143	14,12
XVII Ilhas	2	0,03	4	0,07	0	0,00	0	0,00	0	0,00	10	0,08	0	0,00	16	0,05
Total	7.537	100,00	5.490	100,00	990	100,00	1.074	100,00	2.235	100,00	11.905	100,00	118	100,00	29.349	100,00

Fonte: Estudo de Defesa Civil. SEPLAM/ PDDU – Salvador 2000.

Em termos de assistência, o quadro de amparo ainda é pequeno. Abaixo se dispõe os dados sobre a atuação das entidades assistenciais e distribuição nas regiões administrativas para que se possa comparar com a região da Boca do Rio que abrange o bairro do Pituaçu:

Tabela 05 - Quadro/Tabela A. 16.1

QUADRO/TABELA A.16.1

Município do Salvador

Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

SALVADOR: ÁREAS DE ATUAÇÃO DAS ENTIDADES ASSISTENCIAIS E DISTRIBUIÇÃO POR REGIÃO ADMINISTRATIVA – 1999

RA	Creches	%	Crianças e Adolescentes	%	Idosos	%	P.P.D. (*)	%	Comunidade			Mulher	%	Negro	%	Defesa do Meio Ambiente	%	Total	%	
									Entidades de Moradores	%	Outras									
I CENTRO	4	2,5	25	21,6	3	12,5	3	12,5	4	2,7	21	45,7	3	37,5	1	100,0	2	50,0	66	12,4
II ITAPAGIPE	14	8,6	15	12,9	5	20,8	2	8,3	10	6,8	2	4,3	1	12,5	-	0,0	1	25,0	50	9,4
III SÃO CAETANO	16	9,8	5	4,3	-	0,0	-	0,0	16	10,8	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	37	6,9
IV LIBERDADE	12	7,4	8	6,9	1	4,2	1	4,2	15	10,1	4	8,7	-	0,0	-	0,0	-	0,0	41	7,7
V BROTAS	6	3,7	10	8,6	5	20,8	6	25,0	4	2,7	3	6,5	1	12,5	-	0,0	-	0,0	35	6,6
VI BARRA	3	1,8	2	1,7	-	0,0	3	12,5	2	1,4	2	4,3	-	0,0	-	0,0	-	0,0	12	2,2
VII RIO VERMELHO	12	7,4	6	5,2	2	8,3	3	12,5	10	6,8	6	13,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	39	7,3
VIII PITUBA	2	1,2	3	2,6	-	0,0	2	8,3	-	0,0	1	2,2	-	0,0	-	0,0	-	0,0	8	1,5
IX BOCA DO RIO	5	3,1	4	3,4	1	4,2	1	4,2	-	0,0	1	2,2	-	0,0	-	0,0	1	25,0	13	2,4
X ITAPUÃ	15	9,2	5	4,3	1	4,2	-	0,0	10	6,8	1	2,2	-	0,0	-	0,0	-	0,0	32	6,0
XI CABULA	6	3,7	1	0,9	-	0,0	-	0,0	7	4,7	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	14	2,6
XII BEIRU	9	5,5	4	3,4	-	0,0	1	4,2	11	7,4	-	0,0	1	12,5	-	0,0	-	0,0	26	4,9
XIII PAU DA LIMA	14	8,6	7	6,0	1	4,2	1	4,2	10	6,8	3	6,5	-	0,0	-	0,0	-	0,0	36	6,7
XIV CAJAZEIRAS	11	6,7	2	1,7	1	4,2	-	0,0	6	4,1	-	0,0	2	25,0	-	0,0	-	0,0	22	4,1
XV VALÉRIA	2	1,2	2	1,7	-	0,0	-	0,0	6	4,1	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	10	1,9
XVI SÚRBIOS FERROVIÁRIOS	31	19,0	17	14,7	4	16,7	1	4,2	37	25,0	2	4,3	-	0,0	-	0,0	-	0,0	92	17,2
XVII ILHAS	1	0,6	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	1	0,2
TOTAL	163	100,0	116	100,0	24	100,0	24	100,0	148	100,0	46	100,0	8	100,0	4	100,0	4	100,0	534	100,0
TOTAL	163	30,5	116	21,7	24	4,5	24	4,5	148	27,7	46	8,6	8	1,5	4	0,2	4	0,7	534	100,0

Fonte: PMS.
(*) P.P.D. – Pessoas Portadoras de Deficiência.

Em termos de assistência à saúde o quadro é bem mais precário; aqui é importante atentar para o fato de que as mulheres acompanhadas, pertencem a diferentes gerações pentecostais. Como muitas aflições giram em torno da saúde, expõe-se abaixo um quadro geral sobre a distribuição do número de médicos por especialidades e por distrito sanitário em 1999:

Figura 06 –Quadro/tabela A. 13.6

QUADRO/TABELA A.13.6

Município do Salvador

Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

SALVADOR – SMS – NÚMERO DE MÉDICOS POR ESPECIALIDADES E POR DISTRITO SANITÁRIO – 1999

ESPECIALIDADE MÉDICA	SEDE	CENTRO HISTÓRICO	ITAPAGIPE	SÃO CAETANO	LIBERDADE	BROTAS	BARRA	BOCA DO RIO	ITAPUÁ	PAU DA LIMA	CABULA	SUBÚRBIOS FERROVIÁRIOS	CAJAZEIRAS	TOTAL
Angiologista	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1
Cardiologista	-	3	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	4
Cirurgião	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Clínico	8	26	7	5	17	5	31	6	22	11	21	24	2	185
Dermatologista	-	3	-	1	1	3	-	-	-	-	-	-	-	8
Geriatra	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5
Ginecologista	12	16	7	2	9	8	25	3	7	9	19	6	2	125
Hebeatra	-	-	-	-	-	-	2	-	-	1	-	-	-	3
Homeopata	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	2
Neurologista	-	-	1	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	3
Obstetra	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Oftalmologista	2	1	-	-	3	-	3	-	-	1	-	-	-	10
Ortopedista	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Otorrino	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Patologista	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1
Pediatra	6	17	12	8	23	14	46	11	28	15	26	25	8	239
Pneumologista	-	5	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	-	7
Psiquiatra	2	1	8	-	-	12	10	-	1	-	-	1	-	35
Radiologista	-	1	-	-	-	-	-	-	1	1	-	1	-	4
Tisiologista	-	-	-	-	2	1	1	-	-	-	-	-	-	4
Do Trabalho	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Urgentista	1	-	-	-	-	-	1	-	8	-	4	-	-	14
Urologista	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
Veterinário	18	-	-	-	7	-	-	-	-	-	-	-	-	26
Total	56	79	35	16	62	43	125	20	67	42	70	58	12	685

Fonte: P&P Ltda. a partir do Relatório de Gestão SMS – 1999.

No que diz respeito a violência, os dados encontrados no plano diretor de desenvolvimento urbano no índice de criminalidade conforme subdivisão da Polícia Civil, o bairro de Pituacu pertence à circunscrição 9ª CP da Boca do Rio demonstram que essa área teve um dos mais baixos índices de homicídios dos anos de 1991 a 1999) comparado às outras divisões administrativas, confira tabela abaixo:

Tabela 07 – Quadro/tabela A. 18.5

QUADRO/TABELA A.18.5
Município do Salvador
Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

SALVADOR: ÍNDICES DE CRIMINALIDADE – HOMICÍDIOS (1991/1999)

Circunscrição Policial	Local	1991		1999	
		Ocorrências	Índice	Ocorrências	Índice
1ª CP	Centro	49	4,01	27	2,49
2ª CP	Liberdade	16	0,78	75	3,97
3ª CP	Bonfim	41	2,86	35	2,14
4ª CP	São Caetano	52	2,86	66	3,01
5ª CP	Periperi	60	2,58	118	6,17
6ª CP	Brotas	19	1,07	23	1,21
7ª CP	Rio Vermelho	37	1,50	65	2,56
8ª CP	C. I. A.	16	6,13	27	7,35
9ª CP	Boca do Rio	11	1,35	25	2,37
10ª CP	Pau da Lima	80	2,65	109	3,16
11ª CP	Beiru	72	3,11	118	4,41
12ª CP	Itapuã	51	4,08	43	2,81
13ª CP	Cajazeiras	-	-	41	3,76
Total		504	2,43	772	3,47

Fonte: Centro de Estatísticas Policial e Criminal da Polícia Civil da Bahia – 1999.

Em relação aos índices de estupro há uma relativa aproximação dos números de ocorrências comparado a maioria das outras regiões, com uma redução de caso em 1999, mas esse fenômeno ocorre também nas outras regiões administrativas:

Tabela 08 – Quadro/tabela A. 18.8

QUADRO/TABELA A.18.8
Município do Salvador
Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002

SALVADOR: ÍNDICES DE CRIMINALIDADE – ESTUPROS (1991/1999)

Circunscrição Policial	Local	1991		1999	
		Ocorrências	Índice	Ocorrências	Índice
1ª CP	Centro	21	1,72	4	0,37
2ª CP	Liberdade	43	2,10	18	0,95
3ª CP	Bonfim	17	1,19	13	0,80
4ª CP	São Caetano	30	1,65	22	1,00
5ª CP	Periperi	39	1,68	52	2,72
6ª CP	Brotas	24	1,35	9	0,48
7ª CP	Rio Vermelho	23	0,93	11	0,43
8ª CP	C. I. A.	2	0,77	7	1,90
9ª CP	Boca do Rio	18	2,22	11	1,04
10ª CP	Pau da Lima	36	1,19	36	1,04
11ª CP	Beiru	29	1,25	23	0,86
12ª CP	Itapuã	46	3,68	31	2,03
13ª CP	Cajazeiras	-	-	14	1,28
Total		328	1,58	251	1,23

Fonte: Centro de Estatísticas Policial e Criminal da Polícia Civil da Bahia – 1999.

Em relação aos crimes contra a pessoa, nota-se que em 1991 a região pesquisada teve um dos menores índices deste tipo de crime só perdendo para a região do C.I.A, já em 1999 há um aumento significativo do índice, veja abaixo:

Tabela 09 – Quadro/tabela A. 18.4

QUADRO/TABELA A.18.4Município do Salvador
Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002**SALVADOR: ÍNDICES DE CRIMINALIDADE - CRIMES CONTRA A PESSOA (1991/1999)**

Circunscrição Policial	Local	1991		1999	
		Ocorrências	Índice	Ocorrências	Índice
1ª CP	Centro	828	67,83	903	83,12
2ª CP	Liberdade	661	32,27	1953	103,48
3ª CP	Bonfim	509	35,50	2133	130,49
4ª CP	São Caetano	776	42,73	2554	116,53
5ª CP	Periperi	1414	60,75	2600	135,87
6ª CP	Brotas	676	37,92	1561	82,40
7ª CP	Rio Vermelho	845	34,29	2094	82,38
8ª CP	C. I. A.	151	57,81	485	131,94
9ª CP	Boca do Rio	389	47,90	1065	101,10
10ª CP	Pau da Lima	717	23,75	3398	98,39
11ª CP	Beiru	825	35,59	2550	95,25
12ª CP	Itapuã	644	51,57	1686	110,18
13ª CP	Cajazeiras	-	-	1304	119,65
Total		8.435	40,65	24.286	109,24

Fonte: Centro de Estatísticas Policial e Criminal da Polícia Civil da Bahia – 1999.

No quadro referente aos crimes contra o patrimônio, observa-se os índices de ocorrências é elevado, embora, tenha sido o segundo mais baixo das regiões, só perdendo para o C.I.A, confira a seguir:

Tabela10 – Quadro/tabela 18.3

QUADRO/TABELA 18.3Município do Salvador
Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano - PDDU Salvador 2002**SALVADOR: ÍNDICES DE CRIMINALIDADE - CRIMES CONTRA O PATRIMÔNIO (1991/1999)**

Circunscrição Policial	Local	1991		1999	
		Ocorrências	Índice	Ocorrências	Índice
1ª CP	Centro	4086	334,72	6665	613,52
2ª CP	Liberdade	1596	77,90	1417	75,08
3ª CP	Bonfim	921	64,23	1892	115,75
4ª CP	São Caetano	1338	73,67	2057	93,85
5ª CP	Periperi	1552	66,68	2843	148,57
6ª CP	Brotas	2383	133,67	2968	156,67
7ª CP	Rio Vermelho	3917	158,93	6101	240,03
8ª CP	C. I. A.	475	181,85	633	172,20
9ª CP	Boca do Rio	1535	189,01	1308	124,17
10ª CP	Pau da Lima	2213	73,32	4292	124,27
11ª CP	Tran. Neves	445	19,20	3063	114,41
12ª CP	Itapuã	2049	164,08	3628	237,09
13ª CP	Cajazeiras	-	-	1427	130,93
Total		22.510	108,47	38.294	172,25

Fonte: Centro de Estatísticas Policial e Criminal da Polícia Civil da Bahia – 1999.

Mesmo que os índices de ocorrências na região pesquisada sejam relativamente menores que as das outras regiões da Cidade, é importante dizer que a segunda maior causa criminalidade apontada pelo(a)s entrevistado(a)s foi a violência. A experiência com a violência tem sido uma

constante na vida da maioria das mulheres acompanhadas na pesquisa, pode-se ter uma idéia a partir da fala de d. Firmina:

(...)E foi tremendo, entendeu? Os livramentos que Jesus tem me dado, na, na Sexta-Feira Santa passada, eu tava vindo da casa de Deus quando eu ia entrano pra minha casa, Jesus dizia assim, tocava em meu coração forte, volta e manda teus filhos entrar, tira eles das ruas, e eu dizia Jesus o Senhor está falano comigo? E, seguia em frente pra entrar pra casa sentia aquilo mais forte dizendo volta e tira teus filhos da rua, eu voltava, eu obedecia e chegava assim na frente no mercadinho de Dracinha, eles tava, tinha três filho meu ali tomano cerveja ali com os amigo, e eu chamava um deles e dizia assim: olha, vai pra o quintal de Fabinho, vamos beber lá dentro, não fique aí na rua não, aí um dos meninos, amigo dele dizia assim é porque minha tia veio da Igreja agora, Jesus tá mandano tirar da rua, eu disse assim olha, não teima com a voz de Deus, vai lá pra dentro, não obedece a mim não, mas o Senhor vão lá pra dentro, aí Deus, na hora que mandou eu ir lá Deus já tinha tocado sobre ele pra que ele me obedecesse não a mim mas é, ao Senhor, e eles ali abriro o portão e entraro todos quatro pra dentro da casa de Fabinho, Deus só me deu a capacidade de m..., de me tirar da rua, e eu subi, novamente quando eu entrei em casa que fechei o portão que cheguei em, casa, e larguei a Bíblia já vi as garrafada, dano lá no lugar onde eles tava, tiro, rolano, aonde Valva do finado Pretão levou tiro na barriga, um dos filho dela levou três tiro na perna, e o outro tá

*aí com sete tiro cego de um olho, eu te pergunto quem foi que mandou
que eu tirasse meus filhos da rua e que saísse da rua? Não tem outro!*

CAPITULO III

PENTECOSTALISMO DE IGREJAS DE 1ª E 2ª GERAÇÃO³⁷ : CONTEXTO RELIGIOSO.

1. Pentecostalismo – definição.

1.1 O movimento religioso

O pentecostalismo tem sido considerado como um movimento religioso com característica oriunda do cristianismo³⁸, e vem apresentando expressivo crescimento. O verbete “pentecostalismo” é um derivado da palavra pentecostes, referência ao último dia dos cinquenta dias da festa da colheita. Nesses eventos os judeus contavam para seus filhos a história dos Dez Mandamentos (a Lei) que foi entregue a Moisés³⁹. O movimento tem como tradição base no capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos que narra a seguinte história:

³⁷ Cf. (Freston 1994 : 70-1 e Hortal (1994)).

³⁸ Cf. (PASSOS, 2005 : 23)

³⁹ Cf. DAMME, João. “Pentecostalismo, CEBS : Vida e Esperança nas Massas”. São Luís, MA, 1997.

(...) *E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. E em Jerusalém estavam habitando judeus, homens religiosos, de todas as nações que estão debaixo do céu. E, quando aquele som ocorreu, ajuntou-se uma multidão, e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua. E todos pasmavam e se maravilhavam, dizendo uns aos outros: Pois quê! não são galileus todos esses homens que estão falando? Como, pois, os ouvimos, cada um, na nossa própria língua em que somos nascidos? Partos e medos, elamitas e os que habitam na Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, E Frígia e Panfília, Egito e partes da Líbia, junto a Cirene, e forasteiros romanos, tanto judeus como prosélitos, Cretenses e árabes, todos nós temos ouvido em nossas próprias línguas falar das grandezas de Deus. E todos se maravilhavam e estavam suspensos, dizendo uns para os outros: Que quer isto dizer? E outros, zombando, diziam: Estão cheios de mosto. Pedro, porém, pondo-se em pé com os onze, levantou a sua voz, e disse-lhes: Homens judeus, e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório, e escutai as minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: E nos últimos dias acontecerá, diz*

Deus, Que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; E os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, Os vossos jovens terão visões, E os vossos velhos terão sonhos; E também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e as minhas servas naqueles dias, e profetizarão; E farei aparecer prodígios em cima, no céu; E sinais em baixo na terra, Sangue, fogo e vapor de fumo(...) (Atos, 2 : 1-20).

O pentecostalismo segundo Passos (2005) é um segmento cristão que adota uma interpretação e prática marcada pelo que seus seguidores consideram ser experiência do Espírito Santo, “*iniciadas pelo batismo no Espírito, confirmada pelos dons das línguas – glossolalia – seguida de experiências de curas e exorcismo, fazendo uso literal dos textos bíblicos*” (PASSOS, 2005 :5). Para Machado (1996) trata-se de um termo que descreve um fenômeno religioso marcado por sua diversidade:

... criado a princípio para identificar um movimento da tradição protestante fundado nos Estados Unidos no início do século XX, o termo pentecostalismo seria utilizado mais tarde para definir uma série de agremiações e denominações religiosas marcadas na prática por uma grande diversidade teológica e ritual (MACHADO, 1996 : 44-5).

Conforme Campos (1996) o pentecostalismo constitui um movimento que expressa atualmente “*uma das experiências religiosas mais significativas deste século*”:

Ninguém hoje duvida que o movimento pentecostal é uma das experiências religiosa mais significantes do século. Este fato tem sido

reconhecido por católicos, protestantes e inumeráveis cientistas sociais. O pentecostalismo é ao mesmo tempo um fenômeno religioso social e um movimento alternativo na vida e missão da Igreja Cristã. Nossa premissa é a de que o Pentecostalismo é acima de tudo, um movimento religioso e não uma “denominação” ou “organização religiosa”. Embora exista comunidades religiosas dentro do protestantismo e do catolicismo alto reconhecidos como “Pentecostalismo” ou “Carismáticos”, é seu caráter como “movimento” que produz frutos visíveis (CAMPOS, 1996 : 41).⁴⁰

O pentecostalismo no geral tem sido também compreendido a partir de três especificações: a) pentecostalismo de missão; b) pentecostalismo nativo; c) pentecostalismo, em especial na América Latina, com ênfase no exorcismo e na prosperidade. Alvarez (1996) identifica que essa classificação tem mais um caráter pedagógico que científico, mas vale pontuá-la, porque expressa certos elementos que caracterizam o sucesso do movimento pentecostal. Alvarez (1996) explica sua classificação para o pentecostalismo da seguinte maneira:

“Pentecostalismo missionário” veio dos Estados Unidos e da Europa empregando modelos missionários tradicionais. Foi econômica e estruturalmente dependente da missão estrangeira e, entretanto a liderança pastoral é indígena, sua educação é baseada em modelos estrangeiros.

⁴⁰ No one today doubts that the Pentecost movement is one of the most significant religious experiences of the century. This fact has been recognized by Catholics, Protestants and innumerable social scientists. It is both a social – religious phenomenon and an alternative movement in the life and mission of the Christian Church.

We begin with the premise that Pentecostalism is above all a religious “movement” and not a “denomination” or a “religious organizations”. Although there are religious communities within both Protestantism and Catholicism that call themselves “Pentecostalism” or “Charismatic”, it is its character as “movement” that produces Pentecostalism’s visible fruits (CAMPOS,1996 :41).

“Pentecostalismo indígena” se desenvolveu fora das igrejas protestantes históricas locais. Com raízes fortes na cultura católica romana popular, é economicamente quanto à estrutura independente de todas as missões estrangeiras e tem uma liderança pastoral indígena.

“Pentecostalismo com ênfase no exorcismo e na prosperidade” é uma descendência de movimentos dissidentes dentro das igrejas. Modelados em padrões messiânicos, tem uma estrutura empresarial (ALVAREZ, 1996 :31).⁴¹

Em consonância com a tipificação proposta por Alvarez existem outras sistematizações classificatórias para o pentecostalismo como a de Mariano (1999) que busca analisar o pentecostalismo brasileiro. Mariano prefere usar uma tipologia que divide os pentecostais em três grupos principais: a) pentecostalismo clássico; b) deuterpentecostalismo; e c) neopentecostalismo. Essa tipologia basicamente segue o critério já proposto por Alvarez, embora tenda a adquirir maior clareza por apontar para o diferencial entre o que se denomina de pentecostalismo “deutero” dos “neo”.

⁴¹ “Missionary Pentecostalism” came from the United States and Europe and employed traditional missionary models. It is economically and structurally dependent on foreign mission boards and, though the pastorate is indigenous, its education is dearly based on foreign models. “Indigenous Pentecostalism” grew out of the local historic Protestant churches. With strong roots in popular Roman Catholic culture, it is economically and structurally independent of all foreign missions and has an indigenous pastorate. “Pentecostalism emphasizing exorcism and prosperity” is the offspring of dissident movements within the churches. Modeled on Messianic patterns, it has an entrepreneurial structure with a weak Latin American pastorate dependent on the charismatic hero-impresario (ÁLVAREZ, 1996 :31).

Optou-se aqui pela tipologia geracional, por se entender que o termo “deutero”⁴² parece carregado do sentido canônico do quinto livro da Bíblia o que pode conotar certa idéia de “solidez”, “clássico” ou “canônico”, confundindo-se com o período do pentecostalismo clássico.

A classificação em termos de “geração”⁴³ segue o sentido de “onda” conforme proposto por Freston (1994). Segundo esse historiador o pentecostalismo no Brasil pode ser compreendido como história de três ondas de implantação de igrejas.

A primeira onda surge em 1910 com a Congregação Cristão no Brasil e Assembléia de Deus que praticamente atuam sozinhas durante 40 anos no solo brasileiro. A grande expressão do pentecostalismo da época fica a cargo da Assembléia de Deus que se multiplica geograficamente em quase todos os Estados do Brasil, em alguns Estados, inclusive, o protestantismo⁴⁴ se reduziu apenas a essa igreja.

A segunda onda surge nos anos 50 e 60 com a Igreja Quadrangular (1951), Igreja Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), na zona paulista.

A terceira onda começa no final dos anos 70 e 80 sua expressão máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), seguida da Igreja Internacional da Benção de Deus (1980). Essas igrejas

⁴² A palavra “deutero” parece derivar da palavra “deuterose” que significa “tradição” ou Deuteronomio – quinto livro da Bíblia cujo título deriva da tradução grega da Septuaginta “deuteronomion” que significa “lei repetida” ou “segunda lei” ou seja parte central do cânon bíblico. Para maiores detalhes confira DAVIS, D. John. “Dicionário da Bíblia”. RJ : Casa Publicadora, 1977.

⁴³ O professor da PUC – RJ Jesus Hortal (1994) também tem designado o movimento pentecostal a partir do termo “geração”, seguindo recortes semelhantes aos propostos por Freston.

⁴⁴ Freston entende o movimento pentecostal como derivação do Protestantismo, uma vez que, o movimento surge de desdobramento da reforma protestante.

têm atualizado o pentecostalismo tanto em termos teológicos, litúrgicos, éticos e estéticos quanto em termos de sua inserção social⁴⁵.

O uso do termo geração para caracterizar o movimento pentecostal parece mais confortável frente à durabilidade e coexistência dos três tipos de pentecostalismo, uma vez que, a idéia de “onda” parece sugerir uma passagem, certo evento que vem marca e enfim desaparece para que outro evento surja em seu lugar, como as ondas que acabam desaparecendo na praia. O termo geração parece mais significativo no sentido de expressar essa força explosiva inicial do pentecostalismo ao longo da história sem, contudo, perder o marca de sua continuidade e sobrevivência as novas possibilidades de aparecimentos de novos movimentos pentecostais.

1.2 Origem do movimento pentecostal.

“Tradicionalmente” o pentecostalismo tem sido apresentado como um movimento religioso que surgiu nos Estados Unidos em 1906, cuja origem: a) remonta os idos do avivamento⁴⁶ metodista do século XVIII, fundamentado nas idéias de Wesley da “perfeição cristã” (Freston 1994) e b) o movimento de santidade (*holiness*)⁴⁷ que segundo Freston:

... em lugar da busca demorada, e experiência rápida disponível a todos chamada “batismo no Espírito Santo” a piedade intensificada pela mística escapista do Romantismo (Freston, 1994 : 70).

⁴⁵ Cf. (FRESTON, 1994 :70-1).

⁴⁶ Trata-se de um movimento que a cada época parece receber novos contornos, mas cuja base é a busca pela inspiração inicial da crença religiosa, assim houveram vários exemplos de avivalismo ao longo da reforma protestante que tentaram manter acessa a chama inicial que motivou a reforma, no movimento pentecostal não foi diferente. Cf PASSOS (2005). Diz respeito a idéia de avivar, dar vida, transformar uma condição morna em algo vibrante.

⁴⁷ Trata-se do movimento de satificação de base pietista.

Mas, como já se sabe, o movimento pentecostal não veio do nada, nem de um momento para o outro, há toda uma história por trás, ou melhor, toda uma complexidade de eventos cujas raízes parecem bem antigas. Para começar se pode dizer que esse movimento, apesar de ser um movimento religioso do século XX, é fruto de uma longa trajetória. No âmbito da história do cristianismo são inúmeras as referências ao cultivo de experiências estáticas entre lideranças e grupos cristãos. Pode-se indicar, neste sentido, eventos narrados na Bíblia, tais como: a) a existência de comunidades proféticas típicas do Velho Testamento⁴⁸ - o caso de Saul e a escola de profetas⁴⁹ ; b) há ainda um relato no Novo Testamento de que Jesus parece ter tido experiência com o Espírito Santo, conforme narrado no Evangelho de Lucas: “ (...) naquela mesma hora Jesus exultou de alegria no Espírito Santo (...)” Lc 10 v. 21. Também se pode encontrar exemplos de experiências desse tipo ao longo da história do cristianismo (influência dos textos herméticos). Conforme Campos (1996):

⁴⁸ Cf WILSON, Robert. “Profecia e sociedade no antigo Israel” SP : Paulinas, 1993.

⁴⁹ (2 Reis Cap: 2) SUCEDEU que, quando o SENHOR estava para elevar a Elias num redemoinho ao céu, Elias partiu de Gilgal com Eliseu. E disse Elias a Eliseu: Fica-te aqui, porque o SENHOR me enviou a Betel. Porém Eliseu disse: Vive o SENHOR, e vive a tua alma, que não te deixarei. E assim foram a Betel. Então os filhos dos profetas que estavam em Betel saíram ao encontro de Eliseu, e lhe disseram: Sabes que o SENHOR hoje tomará o teu senhor por sobre a tua cabeça? E ele disse: Também eu bem o sei; calai-vos. E Elias lhe disse: Eliseu, fica-te aqui, porque o SENHOR me enviou a Jericó. Porém ele disse: Vive o SENHOR, e vive a tua alma, que não te deixarei. E assim foram a Jericó. Então os filhos dos profetas que estavam em Jericó se chegaram a Eliseu, e lhe disseram: Sabes que o SENHOR hoje tomará o teu SENHOR por sobre a tua cabeça? E ele disse: Também eu bem o sei; calai-vos. E Elias disse: Fica-te aqui, porque o SENHOR me enviou ao Jordão. Mas ele disse: Vive o SENHOR, e vive a tua alma, que não te deixarei. E assim ambos foram juntos. E foram cinquenta homens dos filhos dos profetas, e pararam defronte deles, de longe; e assim ambos pararam junto ao Jordão. Então Elias tomou a sua capa e a dobrou, e feriu as águas, as quais se dividiram para os dois lados; e passaram ambos em seco. Sucedeu que, havendo eles passado, Elias disse a Eliseu: Pede-me o que queres que te faça, antes que seja tomado de ti. E disse Eliseu: Peça-te que haja porção dobrada de teu espírito sobre mim. E disse: Coisa difícil pediste; se me vires quando for tomado de ti, assim se te fará, porém, se não, não se fará. E sucedeu que, indo eles andando e falando, eis que um carro de fogo, com cavalos de fogo, os separou um do outro; e Elias subiu ao céu num redemoinho. O que vendo Eliseu, clamou: Meu pai, meu pai, carros de Israel, e seus cavaleiros! E nunca mais o viu; e, pegando as suas vestes, rasgou-as em duas partes. Também levantou a capa de Elias, que dele caíra; e, voltando-se, parou à margem do Jordão. E tomou a capa de Elias, que dele caíra, e feriu as águas, e disse: Onde está o SENHOR Deus de Elias? Quando feriu as águas elas se dividiram de um ao outro lado; e Eliseu passou. Vendo-o, pois, os filhos dos profetas que estavam defronte em Jericó, disseram: O espírito de Elias repousa sobre Eliseu.

As origens das experiências carismáticas mais distantes podem ser localizadas nas experiências carismáticas de comunidades Cristãs do primeiro século e os Movimentos dos Montanistas do segundo século. A história registra também muitos extáticos e experiências místicas durante a Idade Média, ambos dentro e fora dos monastérios. Adiciona-se, muitos fenômenos reindicados como pentecostalismo transcendem dentro do próprio Cristianismo isto é, as experiências carismáticas pertencem à religiosidade geral. (CAMPOS, 1996 :68).⁵⁰

Na Idade Média há muitos outros relatos, seja, entre as experiências de alguns “Pais da Igreja”, seja entre reformadores ou camponeses leigos. Segundo Passos (2005) o movimento carismático mais importante da Idade Média foi anunciado pelo monge calabrês Joaquim de Fiori (1130-1202) que acreditava na chegada de uma “terceira era” na história da humanidade a partir do aparecimento do Espírito Santo:

A primeira era da história foi a do Pai, nos tempos do Antigo Testamento; a segunda foi a do Filho, que ainda manteve os seres humanos sob o temor da Lei e sob o jugo dos sacerdotes e dos templos. A terceira era foi anunciada por Jesus com a promessa do Espírito Santo, era em que ‘virá um tempo tal como jamais houve desde que os seres humanos começaram a existir na terra. Será um tempo de

⁵⁰ As origens das experiências carismáticas mais distantes podem ser localizadas nas experiências carismáticas de comunidades Cristãs do primeiro século e os Movimentos dos Montanistas do segundo século. A história registra também muitos extáticos e experiências místicas durante a Idade Média, ambos dentro e fora dos monastérios. Adiciona-se, muitos fenômenos reindicados como pentecostalismo transcendem dentro do próprio Cristianismo isto é, as experiências carismáticas pertencem à religiosidade geral. More remote origins can be traced to the charismatic experiences of Christian communities of the first century and the Montanist Movements of the second century. History also records many ecstatic and mystical experiences during the Middle Ages, both inside and outside of monasteries. Further, many phenomena claimed by Pentecostalism transcend Christianity it self; that is, they belong to religiosity in general.

felicidade, de alegria e de repouso.⁵¹ Nesse período, os sofrimentos findarão e a justiça se estabelecerá na história, por meio do reinado do povo, que será repleto de Espírito Santo'. Os ensinamentos de Fiori atraíram seguidores, influenciaram os frades menores franciscanos e provocaram celeumas e contendas nas instâncias hierárquicas católicas (PASSOS, 2005 : 44-5).

Têm-se outros exemplos em todas as fases da Idade Média: Santo Agostinho e seus transe místicos (a exemplo de sua conversão), Lutero que alegou ter tido um encontro “radical” com a Graça divina; os anabatistas e suas orações fervorosas e as experiências mística com manifestação do Espírito geram comunidades como a dos Irmãos Quakers⁵².

A partir do século XIX os exemplos passam a se intensificar, Freston (1994) cita que Shakarian (de nacionalidade armênia)⁵³ traz notícias de contatos dos seus antepassados com grupos de “pentecostais russos” que criam no batismo com Espírito Santo e no falar em línguas no final do século XIX⁵⁴.

Mesmo no Brasil se tem notícia de um “protestantismo místico”. Freston (1994) conta que houve no país o episódio de um ex-padre que ao se converter ao protestantismo Presbiteriano no Brasil de 1865 propunha uma relação mais mística com o sagrado do que aquela proposta pela religião protestante. De acordo com os dados de Freston:

⁵¹ Cf. Também DELUMEAU, J. “Mil anos de felicidade : uma história do paraíso”. SP : Companhia das Letras, 1997 : 45).

⁵² Movimento de renovação conhecidos entre os norte-americanos como “os irmãos tremedores”.

⁵³ Shakarian tem sido considerado como membro fundador da “Adonep”- Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno.

⁵⁴ Cf. ANDERSON, Robert Mapes. “Vision of the Disinherited : the Making of American Pentecostalismo”. Nova Iorque, Oxford University.

Houve precursores nacionais de um protestantismo mais místico. José Manuel da Conceição, ex-padre que se tornou pastor presbiteriano em 1865, acabou rompendo com os missionários porque sonhava com uma reforma do catolicismo que criasse “um cristianismo brasileiro... evangélico, mas, enraizado nas tradições e hábitos populares (FRESTON, 1994 : 72).

Freston ainda noticia que depois da morte José Manuel da Conceição, surgiu outra figura no cenário religioso brasileiro, Miguel Vieira Ferreira da Igreja Evangélica Brasileira (1879) que também rompe com a visão dos presbiterianos de que depois das escrituras não existiria revelação direta de Deus. Vieira propunha justamente o contrário. Vale lembrar também exemplos nos movimentos messiânicos que no Brasil do século XIX manifestavam o carisma “como a profecia e glossolalia numa espécie de “proto-pentecostalismo”⁵⁵

Mas, o pentecostalismo só irá adquirir seu formato moderno a partir do desenrolar da conquista do “novo mundo” e a partir da proposta escatológica dos ingleses nas terras dos continentes recém descobertos pelos europeus - a América, especialmente, a do norte. O pentecostalismo ganhou seus principais contornos através: a) Pietismo⁵⁶ - o movimento pietista parece ter acompanhado o cristianismo desde seu início. Especialmente, nos momentos em que a religião parecia mais legalista, secular ou extremamente hierárquica houve algum tipo de pietismo, assim não é fácil encontrar a sua origem (MENDONÇA 1984). Sabe-se, no entanto, que o

⁵⁵ FRESTON, P. “ Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: Antoniazzi, Alberto et alii. Nem anjos, nem demônios : interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, Vozes, 1994. p 73

⁵⁶ Cf a discussão feita por Weber na *Ética Protestante e Espírito Capitalista* na análise do Pietismo. Weber descreve esse movimento dizendo que: “historicamente, a doutrina da predestinação é também o ponto de partida do movimento ascético geralmente conhecido como pietismo. E como movimento permaneceu interno à Igreja Reformada, é quase impossível traçar uma linha entre os calvinistas, pietismo e não-pietistas. Quase todos os principais expoentes do puritanismo são às vezes classificados como pietistas” (Weber. 2002 : 99).

pietismo possui história tanto na vertente católica como na protestante. O pietismo que mais influenciou o movimento pentecostal foi o protestante, cujas bases são: o misticismo, literalismo bíblico e ênfase nas experiências pessoais. Segundo Mendonça (1984) o pietismo protestante é ressaltado:

... de certo modo a tendência para o monasticismo, o equivalente do misticismo católico. Se este tem características solitárias, aquele é individualista. Tanto o misticismo como o pietismo são uma ascese pessoal no sentido de um apropriar-se do sagrado sem a ajuda de fatores de ordem epistemológica. Parecem ser fatores morfológicos dessas manifestações de vivência religiosa, o platonismo e o individualismo⁵⁷ (MENDONÇA, 1984 :67).

Para Mendonça (1984) o Pietismo Protestante foi fruto também do abandono dos “fiéis a própria sorte” na época das grandes perseguições ao cristianismo na Europa.

b) O Pentecostalismo também foi colorido pelo viés avivalista. O avivalismo como é sabido, ganhou grande expressividade na América do Norte. Trata-se de um movimento pertencente a:

(...)era do idealismo romântico de homem comum e da democracia popular. Tanto o indivíduo como a sociedade pode caminhar

⁵⁷BITTENCOURT (1994) em seu artigo “Remédio amargo” tem chamado atenção para certas características do pentecostalismo mais recente onde se pode observar mais explicitamente o que esse autor chamou de “individualismo coletivista” que mais parece ser uma adequação do modelo do Pietismo protestante frente as exigências da modernidade tardia, seja, ritmo acelerado dos grandes centros urbanos, seja por falta de acesso a bens necessários a sobrevivência e a saúde. O fato é que o Pentecostalismo parece responder de maneira satisfatória as necessidades individuais sem contudo produzir o isolamento individual. Cf. O artigo de Bittencourt in: ANTONIAZZI, Alberto et alii. “Nem anjos, nem demônios : interpretações sociológicas do pentecostalismo”. Petrópolis, Vozes, 1994.

infinitamente no sentido do aperfeiçoamento. As cruzadas evangélicas refletem o nosso espírito de democracia, na sua ênfase sobre as obras humanas, na capacidade do homem de tomar decisões de desempenhar tarefas cada vez mais complexas, afastando-se, desse modo, do elitismo calvinista. A soberania de Deus vai sendo cada vez mais esquecida, assim como a clássica doutrina da eleição foi relegada para segundo plano à medida que os homens, dentro do novo espírito de desempenho, tornavam-se seguros de que todo o que quer se salvar pode fazê-lo através de uma “fé viva” e “obras de justiça”. Essa era exatamente a tendência da pregação metodista. O ano de 1858 caracteriza o segundo Grande Despertamento do protestantismo americano. Esse ano foi chamado o ANNUS MIRABILIS em que as reuniões de avivamentos, desde pequenos grupos até verdadeiras multidões tomaram conta de todos os espaços. A ênfase era na “descida do Espírito Santo” e na guerra contra os vícios em gigantescas reuniões de conversão e santificação. A pregação procurava introduzir todas as tradições teológicas contribuindo, assim, para amainar muitas controvérsias sectárias (MENDONÇA, 1984 :15).

O pentecostalismo tem sido mais, especificamente, descrito como um fenômeno ocorrido no âmbito das Igrejas Metodistas e Batistas da santificação no início do século XX, nos Estados Unidos onde comunidades negras com cunho emocional, musical e gestual, influenciam o movimento de santificação (avivalismo) oriundo do século XIX.

1.3 Fontes religiosas nas origens do pentecostalismo.

A Reforma Protestante parece ser um elo bem importante para a compreensão do movimento pentecostal. No século XVIII, o movimento metodista de base pietista, ao propor um retorno a prática religiosa que criasse uma experiência de conversão e fé individual, rompe com o formalismo que caracterizava o estático protestantismo inglês produzindo assim, uma brecha para o experimentação pessoal do carisma.⁵⁸ Weber ao analisar as bases da ética metodista dirá que:

O ato emocional da conversão era induzido metodicamente. E, depois de obtido, não o seguia o piedoso contentamento da comunhão com Deus, como no pietismo emocional de Zinzendorf,⁵⁹ mas, uma vez despertada a emoção, era essa direcionada para uma luta racional pela perfeição. Por isso, o caráter emocional de sua fé não levou a uma religião espiritualizada de sentimentos, como o pietismo alemão (...) A excitação emocional assumia a forma de entusiasmo que era só ocasionalmente e então poderosamente agitado, embora não regeneração do metodismo criou pois apenas um complemento para a pura doutrina das obras, uma base religiosa para a conduta ascética depois que a doutrina da predestinação fora abandonada. Os sinais dados pela conduta, que constituíam um meio indispensável para a certeza da verdadeira conversão, mesmo que tais condições fossem, de fato, como Wesley ocasionalmente disse, as mesmas do calvinismo (WEBER, 2002 :109).

⁵⁸ Cf WEBER. “A Ética protestante e espírito do capitalismo”.

⁵⁹ Ibidem

O emocionalismo metodista inglês será mais tarde incorporado ao método da santificação norte-americana, especialmente, entre os metodistas, além de outras denominações que também buscavam uma experiência de salvação. Esses grupos foram denominados de “holiness”. O movimento da “holiness”, ou seja, “santificação” desencadeará a grande expansão do pentecostalismo saído das comunidades negras e migrantes norte americanas na famosa rua Azusa Street em Los Angeles.

O pentecostalismo tradicionalmente, vem sendo descrito como um movimento religioso de base norte-americana cujos fundadores foram os reverendos Charles Parham (1873-1929) e William Seymour (1870- 1922). O primeiro abriu em 1900 na cidade de Topeka uma informal escola bíblica – Bethel Bible College, para trabalhadores cristãos, numa mansão inacabada conhecida como “Stone’s Folly”⁶⁰. A escola bíblica - Bethel Bible College, abriu com 40 (quarenta) estudantes pertencentes a varias denominações, embora, a maioria fosse oriunda das Igrejas Batista da Santidade e Metodista.

O programa da escola de Parham era bastante simples, todos os estudantes se dedicavam ao aprendizado de um tema bíblico previamente dado. A Bíblia era o único livro usado. Além do estudo da Bíblia, os alunos e as alunas deveriam dar prioridade à oração.

Uma das torres da “Stone’s Folly” foi transformada na "torre de oração" onde eram mantidas orações contínuas feitas por voluntários que se revezavam a cada três horas. Abaixo, expõe-se foto da mansão onde funcionou a escola bíblica – “Bethel Bible College”, podendo-se observar as torres que serviam para as orações:

⁶⁰ Tradução - Loucura da pedra.

Figura 05 - Mansão usada por iniciadores do movimento pentecostal.



Fonte: MENZIES, W. "Anointed to Serve : the Story of the Assemblies of God. Missouri, Gospel Publishing House, 1992. p.193.

Na escola bíblica – “Bethel Bible College” os estudantes se dedicavam a tópicos bíblicos como: conversão, santificação, cura divina, e a segunda volta de Cristo. Segundo uma tradição, Parham recomendou aos seus alunos e alunas que estudassem as evidências do batismo com Espírito Santo, sugerindo na ocasião o livro de Atos; em seguida fez uma viagem e quando retornou, teve a surpresa de saber que vários de seus docentes haviam passado por uma experiência religiosa cujo ponto comum foi o fato de falarem em línguas estranhas. Pouco tempo depois o próprio Charles Parham teria passado pela mesma experiência.

O reverendo William Seymour, influenciado pelos fenômenos ocorrido na escola de Parham, tem sido apresentado como o primeiro divulgador do movimento pentecostal para o mundo. Em 1906 o então reverendo Seymour inaugurou na Rua Azusa, 312 em Los Angeles a “ Missão de Fé Apostólica” administrando três serviços por dia, sete dias por semana. Milhares de pessoas se dirigiam para lá buscando ser batizados no Espírito Santo com evidência de falar em línguas estranhas. Na seqüência, pode-se observar foto do antigo templo da “Missão de Fé Apostólica” nos idos de 1906:

Figura 06 - “Missão de Fé Apostólica”



Fonte: MENZIES, W. “Anointed to Serve : the Story of the Assemblies of God. Missouri, Gospel Publishinh House, 1992. p.193.

Tomando como fonte de inspiração os eventos descritos em Atos o movimento pentecostal se transformou num segmento religioso complexo, multicultural, e de sucesso global. É apontado, como o segmento religioso que mais cresce dentro do Cristianismo no mundo atual. Precisar

esses dados não tem sido uma tarefa das mais fáceis, pois o movimento se diversifica a partir de várias organizações e denominações.

Para se compreender o fenômeno do pentecostalismo atual é importante observar alguns dados estatísticos. A população mundial está estimada hoje em 6,5 bilhões de pessoas ⁶¹ caso os dados ROBBINS estejam corretos, desse total da população 0,25 bilhões são pentecostais, ou seja um total de 250 milhões; em termos proporcionais o crescimento é espantoso, frente ao crescimento de outras correntes do cristianismo. Vale ressaltar, no entanto, que muito estudiosos pensam que as cifras disponíveis sobre o pentecostalismo são exageradas (Mcgee, 1989, Stoll, 1990, Wagner citado por Hunt, 1995 apud Corten). Embora não haja dúvidas de que se trata de um movimento com grande expansão.

1.4 Pentecostalismo na América Latina : o caso do Brasil.

Ao que tudo indica o primeiro país da América latina a receber o pentecostalismo de missão foi o Chile (Lalive d'Épinay, 1970). No período de 1907 à 1909 na cidade de Valparaíso, o missionário Willis C. Hoover começou uma campanha de revivificação na Igreja Metodista. Hoover enquanto pastor da igreja Metodista numa cidade do interior chileno realizou várias vigílias, estudos bíblicos, e grupos de oração que logo alcançam grande sucesso chegando até a capital – Santiago. Hoover organizou grupos de evangelismo que procuravam animar os pobres e os marginalizados a partir de experiências de fé. Houve então uma grande divisão entre as igrejas, o movimento provocou um cisma nas congregações Metodistas; do cisma nasceram as novas igrejas pentecostais chilenas, essas igrejas cresceram e difundiram o movimento da revivificação por todo o Chile.

⁶¹ Fonte: Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, World Population Prospects: The 2004 Revision and World Urbanization Prospects: The 2003 Revision, <http://esa.un.org/unpp>, 08 June 2005; 10:52:22 AM.

As igrejas pentecostais mais disseminadas na América Latina foram Assembléia de Deus, Igreja de Deus (de Indiana), Igreja de Deus (do Tennessee)⁶² e Igreja do Evangelho Quadrangular. A Igreja Assembléia de Deus foi fundada no Peru em 1918, Venezuela (1919), Cuba (1920), El Salvador (1929), México (1931), Guatemala (1936) Honduras (1937), Chile (1941), Colômbia (1942), Costa Rica (1942), Uruguai (1944), Paraguai (1945), Bolívia (1946), Equador (1962), e Panamá (1967)⁶³ a do Brasil (1910). A Igreja de Deus (Indiana) se estendeu pela Jamaica, Trindade e Tobago desde 1907; Costa Rica (1935), México (1946), Peru (1962), Porto Rico (1966) e no Brasil em (1970)⁶⁴

A Igreja de Deus (Tennessee) fundou igrejas nas Bahamas desde 1910, no México (1932), Haiti (1933), Guatemala (1934), Costa Rica e Panamá (1935), Argentina (1940), Cuba e Equador (1944), Uruguai (1945), Peru (1949), Nicarágua e Honduras (1960), Brasil (1951), Chile, Colômbia e Paraguai (1954), Bolívia (1960) e Venezuela (1969).⁶⁵ A igreja do Evangelho Quadrangular teve seu começo na América Latina a partir do Panamá (1928), Bolívia (1929), Porto Rico (1930), Chile (1940), Colômbia e México (1943), Guatemala (1945), Brasil (1946), Venezuela (1952), Costa Rica e Nicarágua (1954), Equador (1956) Argentina (1959), El Salvador, Jamaica e Haiti (1971).⁶⁶

A expansão do movimento pentecostal na América Latina, especialmente em países como Chile e Brasil tem sido fonte de constante atenção dos especialistas por causa de seu sucesso e

⁶² A Igreja de Deus possuiu duas origens na America Latina uma vinda do estado de Indiana e a outro do Tennessee nos Estados Unidos.

⁶³ Cf. (ÁLVAREZ, 1996 : 30)

⁶⁴ Ibim p 31

⁶⁵ Ibim p 31

⁶⁶ Ibim p 31

expansão (Burdick, 1990; Gill, 1990; Cuchiari, 1990). Nestes países os estudiosos têm indagado ainda sobre questões como conversão (Tarducci, 1994 e Mariz, 1994).

No Brasil a história do movimento pentecostal de missão começa a partir de 1909, quando três entusiastas da missão comandada por William D. Durham que haviam recebido o batismo com o Espírito Santo chegaram ao Brasil. O primeiro a aportar nas terras brasileiras foi o imigrante italiano Luigi Francescon que havia fundado várias igrejas na Pennsylvania e na Califórnia em 1909. Francescon sentiu-se chamado à difundir a fé pentecostal na América do Sul, conseguindo organizar igrejas entre imigrantes italianos tanto em Buenos Aires como em São Paulo. Os outros dois missionários foram Gunnar Vingren e Daniel Berg, imigrantes suecos batistas que receberam o chamado divino para começar sua missão no Pará. Esses avivalistas chegaram em Belém do Pará em 1910. Mas quando começaram a falar sobre suas experiências pentecostais, não foram bem aceitos por parte da igreja Batista, houve um cisma, a ala que concordava com os missionários fundou a primeira igreja pentecostal de dupla filiação na Brasil. Nasceu assim, a Assembléia de Deus (do Brasil) com um ethos sueco.⁶⁷ Muitos até hoje pensam que existe uma relação direta entre a igreja AD do Brasil e Norte-Americana, pensam inclusive que a igreja brasileira se originou a partir de uma missão oriunda da AD americana. Esse engano tem sua origem no fato de haver coincidência dos nomes. A base para chamar a igreja de “assembléia de Deus” tanto no caso brasileiro quanto norte-americano parece ter sido o texto de Atos⁶⁸

Mas, voltando ao desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil. Da época dos primeiros pioneiros até hoje o país tem diversificado muito seu cenário religioso. Antes reconhecido como

⁶⁷ Cf. Bittencourt, Tavares, 1995 : 48.

⁶⁸ Olhai por vós, e por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para apascentardes a assembléia de Deus, a qual ele comprou com o seu próprio sangue (Atos 20 : 28)

uma nação católica assiste atualmente a expressiva expansão de outros movimentos religiosos como é o caso do pentecostalismo.

Pode-se analisar a partir da tabela que se apresenta adiante, uma distribuição das denominações pentecostais que contam com mais de 10% do universo de fiéis dentro do campo religioso brasileiro. Conforme censo demográfico 2000 –Tabela segundo a religião – Brasil.

A tabela foi organizada pela categoria religião considerando o gênero masculino e feminino, sendo este último significativamente mais preponderante sobre o primeiro em termos de números de adeptos na grande maioria das denominações.

Observa-se ainda que no censo demográfico 2000 o principal diferencial tem ficado por conta da expansão pentecostal, a exemplo das igrejas: Assembléia de Deus com total de 8.418.140 de pessoas; Congregação Cristã no Brasil com total de 2.489.113 de pessoas; Evangelho Quadrangular com total de 1.318.805 pessoas; Deus é Amor com total de 774.830 pessoas. Entre os Neo- pentecostais a Universal do Reino de Deus com um total de 2.101.887 pessoas; Casa da Bênção com um total de 128.676 pessoas; Maranata com total de 277.342 pessoa; Nova Vida com total de 92.315 pessoas e outras igreja de origem pentecostal com um total 1.840.581 de pessoas.

Figura 11 Censo demográfico 2000 –Tabela segundo a religião – Brasil.

Censo Demográfico 2000 Características gerais da população - Resultados da amostra

Tabela 1.3.1 - População residente, por sexo e situação do domicílio, segundo a religião - Brasil

Religião	População residente, por sexo								
	Total	Homens	Mulheres	Situação do domicílio					
				Urbana			Rural		
				Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Total.....	169 872 856	83 602 317	86 270 539	137 925 238	66 864 196	71 061 042	31 947 618	16 738 120	15 209 498
Católica apostólica romana.....	124 980 132	61 901 888	63 078 244	98 475 959	47 971 222	50 504 736	26 504 174	13 930 666	12 573 508
Católica apostólica brasileira.....	500 582	250 201	250 380	430 245	213 184	217 061	70 337	37 017	33 319
Católica ortodoxa.....	38 060	19 495	18 565	33 668	17 147	16 520	4 392	2 348	2 045
Evangélicas.....	26 184 941	11 444 063	14 740 878	22 736 910	9 815 123	12 921 787	3 448 031	1 628 940	1 819 091
Evangélicas de missão.....	6 939 765	3 062 194	3 877 571	6 008 100	2 605 913	3 402 187	931 665	456 281	475 384
Igreja evangélica Luterana.....	1 062 145	523 994	538 152	681 345	327 456	353 889	380 800	196 538	184 262
Igreja evangélica presbiteriana.....	981 064	427 458	553 606	904 552	391 082	513 470	76 512	36 376	40 135
Igreja evangélica metodista.....	340 963	146 236	194 727	325 342	138 630	186 712	15 620	7 605	8 015
Igreja evangélica batista.....	3 162 691	1 344 946	1 817 745	2 912 163	1 229 440	1 682 723	250 528	115 506	135 022
Igreja evangélica congregacional.....	148 836	64 937	83 899	125 117	53 404	71 713	23 719	11 533	12 186
Igreja evangélica adventista.....	1 209 842	538 981	670 860	1 029 949	452 492	577 457	179 893	86 490	93 403
Outras igrejas evangélicas de missão.....	34 224	15 642	18 582	29 630	13 408	16 222	4 593	2 234	2 360
Evangélicas de origem pentecostal.....	17 617 307	7 677 125	9 940 182	15 256 085	6 578 931	8 677 154	2 361 222	1 098 194	1 263 028
Igreja assembleia de Deus.....	8 418 140	3 804 658	4 613 482	6 857 429	3 070 906	3 786 523	1 560 711	733 752	826 959
Igreja congregacional cristã do Brasil.....	2 489 113	1 130 329	1 358 785	2 148 941	970 593	1 178 349	340 172	159 736	180 436
Igreja Brasil para Cristo.....	175 618	76 132	99 485	159 713	68 756	90 957	15 904	7 376	8 528
Igreja evangelho quadrangular.....	1 318 805	545 016	773 789	1 253 276	515 274	738 001	65 529	29 741	35 788
Igreja universal do reino de Deus.....	2 101 887	800 227	1 301 660	1 993 488	755 230	1 238 258	108 399	44 997	63 402
Igreja casa da benção.....	128 676	51 557	77 119	120 891	48 163	72 728	7 785	3 394	4 391
Igreja Deus é amor.....	774 830	331 707	443 123	649 252	274 959	374 293	125 577	56 747	68 830
Igreja maranata.....	277 342	117 789	159 553	266 539	113 186	153 353	10 803	4 603	6 201
Igreja nova vida.....	92 315	35 352	56 964	91 008	34 812	56 196	1 307	540	767
Outras igrejas de origem pentecostal.....	1 840 581	784 359	1 056 222	1 715 548	727 052	988 496	125 033	57 307	67 726
Sem vínculo institucional.....	1 046 487	454 087	592 400	945 874	405 724	540 151	100 612	48 363	52 249
Evangélicos.....	710 227	309 380	400 847	640 140	275 400	364 740	70 087	33 980	36 107
Evangélicos de origem pentecostal.....	336 259	144 707	191 552	305 734	130 324	175 410	30 525	14 383	16 142
Outros evangélicos.....	581 383	250 657	330 725	526 850	224 555	302 296	54 532	26 102	28 430
Outras cristãs.....	235 532	103 483	132 049	201 090	86 947	114 143	34 442	16 537	17 906
Cristãs.....	230 325	101 090	129 235	196 171	84 683	111 488	34 154	16 407	17 747
Outras religiosidades cristãs.....	5 208	2 394	2 814	4 919	2 264	2 655	289	130	159
Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias.....	199 645	92 197	107 448	195 198	90 070	105 128	4 446	2 127	2 319
Testemunhas de Jeová.....	1 104 886	450 583	654 303	1 045 600	423 859	621 742	59 286	26 725	32 561
Espírita.....	2 262 401	928 967	1 333 434	2 206 418	901 478	1 304 940	55 983	27 490	28 494
Espiritualista.....	25 889	10 901	14 987	24 507	10 148	14 358	1 382	753	629
Umbanda.....	397 431	172 393	225 038	385 148	166 218	218 929	12 283	6 175	6 108
Candomblé.....	127 582	57 200	70 382	123 214	54 943	68 271	4 368	2 257	2 111
Judaísmo.....	86 825	43 597	43 228	86 316	43 316	43 000	509	281	228
Hinduismo.....	2 905	1 521	1 383	2 861	1 513	1 348	43	9	35
Islamismo.....	27 239	16 232	11 007	27 055	16 093	10 962	183	139	45
Budismo.....	214 873	96 722	118 152	203 772	91 098	112 675	11 101	5 624	5 477
Outras religiões orientais.....	7 832	3 764	4 068	7 244	3 422	3 822	588	342	246
Novas religiões orientais.....	151 080	58 784	92 295	145 914	56 622	89 292	5 166	2 162	3 004
Igreja messiânica mundial.....	109 310	41 478	67 831	106 467	40 341	66 126	2 843	1 138	1 705
Outras novas religiões orientais.....	41 770	17 306	24 464	39 447	16 282	23 166	2 323	1 024	1 298
Tradições esotéricas.....	58 445	27 637	30 808	55 693	26 186	29 507	2 752	1 451	1 301
Tradições indígenas.....	17 088	9 175	7 913	6 463	3 563	2 901	10 625	5 612	5 012
Outras religiosidades.....	15 484	7 393	8 091	13 243	6 137	7 106	2 241	1 256	985
Sem religião.....	12 492 403	7 540 682	4 951 721	10 895 989	6 561 133	4 334 856	1 596 414	979 549	616 865
Não determinadas.....	357 648	159 191	198 458	310 720	136 180	174 540	46 929	23 011	23 918
Sem declaração.....	383 953	206 245	177 708	312 011	168 595	143 416	71 943	37 650	34 292

De acordo com as informações do Censo de 2000 acima expostas parece importante comparar alguns dados encontrados pela pesquisa realizada pelo Instituto de Estudo da Religião – ISER que em 1992 no Rio de Janeiro realizou o Censo Institucional Evangélico, e em 1994 a pesquisa: “Novo Nascimento – Os Evangélicos em casa, na igreja e na Política”. Parece importante porque, quando se compara os dados encontrados nas respectivas pesquisas com os achados do IBGE, guardando, é claro, as especificidades de cada pesquisa, percebe-se que em boa parte, há acordo entre os dados. Entretanto, não se toma a amostra do Rio de Janeiro como típica do Brasil, mas, como o melhor estudo sistemático que se tem até o momento, sobre pentecostalismo no país em termos de amostra expressiva.

Uma outra coisa que estimulou a comparação com a pesquisa realizada pelo Instituto de Estudo da Religião – (ISER) foi o fato de alguns achados serem coincidentes com os dados encontrados na pesquisa desenvolvida neste trabalho a partir da aplicação da entrevista⁶⁹. Entretanto, é importante frisar que a pesquisa realizada aqui não teve cunho estatístico, esteve restrita ao âmbito do pentecostalismo de 1ª e 2ª geração, enquanto a pesquisa do ISER, deslocou-se por boa parte do “meio evangélico”. Enfim, nos dados da “Novo Nascimento” no que se refere a participação religiosa, observou-se que 70% dos evangélicos não nasceram ou foram criados em lares evangélicos, boa parte das conversões ocorreu na última década e 61% delas são de antigos adeptos do catolicismo. Diferente do que se pensava 45% desses novos convertidos não associam a conversão a uma crise na vida. De acordo ainda com a pesquisa “Novo Nascimento” 85% dos evangélicos têm alta participação semanal nas atividades da igreja. Na pesquisa realizada por este trabalho os índices são de quase cem por cento, mas, essa diferença pode ser explicada porque o universo da “Novo Nascimento” abrange os evangélicos como um todo,

⁶⁹ Cf informações sobre entrevista no capítulo II.

enquanto aqui se centra apenas no pentecostalismo de primeira e segunda geração, onde esse tipo de fenômeno possui maior força, inclusive exportando experiências para outros setores do movimento religioso no Brasil.

A “novo Nascimento” ainda pontua que 36% dos fiéis desempenha função específica na igreja, 71% contribuíram financeiramente no mês da entrevista, e que existe uma circulação significativa de fiéis nas várias denominações num percentual de 25% sobre o total de membros.

1.5 O pentecostalismo no Brasil - emoções e os pobres

Corten(1995) compara o pentecostalismo de primeira onda que tem como característica principal o falar em línguas e a louvação com o pentecostalismo de segunda onda cuja principal característica é a cura divina e o exorcismo. Na segunda, as experiências são mais e menos gratuitas. Corten mostra o crescimento vertiginoso do pentecostalismo, especialmente nas últimas décadas no Brasil, informando que de 1955 a 1970 o número de pentecostais das diversas igrejas passou de 400.000 para 1.400.000, sendo que no mesmo período a Assembléia de Deus passou de 250.000 para 750.000. O índice de crescimento passou de 1,07% de 1900, para 10,8% em 1988. Estimou antes do censo 2000 que a população pentecostal estava na ordem de 15 milhões de pessoas.

As principais características das igrejas da segunda onda, conforme terminologia usada por Corten, são emoções como rituais de unção de óleo e grande manifestação do Espírito com o arrebatamento. Nesta experiência são feitas imposições de mãos, onde os fiéis caem perdendo a consciência, argumentam que possuem uma forte sensação de bem estar. A cura divina com imposição de mãos é muito comum nestas igrejas. As experiências de falar em línguas muitas vezes são sensacionalistas e teatralizadas. A terceira onda pentecostal, inicia-se na década de 70

e tem como características principal o tele evangelismo. Tem como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, lideradas pelo bispo Edir Macedo e o pastor RR Soares, respectivamente. Nos cultos televisados são feitas apresentações de testemunhos, leitura de cartas de fiéis, pregação, curas e muito comum os exorcismos. Essas igrejas têm cultos diariamente, todas as horas do dia. Nos cultos é dada ênfase aos problemas de vida cotidiana. Não são exigidas conversões nessas igrejas. Existe um apelo muito forte as coletas, onde os membros são persuadidos a entregarem grandes ofertas com o argumento de que serão recompensados por Deus.

Corten sustenta ainda que no pentecostalismo brasileiro o livre arbítrio é preponderante cabendo às pessoas toda responsabilidade de aceitação da religião. Compara ainda a super – excitação, gritos agudos e exploração de glória dos pentecostais, os cultos metodistas do século XVIII e XIX, provavelmente da Inglaterra e País de Gales. O metodismo, em sua origem, além de experiência religiosa de encontro com Deus, parte para a mobilização e busca de fiéis, particularmente na classe pobre e tem como característica métodos de recursos a prece e uso da emoção. Uma das características dos pentecostais é o falar em línguas, que os lingüistas chamam de glossolalia. Mas, para o pentecostal falar em língua é uma evidência do batismo no Espírito Santo. Para muitos crentes, o falar em línguas é uma experiência emocional, porém não é prova concreta de santificação. Além do falar em língua, o canto faz parte do culto pentecostal, que também leva a forte emoção.

O canto é acompanhado de preces, lamentações, pregações, coleta. O canto, porém, produz uma elevação emocional. No culto pentecostal, o canto é acompanhado de diversos instrumentos amplificadores, bem diferentes das igrejas tradicionais que utilizam como acompanhamento o órgão ou o piano. A prática da Palavra da igreja pentecostal é muito liberal, cabendo aos

dirigentes, normalmente pastores e obreiros, elaboram as mensagens, ao mesmo tempo qualquer pessoa pode se manifestar no culto com glória a Deus e aleluia. E por vezes, toda a igreja repete a fórmula ao mesmo tempo, dando um tom de desorganização de ordem clássica no culto.

2. Dados “históricos” sobre as igrejas de 1ª e 2ª geração

Dados essas informações numéricas do pentecostalismo no Brasil, passa-se a seguir para algumas notícias históricas sobre as igrejas de 1ª e 2ª geração. Propõe-se então uma breve, porém consistente, informação sobre história, organização e estrutura das quatro igrejas mais importantes da referida geração. São elas: Igreja Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus é Amor.

2.1 Igreja Assembléia de Deus.

A história da Assembléia de Deus começa em solo brasileiro em 1910 (como já anunciado acima) com dois missionários vindos da América do Norte, com clara intenção, de divulgar no Brasil as concepções avivalistas, enfatiza o tema do pentecoste. Trata-se de Gunnar Vingren e Daniel Berg, que aportaram em Belém do Pará, em 19 de novembro de 1910. A partir de então começaram a pregar a nova doutrina no meio da Igreja Batista de Belém. Com a novidade avivalista a igreja se dividiu e os membros que aceitaram as pregações dos missionários fundaram uma nova igreja, que teve vários nomes até ser chamada de Assembléia de Deus. Conforme pesquisa, a história da AD registrou-se da seguinte forma:

A cidade de Belém de 1910 estava mergulhada em uma crescente busca de cura por parte de milhares de pessoas doentes que vinham de toda parte do Brasil, crendo em uma notícia de que

ali existia uma erva milagrosa que curava doenças⁷⁰. Somado a este contexto estava a questão econômica que se agravava cada vez mais com as constantes chegadas de migrantes em busca de melhores condições de vida.

Na seqüência se expõe uma foto apresentando os dois pioneiros da Assembléia de Deus: Foto de Daniel Berg e Gunnar Vingren nesta ordem.

Figura 07 - Daniel Berg e Gunnar Vingren



Foto encontrada no site: <http://www.ad.org.br/adclassicp/FRMNI.htm> (27/06/05).

A história da Assembléia de Deus no Brasil foi muitas vezes confundida com a da Assembléia de Deus norte-americana. Muitos imaginam que a última fundou a primeira, mas conforme se

⁷⁰ Cf. CONDE. “A história da Assembléia de Deus no Brasil”. SP : Casa Publicadora, S/d

pode observar no Diário de Gunnar Virgren, a Assembléia Brasileira surge no Pará em 1911, nas próprias palavras do missionário :

(...) Dezoito irmãos se levantaram e foram imediatamente cortados da comunhão da igreja Batista(...) estes dezoito irmãos saíram então da igreja Batista para nunca mais voltar outra vez. Isto aconteceu no dia 13 de junho de 1911. Nós começamos imediatamente com cultos públicos em vários lugares nas casas destes irmãos onde os batistas antes haviam feito cultos” (VINGREN, 1973:23).

É digno de nota também o fato de que Francisco Cartaxo Rolim em seu livro: *Pentecostais no Brasil - Uma Interpretação Sócio Religiosa* equivocadamente afirma que a Assembléia de Deus teve origem nos Estados Unidos. Rolim usa o Livro de Conde, mas suas informações não conferem com as deste autor no que diz respeito a origem das Assembléias de Deus. Vale apresentar aqui a exposição de Rolim:

Corria o ano de 1911 quando um estranho acontecimento começou a sacudir o ambiente religioso de uma igreja batista em Belém do Pará. Uma crente falou em línguas estranhas. Não uma vez, mas muitas vezes. Muitos crentes presenciaram. Espalhou-se a notícia do inusitado fenômeno. Pastores ortodoxos fecharam a cara, contestando o fato, empunhando a doutrina da igreja. Mas os crentes, muito deles testemunhas do fato, defendiam a crente que falava uma linguagem desconhecida. A glossololia teve o dinamismo contagiante da prática, unindo e empurrando muitos crentes num outro rumo. No centro dessa

ocorrência estavam dois pentecostais, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Suecos de nascimento, americanos pela nova religião que traziam para o Brasil. Tinham sido batistas antes de se tornarem pentecostais, lá nos Estados Unidos, razão pela qual receberam fraternal acolhimento dos batistas de Belém. Filiados às Assembléias de Deus americanas, vieram bater em Belém como missionários guiados por uma inspiração. (ROLIM, 1985 :40).

Além do mais as informações de Rolim (1985) não correspondem exatamente aos dados históricos no que se refere a origem da Igreja Assembléia de Deus pois, não se tem nenhuma informação de que tenha existido antes de 1910 alguma igreja cujo o nome tenha sido Assembléia de Deus nos Estados Unidos. Segundo Freston Assembléia de Deus possui o *ethos* - sueco – nordestino, visto que, os dois missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg migraram da Suécia para os Estados Unidos por causa da crise econômica na Europa. Esses missionários eram de origem Batista, Igreja que tinha pouca expressão na Suécia luterana. O luteranismo propiciava pouca liberdade e era hierárquico levando certos grupos a reagirem contra essa situação. Os grupos eram formados de comunidades de gente socialmente excluídas que não davam muita importância a clero diferenciado.

Assembléia de Deus assim teve sua origem no solo brasileiro em 1910 sendo fortemente influenciada pela Igreja Batista sueca organizada por Pethrus, finalmente, passando nos anos 70 para influência de grupos americanos. Parece que a Assembléia de Deus americana deixa apenas uma presença simbólica no Brasil, porque era interessante financeiramente estar ligada com as Assembléias brasileiras⁷¹.

⁷¹ Cf Freston ,1994, p. 67 -96.

Freston observa que a Assembléia de Deus, quanto ao sistema de governo, possui estrutura oligárquica típica do coronelismo nordestino. Trata-se de um complexo de igrejas-mães, igrejas e congregações dependentes sem necessariamente seguirem o critério do regionalismo, como na Congregação Cristã no Brasil. O pastor - presidente da sede é um tipo de bispo, com mais de cem igrejas e uma grande concentração de poder. Todos os crentes das igrejas-satélites são arrolados na igreja-sede. Assim: *"Exige-se bastante respeito ao pastor, pois é o "ungido do Senhor"..."* ⁷². No que se refere ao tipo de modelo a Igreja Assembléia de Deus deixa espaço para a iniciativa leiga na expansão da Igreja, mas, não abre para o governo interno. Isto tem produzido tensões que são típicas do caudilhismo. A crise do modelo assembleiano tem gerado os grandes cismas dentro da Igreja, como foi o caso da que deu origem as Assembléia de Deus do ministério de Madureira.

Atualmente a Assembléia de Deus parece estar sofrendo certa secularização, mas seus credos típicos parecem ainda bem solidificados de acordo com os seus primórdios.

2.2 Congregação Cristã no Brasil.

A Congregação Cristã no Brasil é uma organização religiosa regulada através de assembleias anuais que, geralmente, duram em torno de três dias. Participam das assembleias apenas o corpo sacerdotal composto de anciãos, cooperadores e diáconos. Atualmente, ocorrem em cinco regiões do Brasil: Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul.

⁷² Ibid p. 87

A unidade doutrinária da Congregação Cristã no Brasil tem sido mantida através dessas assembléias anuais, e disseminada entre seus membros através de uma forte tradição oral. Na Congregação Cristã no Brasil não se recomenda uso de qualquer literatura a não ser um livro sobre a história e as doutrinas da Igreja, e a Bíblia, que por sua vez, não deve ser estudada à maneira acadêmica, apenas lida como inspiração divina.

Assim, não há interesse por publicações; até onde se pôde pesquisar, a Congregação Cristã no Brasil apenas edita o relatório fruto da assembléia anual. Não possui tradição de recebimento do dízimo, embora realize uma coleta mensal. Segundo informações de alguns membros, o dinheiro doado serve para construção de novas igrejas, trabalhos sociais e viagens missionárias; cada doador pode definir de que maneira o dinheiro deverá ser empregado, embora a administração geral da Congregação Cristã no Brasil esteja nas mãos dos centros regionais. Os cargos não costumam ser remunerados, é vetada a participação dos fiéis em atividades políticas. A Congregação Cristã no Brasil se abstém de indicar candidatos políticos.

Conforme FESTON (1994) a Congregação Cristã no Brasil foi fundada por um italiano migrado de Chicago chamado Luigi Francescon. Francescon nasceu em Cavasso Nuovo, província de Udine, Itália, em 29 de Março de 1866. Imigrou para os Estados Unidos e lá se converteu ao evangelho na Igreja Valdense. Em 1907, envolveu-se com movimento pentecostal. A seguir foto de Francescon da época do pioneirismo pentecostal no Brasil:

Figura 08 - Foto do fundador da CC Francescon.



Fonte: Foto em jpg publicada por [Giulianoccb](#) em 29/10/2004, 3 KB

Em 1909, Louis Francescon e seu companheiro Giacomo também pioneiro do movimento pentecostal na Itália, partiram para Argentina e depois Brasil. Em São Paulo nos idos de 1910 fundaram uma igreja com vinte pessoas “re-batizadas”. Pregava entre as colônias italianas de origem Protestante. Em 1910 Francescon fez uma pregação no Bairro do Brás em São Paulo produzindo uma divisão que deu origem a Congregação Cristã no Brasil que doravante se referirá como CC. A CC começou apenas com vinte membros, alguns vindos das igrejas Presbiterianas, Batistas, Metodistas e um da Católica. Após fundar a CC Francescon voltou para o exterior passando a visitar periodicamente a igreja. A CC é uma igreja pentecostal influenciada pelo calvinismo que se explica pela passagem de Francescon pelo presbiterianismo.

A CC desde seus primórdios rejeitou métodos de divulgação através dos meios de comunicação de massa. O proselitismo é feito exclusivamente dentro do templo e nos contatos pessoais. Trata-se, na verdade, de uma igreja que não se modernizou devido à aversão às novidades, crescendo mais nas pequenas cidades via proselitismo familiar.

A CC possui certas singularidades doutrinárias dentre as quais se destacam: a) consideram mais enfaticamente que outras igrejas pentecostais de primeira e segunda geração, que a salvação só é possível no seio de suas congregações; b) usa com certa frequência alguns textos bíblicos como Lucas 12:12⁷³ que ilustra a ação imediata e constante do Espírito Santo sobre o crente; c) costumam citar ainda o versículo "A letra mata, mas o espírito vivifica", conforme II Co. 3:6. "Além disso, filho meu, sê avisado, de fazer muitos livros não há fim; e o muito estudar é enfado da carne." Eclesiastes 12:12; d) justificam o uso do véu I Cor. 11:1-16; e) na CC não existe a figura do pastor, pois entende-se que o único pastor é Jesus. No lugar do pastor usam a figura do "ancião," que por sua vez, não deve ser remunerado; f) a CC é contra o sistema de dízimo, comumente usado em outras denominações protestantes ou pentecostais, embora, existam vários tipos de ofertas, as mais mencionadas são as doadas para compra de terrenos, construção de templos, conservação da igreja, oferta da piedade e oferta do voto; g) não há proibição a bebidas alcoólicas, pois, se baseia em passagens como a que Jesus usou vinho na última santa ceia e também na que Jesus transformou água em vinho na festa de casamento em Cana da Galiléia; h) a CC não aceita o batismo realizado em outras denominações, mas não exige dos candidatos nenhum preparo anterior, basta apenas que pessoa se sinta tocada por Deus na hora do batismo conforme descrito no livro de Atos 2:38; i) as orações devem ser realizadas apenas de joelhos de acordo com o texto de Filipenses 2:10, j) fazem uso do ósculo santo com base em Rm. 16:16; l) Possui forte preceito sobre o cuidado com o pecado contra o Espírito Santo [o adultério é considerado pecado contra o Espírito Santo e, portanto, não há perdão].

A CC também tem sido reconhecida por possuir algumas outras tradições que marcam sua singularidade frente a outras igrejas pentecostais de primeira e segunda geração tais como: além de separar os sexos durante o culto, possui bancos especiais para os não membros da igreja.

⁷³Pois na mesma hora o Espírito Santo vos ensinará o que deveis dizer. Lucas 12:12.

Parece existir uma crença no sono da alma, espécie de lapso de tempo em que o crente espera depois da morte para enfim ressuscitar.

As mulheres não podem exercer o papel de anciãs, pois também é vetado o direito a pregação. Não se admite celebração de casamento ou funeral dentro do templo⁷⁴, sendo vetado aos membros participarem de cerimônias praticadas em outras denominações.

2.3 Igreja do Evangelho Quadrangular⁷⁵

A Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular foi fundada pela canadense Aimee Semple McPherson. Aimee nasceu em Ingersoll, em 1890. Ligou-se ao pentecostalismo a partir dos dezessete anos de idade. Casou-se com um missionário que havia se convertido ao movimento, indo a seguir ser missionária com ele na China. Lá o marido contraiu malária vindo a falecer. Depois de passar por um segundo casamento, Aimee desiste da relação para prosseguir na carreira de evangelista, e influenciada pela onda avivalista passou a fazer pregações entre os norte-americanos a partir de 1917; viajava de carro e pregava em um templo portátil feito de lona, onde se dedicava a sessões de cura, atraindo grandes multidões por onde passava.

Mas foi só em 1922 que Aimee depois de ter recebido uma visão do evangelho quadrangular, fundou a “Internacional Church of The Four-Square Gospel” na cidade de Los Angeles na Califórnia. A vida da missionária parece ter sido bem agitada, e polêmica, repleta de escândalos

⁷⁴ Na CC os casamentos e os funerais são, geralmente, celebrados em outros espaços fora da igreja. Acompanhou-se nesta pesquisa uma celebração de casamento da CC que se descreve no capítulo seguinte focando as redes de amizades e solidariedade.

⁷⁵ O nome quadrangular é uma referencia às qualidades de Cristo enquanto Salvador, Derramador do Espírito Santo, Curador e Rei.

sexuais e intrigas familiares. Segundo Freston (1994) Aimee passava a vida como ‘fita de cinema’, mas apesar de tudo, dirigiu a igreja até falecer em 1940.

A igreja Internacional do Evangelho Quadrangular tem sido considerada como a única igreja pentecostal no Brasil que realmente nasceu em solo norte-americano, cuja principal característica para atrair fiéis, além das curas divinas, foi a beleza teatral do(a)s pregadore(a)s. (Freston, 1994).

A própria Aimee demonstrava uma performance bem elegante, típica dos anos de 1920, mas, que ainda hoje impressiona, conforme se pode analisar na foto que se expõe, pode observar sua elegância na arrumação dos cabelos, no arranjo de flores do vestido e ar de estrela:

Figura 09 – missionária Aimee Semple McPherson



Fonte: <http://www.Iegcrystal.com.br/arquivos/geral/aimee.html>

Aimee além de se destacar enquanto grande evangelista foi também uma figura pública de forte personalidade, conforme Freston (1994):

Aimee nunca deixou de ser polêmica. Como reconhece a revista da IEQ (Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular)⁷⁶, ela “talvez tivesse vivido bem à frente de seu tempo... soube conquistar seu espaço... [e] não aceitou rótulos”⁷⁷. Apesar de intrigas familiares, processos legais e rumores de escândalos sexuais, ela manteve a trajetória ascendente, baseada no sucesso (...) Era jovem, bonita e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência femininas do que outras igrejas pentecostais (FRESTON, 1994 :111).

A Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular tem sido ainda considerada a igreja que teve maior impacto no movimento da segunda geração pentecostal no Brasil. Nos idos de 1980 cresceu tanto que se tornou independente da igreja norte-americana, atualmente possui editora, gráfica, jornal “Voz Quadrangular”. A Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular possui ainda diversos templos, espalhados por todo Brasil.

2.4 Igreja Pentecostal Deus É Amor

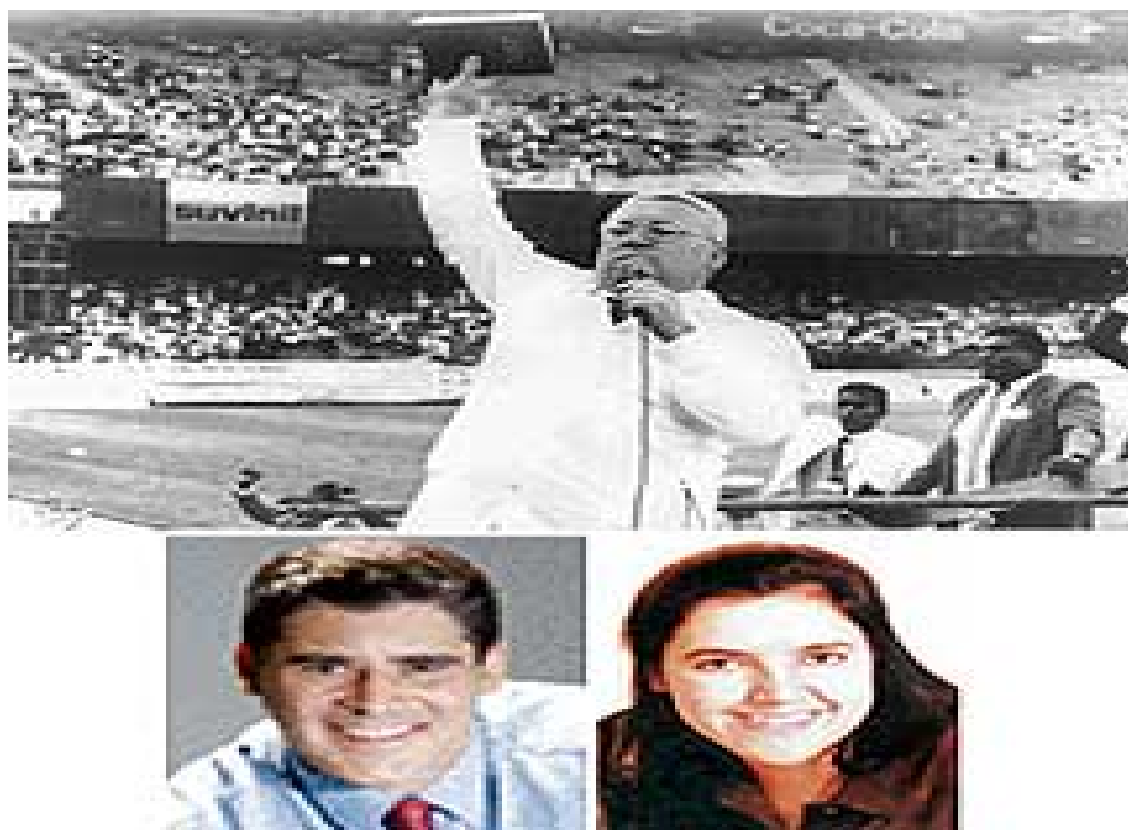
⁷⁶ Acrescentasse os texto o nome da igreja na integra.

⁷⁷ Mulher Quadrangular, 1, agosto de 1991 p. 18.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) foi fundada por David Miranda, em 1960, em São Paulo. Possui templo que chega a comportar 10.000 pessoas, como é o caso do “templo mundial”. Com uma doutrina extremamente rígida, e algumas punições, a Igreja Deus é Amor experiencia um pentecostalismo centrado em David Miranda e seus familiares.

A seguir se pode observar uma foto do fundador com a tradicional Bíblia nas mãos, logo abaixo a filha Lea e o marido:

Figura 10 – Líderes da Igreja Pentecostal Deus é Amor - IPDA



Historiadores como FRESTON têm destacado que a Igreja Pentecostal Deus é Amor possui alcance maior entre as camadas mais pobres da população, é fácil observar o estado de precariedade dos fiéis que freqüentam os cultos. FRESTON ainda pontua que:

Os sexos são separados nos templos. Há longas orações extáticas e tentativas de ensinar a glossolalia através da repetição rápida da palavra "glória". Vários elementos são antecipações da Igreja Universal do Reino de Deus: as obreiras uniformizadas, os exorcismos na frente, as entrevistas com os demônios, o grito de "queima" para fazer o demônio sair de sua morada... Mas é uma versão amadora, pobre e culturalmente ultrapassada. A IPDA antecipa a Universal no combate frontal a umbanda e na recuperação de elementos católicos como a prática de benzer e ungir objetos. Outra inovação é as correntes, equivalentes às novenas: a pessoa vai à igreja em jejum por sete sábados (ou terças, etc.) em favor de uma determinada intenção (vencer um vício, conseguir emprego) (FRESTON, 1985 :101) ⁷⁸.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor, mesmo sendo uma das igrejas mais fechadas do movimento pentecostal, consegue arrebanhar um grande número de pessoas à conversão⁷⁹. A organização e estrutura hierárquica está, basicamente, centrada na pessoa do missionário David Martins Miranda e de alguns membros de sua família, que, aliás, parece viver uma crise interna,

⁷⁸ Cf ANTONIAZZI, A. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo/ Alberto Antoniazzi... | et al. | - Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes 1985.

⁷⁹ Embora, seja importante lembrar que se trata da igreja menor em termos de fiéis de acordo com o censo de 2000.

conforme se tem noticiado na mídia⁸⁰. A Igreja Deus é Amor possui um corpo de pastores, presbitérios, diáconos, obreiros e obreiras. Vale, no entanto, esclarecer que de certa forma, todos que possuem cargos e funções na Deus é Amor são chamados de obreiros (inclusive os pastores) ou obreiras, são várias as funções, tais como: vigiar a porta da igreja para garantir a segurança do grupo, dirigir cultos, cuidar da administração de igrejas menores, carimbar as carteiras dos membros, etc. Na classe dos obreiros se encontra ainda os músicos que tocam por dedicação. Além desses tem ainda os “Daniéis” e as “Anas”⁸¹. Existe toda uma regulamentação sobre as funções e deveres dos obreiros.

De uma maneira bem geral, se pode dizer que os pentecostais da Igreja Pentecostal Deus é Amor que (doravante será denominada IPDA) têm uma cosmologia semelhante aos dos pentecostais como um todo, possuindo uma visão dicotomizada do mundo. Por esse motivo é muito fácil detectar no discurso de seus adeptos, polaridades bem demarcadas. As coisas estão sempre sendo separadas em sagradas ou profanas, bem e mal. O Regulamento Interno,⁸² instrumento de controle que visa regular os usos e costumes de seus membros, é um claro exemplo disso.

Uma outra característica marcante da IPDA são as campanhas. Trata-se de cultos feitos durante a semana toda, ou em um dia da semana durante um mês, ou em três dias seguidos. para realização dos “votos”. Os votos são pedidos de oração em prol de alguma dádiva, cura ou solução de problemas. A seguir apresentamos um exemplo de uma campanha realizada todas as quintas-feiras durante um mês:

⁸⁰ A exemplo da Revista Isto É e de acordo com o texto de Gilberto Nascimento – 16/02/2005.

⁸¹ Figuras inspiradas em personagens Bíblicas. Os Daniéis e as Anas realizam diversas atividades no cuidado com o templo, recebimento de visitantes, etc .

⁸² Cf. Livreto produzido pela editora da IPDA.

Campanha das sete chaves. Tratava-se da campanha para a prosperidade, cujo tema, as sete chaves da prosperidade, sete dias de vitórias, apareceu em vários envelopes que descreviam as sete prosperidades: 1ª. Casa própria, 2ª Livramento contra o devorador, 3ª. Emprego bom, 4ª. Aumento de salário, 5ª livramento da feitiçaria, 6ª. Pagamento das dívidas, 7ª. Saúde para trabalhar. Na frente do envelope podia ainda ser visto o desenho de uma chave com a seguinte inscrição: chave da prosperidade. Além disso, os seguintes textos bíblicos: “Senhor eu quero a fartura” - Salmo 23; Porque assim diz o Senhor Deus de Israel: A farinha da panela não se acabará e o azeite da botija não faltará. (I Reis 17:14).

O rigor da Igreja parece ser motivo de júbilo e admiração de muitos de seus membros que entendem o fechamento da igreja frente a secularidade como sinal de que a Deus é Amor é uma Igreja dedicada a “verdadeira santidade”. Trata-se de uma igreja bastante rígida em termos de exigências comportamentais.

3. Enfoque dos estudos sobre pentecostalismo.

Parece que o movimento pentecostal só passou a despertar maior interesse entre os pesquisadores a partir nos anos 1960. Alguns clássicos foram Willems, 1967; Damborriena, 1969, Lalive d’Epinay, 1970; Gerlach, Hine 1970; Hollenweger, 1972, Butler Flora, 1976, Glazier, 1980 e (Gerlach, 1970, 1974). Conforme Corten (1995) alguns estudos sobre pentecostalismo têm apresentado esse movimento religioso como uma expressão de um comportamento “anômico” cuja origem está no desarranjo social (McDonnel, 1976, Willians,

1981, Villamán, 1993). Estes estudos centravam seu foco em aspectos psicológicos, vendo o pentecostalismo enquanto problema social.

Nos anos 1990 a literatura sobre este assunto ressurgiu, especialmente, depois da crise que se abateu sobre a Teologia da Libertação (Corten, 1995), sobretudo, na América Latina (Assmann, 1986; Martin, 1990; Stoll 1993; Bastian 1994, 1997, Rolim; 1994, Gutierrez e Silveira Campos, 1996). Apesar de ter sido fortemente marcado pelo fundamentalismo vindo das igrejas do norte dos Estados Unidos, o pentecostalismo passa a não ser mais visto apenas enquanto uma pura e simples coalizão cristã herdada da direita cristã norte americana (Stoll, 1990, Chalmers, 1992). Outros estudos apontam o pentecostalismo como inspirador do movimento de Renovação Carismática da igreja católica (Barret, 1982; Burgess, McGee, 1989, apud Corten 1995).

Os estudos sobre pentecostalismo no Brasil produzidos até os idos 1970 – 85 tendiam a interpretar o movimento pentecostal como expressão da situação de exclusão social e econômica que caracterizava a população brasileira na época resultando na ênfase emocional e afastamento das questões políticas (D' Epinay, 1970; Oliveira, 1975; Libânio 1978; Rolim 1985). Outras formas de opressão foram esporadicamente também apresentadas como causa do sucesso do movimento pentecostal. Essas correntes alegavam como questão o fato do pentecostalismo abrigar certas categorias de pessoas marginalizadas como era o caso dos negros, mulheres, desempregados, idosos, alcoólatras ou usuários de drogas (Fry e Howe, 1975 e Gouveia, 1989)⁸³

Os temas mais abordados pelos estudiosos do pentecostalismo têm sido a expansão do movimento, sua adaptabilidade aos muitos tipos de cultura, influência em certos setores sociais, expressão de mercado. No que se refere à questão das bases comparativas, as dificuldades se

⁸³ Cf. MACHADO, 1996 : 2-3.

devem muitas vezes, não por culpa do(a)s estudiosa(a)s, mas pela própria forma que é característica desse movimento, suas várias denominações, instituições, rituais, etc., nem sempre são passíveis de simples comparação, também o fato de parecer seguir certos ciclos de mudança sociocultural que caracterizam o mundo moderno, parece não permitir o tempo necessário para que se estabeleça a comparação de sua fluida tradição.

Nesta linha Machado (1996) empreendeu um estudo comparativo entre pentecostais e carismáticos que resultou numa abordagem diferenciada da que se vinha empregando no Brasil até então e que de certa forma, se ajusta ao pensamento que ora se propõe aqui.

A grande contribuição de Machado foi compreender que mesmo frente a ordem hierárquica e patriarcal, o pentecostalismo abre brechas para uma certa redefinição dos papéis e imagens femininas e masculinas, com resultados positivos para o gênero feminino⁸⁴.

Machado esteve particularmente preocupada em investigar as transformações provocadas a partir da conversão frente as relações familiares, procurando compreender as diferenças de gênero. Analisa a conversão atentando para o “ethos” familiar e a moralidade sexual de acordo com o “padrão patriarcal”, bem como, as mudanças ocorridas na sociedade moderna.

A pesquisa de Machado chega a importantes conclusões sobre o cotidiano pentecostal chamando a atenção para o fato de que a despeito do emocionalismo e mística, o(a) pentecostal apresenta “uma rígida moralidade sexual e familiar”.

⁸⁴ Cf. (MACHADO; 1996 : 3).

Ao analisar o “ethos” pentecostal de homens e mulheres conversos ou aderidos ao pentecostalismo, Machado procura observar as tomadas de decisões, distribuição da autoridade, participação masculina nos afazeres domésticos. Também aborda questões como maternidade, casamento, sexualidades, comportamento reprodutivo entre pentecostais e carismáticos.

Machado conclui que a despeito da forte “anti-secularização típica dos pentecostais, esse movimento pode estar “intencionalmente” ajudando na constituição de um modelo de relacionamento familiar mais afinado com as mudanças sociais da atualidade, na medida em que favorece o processo de autonomia das mulheres e a adoção de novos comportamentos por parte dos homens.⁸⁵ Dessa premissa maior Machado retira mais algumas conclusões, não menos importantes:

- a) O conflito do bem com o mal favorece a auto-estima das mulheres ajudando-a a enfrentar o machismo ainda que de forma não intencional, trata-se de uma luta contra as forças do mau que dominam os maridos e não contra os próprios maridos;
- b) As mulheres pentecostais dos setores mais populares tendem a maior participação no mercado de trabalho que as mulheres de classe média, assim adquirem maior atividade na vida pública, seja por causa do trabalho, seja por pregarem em praças públicas, indo a favela e morro, visitando hospitais e presídios. Já não são mais as mulheres “silenciosas” apontadas por Gouveia (1986). Apesar disso Machado reconhece que as grandes lideranças pentecostais masculinas ofuscam a presença feminina;

⁸⁵ (Machado, 1996 : 9)

- c) A maioria das mulheres que se converteram solitariamente pensa que a conversão evitou um processo de separação com seus companheiros e isso independe do comportamento dos mesmos;
- d) Os pentecostais tendem a ser mais tolerantes frente a processos de separação que os carismáticos;
- e) As mulheres convertidas ao pentecostalismo se sentem mais “fortalecidas” em termos morais e espirituais, ainda que de forma meio inconsciente, tecem certa reação frente ao machismo;
- f) Embora os homens conversos ainda tendam a se “auto-apresentar” como os guardiãs da moral e como a “autoridade espiritual” da família, foram convertidos a partir da ação das esposas. Isto parece ser explicado pelos limites impostos a automação feminina junto as lideranças religiosas;
- g) As mulheres pentecostais diferentemente das mulheres carismáticas parecem limitar a dedicação feminina com exclusividade à família ao período da reprodução e a infância dos filhos, depois elas sinalizam sua capacidade para atuação na esfera pública e independência financeira;
- h) Os pentecostais também se mostram mais abertos ao controle da natalidade que os carismáticos;

- i) Reconhecem ainda que as mulheres solteiras podem possuir uma realização feminina independente do casamento, desde que se mantenha casta e engajada nas atividades da igreja;

- j) Os homens se mostram os mais preocupados com a questão do controle da sexualidade das mulheres não-casadas que as próprias mulheres.

Dados essas informações gerais sobre o pentecostalismo, especialmente, o de 1ª e 2ª geração, no próximo capítulo se analisará os resultados das entrevistas aplicadas de acordo com a denominação onde se acompanhou os casos.

CAPÍTULO IV

CONSTRUÇÃO DE “SELF” : CATEGORIAS E FRAGMENTOS DA EXPERIENCIA PENTECOSTAL – O CASO DAS MULHERES.

Parte I

1. Caracterização do(a)s respondentes em números absolutos.

1.1 Perfil

No sentido de compreender o perfil das mulheres nas quatro comunidades pentecostais estudadas, busca-se neste capítulo pontuar algumas características da amostra. Das quarenta e cinco entrevistas respondidas, obteve-se uma média de dez informantes para cada igreja. A maioria quase absoluta do(a)s entrevistado(a)s foram mulheres, e apenas quinze homens⁸⁶ que

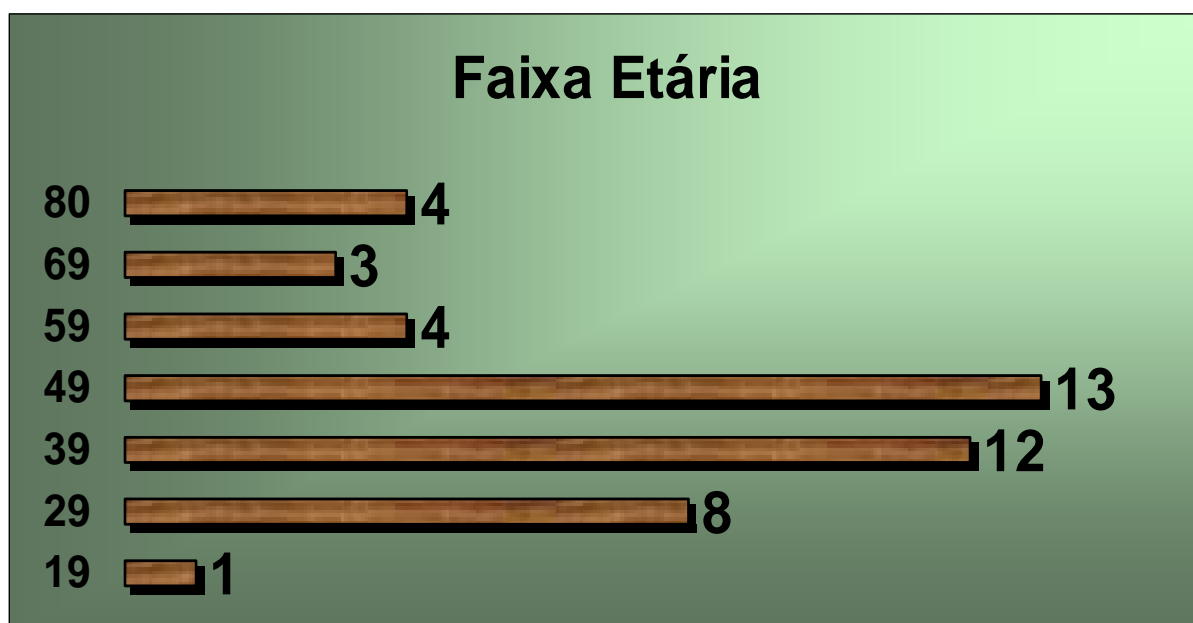
⁸⁶ Justifica-se essa diferença pela própria natureza desta pesquisa que a de compreender a construção de “self” de mulheres.

serviram de parâmetro comparativo. Compensou-se essa diferença em relação ao gênero masculino, através de entrevistas e observações informais que ajudaram na compreensão de certas singularidades inerentes a cada igreja selecionada com relação ao gênero.

Desenvolve-se a seguir um rastreamento dos dados encontrados nas entrevistas observando o critério denominacional e ordem de organização das questões propostas conforme sua importância. Para melhor compreender esses achados, optou-se pela construção de algumas categorias de análise que se estará apresentando ao longo deste capítulo.

O(a)s respondentes⁸⁷, em sua grande maioria, era composta de adultos, variando em menor número os jovens e uma parcela de velho(a)s. A distribuição etária se configurou da seguinte maneira, conforme se observa no gráfico exposto logo abaixo. A maioria, seja do sexo masculino ou feminino estava na faixa dos 29 a 49 anos de idade:

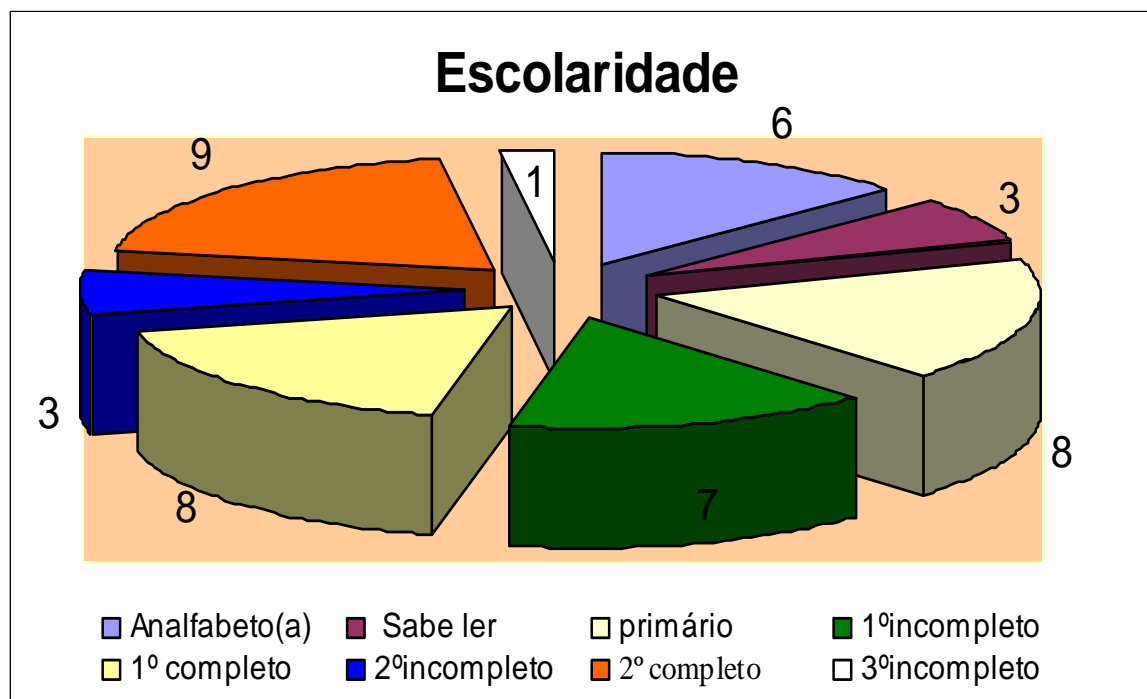
Tabela 12 - Tabela Etária



⁸⁷ Total de respondentes 45 sendo 30 do sexo feminino e 15 masculinos.

No item escolaridade, os achados não diferem dos dados apontados pela literatura especializada que tem indicado a existência de baixa escolaridade entre os pentecostais de primeira e segunda geração. Conforme dados recolhidos durante a pesquisa apenas 09 do(a)s entrevistado(a)s completaram o 2º Grau. O índice de analfabetismo é maior que os do(a)s que têm o 1º grau incompleto e se iguala aos índices de primários completo. O “sabe ler”, refere-se a pessoas que não foram a escola, mas que aprenderam a ler em casa, ou sozinhas; essas pessoas são geralmente, as mais idosas. A população que tem 1º grau completo é igual aos que não conseguiram completar o 2º grau. Apenas uma das entrevistadas possuía o 3º grau incompleto:

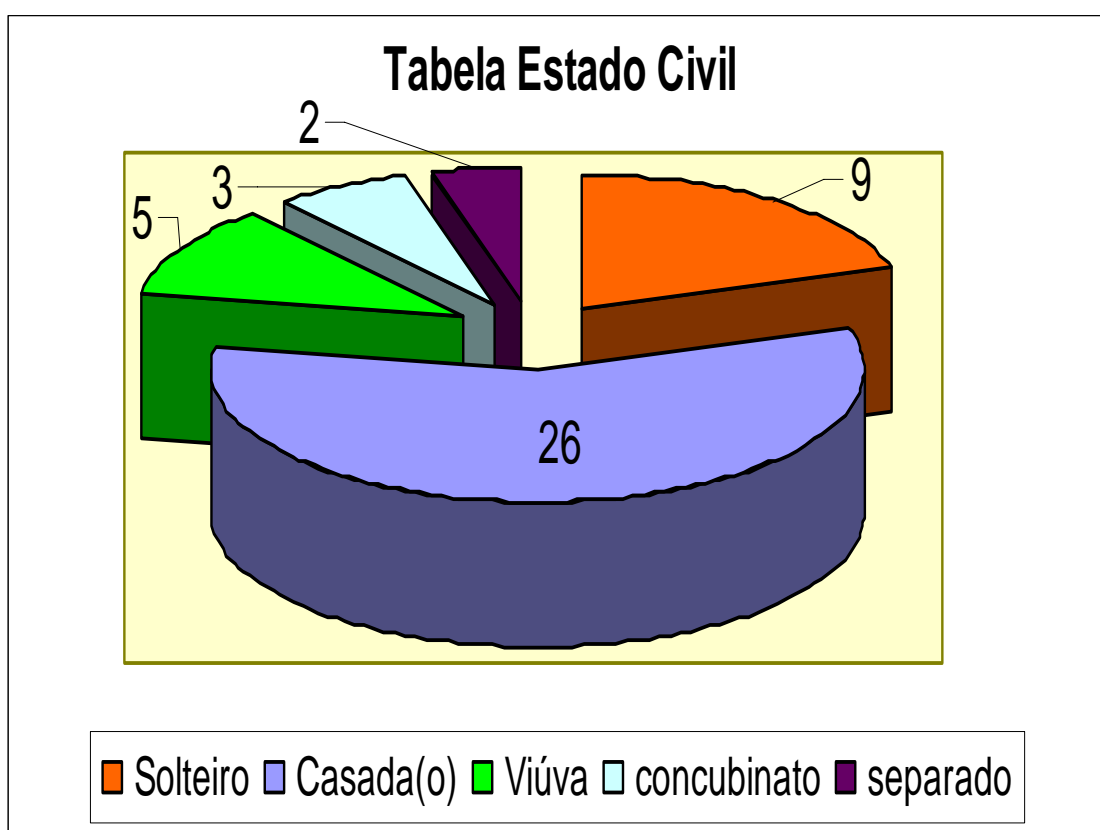
Tabela 13 - Tabela Escolaridade



O perfil do estado civil se configurou da seguinte maneira; quase a metade da amostra se disse casada, num total de 26, todos os homens se disseram casados apenas um ainda está solteiro. Seguindo da categoria dos solteiros com 09, sendo um total de 07 mulheres e 01 homens. A

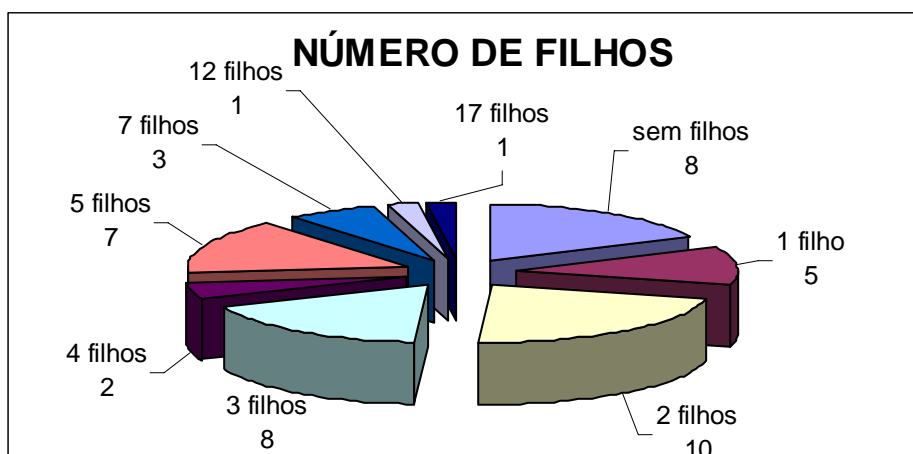
categoria viúva com 05; concubinato 03; e apenas 02 separados, um do sexo masculino e outro do sexo feminino. Se somar os percentuais de casados com os de concubinato ter-se-á um índice de 58% de casais e a soma dos “solteiro(a)s” é 42%. Considerando que 13 dos entrevistados masculinos se dizem casados, portanto, estão entre os 58%, existe um número grande de mulheres sozinhas. Isso parece explicar em parte o desejo de muitas dessas mulheres pelo casamento. Abaixo confira os índices conforme demonstrado na tabela que se segue:

Tabela 14 - Tabela Estado Civil



O número de filhos demonstra que a maioria dos casais estudados possui poucos filhos, interessante é que o maior percentual encontrado foi o de “sem filhos” 25%; seguido dos que tinham 5 filhos com percentual de 21%; e outro percentual que chamou a atenção foi os dos que possuíam apenas 2 filhos com 18%. Veja abaixo os índices:

Tabela 15 - Tabela Número de filhos.



Quando se observa as atividades econômicas do grupo entrevistado se percebe que assim como há defasagem nos índices de escolaridade, o de emprego espelha a falta de especialização. Quando se soma os 12 de desempregados com 08 de aposentadas, 08 das que se dizem donas de casa e mais 01 estudante, o indicador salta para a casa dos 64% de não participação direta da economia ativa.

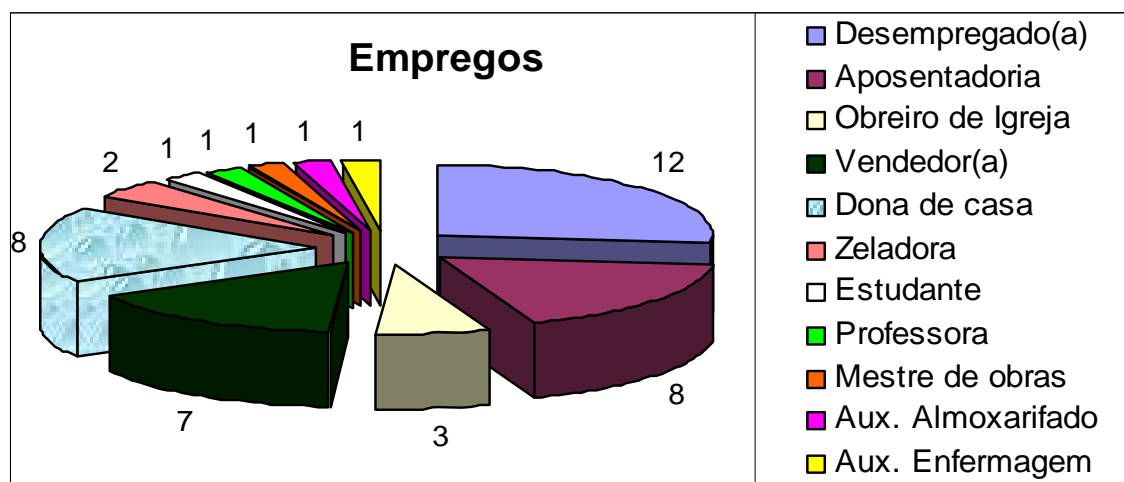
A questão do desemprego, apesar de não aparecer diretamente na categoria experiência de aflição, como se demonstra ao longo do capítulo, parece base de significativo desconforto para uma parcela expressiva dos pentecostais pesquisados, a exemplo do caso de V. que desabafa o seguinte:

É a gente fica em casa e tem a igreja. Tem os trabalhos da igreja tudo certinho, mas quando a gente não tem um trabalho secular, que a gente não se sente assim útil pra gente mesmo, pra ocupar o tempo da gente... Eu comecei assim... não vou dizer depressão mas pensamentos depressivos [risos] e aí ficou muito tempo assim e eu percebia que

aquilo não estava sendo bom então eu comecei dizendo: “É Senhor, eu acho que o estado que eu estou agora não é ... não condiz com minha fé né?”

Conforme se pode observar logo abaixo na “tabela emprego” outro aspecto interessante é índice de empregados nas igrejas com percentual que só perde para as categorias: desempregado, aposentadoria, vendedor e dona de casa, conforme se observa a seguir:

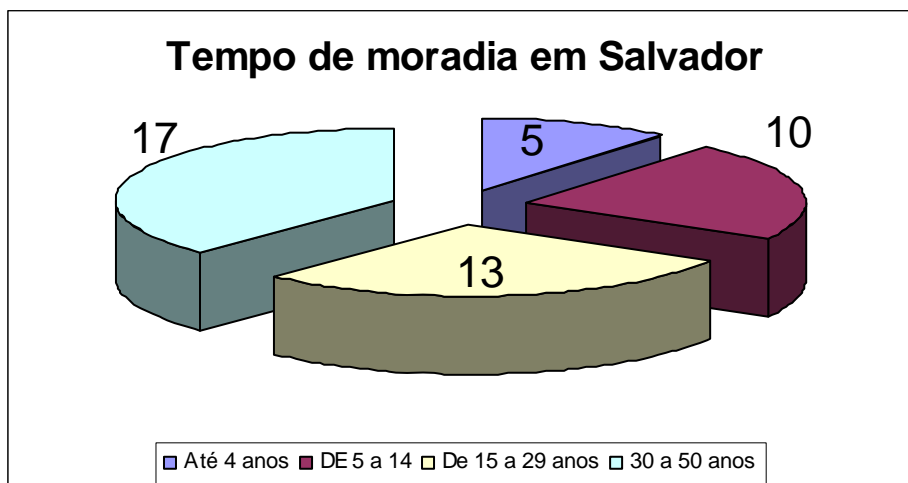
Tabela 16 - Tabela emprego



No item tempo de moradia em Salvador⁸⁸ se pode observar que ainda que a amostra seja em sua grande maioria constituída de migrante, vindo do Interior da Bahia, essa migração ocorreu há mais de quinze anos. Assim apenas 02 mora em Salvador há apenas 2 anos, 05 já vive na cidade a até trinta anos e 08 há mais de trinta anos, conforme se pode analisar a seguir:

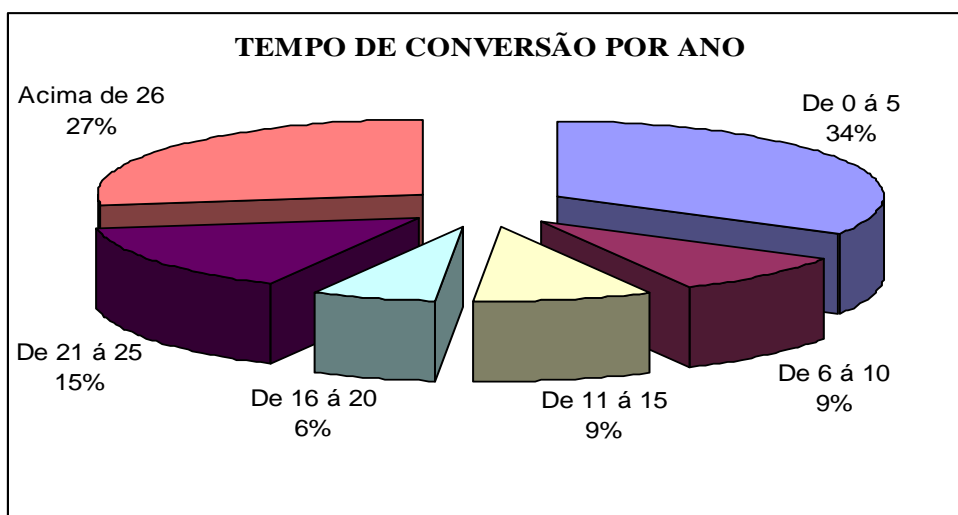
Tabela 17 - Tabela tempo de moradia em Salvador.

⁸⁸ De todo(a)s o(a)s entrevistado(a)s apenas três nasceram em Salvador e constam na fatia roxa e azul da tabela “Tempo de moradia em Salvador.”



Quando se analisou o aspecto tempo de conversão ao pentecostalismo de primeiro e segunda geração se encontrou dois grandes grupos. Os que haviam se convertido há mais de 25 anos com 27% do total e os haviam sido convertidos recentemente com até 5 anos de conversão, num total de 34%. Abaixo se detalha melhor as proporções por tempo de conversão, conforme tabela:

Tabela 18 - Tabela Tempo de Conversão



2. Trajetória de conversão.

2.1 A conversão.

Depois de se ter apresentado dados configurativos dos sujeitos estudados via tabelas, propõe-se a seguir uma ampliação da análise através da explicação de um elemento central para o pentecostalismo de 1ª e 2ª geração – a conversão.

A conversão ao pentecostalismo, diferentemente do que se pensava até pouco tempo atrás, não é motivada apenas por aflições ou crises na vida⁸⁹. Ao que parece os motivos para as conversões são os mais diversos e não raro os mais triviais. Longe de ser uma coisa pontual, que ocorre num dado instante de decisão, a conversão, na maioria dos casos, parece ser muito mais um processo de convencimento e/ou experiências religiosas marcado por incidentes ou eventos que sinalizam o “chamado” para a conversão. Esse processo pode variar em termos temporais de uma experiência de dias até mesmo ao longo da vida. É algo muito mais processual que se delinea a partir de um convencimento gradativo ou como resultado cumulativos de eventos e incidentes que são destacados como sinais do chamado à conversão.

Embora a conversão seja quase sempre processual, exige, no geral, um rito de passagem. Esse rito diz respeito ao atendimento ao convite para aceitar Jesus como Salvador pessoal. Nas igrejas de 1ª e 2ª geração é comum que se reserve a parte final do culto para o “apelo”. Nessas ocasiões uma ou mais pessoas podem atender ao convite levantando uma das mãos ou ficando em pé. Então, essas pessoas são convidadas para irem até o púlpito para que se fazer uma oração apresentando o(a) novo(a) converso a Deus.

Obviamente, a narrativa da experiência de conversão vem moldada pelo ethos denominacional. Esse ethos aparece quase sempre, na forma da escolha do caminho certo, da igreja certa, de um

⁸⁹ Cf. Pesquisa realizada pelo Instituto de Estudo da Religião – ISER.

verdadeiro encontro com Deus via essa ou aquela denominação. As narrativas ainda pontuam uma redução do valor, se não, negação, e de experiências religiosas passadas. Um exemplo desse tipo de narrativa pode ser analisado no caso de uma mulher convertida à CC como se expõe a seguir.

No primeiro momento Fátima anuncia sua conversão a partir de sua antiga filiação religiosa e mesmo antes de assumir a mudança religiosa. Ela necessita se reportar a suas convicções religiosas anteriores, é capaz de “profetizar” sua própria conversão. Para falar de sua conversão Fátima parece necessitar articular eventos e incidentes ligados a ela tanto do passado, quanto de um “eu” presente que olha sua história e descreve o futuro já acontecido. Pode-se então compreender a conversão como sendo uma articulação temporal de eventos e incidentes sinalizadores da eminência dada como certa da conversão:

(...) Eu me converti assim (...) Naquela época eu era muito católica, eu não queria saber dessa igreja. Quando um dia eu me arrumei pra ir à missa, ela (filha) me disse: “minha mãe pelo amor de Deus deixe essa igreja minha mãe que aí não tem nada e não sei o que... a senhora vai pra missa fazer o que?” Eu falei: “eu vou à missa porque é missa de quaresma e eu vou.” Ela disse: “a senhora vai hoje, mas não vai mais nunca”. Eu falei: “Ah! Louvado seja Deus! Que seja sua vontade!”.

No segundo expressa sua atitude de piedade na antiga religião, e narra a seqüência de eventos que marcaram a sua transformação. Nota-se nesse ponto da narrativa que envolvida pelo drama de saber que a filha mais velha estava numa delegacia de polícia, passa a ser sensibilizada pela outra filha que já era membro da CC. “Fátima” é agora pura dúvida no meio da confusão,

Fátima busca desesperadamente saber qual era seu “lugar”, ou seja, qual igreja deveria acreditar.

A conversão vira uma espécie de dimensão de “espaço”, por isso Fátima quer saber qual o seu lugar:

E tô aí, ajoelhada, e padre lá, teve a missa e tudo, quando ta no meio da missa, uma mulher bateu no meu ombro, disse assim: “sua filha foi pra delegacia, sua filha foi pra delegacia.” Aí eu disse: “qualé a filha?” Ela disse: “não é a que ta na lei dos crentes não, é a outra.” Aí quando minha filha viu aquele tumulto no meio da igreja ela disse assim (bem alto): “minha mãe, em nome do Senhor Jesus saia daí que aí não é o seu lugar.” A menina falou assim. Me chamou assim, eu morando ali. Ali no meio daquela confusão, eu disse: “minha filha porque você ta dizendo isto, tá na hora da missa, pra que você tá falando essas coisas, o padre tá lá olhando mesmo”. (A filha) “é pra ele olhar mesmo, é pra ele olhar mesmo”. Olhe! Eu vou lhe dizer uma coisa aqui pra senhora que Deus manda lhe dizer: saia desta igreja, saia desta igreja que aí não tem nada.. Aí só tem coisa do mundano, aí não tem nada. O certo se tivesse alguma coisa pra senhora aí, a sua filha não ia ser presa, presa. A senhora não está na missa não, não tem fé aí, então porque deixou ela ser presa?” Minha filha falou e o padre de lá olhando: “menina, não sei o que... Deixe sua mãe aí...”

No terceiro momento começa a transição do momento confuso para a retomada da ordem a partir desse movimento Fátima dialoga com todo seu ser frente ao totalmente Outro-Divino para que Ele defina:

Aí eu cheguei levantei... Tava ajoelhada cheguei e levantei logo, fiquei em pé, e tudo, cheguei e sair... A porta cheia de gente... Preste atenção à verdade! Eu cheguei e disse assim: “Senhor neste lugar que eu nasci, que me criei no catolicismo, se o Senhor vê que aí ainda é pra eu entrar nesta igreja, bom! Se não for, Senhor,” chorando e dizendo, me dê um sinal, mostre o caminho da verdade hoje na minha casa. Onde é que eu posso ficar?!” Aí o padre disse: “com quem ela ta conversando aí?” Aí o povo:” ela ta pedindo a Deus onde, em qual lugar ela vai ficar.” Aí o povo na igreja.... Aí eu disse: “não vou entrar aí não, eu vou pra minha casa, eu só vou seguir o caminho da verdade, Senhor.” Falei assim, desci pra minha casa chorando. Eu falei assim: “ agora minha filha presa.” Quando chegava lá... “Eu não vou onde está delegado nem nada.” Eu falei: “Deus, meu delegado é o Senhor.” Fui pra casa quando cheguei em casa arrumei uma cadeira me sentei assim na frente da rua e falei assim: “olhe Senhor, aquele sinal que eu pedi na porta do catolicismo, se o Senhor mandar um servo de Deus na minha casa, pra mandar a palavra pra mim, pra dizer onde eu vou ficar eu vou ser crente eu vou te servir.”

O diálogo de Fátima com Deus alça o ponto de definição quando exaurida sem saber seu lugar, espera Dele a indicação do local. Interessante, é que este momento íntimo em que questiona o Divino é um tempo de quietude, de espera, mas, parte da resposta já está a caminho na figura da filha que vem da delegacia:

E ali eu fiquei ali sentada. E minha filha tava lá na delegacia. Daí a pouco eu olho lá frente da rua eu vejo aquela menina com o saco, dizendo: “mãe não aconteceu nada!” Eu ali chorando: “to aqui esperando.” Chorando mesmo. Ela(a filha) disse: “é o seguinte: quem não tem erro não teme, eu fui pra contar a verdade, aconteceu que quando eu fui falar com o delegado, o delegado mandou abrir o quartel, mandou prender eles dois e mandou eu vim pra casa tomar conta dos meus filhos.” Aí minha filha disse: “venha minha mãe, a senhora disse que não ia buscar minha irmã na delegacia que Deus iria providenciar, ela já ta aqui, então venha almoçar.” Eu disse: “não, não vou que eu to esperando uma coisa.” Ela disse: “que coisa é que a senhora ta esperando?” Eu digo: “não, eu vou armoçar lá depois seis horas pura aí...” Tudo bem! Ela saiu foi conversar com as colegas na rua, eu fiquei sentada, fiquei esperando pra saber se eu tô no caminho errado ou tô no certo. Fiquei aí assim como à senhora está, sentadinha na cadeira.

No quinto momento, na inércia o mundo da vida gira em torno dos missionários, da missionária e da velha senhora da CC, na cena tudo e todos se voltam para “Fátima” ainda espera:

Aí eu to aí sentada, quando pensa que não passa assim dois moços, um mais velho outro mais novo, moreno e uma moça, cada um de bolsa do lado, né, cada um de Bíblia, né. Aí passou, eu to ali na porta sentada, olhando. Aí aquela velhinha passou, eles chamou, e disse: “a senhora pode me informar uma casa da dona... da casa chama Maria, chama

Maria.” Ela disse:” A Maria que eu conheço, acho que é aquela que é aquela, não sei direito, mas, acho que é aquela sentada de frente pra cá.” Mostrou pra eles. Aí ela disse: “de onde varmicês são? “Nós somos de Alagoinhas, somos crentes da Congregação.” Aí ela disse: “A paz de Deus!” “A senhora é crente?” Ela disse: “sou sim senhor.” “Desta igreja.” “sou.” E isso eu to cá no meu lugar sentada, quando pensou que não ela disse: “apois, a casa dela é aquela aí na rua mesmo, ela tá ali sentada, ou é ela ou é a filha dela mais velha que tem o mesmo tipo, mas acho que é ela mesmo.” Aí ele disse: “ta bom. “Paz de Deus irmã, apareça lá irmã pra congregar com a gente, e tal...” Conversou assim, daqui a pouco ela saiu, e eles desceu para minha casa.

Os agentes da CC realizam o segundo ato proselitista mas Fátima ainda não se dá por convencida e espera o sinal:

Aí quando chegaram lá disseram: “tudo bom dona Maria?” Eu disse: “não, não a coisa na ta muito boa não.” Aí ele abriu a Bíblia para falar comigo da palavra, do dizimo, do véu porque a nossa igreja do Senhor Jesus é a do véu, porque lá no céu tá tudo coberto, a cabeça é tudo coberto de véu pra ta ao redor do Senhor Jesus, as outras igrejas não usam o véu, mas a verdadeira é a do véu. Aí, tudo bem! Para a falar que tudo tem que ser feito com amor, que se não tiver amor a obra fica ali mesmo, porque tem igreja que pra entrar tem que pagar que Deus deixou a palavra Dele de graça, que de graça eu lhe darei... E eu

ali ouvindo e esperando o sinal. Aí ele olhou pra mim e disse: (sem eu dizer nada)” a senhora hoje foi no catolicismo, passou uma tristeza muito grande por causa de família, mas Deus vai te livrar hoje. Deus manda te dizer que teu lugar é dentro da Congregação, que é o caminho da verdade e da vida.” Aí eu peguei a chorar, peguei a chorar. Deus havia cumprindo, dizendo qual igreja que eu ia falar da palavra também, trabalhar pra Deus, não ganhando nada. Tudo Bem!

Demonstra a necessidade de ter maior segurança quanto a mudança que deverá processar em sua vida e pede mais clareza ao Divino e promete se converter, mas, ainda necessita de um prazo de dois meses:

Aí eu achei muito bonito e aí no coração eu disse assim: “é Senhor, eu pedi um sinal, já saiu tudo que o Senhor... que eu tava pensando, já saiu tudo, agora só farta essa palavra do “sinal” que eu pedi hoje. O caminho da verdade e a vida, esse sinal pra vê que caminho eu tinha que seguir, se sair isso da boca deles com dois meses eu obedeço sua palavra.” Falei assim!

Satisfeita com o sinal divino demonstra sua emoção na sensação de arrepio pelo corpo:

Aí quando eles estavam pra sair, ele disse assim: “ é a senhora é muito católica, e tal, mas é isso mesmo, mas vá pra igreja aí ficou falando assim... Aí ele disse assim: “ô dona Maria me permita uma coisa, a senhora saiu da missa, ficou em pé na porta do catolicismo e pediu a

Deus um sinal e o sinal é esse que Deus mandou te trazer é a palavra.”

Eu digo assim: “é”. Aquele negócio assim... fiquei logo arrupiada!

2.2 A conversão entre os homens

A maioria dos homens entrevistados se converteu depois que suas esposas e/ou mães os levaram para igreja. Quase todos contam experiências com álcool, fumo, relações extra-conjugal, e aventuras fora da família. Um exemplo é a história de Pedro:

Eu bebia, eu fumava, eu andava com o mulheril pelas ruas, tudo isso sempre aconteceu mesmo depois de casado, a gente achava que aquilo era bom porque a gente tava moderno, tava na flor em que curtir e tudo, mas nada disso é curtição, depois que eu vim ver que tudo era destruição na vida, não é nada que eu pensava.

Tenho me arrependido muito mesmo pelos passos que eu já dei errado, às vezes a mentira, porque eu já menti pra minha família em casa, que eu ia pro canto, e ia pra outro. Tudo isso a gente vai vivendo, vai amadurecendo e Deus abençoa que a gente fica livre disso. E hoje em dia eu tô livre disso, graças a Deus vivo tranqüilo com a minha família, graças a Deus, pra mim é uma bênção. É que quero viver até, eu acredito assim, quando eu tô pensando eu Deus e no jeito que eu trato meu pessoal minha família, meus amigos, parente, tudo, eu acredito que daqui pra frente o Senhor me abençoe mais e mais, que eu seja feliz em tudo. Se eu for contar cada bênção...porque cada passo que eu dou,

cada ar que eu respiro, é uma bênção, então só se for pra eu amanhecer o dia. Mas graças a Deus eu to muito feliz.

Alguns contaram experiências de violência contra a esposa, filhos, conforme se pode observar no caso de Demaceno:

...não era cristão ainda, eu usei um peixeira pra matar minha esposa e meus dois filhos de madrugada e depois, no dia 1º de abril do mesmo ano me compareci naquela delegacia da mulher pra ser preso. E aí, mas, já tinha aceitado Jesus no dia 28 de fevereiro, tinha me arrependido e cheguei lá pra ser preso, fui humilhado na delegacia e a delegada olhou pra mim e me disse muitas coisas, mas eu disse a ela: “doutora, eu me arrependo e hoje sou um servo de Deus e digo a senhora que eu não venho mais aqui”, e aquela mulher chegou pra mim e disse: “eu nunca vi cachaceiro se converter”, e eu disse a ela: “é melhor tá com Jesus, do que tá na macumba”.E aí depois voltei pra casa e agradeço a Deus ser um servo de Deus, hoje prego o Evangelho, muitas pessoas ta se libertando.

Ou como no caso de Florisvado que depois de ter perdido o pai e mãe teve de ser criado por parente, apanhava todos os dias, e servia de empregado da casa. Quando conseguiu casar passou a espancar esposa e os filhos:

Eu fui criado sem pai e sem mãe, porque perdi mãe com seis anos de idade, perdi pai com mais ou menos três anos. Fui criado sem pai e sem

mãe, os parentes não quiseram nos criar, eu tenho mais dois irmãos e os parentes não quiseram nos criar. Nos usava pra sermos empregados, domésticos dele e escravos. Sem salário, nós tinha que trabalhar arduamente debaixo de espancamento. Eu passei a ser uma pessoa bastante agressiva e não aceitava lei dos homens e nem aceitava a lei de Deus. Eu não tinha Deus, eu não acreditava em Deus e quando me perguntavam, apesar de ter sido criado, sido casado na Igreja Católica, batizado, batizado na Igreja Católica, mas quando me perguntavam: “de que religião você é?”, eu era claro, eu fui casado por tradição, batizado quando eu era pequeno e perguntavam: “de que religião você é?”. A todos eu dizia a mesma coisa: “eu sou um a toa. Tinha perdido a minha família depois de nove anos de uma convivência a qual eu traí a minha mulher o tempo todo, desde quatro meses de casado eu traí minha mulher várias vezes, eu era muito traidor em relação a casamento. Eu tinha várias amantes ao mesmo tempo, tive muitas amantes na minha vida, eu tava muito traidor e depois desse tempo também, eu continuei, não parava com as brigas, minha mulher sabia que eu saia, mas não sabia se eu voltava. E com esse comportamento, assim mesmo eu adquiri família e não fui diferente, fui agressivo, no segundo ano com a minha esposa fui muito agressivo, cheguei até a maltratar minha esposa, até mesmo espancá-la. Mas do segundo ano eu me arrependi de ter batido nela e parei de tocá-la, mas eu criei um filho espancando, eu fiz muito mal a um filho que eu criei espancando.

Todos os homens entrevistados demonstraram firmeza em sua conversão ao pentecostalismo, muitos alegaram que não queria se converter, mas diante de vários sofrimentos que haviam passado, especialmente, por serem violentos com esposa e filhos ou por estarem envolvidos com álcool ou drogas, acabaram ouvindo os apelos para a conversão e garantem que a vida mudou daí para frente. Dos quinze entrevistados apenas dois ainda não haviam passado pela experiência do recebimento do Espírito Santo.

3. Experiências de Aflição : as causas e processos terapêuticos.

3.1 Experiência de aflição

Nesta parte se apresentará alguns elementos típicos da experiência pentecostal. Destacam-se os seguintes elementos: a) experiências de aflição, explicações e significações causais das aflições, tipos de tratamentos.

3.1.1 Categoria experiência de aflição

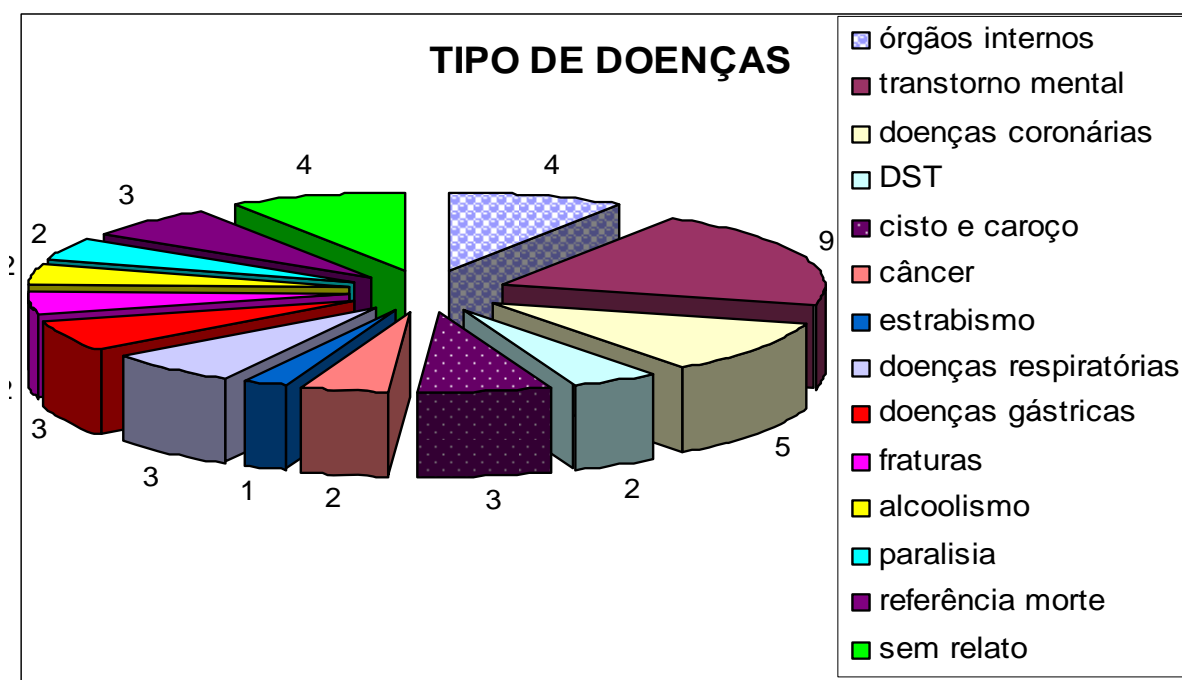
Um dos aspectos importantes nos casos acompanhados foi compreender como os mesmos lidam com experiência de aflição no cotidiano.

Descreve-se aqui algumas características que compreendem a experiência de aflição entre os pentecostais de primeira e segunda geração, de acordo como os tipos de aflições mencionados pelo(a)s respondentes. Antes, porém, de apresentar vale dizer que o termo aflição nem sempre foi diretamente mencionado; quando se perguntava a pessoa se sofria com algum tipo de aflição, às vezes, a resposta era do tipo: *“aflição, aflição assim não. Tive assim aflição quando fiquei*

doente...”. As vezes se reforçava a pergunta dizendo: Já sofreu algum tipo de aflição, tipo uma doença ou outra coisa, então as pessoas pareciam entender melhor a questão fornecendo, no geral, longas narrativas daquilo que elas consideravam aflição.

A seguir se apresenta um quadro dos dados encontrados seguindo o critério do tipo de aflição conforme descrição dos respondentes os tipos de doenças podem ser organizadas como aquelas que afetam os órgãos internos sem especificação direta, transtorno mental, doenças coronárias, DST, cisto e caroço, câncer, estrabismo, doenças respiratórias, doenças gástricas, fratura, alcoolismo, paralisia, referencia morte e sem relato.

Tabelas 19 - Tipos de doenças



O transtorno mental⁹⁰ foi o tipo de aflição que mais apareceu, conforme se pode observar na tabela, com o percentual de 24%, e esteve quase sempre associado a idéia de correr sem destino

⁹⁰ A categoria transtorno mental abrigou desde aflições apontadas como mais graves (loucura) como as depressões.

certo. Um relato típico é o seguinte: “*Fiquei louca, e corri, eles (vizinhos) foram me pegar bem longe, entendeu? Enviaram muitos homens pra mim trazer(...)*”. Ou como no caso ego diz que sofria e ainda sofre um pouco de angústia, narra como sua experiência de aflição interferiu em sua vida na lidar com o(a)s filho(a)s e com a casa. Expressa-se da seguinte maneira:

...me sentia angustiada, não tinha mais aquele prazer de arrumar minha casa como eu arrumava. As meninas já estavam crescidas, uma menina de 14 e a mais velho já com seus 18 anos, trabalhava, e essa daí molinha (aponta para a filha caçula) elas cuidava... eu nem gosto de me lembrar... eu tinha leite e ela segurava...Quando eu tive ela, eu não tive ânimo pra mais nada, nem pra cuidar dela, nem pra fazer comida, nem da casa... Eu, pra comer, eu pra comer, se eu disser uma coisa você minha filha, cê vai ver... Eu sempre cuidei de meus filhos , agora ela foi assim , precisava alguém colocar ela em meu seio. Olhe eu fiquei tão nervosa, tão nervosa mesmo. Até hoje ainda sinto um pouquinho de angústia, um pouco de nervoso.

As doenças referidas a órgãos internos (11% do percentual achado) tenderem a ser apresentadas como experiência de aflição anunciada pela autoridade médica. A nomenclatura da doença tendia também a sofrer ajustes de acordo com categorias êmicas: “*o médico me disse que eu estava com hipertensão no coração.*” Ou em outro caso: “*eu tinha espuma no coração*”.

Às vezes o(a) respondentes apresentaram dois ou mais tipos de aflições: a) “*sofria de hérnia, isso já tem tantos anos, meu umbigo é pequenininho, e graças a Deus eu não sinto mais nada da hérnia, fiquei curada da hérnia*”; b) “*(...) outro dia apareceu um negócio aqui na mão, um cisto*

que eu não podia abrir a mão, tenho medo de operar, aí eu disse: oh! Meu Deus eu não vou operar, Jesus vai operar.” Houve ainda certa regularidade em se apresentar um conjunto de aflições que se adquiriu antes de se converter; geralmente, usando primeira pessoa pronominal para expressar as aflições, apontando-se uma conexão causal. A exemplo de: a) *“Eu passei [aflição] com Aids, é, bem antes da minha conversão, eu me separei do meu esposo e aí a gente separou... Eu tive outro relacionamento com outro homem e tinha certeza que estava de Aids, e aí tal.”* b) *[sofri] de depressão, porque no decorrer deu está com Aids, eu comecei a planejar a vida do meu filho, com quem eu iria deixar ele, tudo certinho, então entrei em um estado de depressão.*

Há casos em que prefere usar a fala da autoridade médica: *“(...)outro dia eu tava conversano com, com o médico, com doutor Carlo, que eu tava, assim, teno queda de cabelo, e ele disse pra mim: olha G, isso aí tudo vem da mente da pessoa, se a pessoa tá com a vida boa, num t..., você não tem queda de cabelo, você não tem nada, mas se você não tá com a vida boa, se você tá teno ansiedade, seus probemas tão levano a isso, você não pode ter nada bem em você.”*

Ocorreu também do(a) respondente não associar sua aflição a uma doença: *“eu já tive estrabismo no olho aqui... assim, pra mim não era uma doença mas era uma coisa que me incomodava em relação... eu não me sentia bem era... é isso, eu não conseguia lidar.”*

Não raro as narrativas descreviam as experiências aflitivas na forma de um testemunho⁹¹ como no exemplo: *“Olhe, eu já passei, glória a Deus! (riso) eu já passei, né? mas o Senhor Jesus Ele, me curou para honra e glória do Senhor Jesus! Eu fui uma pessoa, né? que só andava doente,*

⁹¹ Em alguns casos, quando se estava realizando as entrevistas, alguns respondentes tendiam a relatar suas experiências de aflição com se estivessem testemunhando uma cura, ou graça alcançada, da mesma forma como fazem durante os cultos.

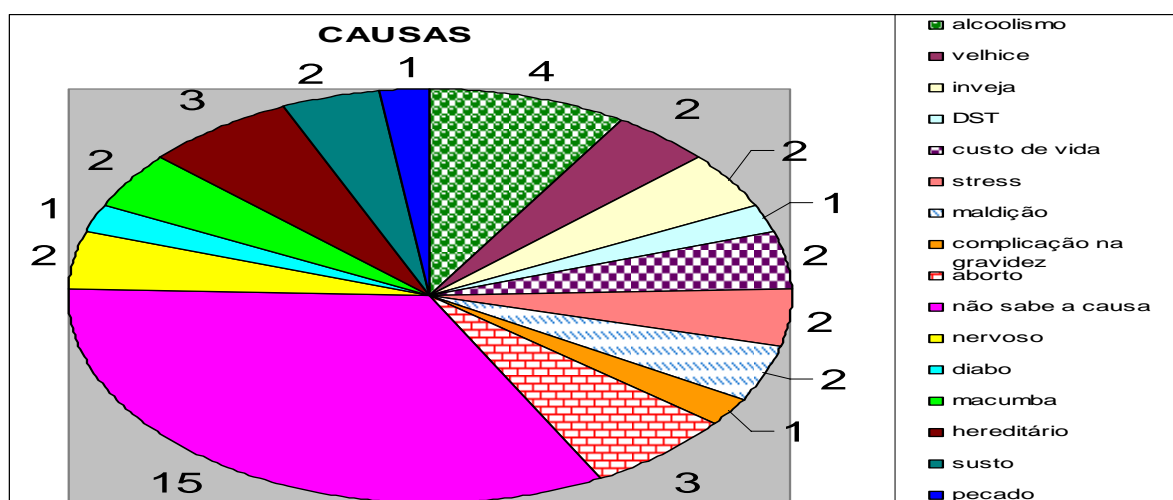
enferma, né? e pela misericórdia do Senhor também eu tive um caroço no olho, eu creio que esse caroço fosse o começo de um câncer”.

Apenas um entrevistado listou uma série de eventos aflitivos dos quais escapou e obteve cura e ressurreição. Ele relatou que sofreu quatro derrames, teve paralisia e no que parece ter sido um acidente, bebeu doses a mais de um remédio que o levou a “morte”⁹². Conta da seguinte forma: *“Derrome eu tive derrome quatro vez, quatro vez, tive derrome quatro vez e o mesmo Deus me curô. Viu? Já fui paralítico, paralítico, Deus me curou. Tomei uma garrafa depois de cristão de eparema pra figo que toma um por mês; eu tomei ne 7 dia então ai morri.”*

4. Causas das aflições.

Depois de se observar a saturação das variações na categoria experiência de aflição expressa acima, é importante apontar as principais causas explicativas e significativas apresentadas pelo(a)s respondentes. As causas, enquanto categorias principais das aflições; serão demonstradas também na forma de casos. Estruturou-se a categoria **causa da experiência de aflição** da seguinte maneira:

Tabela 20 – causa da experiência de aflição



⁹² Este respondente afirmou que havia morrido e que milagrosamente havia ressuscitado.

a) O alcoolismo.

O uso de álcool foi apresentado como causa de aflição, seja porque o respondente bebia seja porque lidava com parentes dependentes. A exemplo sofrimentos alegados por Ive: *“O problema era a bebida dele, e eu fiquei com sistema nervoso por causa disto... (...) não entendia porque que eu ficava daquele jeito por que eu saí pra trabalhar e voltava... ele bebendo... brigava, sabe? E preparava aquela confusão dentro de casa, e foi indo, foi indo, aquela coisa, e aquela consumição de chegar em casa, cuidar da casa pra no outro dia cedinho seis horas da manhã pegar o trabalho, e aí foi acumulando aquilo, e de repente eu corri; fiquei louca mesmo.”* E os vivenciados por Ramalha: *“... no meu caso foi o álcool e talvez quem sabe, talvez o meu num foi somente o álcool, o meu teve influência maligna, teve porque é, eu me lembro como que fosse agora, quando... na noite que eu a... me atacou a enfermidade, alguém bateu na porta tarde da noite, eu peguei, a minha casa é de sopapo...”*;

b) O envelhecimento natural.

A velhice aparece como a grande causa de aflições: *“Agora sinto assim porque estou chegando pra idade, aí sinto, né? Eu sei que pela minha idade aparece é coisa”*; outra respondente parece atrelar as suas experiências de aflição a causas naturais no sentido de que são típicas da vida humana: *“Problema de saúde, todos nós já temos, né. Que nasceu, é frágil é fraco.”*

c) A Inveja.

A inveja dos outros é apontada como algo que se deve ter muita atenção porque ela pode provocar processos aflitivos: *“Eu acho que, eu acho não, tenho certeza, é inveja, e muita inveja, inveja porque inveja porque, eles é, eu, eu moro sozinha né? sempre me vê saindo, trabalhando, me visto, então eles, eles não consegue, fazer isso né? aí eles ficam o que? Com inveja né? de mim porque: ela é sozinha, como é que ela consegue se manter, como é que ela consegue manter a casa? E agora eu tenho que me preparar muito justamente porque agora eu vou começar a construir lá, porque antes eu nem construí, minha casa lá feia, já é isso, imagine quando eu começar a construir, entendeu? Muita inveja de você.”*,

d) Falta de cuidados com a vida.

A Falta de cuidados com a vida foi colocada como causa, especialmente, no caso de uma respondente, porque teve relações extraconjugais com um parceiro desconhecido: *“Porque foi um cara que eu não conhecia e lá eu tive relações com ele sem camisinha, então eu tinha certeza que eu estava de Aids, porque ter uma relação com uma pessoa que você não conhece, e sem nenhum preservativo, era com certeza, caixão e vela, na certa! [risos].”*;

e) Dificuldades econômicas.

O fator econômico também aparece como causa principal de sofrimento o custo de vida: *“Que tá tudo, super caro, cada vez, dia mais aumenta então, tá difícil”*. Aponta como causa de suas aflições a perda uma casa com área grande conseguida a partir de uma invasão no bairro. Ego indica também a vida agitada do cotidiano, como causa da instabilidade financeira de sua situação atual sendo a principal causa de seus sofrimentos: *“A correria do dia-a-dia, porque quando você, como eu acabei de dizer, quando você tem uma vida estável,*

é, e que, não te falta nada, e..., eu sei que todo mundo hoje luta, né? Pelo bem estar melhor, mas quando você tem uma vida melhor, tudo tá bem em tua vida, e, mas quando você vê, no meu caso, eu tenho doze filhos, que eu só tenho dois que trabalha, eu tenho meu marido aposentado por invalidez, aonde ele não consegue nada, e que eu vejo hoje em dia nem uma casa eu tenho, e a ansiedade cresce cada vez mais. Essa é a verdade. Então que você já pensou? Você ter uma benfeitoria e vim alguém de fora que você nunca viu, e tomar tudo seu? E num te indenizar em nada, colocar pessoas estranhas naquele lugar que era seu? E você não poder brigar você não poder ter de volta? É muito grande, é um anseio muito grande que só Deus”;

f) doenças femininas.

O parto aparece como causa de experiências de aflição: *“Então foi depois desse parto que tive causou o problema, então hoje tudo bem, mais eu fiquei muito nervosa passei um tempo muito nervosa, mas melhorei graças a Deus, ainda hoje eu tenho um pouquinho de nervoso mais tomo um pouquinho de calmante de vez em quando”;*

g) Ação demoníaca e maldição.

A causa pode ainda ser atribuída a ação demoníaca e também a maldição: *“A pessoa fica se batendo no chão”⁹³. Fica se batendo no chão, aquele negócio todo. Fica se batendo, se batendo mesmo. É do diabo mesmo que faz nossa vida, porque, faz nossa vida assim, que... é porque ele, ele que manda lá dentro, sabe como é? É o diabo que manda a pessoa lá dentro.”* No caso da maldição: *“...Existe também um pobrema que nós usamos a expressão assim de pobrema hereditário, hereditariedade, certo?. Por causa de maldição, isso nós cremos com certeza de acordo a Bíblia, às vezes a esposa... o jovem namora né e até mesmo*

⁹³ Neste caso, a pessoa cai no chão e fica tremendo, ou realizando movimentos bruscos.

se casa de repente a esposa está gestante e marido vem assim ignorante, não sei, não tem aquele tratamento adequado e ia há algum desentendimento e começa a brigar e ela é gestante e aí usa a expressão⁹⁴ que muitas usam, né? Ah! isso que está aqui dentro é... eu vou entregar ao diabo, é isso! né? quando nascer vai ser isso! vai ser aquilo! São maldições que trás, e que acontece essas crianças quando, porque vocês são mulheres sabem muito bem disso, que a criança é formada dentro de uma bolsa de água com um cordão umbilical né, que é ligada até o coração da mãe.”

h) O pecado.

O pecado também foi alegado como causa: *“Eu fiquei desenganada pros médico, através de pecados meus, cometidos, assim, falhas que eu tinha cometido diante de Deus, né. Engravidei, fiz aborto, fiz aquilo, aquilo outro, aquelas coisa toda, entendeu?”*

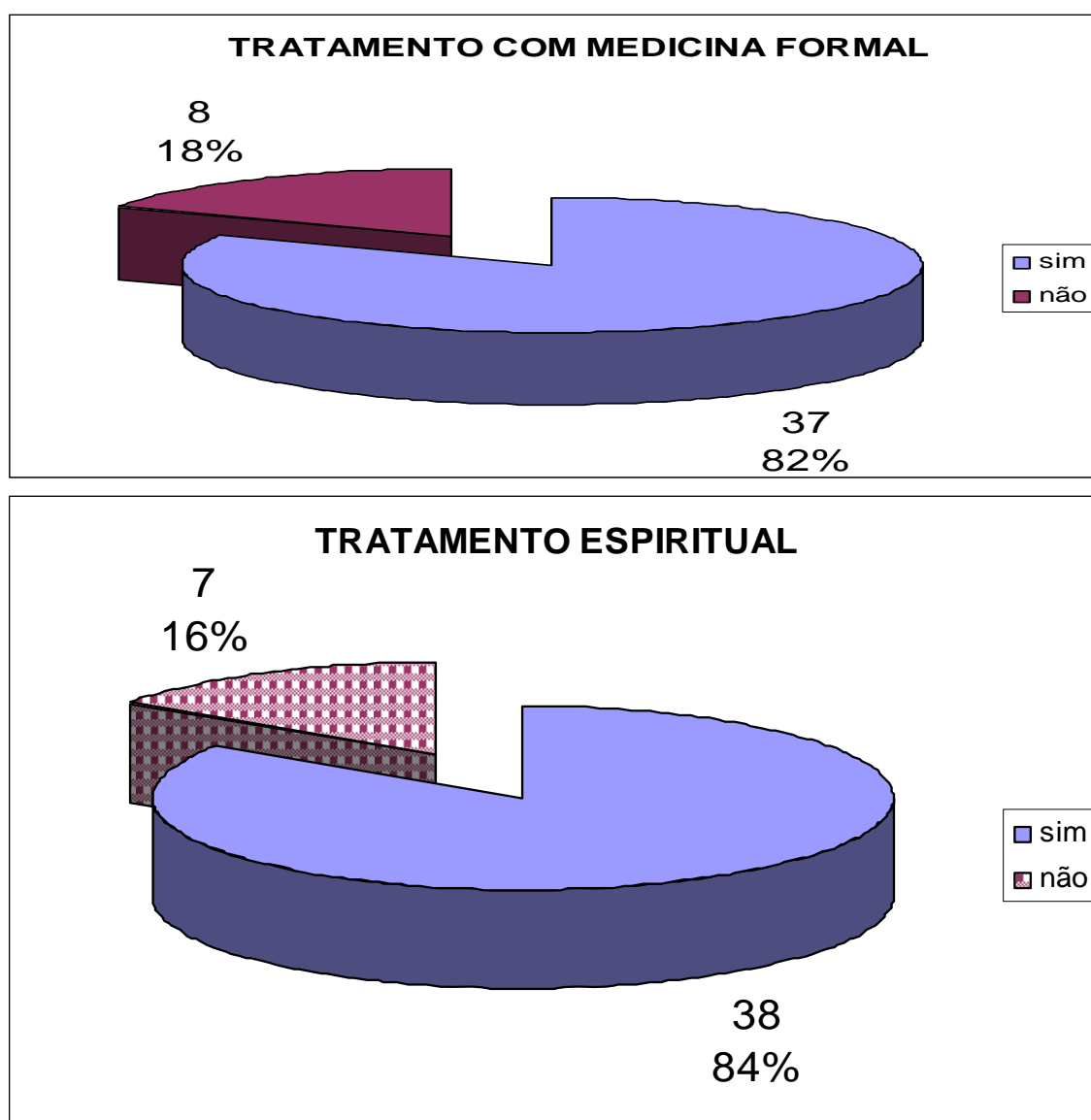
Na categoria causas da experiência de aflição as variáveis são as mais diversas, destacando-se: as doenças, as de dimensões espirituais, as relações familiares e vizinhanças, os desconfortos financeiros e as exigências do cotidiano. Vale ainda ressaltar que quinze entrevistados não indicaram as causas, em parte isso se deveu, porque a causa era perguntada no meio das narrativas sobre os tipos de doenças e/ou aflições muitos pareciam não se preocupar com a causa, mas sim detalhar o sofrimento e especialmente a cura ou libertação, de outra parte houve também alguns que não souberam dizer qual a causa.

5. Tratamento das aflições

⁹⁴ Claramente percebe-se que o respondente procura evitar o pronunciamento das referidas maldições.

Os tipos de tratamentos apresentados pelo(a)s respondentes parecem variar conforme a aflição. O tratamento é quase sempre de ordem espiritual (terapia religiosa) sem abrir mão, contudo, da intervenção médica. Na tabela a seguir se pode observar os tipos de tratamento apontados pelos respondentes:

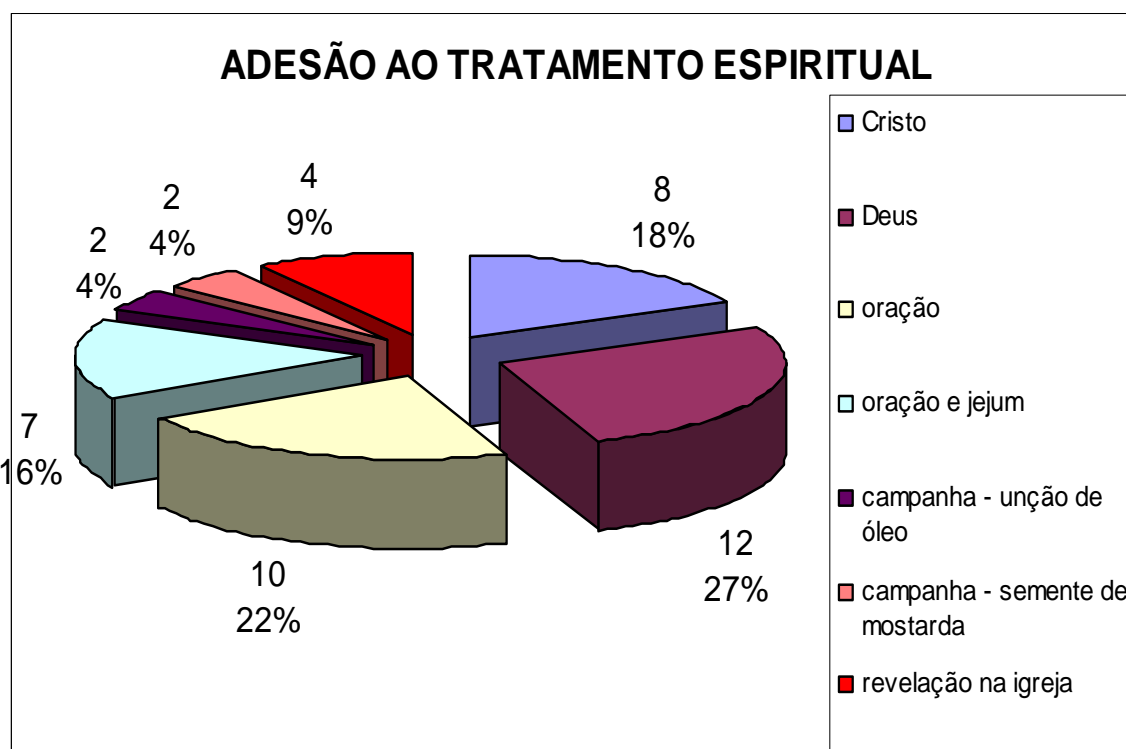
Tabela 21 – Adesão ao tratamento espiritual e ao médico



Do que se pode depreender dos gráficos acima “tratamento espiritual e tratamento médico”, percebe-se que, via de regra, um tratamento não excluiu o outro entre os entrevistados.

Observa-se que o uso das orações perpassa quase todos os casos, o uso de água, óleo unguido, correntes de oração na igreja, campanhas, uso de nome de Jesus, orações feitas pelo cônjuge ou familiares, revelações feitas por outros pentecostais, uso de certos rituais como o de orar em determinada hora de um programa evangélico de rádio e “entregar o tratamento nas mãos de Deus” a exemplo do caso Amanda que expressa o seguinte: “*Eu entreguei nas mãos de Deus, entreguei nas mãos Dele aí fui curada, fui curada. Porque o médico disse: “ sabe que não tem cura, vai botar sangue pelo nariz.” Mas eu não me entristeci, eu disse: “ô doutor, quem sabe é Deus.”*” A seguir expõe-se um gráfico dos tipos de estratégia para tratamento espiritual:

Tabela 21 a – Adesão ao tratamento espiritual por tipo



6. Aflição feminina : a experiência de cura no pentecostalismo – A técnica da ministração do sono.

Trata-se do caso de Nalva, desempregada, mãe de três filhas, assídua freqüentadora dos cultos da IPDA. Ela alega que ficou curada de um problema no ovário esquerdo quando nem ela mesma sabia que estava doente:

(...) Eu nem sabia que, eu nem sabia, eu sempre sentia alguma coisa assim por dentro aqui assim (mostra a barriga), e meu cabelo começou a cair todinho, meu cabelo caiu todo. Aí minha irmã fez assim: - “N. quando o cabelo cai dizem que é ovário, a mulher aí é ovário doente”. - Que ovário coisa nenhuma eu não sinto nada no ovário, tiraram o ovário, né? Aí ela dizia assim, viu? Aí eu comecei, a, a ir, eu ia sempre lá na casa mais minha mãe fazer a campanha aí nesse, nesse dia o pastor fez assim: -“ói, eu vou ministrar, eu vou ministrar o sono, o sono”⁹⁵. Quem... se você, se você sentir que você deve participar você fica aí no banco, porque Deus vai começar ane..., anestesiá-lo agora”. Porque na hora que ministra o sono, é como se fosse uma anestesia mesmo, a gente não sente nada não, sabe disso? Aí eu disse assim: meu Deus... eu falava assim, falando com Deus sozinha, se for mesmo, meu Deus alguma doença que o Senhor quiser me curar, porque eu, eu não tinha, eu, eu não sabia, eu tava boa, né? Não senti nada, se o Senhor

⁹⁵ Trata-se de uma espécie de terapêutica religiosa cujo princípio é parecido com um procedimento anestésico da biomedicina, neste caso quando o terapeuta religioso começa a ministrar o sono, geralmente iniciando por uma oração, as pessoas entram em um estágio de sonolência até que parecem dormir profundamente, são assim, auto referidas e reconhecidas com pessoas que foram anestesiadas. Nesses estados de sono pode ocorrer curas, recebimentos do Espírito Santo, revelação e outras experiências espirituais. Durante a pesquisa registrou-se relatos de ministração do sono em membros da Igreja Pentecostal do Evangelho Quadrangular e da Igreja Pentecostal Deus é Amor.

quiser realmente me curar, porque Deus que sabe das coisas né? A gente não sabe não é? O Senhor vai fazer com que eu ande, a perna vai tremer porque eu não vou sair daqui, alguém vai me levar, é, se for seu plano então, certo, foi assim que aconteceu, eu fiquei com minha perna de andar (riso) o irmão veio buscar, levou até lá, aí lá, me, me ministrou eu dormir, né? Eu tava dormindo junto, eu não sentia nada, mas aí eu senti que tinha alguma coisa atrás no lado es..., esquerdo, mas não sabia o que era, sabia se era é ovário, se era trompa, mas aí Deus sempre usa alguém, né? Tinha uma moça que ia com a gente, que até ela fez assim, eu perguntei a ela assim: “venha cá, você”. Eu perguntei a ela, né? Parece que Deus mandou perguntar. Venha cá, você sempre vê tudo. Falei com ela, né,? que, tem a visão, Deus deu o dom Deus visão, né? Você viu nela que, tava me esperando lá, sentiu alguma coisa? Ela fez assim: “Eu vi sim, eu vi descer os anjos vestidos com roupa azul e começou descendo pro lado esquerdo, ele foi lado esquerdo realmente, quer dizer começou a ser meu” (riso) aí fez assim: - ah! Cuidou sabe de que seu? Acho que foi do ovário, ovário esquerdo. Eu disse... “ é realmente tem alguma coisa eu não sabia” (riso).

Conclusivamente, se pode dizer que em muitos dos casos a terapêutica é na verdade “anúncio” e “cura” da enfermidade, revelados num processo quase que instantâneo que pode ser também observado na ação dos atores envolvidos no processo: o diálogo de ego com a irmã; o anúncio do pastor de que iria ministrar o sono terapêutico; o acordo de ego como Deus; o cumprimento do acordo realizado na figura do irmão que veio buscá-la; finalmente, a prova da cura expressa pela moça que possuía o dom da visão.

Parte II

2. A experiência religiosa mediada pelos meios de comunicação : o caso do rádio e redes de amizades mediadas pela ação do Espírito Santo.

Para entender melhor de que maneira se conforma e organiza a rotina cotidiana do grupo pesquisado frente ao preceito elementar da ética pentecostal de primeira e segunda geração é necessário que se analisem as performances típicas das experiências religiosas. Aqui interessa especialmente o cotidiano das mulheres.

No pentecostalismo, as mulheres parecem encontrar alívio para suas aflições através de constante participação nos cultos, nas orações pela cura, que além de fornecerem, em certa medida, a crença na cura dos “males,” têm o poder de alimentar os desejos e projetos de plena atividade.

O hábito dessas mulheres de recorrerem às orações e sessões rituais de cura parece conformar suas vidas cotidianas como uma estratégia de resistência aos ditames tanto biológicos como sociais. Além disso, traz também a possibilidade de convivência e inserção em redes de suporte.

Na igreja as mulheres confabulam, trocam, ensinam e vigiam-se mutuamente num jogo intersubjetivo em que se sobressaem as melhores jogadoras, ou seja, aquelas que melhor conseguem adaptar-se encarnando o modelo da mulher ideal na visão pentecostal.

Pode-se destacar dois elementos importantes que parecem contribuir para moldar o hábito dessas mulheres (velhas, senhoras e donas de casa) que desejam (usando uma expressão nativa)

“se dedicar à igreja” ou “dedicar-se a obra”. Esses elementos são os meios de comunicação, em especial o rádio, e as redes de amizade e solidariedade:

a) O Rádio⁹⁶

O rádio na casa das entrevistadas parece ser peça fundamental. Mesmo nas casas mais humildes encontramos bons aparelhos de som, alguns com “deck”, “CD”, mas a peça principal desses aparelhos é mesmo o rádio que via de regra fica sintonizado o dia inteiro e até a noite. O rádio fica ligado baixinho como para não incomodar a vida cotidiana – como um fundo que nem sempre é tematizado, assim as pessoas da casa (especialmente as mulheres) ouvem-no sem às vezes escutá-lo, mas ele está lá compondo o ambiente. É nesse contexto que as mulheres recebem visitas – na maioria das vezes suas “irmãs” da igreja, preparam as refeições do dia, lavam, passam, arrumam a casa, lidam com seus filhos e netos, vez por outra cantarolam um trecho de algum hino que porventura estejam ouvindo, quase que irrefletidamente, nas programações da rádio. Nas horas de folga ou diante de aflições (mesmos as mais corriqueiras) esperam as “orações” que ecoam fortes de seus rádios; oram seguindo as instruções do locutor fazem de joelhos ou com um copo de água nas mãos, mas às vezes em pé tocando o rádio ou apenas fechando levemente os olhos, num movimento quase imperceptível.

O rádio além de possuir seu próprio poder simbólico é uma das fontes de onde emana um conjunto de símbolos sagrados que além de ajudar a ordenar e formar o sistema religioso pentecostal é também construtor de uma parte significativa da experiência feminina – especialmente as experiências de aflição. Porque boa parte da programação da rádio é composta de testemunhos de curas, relatos de aflições, pedidos de orações, etc, feitos por mulheres (ainda que os locutores sejam quase sempre homens). Em vários momentos se pode ouvir na rádio o

⁹⁶ É verdade que a TV vem ganhando espaço significativo entre pentecostais, mas o rádio parece ser fonte bem mais importante entres os grupos estudados. Isto porque duas das Igrejas escolhidas não usam a TV (a CC e a IPDA) e as outras duas fazem uso comedido. Outra causa possível é que os programas que fazem mais sucesso na TV estão mais direcionados para o movimento de terceira geração – o neo-pentecostalismo.

missionário David Miranda dizendo, “*conte a bênção irmã*”. Ou o programa de rádio de Garotinho levando ao ar muitos telefonemas de suas ouvintes.

Assim a programação da rádio é um referencial constante na vida das mulheres estudadas. O rádio pode trazer conforto e esperança, servindo como fonte de informações que mediam a comunicação. Essas informações são apresentadas como um “conhecimento genuíno” (a palavra de Deus) que serve para nortear a vida cotidiana.

No círculo familiar pentecostal o rádio pode suprir a falta da televisão⁹⁷ recriando em casa o ambiente espetacular da igreja. Mas o importante é que o rádio além de ser um símbolo sagrado, é também veiculador de imagens bíblicas que são permanentemente apresentadas como basilares para as experiências cotidianas dos fiéis. Enfim pode-se dizer que o rádio como outras mídias de comunicação de massa que veiculam as mensagens pentecostais parece servir de “remédio” quando se necessita de um socorro imediato porque amplia a rede terapêutica para além das quatro paredes das igrejas. O sucesso do pentecostalismo pregado via mídia televisiva ou levada ao ar pelas ondas de rádio parece ser garantido pela transmissão de uma mensagem simples e quase homogênea – A ação do Espírito Santo com base da experiência pessoal, disponível a todos quantos queiram.

b) Solidariedade : o caso do casamento.

As redes de amizades e a solidariedade são tipos de relações que parecem muito importantes para pessoas ligadas ao pentecostalismo como é o caso de boa parte dos membros das igrejas estudadas. Essas redes funcionam normalmente a partir de visitas onde cada membro visita um outro, então descobre suas necessidades e passam a se ajudar mutuamente, seja financeira,

⁹⁷ Na IPDA e CC é vetado o uso da TV, mesmo entre os assembeianos e quadrangulares a TV, apesar de tolerada, sofre restrições quanto ao conteúdo e tempo de uso.

emocionalmente, seja em outros tipos de solidariedade. Muitos pentecostais relatam que foram revelados pelo Espírito Santo ou que Deus revelou alguém para dar ou receber ajuda. A exemplo de Dinéia frequentadora do culto da CC, que relatou ter recebido em sua casa um grupo de membros da CC de um outro bairro trazendo um carro cheio de compras de supermercado dizendo que foram mandados por Deus para ajudá-la. Dineia alegou ainda que de fato estava necessitando muito pois não tinha nada em casa para oferecer aos filhos.

Durante a pesquisa se pôde acompanhar uma rede deste tipo em funcionamento na CC. Apesar de se exemplificar com um caso ocorrido na CC a rede de amizade e solidariedade também caracteriza a AD; IPDA; e IQA.

A Congregação Cristã no Brasil tem sido reconhecida por possuir algumas singularidades. Não se admite celebração de casamento ou funeral dentro do templo, sendo vetado aos membros participarem de cerimônias praticadas em outras denominações. Não se pode fotografar ou filmar dentro do templo, mas, para felicidade desta pesquisa foi permitido fotografar a organização de uma cerimônia de casamento realizada numa escola primária do bairro do Pituaçu. Trata-se em larga medida, de uma cerimônia típica do modelo convencional, salvo que na organização se monta toda uma rede de ajuda, em que quase todos os membros da CC participam, financiam e organizam o evento. A seguir se expõe um relato de como funciona essa ampla rede de ajuda.

Na seqüência, expõem-se algumas fotos da organização de uma cerimônia de casamento, essa contou com a rede de ajuda dos membros da igreja, pode-se observar a diligência, informalidade, criatividade, organização da rede de ajuda típica da CC: *Foto 01 onde se pode*

observar duas jovens organizando um arranjo de flores para a cerimônia, próximo a cozinha improvisada na cantina da escola:

Foto 01 apresentando mulheres membro da CC organizado enfeites para o casamento.

Figura 11 – festa casamento 01



Data 12/ 2002

Figura 12 – Festa de casamento 2



Data- 12/2002

Foto 04 mostrando toda decoração do espaço, onde se pode observar mesas ornamentadas com flores, bufê, ao fundo o tradicional bolo de casamento, no centro ainda pode se ver um tapete para entrada dos noivos:

Figura 04 – festa de casamento 4



Data – 12/2002

Parte III

2. As mulheres e as experiências corporais frente a ação do Espírito Santo e dos dons— uma abordagem antropológica.

Um aspecto que tem parecido bastante importante para o entendimento de como se dá a construção do “self” no pentecostalismo são as experiências de recebimento do Espírito Santo onde, de certo modo, a pessoa expressa com mais nitidez os seus modos e técnicas de “ser-pentecostal”. Essa expressão se torna mais compreensível quando se considera a importância do corpo.

Daí que vale se perguntar quais são esses modos de ser corporais que expressam o “self”/pentecostal? Que tipo de tecnologia corporal é usada para se alcançar o modelo do pentecostal “ideal”? Quais são os confortos e desconfortos frente ao hábito pentecostal, em especial no ritual de recebimento do Espírito Santo?

Para tentar uma aproximação às respostas, vale recordar a importância do corpo. Avalia-se o corpo aqui como a “arte de ser” que varia de sociedade para sociedade. A importância desta idéia reside no fato que ela vai além da noção do corpo como matéria onde estão inscritos os símbolos culturais.

Antes de se tentar responder as questões acima é importante ressaltar que quando se remete a idéia de técnicas corporais enquanto o uso que a pessoa está fazendo do seu corpo, a atenção deverá estar voltada não apenas para as avaliações da psicologia individual, mas especialmente,

para as múltiplas possibilidades do uso do corpo na sociedade em que se está inserido. Neste sentido, fica claro que aqui se entende que o uso do corpo nas igrejas pentecostais de primeira e segunda geração varia não apenas por causa da psicologia individual, mas, especificamente, por causa dos variados estilos típicos de cada igreja.

Considera-se também que o modelo da igreja pentecostal, por sua vez, possui um amplo leque de possibilidades capazes de abrigar uma gama bastante variável de singularidades de pessoas. Isto parece ser um correspondente importante frente a certas relações com o mundo atual, que se torna cada vez individualizado e aberto.

Para entender o que se diz acima se pode lembrar como Mauss demonstrou, de maneira brilhante, essa adaptação corporal frente a novos estilos ao assinalar que as técnicas de natação e forma de caminhar podem variar de uma sociedade para outra. E como esses mesmos modelos podem ser perfeitamente adaptáveis a novos contextos culturais ao exemplificar como a forma de andar dos norte-americanos, retratada nos filmes de cinema, influenciou o andar do francês:

Uma espécie de revelação me veio no hospital. Eu estava enfermo em Nova Iorque. Perguntava-me onde já vira senhoritas caminharem como minhas enfermeiras. Tinha tempo para refletir sobre o assunto e, afinal, descobri que fora no cinema. Ao voltar à França, observei, sobretudo em Paris, a freqüência desse passo; as mocinhas eram francesas e andavam também daquela maneira. De fato, as modas do caminhar americano, graças ao cinema, começaram a chegar até nós (MAUSS, 1974 : 214).

Para Mauss toda técnica possui uma forma expressa na totalidade da atitude corporal. Um exemplo, bem ilustrativo descrito por Mauss é o da mudança do toque do tambor feita pelo exército britânico incorporando o toque francês. Neste caso os soldados não conseguiam articular bem a marcha porque não se adequavam bem ao novo modelo.

O que daí se pode depreender é que as diferenças culturais não podem ser entendidas como naturais, uma vez que a maneira de se fazer uso do corpo é construída no contexto de uma certa educação que torna o indivíduo um ser habituado. Assim, entende-se que os processos próprios, da formação nas técnicas corporais, típicas de cada grupo pentecostal devem ser compreendidas a partir da maneira que se desenrola esse aprendizado; seja em contexto ritual, seja de acordo com as singularidades inerentes a cada um.

Entende-se uso do corpo entre os pentecostais como uma construção cultural. Claro que não se está aqui falando de uma escolha meramente racional, mas aquela de acordo com a potência objetiva, concreta e real de ser “self”/ singular em um corpo habituado.

Uma noção do que se tenta expressar com o termo “hábito” pode ser encontrada em Mauss, e parece bem interessante para compreensão da idéia do “self”/pentecostal enquanto corpo habituado.

Os exemplos citados por Mauss do grupo australiano na corrida com canguru e da hábil retirada de um gambá da árvore por um homem ilustra usos do corpo que diz em respeito ao profundo controle de certas técnicas corporais como a que se sugere existir entre alguns especialistas pentecostais (guardadas as devidas variações culturais, etc):

Em uma outra cerimônia, a da caça ao gambá, o indivíduo leva na boca um pedaço de cristal de rocha (kawemukka), pedra mágica entre todas, e canta uma fórmula do mesmo gênero, e é assim que pode desaninhar o gambá, que pode trepar e permanecer suspenso por seu cinto na árvore, que pode cansar e afinal capturar e matar essa caça difícil. (...) Ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso são confundidos pelo agente. São estes os elementos de que dispomos (Mauss, 1974 : 216 – 217).

Em resumo Mauss demonstra que a técnica corporal necessária para tais feitos passava em primeiro lugar pela compreensão de uma certeza da eficácia mágica. Acrescenta-se, ainda um aspecto que nitidamente se pode observar entre as mulheres estudadas fato de que a eficácia mágica está de certa maneira submetida à disposição psicológica e biológica que potencializa as escolhas frente às possibilidades culturais do pentecostalismo de primeira e segunda geração, como é o caso das mulheres que alegam possuir o “dom da maravilha”.⁹⁸

Mauss apresenta o corpo como o instrumento mais natural, do ser humano e oferece um esquema para o estudo e classificação das técnicas corporais (incluindo suas variações segundo sexo e idade) como: modo de parir, desmame, fases do desenvolvimento, sono, repouso, modos de comer, dançar que são típicos de cada cultura.

Dadas as explicações acima, a seguir se apresenta um quadro das principais experiências corporais vivenciadas pelas mulheres pentecostais frente ao recebimento do Espírito Santo,

⁹⁸ O dom da maravilha tem sido descrito como aquele onde a pessoa é transportada para o céu, deixando seu corpo sem as funções vitais, e indo a espírito a dimensões celestiais, ou a outras partes, finalmente retornando ao corpo que volta a viver.

entendendo que esse é um elemento central no modo de se compreender como se dá a construção do “self”.

As experiências corporais no recebimento do Espírito Santo podem ser vivenciadas a partir de sensações térmicas como uma quentura pelo corpo, e essa sensação dá início ao processo de falar em línguas: (...) *senti um fogo mesmo, um fogo, parecendo um fogo assim, sobe aquela quentura quando cê tá assim, né, sobe aquela quentura. A mesma coisa a pessoa sente. Um fogo. Ai começa, né a falar outra língua, outra língua assim, a mesma assim, um o americano, né, quando a pessoa fala inglês.* O fogo pode também ser visto: “ (...) *sempre lá no coisa (altar) eu sempre via um fogo muito bonito assim no altar , porque não tem , agora tem, porque naquele tempo não tinha mesmo, tinha assim um degrau e assim do lado do degrau um fogo muito grande parecendo uma fogueira aí eu ficava ali e aquelas faíscas todas e eu ali orando e aquele fogo ali;*” A sensação é quase sempre de bem estar: “*a pessoa sente, assim, um calor, uma quentura, mas é, é algo assim bom, sabe. mas, sei lá, não tem como explicar. A gente só sente aquele calor, aquele, parece que tem aquele algo tomando nosso corpo. Não tem como explicar. Não dá pra explicar!*”.

Muitos respondentes alegaram experienciar uma sensação de leveza: “*O Espírito Santo deixa o corpo leve.*” Em alguns casos os respondentes descreveram partes específicas do corpo por onde começa sua experiência com o Espírito Santo, uma a sensação de quentura que começa nas costas e pelos pés: “[*A gente*] *sente calor, fogo, quentura tomando pelas costa, subindo pelos pés, tomando as mãos*”. O tremor corporal pode aparecer como expressão “do poder sobrenatural do Espírito” que o corpo não consegue conter satisfatoriamente sem sentir o impacto da força divina: “*Corpo treme porque a carne é fraca e não está preparada, apesar do espírito ser forte.*”

O recebimento do Espírito Santo quase nunca é apresentado como causador da perda de consciência mas, houve relatos de “escape para dimensões extra mundanas”: “*A gente sente que não tá aqui nesse mundo.*” Houve um caso em que a respondente alegou que passa a chorar, o que para ela significa que Espírito Santo está chorando na pessoa, o que resulta no falar em línguas, de uma maneira não individual, mas comunitariamente, como uma espécie de linguagem comum a todos que podem experienciar a ação do Espírito Santo. Para ego isto é uma “coisa bonita”: “*(...) chorar, aí o Espírito Santo de Deus está chorando na gente, né, quando termina o culto as irmãs tudo se abraçando falando na linguagem... tudo... aquela coisa bonita (risos).* Outra experiência descrita a sensação de dormência e entorpecimento que deixa o corpo leve: “*O Espírito Santo deixa o corpo leve, dormente, entorpecido.*” Houve caso onde se descreve a sensação de uma “glória” tão forte que a impulsiona para dançar, mas ao que tudo indica, a dança é algo não muito bem visto em sua comunidade : “*Cê sente uma glória! E você sente assim, que o Senhor, ele lhe toma, entendeu? Já que você não quer dançar, porque muitas vezes até os próprios irmãos se escandalizam e falam assim: “Ah! dançando no mistério!”;*

O recebimento do Espírito Santo pode ocorrer a partir do ouvir. Segundo uma respondente, ao ouvir: “*(...)aqueles cantos, aquela oração forte,*” perde o equilíbrio e o corpo sacode porque o Espírito quer ficar ao lado dela: “*a gente não se equilibra, a gente sacode, fica sentindo que o Espírito Santo quer estar ao nosso lado. A gente sente o corpo balançar, sente aquele poder vindo, oração forte.*”

Dos casos apresentados se pode concluir, brevemente, que em seus hábitos de recebimento do Espírito Santo, as mulheres tendem a descrever: a) sensações térmicas, como quentura, fogo, tomando o corpo todo, em alguns casos começando pelas costas e pés; b) sensação de leveza,

espécie de flutuação corporal; c) sensação que o poder do Espírito Santo não cabe no corpo, ou justamente o torna “glorioso”; d) tremores involuntários capazes de fazer o corpo cair; e) sensação de ser transportado(a) a outras dimensões; f) sensação de “liberdade corporal” a ponto de dançar ou justamente o contrário – o do comedimento corporal; g) sensação de força ou de entorpecimento.

O recebimento do Espírito Santo, embora, seja quase sempre uma experiência particular, não raro, apareceu descrito como algo compartilhado com outros como bem exemplifica o caso “1”.

Um pouco diferente das experiências alegadas pelas mulheres, que descreveram o recebimento do Espírito Santo com fonte de calor, gozo, alegria, leveza, os homens tenderam a descrever essas experiências com fonte de fortaleza, armadura, vestimenta, amigo protetor. Claro que isto não significa dizer que os homens não experimentam sensações próximas as que as mulheres sentem. Amaral por exemplo descreve que:

O Espírito Santo, é uma experiência muito feliz, eu sinto bem, porque quando a agente tá na presença do Espírito Santo a gente sente calor, soa, da aquela vontade de pular, de gritar, as vezes a pessoa pensa que: “poxa aquele cara tá ficando maluco, que não entende”, mas não, aí vem aquela vontade de pular, de gritar mesmo a vontade.

Mas, os entrevistados tenderam mais a apresentar a experiência com o Espírito Santo como proteção e força, frisando menos a dimensão sensível dessa experiência. Isto pode ser observado nos relatos que se expõe abaixo. No caso de Benevides o recebimento do Espírito Santo é uma

experiência de fortalecimento, de coragem: *“Então aquilo é o Espiro Santo fortalecendo a gente com aquela coragem, aquela vontade de fazer as coisas.”*

Para Alex é uma espécie de couraça, de roupa de guerra, ou vestimenta protetora como as armaduras dos antigos soldados:

... O Espírito Santo Ele serve como essa couraça , como fez lá em Efésios 6, a armadura do crente, é uma roupa de guerra. O cristão que não tem o Espírito Santo, ele está sem a roupa de guerra, e como você ta numa batalha sem a vestimenta certa, sem a arma certa você é atingido, você é ferido. Então Espírito Santo é declarado como armadura, o Apóstolo Paulo faz isso como uma alusão aos soldados do século I que tinha aquela couraça. Que ele fala de capacete, ele fala de espada, de escudo, então, ele classifica o Espírito Santo como essa armadura. Então o cristão sem o Espírito Santo, sem o revestimento do Espírito santo, ele ta sem essa armadura, por isso que é importante o cristão buscar o Espírito santo de Deus, ser batizado, ir ao pastor, dizer: “pastor, estou sentido...quero que o senhor ore aqui por mim coloque a mão na minha cabeça pra certificar se é o Espírito Santo mesmo”.

Ou ainda como descrito por Fernando:

O batismo no Espírito Santo é um revestimento de poder, é como se eu estivesse com essa camisa e eu pegasse um paletó e vestisse, é um revestimento.

O recebimento do Espírito Santo foi ainda descrito como algo que vai tomando a pessoa, no caso de Flávio foi uma experiência de querer falar em público, mesmo sem saber o que iria dizer, apenas fechou os olhos:

E aquilo foi crescendo, começando a querer incomodar, eu sem saber o que era, até que chegou um momento que eu deixei, esqueci que eu tava sentido algo, me abri completamente, larguei.

É um sensação assim de, você ta querendo falar em público, mas você não sabe o que, aí muitas pessoas as vezes, fecha o olho e fala, dali as vezes, são grandes palestrantes.

Então ali foi a mesma coisa que eu senti, como se quisesse botar algo para fora, mas não sabia como. Aí, simplesmente, fechei os olhos e senti assim um fluir de gestos, de palavras, aquele sermão vindo Dele, aquelas palavras Dele vindo, e aquilo saindo de mim, e eu sem saber assim... hoje se me perguntar o que foi que eu falei, eu não me lembro, só me lembro que eu senti assim essa vontade de colocar para fora, coloquei, logo depois assim veio aquela tranqüilidade, como se eu tivesse, assim, sentado numa rede, pegando aquela brisa, uma paz interior, uma cura sensacional, sem explicação, na verdade, o que é o colocar para fora, o toque , quando você sente e complicado falar, só vivendo para saber.

A seguir se expõe uma tabela com categorias das sensações corporais de acordo com o sexo e as experiências relatadas:

Tabela 21 - das sensações corporais

Sensações	Homens	Mulheres
a) sensações térmicas, como queimadura, fogo, tomando o corpo todo, em alguns casos começando pelas costas e pés;	04	06
b) sensação de leveza, espécie de flutuação corporal;	0	04
c) sensação que o poder do Espírito Santo não cabe no corpo, ou justamente o torna “glorioso”;	0	02
d) tremores involuntários capazes de fazer o corpo cair;	0	03
e) sensação de ser transportado(a) a outras dimensões ou de entorpecimento;	0	03
f) sensação de “liberdade corporal” a ponto de dançar ou justamente o contrário – o do comedimento corporal;	0	03
g) sensação de força; de coragem e experiência de fortalecimento.	06	02
I) proteção e guia	03	01
j) Alegria	0	05
l) Mistério	01	02

2. O dom

A “experiência com o dom⁹⁹” foi uma das categorias que pareceu bastante reveladora da construção do “self”/ pentecostal de primeira e segunda geração. Os dons espirituais e as experiências com o Espírito Santo parecem ajudar a ordenar as ações cotidianas, seja frente às necessidades mais elementares, como alimentação, saúde, moradia, relações com cônjuges, filhos, sejam as mais corriqueiras como decisões de tipo: devo sair e ir ao banco? Devo agir desta ou daquela forma? Sejam experiências mais significativas a nível de transformações do “self”, como se por verificar na fala de L: *“O Espírito Santo falou bem claro. Eu tinha que sair com uma pessoa pra ir no anco, no banco do Brasil, do Nordeste e aí o Espírito Santo me levou¹⁰⁰ a ligar a televisão, e aí eu ouvi dizer que o Banco do Brasil estava em greve. E eu já tava pronta pra sair, aí de repente eu tirei a roupa, disse: eu não vou mais, ah, não vou mais, amanhã eu vou.”* Aí meu filho foi lá ligou a televisão e lá ele tinha dito [noticiário?] que o banco do Nordeste estava em greve. Eu não tinha entendido porque aquela... Porque eu quando, eu desejo assim, eu vou sair, pode ta chovendo, o que for, eu pego saio. Só que naquele dia eu senti que não era pra sair. Então o Espírito Santo Ele alerta quando a gente ta errado, de uma maneira que só a gente entende.

Essa experiência cotidiana de uso e vivência dos dons do Espírito Santo parece também estabelecer fortes laços de solidariedades entre os pares de uma mesma comunidade pentecostal de primeira e segunda geração como também entre membros de comunidades distantes que empreendem “viagens missionárias” com mensagens de ordem espiritual. As viagens

⁹⁹ É comum nos cultos, nas pregações e muitas vezes durante conversas com membros de igrejas pentecostais o uso da Bíblia para fazer referências aos dons, confira: Sl 68:18, Ec 3:13, Jô 4:10, Rm 6:23, ICo 7:7, 13: 2, 14:1, II Co 9:15, Ef 4:8, I Tm 4:14, II Tm 1:6, Hb 6:4, Tg 1:17 e I Pe 4:10.

¹⁰⁰ A respondente indicou que sentiu vontade de ligar a televisão, e significou essa vontade como uma ação do Espírito Santo para fazer com que ela não saísse.

missionários são, as vezes empreendidas por mulheres pentecostais que alegando terem sido determinadas pelo Espírito Santo para irem a algum lugar que lhe foi informado via revelação, para pregarem suas mensagens, na fala das mesmas, “levarem a palavra de Deus”. Essas pessoas procuram e/ou são acolhidas por igrejas pentecostais locais, são assistidas em termos de hospedagens, alimentação e transporte em troca fazem visitas que realizam de casa em casa, podendo desenvolver também atividades proselitista dentro da igreja pentecostal. Algumas dessas pessoas são membros com certa expressão dentro do rol de igrejas de uma determinada denominação, outras são pessoas pouco conhecidas, mas que se sentem chamadas para desenvolver uma determinada atividade evangelística.

Em relação às expressões de singularidade das pessoas tanto o recebimento do Espírito Santo, quanto o recebimento dos dons parecem propiciar ordenamento, sentido, conforto as mulheres frente aos desafios cotidianos.

O exercício do dom parece ser um elemento de importante significação na vida de uma pessoa pentecostal, em especial no caso das mulheres porque parece possibilitar maior autonomia. Diva, por exemplo, alega que possui o dom da palavra¹⁰¹ e isso a transformou em uma mulher pregadora e diz possuir mais seis dons e que faltam ainda mais. Pensa que o fato do marido a ter trocado por outra e a tratar mal, faz parte de um “processo” para que ela alcance os outros dons: *“Deus concedeu o dom da palavra em minha vida eu passei a ser uma pregadora da palavra do Senhor, esse aí foi o terceiro dom, o quarto dom é o dom da revelação eu tava em minha casa, eu ia sair para ir ao ciclo de oração. Pela misericórdia, todos os dons que o Senhor concedeu em minha vida foi no círculo de oração, porque o ciclo de oração é alimento para os crentes... Olha eu creio que esse processo que eu estou passando para eu receber esse dom na minha*

¹⁰¹ O dom da palavra é compreendido pelos pentecostais como uma inspiração dada pelo Espírito Santo, fazendo da pessoa um eloqüente e sábio pregador.

vida; tem o dom da visão, o dom da palavra, o dom de maravilha, que é o dom de cura, o dom da revelação, e dom da profecia que é dom de línguas, seis, são nove dons faltam três. Para quem tem dom o preço é maior porque ninguém recebe bênção de graça, quando você quer uma coisa tem que batalhar para comprar se você não trabalhar, é uma coisa assim que tenho para testificar que eu trabalhava materialmente sempre trabalhei em comércio eu trabalhei em uma loja vocês devem conhecer, porque é uma loja muito famosa Opção tem no shopping Barra, Piedade, é moda masculina e o Senhor ele falava para mim, ele não queria que eu trabalhasse materialmente e que se eu largasse o emprego que ele supria todas as minhas necessidades. E eu posso dizer a você não tenho falta de nada.

Os dons estão também associados a idéia de “aperfeiçoamento” pessoal. Um exemplo é caso de Nalva que explica a sua compreensão sobre os dons alegando desejar expressar seus dons potenciais e isto parece implicar diretamente na construção de seu próprio ser, seu “aperfeiçoamento”: *“Muita gente atrapalha dons espirituais dados pelo Espírito e o Batismo com Espírito Santo, né? Os dons espirituais é o dom da língua, dom da profecia, o dom do amor, o dom do perdão, o dom da paciência, da longanimidade, e o Espírito Santo eu acho assim quando nós aceitamos a Jesus é... nós recebemos o Espírito Santo porque quando a gente aceita de coração, Ele passa a guiar nossa vida, né? Assim, meus dons eu sei que eu tenho [risos] mas eu tenho procurado ainda... eu tenho questionado muito à Deus. Assim porque eu quero especificá-los. Eu sei que eu tenho. Eu tenho o dom do amor, todo mundo tem que ter, todos aqueles que conhecem a Jesus têm que ter mais eu estou aperfeiçoando meu dom da palavra, né? Me aperfeiçoar porque eu sei que tenho, então eu estou buscando de Deus me aperfeiçoar no dom da palavra pra, pra ser uma educadora religiosa, né? Eu vou falar uma coisa pra você, eu gosto da área de louvor.”*

Da análise que se faz dos casos apresentados acima se pode depreender que o doar configura uma espécie de “presente” doado por Deus aos que estão “preparados” para recebê-lo. O dom parece ainda variar conforme denominação e, é claro, de acordo com a singularidades de cada indivíduo.

Parte IV

1. Os projetos e sonhos

Compreendendo agora um pouco mais dos hábitos, sensações corporais experienciadas pelos respondentes, passar-se-á a seguir, a apresentação dos projetos, por se entender que essa noção de projeto ajuda a compreender como se dá a construção dos “selves”. Schutz (1954) sinaliza que todo projetar consiste em antecipar uma ação futura através do ato de fantasiar¹⁰². Neste sentido projetar é um certo fantasiar com base na viabilidade prática do que se projeta de acordo com certos propósitos. Segundo Schutz:

O projeto desse tipo é, então, um fantasiar dentro de um quadro dado, ou, melhor, imposto, imposto justamente pela realidade, dentro da qual a ação projetada vai ter de ser desenvolvida. Não é, como a mera fantasia, um pensamento do modo potencial. Esse potencial, essa possibilidade de executar o projeto requer, por exemplo, que somente os meios e fins que acredito estarem a meu alcance, ou potencial, sejam levados em conta na imaginação do meu projeto; que eu não me permita variar ficticiamente, na minha fantasia, os elementos da

¹⁰² Para Schutz há uma diferença do projetar para a pura fantasia porque a fantasia propicia certa liberdade que lembra “poderes mágicos”, mas no projetar existem limites impostos pela viabilidade prática do projeto.

situação que estão fora do meu controle; que todas as ‘chances’ e riscos sejam pesados de acordo com o meu conhecimento atual de possíveis ocorrências desse tipo no mundo real; em suma, requer que, de acordo com o meu conhecimento atual, a ação projetada, ‘pelo menos quanto a seu tipo’, pudesse ter sido viável, seus meios e fins, pelo ‘menos quanto a seus tipos’, pudessem ter estado ao meu acesso, caso a ação tivesse ocorrido no passado (Schutz:1954 : 140).

Projeto aqui será focado no sentido de ação projetada onde os fins e os meios são “compatíveis e consistentes” podendo viabilizar a prática e até mesmo o sucesso do projetado. Os projetos são assim compreendidos como os planos. Os planos podem valer para o momento e/ou podem valer para a vida toda. Os projetos enquanto planos dizem respeito ao interesse atualmente em foco, são parte de fluxo contínuo, e estão estruturados pelo estoque de conhecimento à mão. Na verdade há sempre um relacionamento duplo entre o estoque de conhecimento e o projeto, assim segundo Schutz:

Esse relacionamento duplo entre o projeto e o estoque de conhecimento – de um lado, a referência às minhas experiências de atos anteriormente praticados, que posso praticar de novo, e, de outro lado, a referência do projeto aos meus sistemas de interesses hierarquicamente organizados – tem mais uma função, da maior importância. Falei muito rapidamente do momento determinado, o Agora, em que o estoque de conhecimento está à mão. Mas, na verdade, esse Agora não é um instante. É o que William James e George H. Mead chamaram de presente especioso, contendo elementos do passado

e do futuro. O projeto unifica esse presente especioso e delimita suas fronteiras (Schutz, 1954 :141)

Os principais projetos descritos pelo(a)s entrevistado(a)s foram: 1) os de ordem familiar destacando-se os desejos de casamento, segurança financeira no casamento, conversão dos entes queridos, especialmente maridos e filhos, curas para parentes próximos. 2) Os projetos que giram em torno da **especialização religiosa**: evangelizar como no caso de uma pessoa que disse o seguinte: “*Deus colocou sapatos de fogo nos meus pés e espada nas minhas mãos*; ou de outro que deseja: “*Ter poder para curar nos hospitais etc*”.

Do exposto acima se pode depreender que as relações sociais entre as mulheres longe de pautarem suas bases apenas em experiências individuais, são expressões construídas a partir da ordem familiar, vizinhança e redes de solidariedade. Desta forma os planos que mais dominam são aqueles que podem garantir uma melhor estruturação da ordem familiar, seguidos dos planos de se tornarem especialistas religiosas. Quase todas as mulheres entrevistadas desejavam desenvolver alguma atividade religiosa, especialmente, saírem para fazer pregações.

Parte V

1. Um tom feminino

Comparativamente com os homens, as mulheres pentecostais têm ganhado o mundo da rua através de suas missões de evangelismo. Vale, entretanto, ressaltar que não o fazem da mesma forma que os homens. Elas parecem possuir um “jeito” bem próprio de divulgar suas experiências religiosas, que se diferencia da maneira masculina seja no tom da voz, na

elaboração de rituais festivos, seja na confecção de vestuários, na organização do espaço do culto. As mulheres parecem ainda dar especial atenção ao manejo e lida com os eventos da realidade família cotidiana. É verdade que as mulheres pentecostais demonstram interesse pela saída do lar para realização do que elas chamam de a “obra de Deus”, mas não parecem se descuidar da lida da casa, especialmente estão atentas para os cuidados com seus companheiros e filhos.

Vale ainda ressaltar que mesmo quando a mulher pentecostal sai para pregar parece fazer de maneira menos apelativa e direta que os homens. Sua fala tem quase sempre a tom de uma “dramaticidade-comediante” (Mil, por exemplo, diz que a pregação não deve ser sisuda.) e emocional. Não é raro o riso, e o uso de palavra suavizadora, ou de metáforas que evocam certo romantismo. Por exemplo, Débora ao narrar um evento de “arrebatamento celestial” disse que tudo a sua volta era como jardim de flores, todas um mesmo tamanho, e todo era lindo neste jardim. Um outro exemplo pode ser percebido quando se observa pregadores pentecostais que andam sozinhos, falam, gesticulam e apóiam a Bíblia em uma das mãos. Esses homens pregam em pontos de ônibus, no caso de Salvador eles pregam na Lapa, no meio da Avenida Sete ou em outros locais por onde passam grande fluxo de pessoas. Esse fenômeno evangelístico parece ser mais usado por homens do por mulheres. Ao menos durante a pesquisa não se encontrou uma mulher sequer, pregando desta forma. Claro que não se está dizendo que as mulheres não pregam em público. Elas o fazem, mas parecem fazê-lo dentro da organização do culto evangelístico. Elas também fazem proselitismo sozinhas ou na companhia de outras mulheres, mas geralmente, indo de pessoa em pessoa, de casa em casa. Elas parecem aproveitar cada possibilidade deixada por aqueles que julgam necessitar de suas mensagens e cuidados espirituais.

Finalizando este capítulo, na seqüência, se estará apresentando, de acordo com o modelo da entrevista e observação centrada na pessoa, conforme anunciado no capítulo metodológico, a experiência de vida de duas mulheres acompanhadas durante a pesquisa, uma pertencente a ala mais liberal do pentecostalismo de 1ª e 2ª geração e a outra da ala mais conservadora.

CAPITULO V

“SELF”- DIALÓGICO : OS CASOS DE ALELUIA E MIL.

Nesta parte do trabalho se estará apresentado o resultado da observação e das entrevistas centradas na pessoa. Foram escolhidas duas das mulheres que haviam passado pela primeira fase da pesquisa. A primeira chamada Aleluia pertence a ala das igrejas pentecostais mais fundamentalistas e a segunda chamada Mil pertence a ala mais liberal. Aleluia pertence a Congregação Cristã no Brasil e Mil a Quadrangular. Deve-se lembrar que todas as duas igrejas pertencem ao movimento pentecostal de 1ª e 2ª geração.

É ainda importante dizer que não se tentará construir, estrito senso, uma história de vida. A atenção estará voltada para compreender as expressões, gestos e experiências dessas pessoas frente a seu conceito de si e a experiência pentecostal.

1. Aleluia

1.1 A história de Aleluia

Trata-se de uma mulher negra, atualmente com 56 anos de idade, convertida há poucos anos a Igreja Pentecostal Cristã no Brasil. Nasceu em uma cidade do Interior da Bahia, Conceição do Almeida. Morava na “roça” em terras de um fazendeiro da região, conta que o pai e a mãe trabalhavam de sol a sol de modo que passou o primeiro ano de sua vida em uma rede, sendo cuidada apenas quando a mãe chegava do trabalho. Deste tempo, ela lembra das muitas dificuldades que teve de enfrentar desde que nasceu; a mãe não tinha como cuidar dela, assim ficava deitada em uma rede envolta as suas próprias fezes e urinas até que a mãe pudesse, no final do dia, limpá-la. Só depois do primeiro ano de vida é que uma irmã mais velha chegou da capital onde trabalhava como doméstica e então Aleluia pode receber maiores cuidados. Cresceu no meio de plantações de café, nunca pôde ter um brinquedo, só os que sua imaginação criava e a deixava ver lá no meio do cafezal. Sua diversão era arrumar a casa colocando folhas do mato para enfeitar.

Alega que no início da adolescência desejava se tornar freira, mas, arranjou um namorado. Ele era como um amigo, Aleluia confiava nele, pois, podia desabafar seus problemas. O namoro era só “conversa de longe,” “nada de agarra-agarra de hoje em dia”, mas teve que terminar porque seu pai era muito “brabo”, e ela tinha muito medo dele. O pai dizia que as filhas dele só teriam namorados depois de vinte anos, e Aleluia tinha apenas dezessete anos. Acabou o namoro também porque se preocupava com as coisas que a mãe e a avó diziam. Falavam que deveria se afastar dos homens porque eram bichos.

Acabar o namoro não parece ter representado tanto problema para Aleluia, como o fato do pai tê-la ameaçado de espancamento caso ela voltasse a assistir a cultos numa igreja evangélica que

ficava próximo de sua casa. (Curiosamente, muito tempo depois, o pai e mãe viriam a se converter nessa mesma igreja.)

Seu nome é Maria, mas, não gosta deste nome; acha que quase toda mulher se chama Maria. Assim ficou contente quando na adolescência, veio morar e trabalhar com uma família rica em Salvador e a dona da casa disse que já tinha três “Marias” na residência, então à chamaria de Aleluia. Desde então reside na cidade (há mais de quarenta anos), deixou de ser Maria e passou a ser Aleluia. Hoje é casada e mãe de 12 filhos. Alguns filhos já são casados, mas, ainda cinco moram com ela.

Aleluia passou a fazer parte da pesquisa há cerca de quatro anos. Naquela ocasião deixava de ser uma assídua frequentadora da igreja Batista para se converter ao pentecostalismo da CC. Desempregada, lembrava que trabalhava em uma escola pública prestando serviços gerais, e que os outros empregos foram sempre de empregada doméstica. Na época, na condição de desemprego dizia que estava: *“correnno atrás (de emprego). Pra ver se eu encontro alguém que confie em me dar um trabalho.”* A fragilidade expressa por Aleluia no sentido de ganhar confiança de alguém para poder conseguir um trabalho era um traço marcante do seu discurso no início da pesquisa. Atualmente quase que não se nota essa característica. Ao que parece essa mudança relaciona-se com a conversão na CC. Aleluia pedia “caridade” nas portas de vários moradores do bairro, mas ao se converter a CC passou a receber auxílio dos membros da nova igreja.

No início da pesquisa Aleluia morava num pequeno barraco de chão batido, sem janela, com uma porta de entrada improvisada na parte do fundo que servia, ao mesmo tempo, como porta do banheiro e de entrada principal, (assim para se entrar na residência de Aleluia, era necessário passar pelo banheiro). A casa por dentro era muito escura porque não havia janelas, o que a obrigava a manter uma luz acesa todo tempo. A luz era fraca e, por isso, era preciso acostumar

a retina ao entrar. A mobília era composta basicamente de algumas camas, e utensílios domésticos como fogão, panelas e pratos em cima de uma pia, não havia geladeira. Muitas vezes Aleluia tinha que cozinhar a lenha porque não tinha gás.

A família de Aleluia não se resume apenas a ela, o marido e os 12 filhos. Há também genros, noras e netos que volta e meia precisam de seu apoio, de modo que também moram na casa pelo menos durante certos períodos. O orçamento da casa é mantido com muitas dificuldades, sempre com muita paciência, Aleluia explica como consegue algum dinheiro:

(...) meu marido é aposentado, né? Por invalidez. É aposentado pelo INPS e recebe R\$220, é o que ele recebe. E o que eu faço dia-a-dia sempre eu tô lavando uma roupa, fazendo uma faxina, fazendo uma coisa e outra pra ajudar, a trazer pra dentro de casa o pão de cada dia. Meus filhos têm, dois que trabalha assim voluntariamente (ambulante) ele vende ambulantes nas noites, e, os outros tão assim batalhando atrás de emprego mas se o desemprego tá total, né?

Uma outra coisa que caracterizava Aleluia no começo da pesquisa eram aflições relativas a saúde. Aleluia dizia sofrer muito da saúde, que a obrigava a buscar ajuda médica em hospitais com serviços públicos, para controlar uma hipertensão e problemas cardíacos. Tinha ainda que se obrigar a usar remédios. Segundo ela uma das causas das suas aflições era a ansiedade que sentia para melhorar a condição de vida. Um exemplo dessa fase foi expresso na narrativa a seguir:

Olha, eu sou hipertensa, mas, quer dizer, eu, vivo controlada por, por remédio, né? Eu, sempre tô assim seno acompanhada pelo um

cardiologista no Hospital das Clínicas, há mais de dez anos, e que nunca teve, assim, nenhuma compricação porque eu ando corretamente, né? Sobre a orientação médica. Olha, o que o médico me falou, o seguinte, que ele disse que a ansiedade, a vida progressa de, de hoje que a gente vivemos, traz, é, isso tudo. Outro dia eu tava conversano com o médico, com Doutor Carlo, que eu tava, assim, teno queda de cabelo, e ele disse pra mim: “olha Aleluia, isso aí tudo vem da mente da pessoa, se a pessoa tá com a vida boa, você não tem queda de cabelo, você não tem nada, mas se você não tá com a vida boa, se você tá teno ansiedade, seus probemas tão levano a isso, você não pode ter nada bem em você.” Então ele me aconselhou isso: “procure relaxar, cê vê os probemas tão graves, você procura andar mais na praia, conversar com alguém, desabafar, né? Que, a estabilidade vem ao normal.” Eu acredito que seja isso.

Assim, Aleluia entendia que seu descontrole emocional e estresse causados por problemas da vida eram os produtores de suas crises de saúde. Sinalizava a pobreza como fator primordial de desencadeamento desses problemas. Ela se vê enquanto uma pessoa mergulhada em situações adversas que efetivamente produzem um desequilíbrio em seu ser; a ponto de gerar doença e até pondo em risco a vida de seus familiares, especialmente depois que foi removida de uma invasão do bairro estudado, na qual havia morado mais de 25 anos.

Antes de participar da pesquisa, Aleluia viveu em um pequeno sítio, numa área invadida no bairro do Pituaçu, em uma casa de tijolos em uma situação razoavelmente confortável para uma moradora de invasão. A área em volta da casa era coberta de várias árvores frutíferas. O terreno

era composto de dunas, assim, era possível se admirar a beleza local. A casa era simples, mas confortável. Vivia lá com o marido, aposentado por invalidez, seus 12 filhos e alguns netos. O marido já não conseguia arranjar dinheiro além da aposentadoria, apenas dois filhos estavam trabalhando como ambulantes em festas noturnas. Ela fazia faxina e lavava de ganho. Mesmo com dificuldades parecia viver melhor que na sua experiência atual morando com tanta gente num barraco apertado. Aleluia teve que mudar para um barraco com toda família quando foram despejados da área que haviam invadido. Nessa época Aleluia estava se convertendo ao pentecostalismo da CC e si via como uma pessoa ansiosa por ter perdido tudo:

(...)eu vejo hoje em dia nem uma casa eu tenho, e a ansiedade cresce cada vez mais por isso porque, eu tinha um terreno de 3.200 m² e que a URBI veio e tomou tudo, e não me deu nada em troca, então quer dizer, ansiedade, problema de doença que meu marido carrega isso tudo, é, através disso aí que ele (marido) passou, foi choque muito grande que ele podia até ter morrido, não morreu pela misericórdia de Deus, que Deus tá sempre colocano as mãos dele sobre nossas vidas, mas pelo que nós passamos, não era pra tá vivo. Essa é a verdade. Então você ter uma benfeitoria e vim alguém de fora que você nunca viu, e tomar tudo seu. E num te indenizar em nada, colocar pessoas estranhas naquele lugar que era seu. E você não poder brigar, você não poder ter de volta. É muito grande, é um anseio muito grande que só Deus... (chora).

Uma das modalidades de apresentação de si, no início do acompanhamento era a comparação com Jó.¹⁰³ Ao mesmo tempo em que Aleluia se apresentava mergulhada em grande sofrimento, representava-se como Jó vencedor de todas as provas, recompondo-se como uma Fênix que renasce das cinzas¹⁰⁴. Para explicar essa nova condição Aleluia encontrava na Bíblia exemplo de sofrimento que ela relacionava com os seus próprios alegando que assim como houve solução na história bíblica haveria para ela:

Olha, eu, agradeço primeiramente a Jesus, porque, ele, é, assim, o controle da minha vida, entendeu? Ele, acho que é quem tem me colocado de pé e, fez eu passar por isso tudo, né? Porque, diz que as provações vêm, né? As luta, mas Deus diz se, se a gente perseverar até o fim, nós vamos ter vitória, e sobre isso que eu me agarrei assim de mão e pé, né? Ne..., nessa palavra que tem na Bíblia, porque Jesus diz também assim: eu vim e venci o mundo, e aquele que, acreditar Nele também pode vencer, então é sobre isso que eu me apeguei, porque, na hora que eu vi aquilo ali tudo (voz trêmula) acabado. Meu, marido, tinha assim quarenta e tantos pés de coqueiros, pé-de-laranja, pé de fruta-pão, tudo dano. E a gente vê tudo assim no chão, jogado no chão, destruído, que você olha prum canto e pra outro e não vê ninguém pra te socorrer, cê só tem que chamar por Deus, porque é o único perfeito e fiel, né? Que a gente acredita... Mil, de mil se tira um, que a gente possa confiar, né? Mas Deus não, Deus é Aquele que, Ele não despreza,

¹⁰³ Jó, personagem lendária bíblica, em cujo livro em estilo novelístico, vive o drama da perda de todos de seus bens, família e até perda da saúde pela própria permissão de Deus, mas ao final é recompensado, pelo próprio Deus, adquirindo, em dobro, tudo que era seu.

¹⁰⁴ Glória não usou a metáfora da Fênix, mas sua descrição si naquele momento lembrava alguns aspectos importantes que compõem o mito da Fênix.

Ele não deixa a gente confuso, e, é sempre... mas Deus pôde dar tudo a Jó, o dobro daquilo que ele tinha, né? Porque Ele viu a fé de Jó. Eu digo assim: meu Deus, eu não tenho a fé de Jó, mas, eu peço a Deus que Deus, né? Coloque a fé de eu nunca renegar o nome Dele porque, eu sei que eu como ele (Jó). Ele vai me dar tudo que eu tinha de volta, entendeu? (voz trêmula).

Aleluia sentia que sua condição de sofredora se estendia às situações de sofrimento dos seus próprios familiares. Um de seus genros havia sido morto no fundo de sua casa por traficantes, seus filhos escaparam de morrer várias vezes em tiroteios ocorridos no bairro. Sua mãe passou grande sofrimento com um câncer na face, o marido era doente e inválido. Achava “duro” o fato de não dispor de recursos financeiros e ainda ter que lidar com mãe naquele estado:

É duro pra mim, né? Eu tava com minha mãe dentro de minha casa, ela veio do interior de Conceição do Almeida com probema de doença que eu pensei que fosse assim, uma doença passageira. Ela arrancou um dente, no interior, e por não ter nenhuma sabedoria, ela pegou uma tesoura sem esterelizar, e cortou uma pele, essa pele formou um caroço na boca dela, cresceu de uma tal maneira, que ela teve que ir pra o médico e lá ele; tiraro aquele caroço e mandaro pra o Aristides Maltês pra estudar, e quando chegou aí era câncer. E ela passou quatro anos aqui em minha casa nesse vãozinho pequenininho, né? Tratano, eu todos os dias levano pra ela fazer radioterapia, e quando chegou no final, né? Os médico desenganou, e disse que levasse pra casa porque ela não tinha mais jeito, e ela não queria ficar aí, queria ir pra o

interior porque o meu pai morreu lá e ela, naquele negócio de pessoas, assim, antiga, querer morrer aonde nasceu. E eu levei pra lá e foi, assim, quatro anos de sofrimento com isso tudo que eu tenho passado, ainda tive que passar por esse quadro, né? Que eu sentia, assim, as mãos de Deus mim segurano, entendeu? Aquele câncer do rosto destruiu todo rosto dela, todo! Só ficou o olho, né? E o espírito que era de Deus e que só Deus podia tirar, porque tudo aquela doença tirou dela, ela ficou só o osso! Só o osso! E mesmo os osso, em todas junta, exposta, que não tinha carne, ficou o osso, assim, de fora em todas juntas do corpo dela e só batia mesmo (voz trêmula) o coração, você falava com ela, sabia que tava falano com ela, né? Mas não podia falar mais, nem nada e que, ali eu cramava por Deus, que Deus se descansasse o espírito de minha mãe porque tinha sofrido demais, né? Eu fui, voltei de lá num dia de, sábado, quando foi no dia de terça-feira pra quarta ela faleceu, né? Então é, Jesus ele pôde me escutar, né? Aquele cramor que fiz pra ele porque minha mãe não guentava mais de sofrimento. Então são uma das coisas que passei, assisti, lutei, né? (suspiro rápido) e que só Jesus, né? É como diz, né? Jesus, quando Ele começa a trabalhar na vida de uma pessoa que dá espaço pra que Ele venha trabalhar, Ele trabalha por completo, né?!

Embora, expresse assim sua aflição com a doença da mãe e todos os outros problemas, Aleluia parece encontrar sentido para os sofrimentos no altruísmo típico das mensagens pentecostais. Dizia que o sofrimento, em sua própria definição, que “passou, assistiu e lutou” não era pior do

que perder o “amor de Deus”. Até mesmo o sofrimento da fome era mais suportável que perder a graça de Deus como se pode observa na fala a seguir:

As aflições que eu tenho passado são grandes, mas o amor que eu tenho por Ele é muito mais do que as aflições que eu tenho passado, entendeu?! Olha, a maior aflições que, o ser humano pode passar, eu acredito que seja não ter a graça de Deus, que é o maior sofrimento, porque por mais sofrimento que a gente tenha, mas se a gente temos a graça de Deus em nossas vida, a gente pode passar. As outras aflições (...) Eu tenho assim grandes aflições de pobreza, às vezes eu passo fome em minha casa com meus filhos, (voz trêmula) entendeu?

Desta forma, se por um lado Aleluia passava fome com os filhos por outro era também proprietária de “bens valiosos”. Ao contrário do que uma análise superficial poderia oferecer do caso de Aleluia, se pode observar que ela não se apresentava apenas como uma pessoa pobre, despossuída de bens, mas, como alguém que possuía uma igreja. Como uma colecionadora de raridades que acabou de encontrar um objeto de extremo valor, se diz “dona” da igreja verdadeira:

Mas é como eu te falei né? Com ajuda de Deus, a gente supera isso, entendeu? Eu recebo ajuda espiritual de Deus. Hoje a nossa igreja, pela misericórdia de Deus, Ele (Deus) me deu, assim, consentimento de hoje ter uma igreja que eu digo assim que é verdadeira, na face da terra, e que nós, né?

Ao que tudo indica a conversão ao pentecostalismo da CC foi um evento que modificou aspectos significativos em sua experiência de vida. Ela se diz ainda possuidora de um outro bem que para ela era de grande valor. Esse bem é um dom. O instigante é que seu dom é justamente o dom da caridade. Trata-se de um dom tão intenso que, como alega, poderia levá-la a doar a própria vida:

Olha, eu tenho assim o dom da caridade, de poder chorar com alguém que tá chorano do meu lado, né? Não faço mais porque eu não posso fazer, Deus sabe disso, mas se eu pudesse dar minha vida pra alguém tá ali servino ao Senhor, eu daria minha vida, né? Eu tá colocano Deus adiante de tudo, porque é a única coisa que eu tenho e que não abro mão é do amor de Deus, né? E eu gostaria que todos que eu conhecesse e que conheço, pudesse ter essa mesma alegria de saber que alguém tá ali chorano, tá afrito e que você pode chorar junto com ele, e pedir a Deus que venha consolar, entendeu? Isso é um dom muito grande, muito bom que poucas pessoas têm, né?

O dom da caridade, expresso por Aleluia parece se resumir a uma resposta das mais triviais no campo das emoções – o choro. Mas o sentido proposto por Aleluia complexifica o ato de chorar, transformando o choro em um “chorar junto” capaz de produzir uma profunda relação intersubjetiva entre os que choram. Aleluia apresenta esse exercício como algo extremamente difícil de ser realizados. A despeito de sua importância, apenas “poucas pessoas têm” o dom da caridade, porque ele não se resume apenas ao chorar, mas ao fato de poder alcançar as necessidades dos outros, a partir do exercício de certas sensibilidades.

Praticar o dom da caridade não parece ser uma coisa fácil para Aleluia. Ela vivenciou uma situação em que se sentiu humilhada ao visitar um irmão da igreja que havia estado doente. O referido irmão morava em um apartamento, tudo indica que possuía uma situação financeira mais equilibrada que a dela. Ao chegar para a visita, o enfermo logo pergunta se ela já tinha almoçado, mesmo diante da resposta afirmativa, o irmão continuou insistindo na pergunta. Com muito jeito ofereceu um pedaço de melancia que ela aceitou apenas para “não fazer vergonha”. Em seguida o irmão a levou para cozinha e mostrou uma panela de sopa que ele e a esposa estavam tomando em substituição ao almoço, por causa de um regime alimentar que estavam obrigados a fazer. Mas se ofereceu para preparar um sanduíche para Aleluia. Frente à nova recusa, na saída da vista, o irmão pegou um prato com moedas e entregou-lhe. Aleluia disse ter se sentido bastante ofendida pelo fato do irmão não ter entendido que ela naquela hora, estava visitando um enfermo (através do dom da caridade) e não pedindo ajuda.

Frente ao desconforto de não ter sido compreendida, tentou desabafar com uma amiga da igreja, mas a amiga também não compreendeu, então ela fez um pedido a Deus dizendo que Ele a motivasse a exercer o dom da caridade com pessoas iguais a ela, humildes como ela. Neste ponto se pode observar como ego se auto-identifica e como percebe a outros iguais a si. Aleluia se aproxima do modelo “humildade” típico da “ética cristã”. Resumiu sua experiência de humildade em uma oração da seguinte maneira:

E eu pedir a Deus que só pulse meu coração para ir na casa de pessoas humildes como eu. E não na casa de alguém que tem porque quando se vai na casa de alguém que tem condições financeiras essas pessoas pensam que eu tenho algum interesse pessoal mas não tenho.

Atualmente, Aleluia busca praticar o dom da caridade com aquelas pessoas que ela considera iguais ou em condições piores que a dela. A exemplo da sua ida na casa de uma “irmã de idade”

para levá-la para a igreja. Diz que faz essas coisas para alegrar as outras pessoas na presença de Deus assim como ela se alegra.

1. 2 A vida como sonho.

Para Aleluia tudo na vida vai sendo realizado através de “sonhos” onde uns se tornam reais e outros ficam só na frustração. *“As vezes as pessoas possuem um desejo de ser uma coisa e não conseguem pelas lutas, pelas dificuldades, quando chegam no meio do caminho tem que parar”*. O seu casamento foi a realização de um “sonho.” Um sonho “sonhado”, contado para dona Beata (mulher que a criou na adolescência). Aleluia, no sonho, via um homem, branco, baixo, com uma mala na mão, cabelos compridos e que era petroleiro. Via o tal homem quando estava indo para o colégio, via o homem junto a um Quartel. Aleluia conta que na época não fazia idéia de que existia um quartel, não sabia o que era ser petroleiro. Só sabia que havia pedido a Deus que arranjasse um homem para ela casar e enfim sair das casas dos outros.

O sonho contado a Beata é também ouvido por uma de suas filhas, que logo ri de Aleluia, dizendo se tratar de coisa impossível de acontecer. Primeiro casar com homem branco; segundo, ainda por cima petroleiro. Era algo demais para uma pessoa como Aleluia. Mas a dona da casa pacientemente explica a Aleluia o que significava ser um petroleiro, e que um homem com essas qualidades estava muito distante da realidade dela, mas que para Deus nada era impossível!

Uma semana depois desses eventos, Aleluia encontrou o tal homem e tudo se realizou como no sonho. Mas *“foi um sonho realizado de qualquer jeito”*. Aleluia explica que os sonhos realizados de qualquer jeito são aqueles pedidos a Deus de qualquer jeito. Então foi a causa dos problemas que ela veio a enfrentar no casamento. Esses problemas são explicados, pelo fato, de ter pedido a Deus que lhe arranjasse um homem que lhe desse uma casa, porque queria se livrar

“*das casas dos outros*”. Então veio um homem de qualquer jeito, que apesar de trabalhar na Petrobrás, era muito mulherengo; depois de dezessete anos de trabalho largou o emprego causando “sofrimento” para ela e seus doze filhos. Aleluia pensa que se tivesse pedido a Deus um marido melhor, Deus teria dado, mas, como pediu “*de qualquer jeito*” o marido veio “*de qualquer jeito*”.

Era um marido capaz de trocá-la por outra com muita facilidade. Aleluia lembra que certa vez, depois de fazer o supermercado com o marido (na época em que moravam no sítio no bairro do Alto do São João) voltavam para casa num táxi, e no percurso o marido mandou o motorista parar porque passou “*uma menina de short*” indo para praia. Então o marido disse que tinha perdido um documento, iria procurar e que logo voltaria para casa, mas ela sabia que não era verdade, o marido desceu do táxi, foi atrás da tal mulher e só voltou para casa no outro dia.

Aleluia lembra que a vida do marido “*era mais de mulheres e curtição do que da casa e da família.*” Alega que se virava como podia fazendo papel de mãe e pai para os filhos para que os mesmos não tivessem problema no futuro. Sempre justificava a ausência do pai dizendo que ele estava no trabalho, em reunião e nunca dizia que era “*problema com mulher*”. Conta que sempre vivenciou isso tudo só. Apenas ela e Deus. Nunca passou para família, nem ninguém e que isto foi muito difícil.

Ao invés de se abater, Aleluia desfez as rugas da testa marcadas de antigas tristezas. Sorriu, olhou para mim, deixou uma sacola plástica no chão, retirou de lá uma caixa de sapato, mostrou uma alpercatinha nova que havia conseguido junto a uma pessoa da igreja, para dar a uma mulher recém convertida ao pentecostalismo da CC e dita “*testemunhada*” para que a mesma pudesse se batizar. Assim, ela exercia o dom da caridade, o dom do amor.

1.3 Controle de si

Uma das coisas que parece aplacar um pouco as tristezas vividas por Aleluia é o fato de se sentir “curada da raiva”. Aleluia expressa o seguinte:

O dia possui vinte e quatro horas, às vezes a gente se aborrece com um filho ou outro. Hoje eu ainda me aborreço quando os filhos fazem algo de errado, eu falo se eles não ouvirem, eu me calo para não dizer coisas desagradáveis para eles e nem para Deus.

Acentua que Deus mudou a natureza dela. Antes de se converter ao pentecostalismo da CC chamava muito a atenção dos filhos, não queria ver erro nenhum, queria tudo certo. Ela passava o dia todo fora fazendo uma faxina, ou alguma coisa para ganhar algum dinheiro, quando chegava em casa queria “tudo certo”. Diz que até hoje ainda é assim porque prefere chegar e não ter nada para comer, mas, encontrar a casa limpa. Como ela mesma explica:

Esse é um hábito de, eu não aceito chegar em casa encontrar pia suja, casa desarrumada, isso é um horror. Antes brigava muito por causa disto, mas, depois que fui congregar na Igreja Cristã no Brasil, Deus mudou minha natureza. Atualmente quando chego em casa e encontro prato na pia, casa sem varrer, Deus me dá uma coragem tão grande que eu largo a bolsa, nem a roupa tiro. Vou logo fazendo as coisas é uma lição de moral que dou, é uma tapa na cara sem mão. Chego em casa lavo os pratos todos, varro a casa, passo pano, subo e arrumo

todos os quartos. As vezes eles (os filhos) estão se matando um com o outro dizendo : “ah porque minha mãe chegou e você não fez as coisas”. Eu fico calada”. Faço tudo sem cara feia, alegre, sem dizer não, sem dizer: “eu fiz, eu posso...” porque sei que nada posso, quem pode é o Senhor Jesus. Então isso foi uma mudança tão grande de quando eu congregava na igreja Batista, como eu agia com eles para depois que eu comecei na Cristã do Brasil.

O primeiro a ver a mudança de Aleluia foi o marido que “*não congregava mais em canto algum*”, começou freqüentar os cultos da CC, depois de assistir a quatro batismos, resolveu se batizar também. Na ocasião ela não quis ir para a igreja com o marido para que os filhos não a acusassem de ter obrigado o pai a se batizar. O marido não havia dito nada, mas, ela já “*sentia no coração*” que ele iria se decidir naquele dia e por isso não foi com ele para a igreja. O marido foi acompanhado por um dos filhos e lá se batizou. Logo depois um dos filhos também resolveu se converter e também se batizou. Hoje em dia, já tem cinco filhos batizados na Congregação Cristã do Brasil. Ela entende que foi Deus quem fez “*a obra*”. Todos se converteram porque viram a mudança que ocorreu com ela.

1.4 Mudando a si, a família, as pessoas próximas.

Aleluia acredita que essas pessoas não poderiam mudar se ela própria não tivesse “*um bom testemunho*”. Assim mudou e tudo mudou com ela. Diz que mudou para “*melhor*” então todos queriam ver a diferença que aconteceu nela. Como Aleluia mesma expressa:

(...) com o marido e meus filhos não foi diferente. Eles viram a diferença. Eu mudei para melhor. A mesma coisa aconteceu com os vizinhos, eles viam o que passei, situações tão triste na minha vida, mas os vizinhos nunca me viram de cara feia, nunca me viu chorando pelos cantos. Cansei de abrir a porta e não ter nada para botar no fogo, nada para dar aos filhos, então a vizinha, agora minha irmã Carlinda que hoje está congregando na Cristã através do testemunho, perguntava se estava tudo bem eu respondia que tava. Não dizia nada, saía e quando voltava Deus mandava alguém que supria todas as necessidades da minha casa, sem que eu pedisse nada a ninguém e ainda ensinava a meus filhos a não pedir as coisas aos vizinhos “porque eles dão hoje, amanhã estão comentando que fulano está passando por isso e isso”, pois os vizinhos não tinham nada para dar, quem tem a dar é Deus, então eles deveriam esperar no “Senhor” para que Ele providenciasse as coisas por que Deus é dono do ouro e prata e do universo.

1.5 Sendo uma mulher

As mulheres são vistas por Aleluia como “*algo muito complicado*” porque são de vários tipos, “*várias cabeças*”, assim, “*tem umas que tem um astral bom, tem outras que dão para a prostituição, para as drogas, os roubos, os crimes.*” Ela sinaliza que não vê “*essa parte*” só com os homens, ela vê também com as mulheres. Algumas mulheres erram como os homens.

Mas, independente dos desvirtuamentos que caracterizam certas mulheres, pensa que são mais “plantadas¹⁰⁵”, que os homens porque:

(...) elas não vão por qualquer besteira não, muitas mulheres têm a mente fraca e por ter a mente fraca, não ter apoio da família, apoio próprio, acabam pelo nada, indo para o fundo do poço e quando acordam é tarde. Mas eu continuo dando apoio maior a mulher porque acho que ela pensa dez vezes antes de dizer um não ou um sim, tem de pensar!

1.6 Mulher completa e o “prazer total”.

Aleluia consegue apresentar seu conceito de si enquanto mulher num interessante diálogo que trava com uma médica ginecologista. Segundo conta, um dia, a ginecologista “brincando” disse que ela era uma mulher “danada”. Indagou porque, a médica respondeu dizendo: - *uma mulher, mãe de doze filhos, ou seja, que pare de dois em dois anos... Na sua casa não tem televisão não?! Porque uma pessoa com doze filhos não assiste televisão, não vai para lugar nenhum, só vai fazer filho, você deve ter assim um “prazer total” pra sempre querer fazer filho.* Ao que Aleluia perguntou sem entender: - *Prazer total? O que é isso?* A médica: - *não vai me dizer que você não sabe o que é um prazer total porque as pessoas não fazem filho assim por fazer, as pessoas têm filho porque sentem prazer de querer ter relação, essas coisas.* Aleluia disse: - *não sei o que é isso.* Ao que a médica respondeu: - *Aleluia! Será que eu arrasei a sua vida?* Ela disse: - *Não eu não sei, e você pode me explicar, porque você como uma pessoa estudada, uma doutora, pode me explicar. Eu quero saber o que é isso prazer total.* A médica então a

¹⁰⁵ Que as mulheres são mais ponderadas que os homens.

explicou: *-Ai Aleluia! Tanto a mulher como homem tem o orgasmo. A gente sente um prazer incrível, você não vê quando a gente faz uma coisa porque gosta. Então! A gente mantém relações porque gosta! Tem prazer! Você não sente prazer?* Ela respondeu: *-Tenho relações e tenho os meus filhos porque sou obrigada a ter. Foi dessa forma que fui criada. A mulher quando se casa tem que sujeitar ao marido, que goste ou não, tem que se sujeitar a ele. Não assim por prazer, nem por gosto, assim como a senhora está dizendo, eu nunca senti nada disso!* Ao que o ginecologista: *Ah! Então, está errado, tem alguma coisa errada com você, porque a gente faz alguma coisa por querer, o amor tem que ser para os dois, o homem sente prazer e a mulher também.* Então ponderou: *- Ainda bem que eu não sinto nem uma dessas duas coisas, então, estou livre desta situação.* Mas a médica não concordou: *- Você é jovem, precisa se encontrar, e descobrir o que significava o prazer, para não ficar incompleta.* E logo Aleluia rebateu: *- Como incompleta!? Eu tenho os meus filhos, eu não sou uma mulher incompleta por causa dos filhos, tenho marido para cuidar, não preciso sentir prazer, prefiro não sentir.*

1.7 Sendo mulher sem ficar “parada” - voltando a ser virgem novamente.

Quando Aleluia soube que o marido havia ficado impotente concluiu que era bom não sentir orgasmo porque teria sido pior se sentisse. Quando realizou alguns exames médicos soube também que havia a possibilidade de ter que retirar o útero para controle de hemorragias. Ao saber desta notícia ficou feliz porque se dizia uma pessoa vaidosa que gostava de usar roupas brancas, além do mais não precisaria ter mais filhos. Mas, o médico fez um ultra-som antes da cirurgia descobriu que o útero de Aleluia era como *“o de uma menina de quinze anos”*. Resolveu não operar, embora, garantindo que ela não teria mais filho. De fato, ela não engravidou mais. Frente a esses novos eventos, então, Aleluia diz a Deus:

Ah Senhor! já que eu não vou ter mais filhos, não vou mais ter relações sexuais, não vou mais me submeter a isso. Eu vou ficar parada? Eu vou voltar a ser virgem novamente. Já que eu não vou ter mais relação sexual pra ter uma rotura, ou crescer alguma coisa, então eu vou voltar a ser virgem.

Aleluia diz louvar a Deus porque há mais de nove anos não tem mais a obrigação de ter relações sexuais. Sente que Deus colocou paz dentro dela. A esse respeito relata o caso de uma senhora de 58 anos que estava numa fila conversando com outra mulher dizendo tinha relações sexuais dia sim, dia não e que “*Ave Maria*” se o marido não a procurasse, que ela “*subia pela parede*”. Aleluia ouve tudo então fala o seguinte:

*Senhor isso é “descaração!” Porque eu mais moderna do que ela com 56 anos não sei o que é isso, Senhor, não sinto nada, não sinto vontade nenhuma de coisa alguma. Aquela mulher de cabelos brancos, com todo “aquele fogo!” Então foi melhor eu não sentir coisas alguma (...)
Foi melhor que Deus colocou presa em mim.*

Aleluia conclui que quando Deus viu que o marido não iria mais “*funcionar*”, colocou “*presas nela*” para que ela não sentisse nada, e enfim não padecesse como aquela senhora da fila. Entende que está é mais uma obra que Deus fazia na vida dela.

1.8 “self” no conceito de ser mãe.

Aleluia diz que o marido só aparecia em casa para deixar as roupas sujas e pegar limpas, muitas vezes “*para deixar um filho no bucho*”. Não havia prazer, apenas uma obrigação que ela deveria cumprir para manter seus deveres de mulher. Teve então doze filhos dessa forma; como o marido não se importava com a manutenção do lar, ela saía, trabalhava como empregada doméstica para dar de comer aos filhos. Às vezes cuidava ainda das outras mulheres que eram enganadas pelo marido e que, às vezes, apareciam na casa dela dizendo que também estavam grávidas dele. Também criou vários filhos do marido. Certa vez uma mulher foi até a casa dela a procura do marido, dizendo que ele a havia engravidado e que lhe dissera que Aleluia era a empregada da casa. Aleluia diz que sofreu tudo isso calada, sendo honesta e cuidando dos filhos.

O grande prazer da vida de Aleluia parece ter sido os filhos. Uma das coisas que a levou a se converter ao pentecostalismo da CC foi o fato de ter perdido um dos seus 12 filhos. Conta que depois de dias de muito trabalho na organização das quadrilhas de forró, coisa que gostava muito de fazer, chegou em casa encontrou o filho menor doente, levou ao médico, mas o filho faleceu. Ela diz ter entrado em desespero e depressão, sentia-se culpada porque não estava tendo tempo para dá atenção ao filho e por isso ele havia morrido. Mas Deus mostrou para ela que na verdade Ele havia retirado o filho dela para que ela se voltasse mais para Ele.

Sua conversão traz transformações pessoais que são logo reconhecidas por cinco dos filhos que também se convertem. Mas, um dos filhos se torna viciado em drogas. Aleluia coloca que por causa deste filho sofreu toda sorte de problemas, desde ofensa do tipo: “*você não me pariu, você é desumana!*”, até ter de suportar a invasão de seu lar por bandidos que queriam “*ajustar contas*” com o filho. Certa vez teve que escondê-lo debaixo da sua cama para que não o matassem. Mas até mesmo esse filho, agora está convertido a CC depois que tomou um tiro e quase morreu. A conversão desse rapaz é descrita por Aleluia como fruto de uma promessa que

Deus lhe fez. Conta que um dia na igreja alguém “*passou uma revelação*” de que um filho estava nas drogas por consentimento Dele (Deus) e que um dia Ele iria puxar a corda deste filho e ela o veria sentado um banco da igreja junto a ela, glorificando a Ele!

Naquele momento sentiu uma alegria muito grande porque percebeu que Deus estava falando com ela. Conta ainda que depois dessa revelação ela foi “*buscar a palavra*” de novo com relação ao filho e Deus lhe disse: “*tu não colocou nas minhas mãos, não coloca a tua mão para Eu não tirar a minha!*”. Então ela deixou a mão de Deus, mesmo vendo que a situação que o filho estava passando era triste, mas ela sabia que era “*a permissão de Deus*”. Enquanto esperava a “*restauração*” do filho drogado, o mesmo continuava a insultá-la, e até jogava pedra nela. Aleluia disse que ficava de cabeça baixa e “*caladinha*” porque o controle para tudo isso é passar um “*ecler*” na boca. Segundo ela Deus então puxou a corda do filho de vez:

Aí (o filho) tomou um tiro, ficou lá no pronto socorro, voltou para casa quietinho, tá aí servindo a Deus, já desceu as águas do santo batismo. Os profetas que têm vindo aqui em casa têm dito que ele será mais crente que eu. Tem dito que ele será um salvador de almas em lugares perigosos, uma verdadeira atalaia. Eu confio na palavra e que apesar de ter derramado tantas lágrimas por causa desse filho agora eu posso vê a palavra de Deus se concluir na minha vida. Acho que talvez, tenha passado por tudo isso para poder confortar, ajudar outras pessoas que passam pelo mesmo problema.

Para Aleluia o amor de mãe é comparável ao amor de Deus. Uma vez contou que esteve em um enterro e que o pastor que oficializava a cerimônia dizia que são dois amores que os filhos têm

no mundo que são os de Deus e o da mãe. O amor de mãe é semelhante ao de Deus porque a mãe sofre, padece pelo seu filho e quando Deus recolhe a mãe é realmente uma perda muito grande para os filhos. *“Só a mãe se dedica ao sofrimento do filho e passa junto e quando se tem Deus melhor ainda Mas que é difícil é. É terrível!”*

1.9 O projeto de ser “viçosa no final” – desejo de experienciar o Espírito Santo e o enfrentamento de “lutas e sofrimentos”.

Aleluia pensa que quando se recebe o dom de línguas é mais um degrau que se sobe, permitindo uma ligação direta com Deus. Assim: *“toda vez que a pessoa busca a Deus, Deus fala em línguas, é então um grau mais elevado”*. Pensa também que o dom de línguas afasta mais as tentações malignas, quando a pessoa possui o dom de línguas fala diretamente com Deus. Mas passa-se por lutas para alcançar a santificação necessária ao dom. Desta forma, *“todos passam por lutas, todos os cristãos passam lutas”*. Deve-se ter medo do cristão que diz que tudo vai bem na vida dele porque todo crente passa por provas terríveis. Então Aleluia ora a Deus no sentido de “lembrar” que não pode enfrentar todas as lutas sozinha:

Senhor nós estamos carregando uma parte da cruz que o Senhor carregou porque a gente não pode carregar só, mas disse que nós temos que carregar a metade.

“Jesus sofreu cruelmente” e por isso Aleluia não crê *“no crente que não passa por lutas”*. O crente precisa passar pelas *“lutas, tribulações para que mais adiante contar as vitórias, se ele não passar pelas lutas como contará vitória pergunta ego”*. Ego diz que ainda não foi

“*celada*”¹⁰⁶ com o dom de línguas, mas o aguarda porque a “*palavra de Deus (a Bíblia) diz que os velhos serão viçosos no final*”:

Eu acho o dom de línguas muito bonito e as pessoas que tem o dom de língua vivem menos na terra. Quando pergunto a alguém sobre o dom depois que recebe, a pessoa não se pode conter, mas, Deus dará o dom na hora certa. O dom de língua permite que a pessoa fale diretamente com Deus.

¹⁰⁶ Não recebeu o batismo com o Espírito Santo.

2. *Maria Mil*

2.1 História de Mil

Trata-se de uma mulher negra, atualmente com 46 anos de idade, convertida desde 24 anos a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Nasceu no interior da Bahia na cidade de São Felix. Ainda pequena veio morar em Salvador numa invasão do bairro do Pituaçu. Viveu boa parte de sua infância e adolescência junto ao pai, mãe além dos muitos irmãos e irmãs. Mil lembra deste período com certa alegria, conta que tinha uma vida pobre, mas o pai e mãe se esforçavam para dar o melhor aos filhos, a família era unida, buscavam *“viver com pessoas de família e não com quem não era”*.

Maria Mil, diz gostar muito do nome que lhe deram para, tem tudo a ver com sua personalidade. Maria é conselheira, forte, e Mil vem de “mil” conclui: “eu me viro em mil”!

O pai era pedreiro, ele preferia levar as filhas para ajudar no trabalho do dia a dia que os filhos homens, por esse motivo ela se sentia valorizada, e hoje em dia, diz que se algum homem levantar *“queixo com machismo faço ele abaixar logo, logo”*. A mãe trabalhava todos os dias costurando para ajudar no orçamento doméstico. Quando a mãe se converteu mais ou menos nos anos 1960 na IQA, deixou de ser rezadeira, recebeu o dom de cura e passou a orar pelas pessoas a procuravam. O dom da mãe parece ter exercido forte influencia sobre Mil, pois sempre que necessitava de alguma “benção” “cura” “solução de algum problema” recorria as orações da mãe. O pai só se converteu ao pentecostalismo nos últimos dias de vida, quando estava muito doente. Mil o compreendia, achava que chegaria a hora dele se converter, ficou assim esperando até que chegou o dia, Mil relata que: “meu pai já estava quase em coma pediu para se converter,

ficou feliz, morreu assim, com aquele aparência tranqüila, serena, com um riso. Que parecia que tava rindo, assim no canto da boca”.

Embora seguisse a rígida moral familiar e ouvisse os conselhos da mãe para que se convertesse ao pentecostalismo, Mil parece não ter tido pressa em fazê-lo. Ouvia as rádios pentecostais, ia à igreja com a mãe e outros familiares, mas, não sabia se era esse o caminho que realmente deveria seguir, prosseguiu nesta dúvida até a época em que se casou. Casou e se converteu. Estudou a até concluir o 2º grau. Fez também um curso básico de Teologia. Mil passou a fazer parte da pesquisa há cerca de cinco anos como assídua freqüentadora da Igreja Quadrangular. Desempregada, lembrava que trabalhava em uma rede de supermercado como caixa.

2.2 vida amaldiçoada

Na adolescência procurou sempre se afastar dos homens que “*não queriam nada*¹⁰⁷”, disse para si mesma que só namoraria se fosse para casar. Mas achava que esse sonho nunca iria se realizar porque alguém havia jogado uma maldição na família dela. Até hoje todos seus familiares sofrem as conseqüências. Por causa da maldição uma irmã ficou com paralisia numa das pernas, e as outras não conseguiram casar, apenas ela e mais duas irmãs “felizardas” casaram, mas, com muita dificuldade! Os irmãos casaram, mas a maldição caiu sobre seus filhos, todos têm dado muito trabalho, por se envolverem com drogas, companhias desagradáveis, além de terem dificuldades para arranjar emprego.

Ela mesma foi vítima da “maldição”. Conforme conta teve muita dificuldade para arranjar um namorado que de fato quisesse casar. Além disto, achava que prejudicava a vida das pessoas que se aproximavam dela. O primeiro namorado era um “*bobalhão*” que ela teve que descartar.

¹⁰⁷ Ou seja, que não queiram casamento e responsabilidade com família.

Como não aparecia nenhum homem “*direito*”, pensava que jamais casaria. E que sua existência era uma “atrapalhação” na vida das outras pessoas.

Conta que a maldição foi jogada em sua família por causa da inveja que os vizinhos tinham pelo fato de serem “*peças de família*”. E que foi tão forte que até hoje sofrem as conseqüências. Como ela e as irmãs continuaram “*sendo de família*” e não “*caíram na prostituição*” então a maldição tem tentado atingi-los através dos filhos. Trata-se então de uma maldição hereditária. A vontade de Mil é um dia ir até o interior onde morava para “*repreender*” a tal maldição. O plano é conseguir dinheiro para poder empreender uma viagem ao interior da Bahia onde moram alguns de seus parentes, para exorcizar espíritos malignos que segundo conta foram convocados por seus antepassados (não convertidos) e ainda continuam, segundo informou, “solto” e vivem perturbando sua família através de vizinhos. Por esse motivo ela deseja viajar para o interior para acabar de uma vez com a tal maldição.

2.3 Controle da maldição

Mil resolveu o problema da maldição hereditária com relação a seu casamento, deixando de rezar para os “*santos*” católicos e se dirigindo direto a Deus. Ela conta em detalhes, a saga do seu pacto com Deus para poder casar e quebrar a maldição:

Aí (riso) mas aí passando as anos né? passando os anos, aí todo mundo casava, aí o povo, as meninas pediam, Santo Antônio me dá (riso) um namorado (riso) todo mundo namorava e a gente ficava lá, a casa cheia de que, são nove mulheres né? A casa cheia de mulheres sem ninguém namorar, aí eu comecei a me desesperar com isso, comecei meu Deus do céu, todo mundo se arruma, só a gente que não arruma nada, a gente não arruma emprego melhor, nada, deixar esse negócio, Antônio

não tá me ajudando em nada nem Antônio, nem João, nem Pedro¹⁰⁸, nem ninguém, eu vou partir agora é pra Deus mesmo, os crente que tão certo, eu dizia assim, né? Os crente tão certo, né? Aí comecei a perguntar assim dentro de mim, toda vez que eu ia dormir, eu conversava com Deus né? Falava, meu Deus, mas se existe mesmo, o, e porque que existe, é, tanto e eu vejo lá o povo dano santo e porque que o Senhor num, num manifesta na vida de ninguém? Só vejo o santo manifestado e o Senhor mm, ah! Foi aí que Deus me, me mostrou um dia eu fui pra Igreja, e lá eu, eu, eu vi, eu vou, vou lhe mostrar, aí eu fui com minha mãe, um dia de culto Espírito Santo, por que eu vi, Deus falar, através de uma mulher, de uma mulher, eu dizia assim: Ah! Deus também fala, no m..., no corpo da pessoa, também age, mas as diferença, não pé porque no, no, no, no esse cumé? Quem dá santo? Quem recebe, o santo, fica, inconsciente, né? Cai e tudo, né? Mas quem recebe o Espírito Santo não, fica consciente. Fica consciente, entendeu? A diferença é essa, e sabe de tudo que tá fazendo. Aí eu dizia assim: ah! Então é diferente e comecei perguntar mais coisa, né? Aí Deus me mostrou aí, aí eu fui embaixo comigo, eu disse: ai meu Deus, se o Senhor me der realmente, um, como é meu Deus do céu? Me der realmente um namorado, noivo, pra casar, por que eu tinha medo de, de ficar na mão desses homem todo rodando por aí sabe? Aí disse assim: pra casar, pra casar, um que seja digno de mim e eu digno dele, eu vou fe..., fechar com o Senhor. Passo, passo e foi, passo, passo e vou seguir realmente a lei de crente, e vou me casar virgem, falei com ele

¹⁰⁸ Referência aos Santos Católicos – S. Antônio, S. João e S. Pedro.

isso ainda. Aconteceu foi tão rápido, ói que eu nem acreditei. Meu Deus será que é isso mesmo? Aconteceu tudo em dois anos. Dois anos apareceu, apareceu namorado, em dois anos a gente namorou, casou de repente, todo mundo, o povo da rua até falava, depois que eu soube, né? Diziam que tava grávida que não sei o que lá, que casou de repente, não sei o que, tudo foi plano de Deus.

Finalmente casada, passa a morar numa pequena casa comprada por seus familiares. A casa ainda está em processo de acabamento, ela e o marido se esforçam para terminá-la. Mil mora atualmente com o marido, e mais duas filhas adolescentes. O marido trabalha, frequenta a mesma igreja que ela, ajuda-a no trabalho missionário que ela desenvolve regularmente. O filho mais velho tem 18 anos e como diz: “*arranjou mulher, não mora em casa*”. Atualmente, Mil e marido o enviaram para uma viagem a casa de parentes para afastá-lo das drogas.

2.4 Pacto com Deus – casamento e conversão

Mil apresenta sua conversão como sinal e pacto com Deus. Para ela tratou-se de um evento extraordinário, porque sempre ia para igreja com a mãe mas nunca havia se decidido. Ao que tudo indica, não se converteu logo porque não entendia a que era dito na igreja:

Minha conversão foi algo assim extraordinário, porque tem muita gente né que espera outro pregar, levar pra igreja. Minha mãe tava indo pra igreja né e aí eu fui assim algumas vezes mas não entendia muita coisa

Mas enfim Mil aponta para o sentido de que a conversão e o entendimento são duas coisas que caminham juntas:

...porque quando se converte é quando tem entendimento né do que se está ouvindo, então eu não entendia nada. Mas eu fiz um pacto com Deus que se Ele providenciasse meu casamento eu me converteria. Ele providenciou tudo, meu noivo na época não era crente, mesmo assim o pastor aceitou nos casar na igreja porque minha mãe era de lá e freqüentava também, mas não tava convertida. Aí eu fiz o pacto com Deus, Ele me casou e aceitei a Ele, depois meu marido também aceitou.

2.5 Visão de Mil

Todas as suas dúvidas, tribulações, conflitos, problemas, questões cotidianas são dialogadas com Deus pronto a ouvi-la a qualquer hora do dia ou da noite. Conforme se pode depreender das seguintes expressões:

“... Deus mostra assim, né, na prática”

“... eu falo com Deus em espírito, o qu’eu quiser saber dele eu pergunto a Ele...”

“... aí quando cheguei lá (na igreja), o Espírito Santo estava dando uma profecia, que chama profecia né, a uma pastora. Aí Ele disse: aí ó aqui sou eu. Não é só entidade que baixa, eu também falo pra o meu povo...”

“... meu Deus... e como é que agora eu tô passando por esta situação de tá vendo a rebeldia dos meus filhos e as coisas ruins entrando aí eu fico triste mesmo e choro, mas aí é como diz a Bíblia né o choro dura uma noite e a alegria vem ao amanhecer...”

A idéia de transferência de poder (via Espírito Santo) reforçada pelo conhecimento religioso sobre as relações familiares (sobretudo as que fundamentam a visão de casamento), facilita o diálogo entre Mil e o sagrado, apesar de dizer que no início sentiu certo desconforto e incerteza quando dizia: “... *meu Deus, eu nunca fui desobediente...*” ou “... *aí eu comecei a orar né pra pedindo a Ele algum homem... pra entregar a minha virgindade*”.

Mas Mil não se deixa abater, diz que a tristeza é um problema da humanidade e até Deus (Jesus) sentiu tristeza, a tristeza é algo normal. Assim às vezes ela se sente triste, especialmente quando o filho dela está envolvido em algum problema (drogas). Isto a deixa bastante aflita. Mas, enquanto mulher pentecostal ela procura não cultivar a tristeza. Mil diz que:

A tristeza acontece com todos. Deus que sentiu tristeza quando Ele... quando Ele tava perto de ir à cruz... e que Ele carregava o pecado da humanidade nas costas... e Ele percebeu que Ele ia ficar alguns minutos sem Pai... Ele foi orar e ainda... e até né suou gotas de sangue, como a Bíblia fala, por esta aflição... é normal sentir tristeza, mas só que nós quando... nós... a mulher pentecostal quando sente tristeza ela tem que logo... ela não pode permanecer na tristeza, ela tem que logo procurar Cristo porque Cristo consola, o Espírito Santo consola, Cristo anima...”

Mil assegura que possui atualmente uma vida sem culpa, aliás nunca sentiu culpa, porque já não faz “coisas erradas”, pois quando está prestes a cometer algum erro Deus logo a avisa e ela se corrige, assim não age mal consigo e nem com os outros. Diz que Deus lhe mostra tudo. Seus

sentimentos também estão todos controlados por Deus, Mil se expressa a esse sentido da seguinte maneira:

Tem pessoas que sentem... eu nunca senti não, culpa não. Porque, também, tudo que vou fazer Deus já me mostra... se eu fizer algo e que vai trazer prejuízo ou pra mim ou pra alguém, Deus já me mostra. Então eu não faço. Mas tem muita gente que está preso a isso. Tem muita gente que recebeu Jesus e tá preso porque não conseguiu ainda lidar com os sentimentos, sente vergonha, sente culpa, fica se culpando. Mas a bíblia diz que se alguém confessa a Jesus Cristo de todo coração, aquela pessoa é nova criatura, não tem que sentir culpa. Se sente culpa é a pessoa mesmo que não tá querendo esquecer. Não é Jesus Cristo. Jesus Cristo já perdoou e Ele perdoa. Lá fora falam de um amor, mas o amor que falam aí fora não é o amor. È um sentimento que eles não conhecem, porque o amor é como o de Jesus que deu a vida pra salvar a todos... é se colocar na brecha pra ajudar, pra tentar... pra não escandalizar. Até um escândalo tem que cobrir. É como Jesus Cristo fez. Cobriu os nossos pecados na morte expiatória dele. Aí é amor.

A ira é considerada por Mil como um sentimento natural e momentâneo; portanto, não ameaça sentimento de amor pós aceitação do Cristo. Já a raiva é algo desestruturador, maligno. Mil considera a raiva como um sentimento que conduz à morte:

E eu creio que está ligado (a raiva), realmente, à pessoa que não tem Jesus Cristo... porque raiva não é um sentimento que deve caber no coração da mulher pentecostal, não pode nem estar presente... a ira é

momentânea... pensou em Jesus Cristo passa. Mas raiva é uma coisa diabólica.

2.6 Visão de Mãe

O amor que une o grupo familiar vem de Deus. Mil enquanto mãe, coloca-se como mediadora entre o amor divino e seus filhos. A família é também fonte de constante diálogo com Deus: “*E eu disse a Deus: Deus guarda o meu filho. Guarde o meu filho porque o meu filho, ele é também teu...*” O “self”/materno é duplamente sofredor – por si e pelo filho – mas ama assim com amor incondicional conforme a imagem de Jesus Cristo sofredor e redentor da humanidade. Isto parece claro em sua expressão: “*O que for de acontecer que passe comigo e não com ele. Porque a mãe sabe que suporta mais do que os filhos... e depois Deus me mostrou que eu estava, realmente, no meio entre... entre ele e Deus. Eu estava intercedendo. Esse é o amor de mãe*”.

2.6.1 Ação de Mãe

Tem-se aqui a figura materna como mediadora, é ela Mil quem intercede pelo filho diante de Deus. Mil espera que ocorra uma mudança no filho. Ela diz saber porque o filho está sofrendo com as drogas: a causa é a “desobediência”. Por esse motivo tem se desdobrado em conselhos para os filhos, inclusive as duas filhas, para que deixem de sofrer as mazelas produzidas pela desobediência a fim de evitar mais sofrimentos. Mil expressa esse desejo da seguinte forma:

... eu quero que eles larguem logo a desobediência, porque a desobediência só traz maldição. Que eles não insista em ficar nesses

caminhos porque eu sempre dou conselho a eles. Que eles ouçam o conselho meu e do pai porque nós estamos fazendo aquilo que Deus nos mandou. Então que eles não demore pra reconhecer tudo isso aí, porque quanto mais eles demorar mais sofrimento será.

2.7 Sendo mulher

Para Mil o papel da mulher pentecostal, sobretudo o de mãe, assume proporções metafísicas – o olho de Deus – na família. A ela cabe a missão de religar os sujeitos de sua família, assim como a missão pastoral ao seu rebanho. Mais que isso, de abarcar todo sofrimento de si e dos filhos. Sobre esse aspecto relata que:

... É que nós temos assim um... uma visão, assim, diferente dos outros. É mãe então! Mãe sente muita coisa, mãe vê muita coisa, Deus mostra muita coisa. A gente não pode falar tudo pros filhos, né. A gente tem que falar assim por metáfora... e se eles forem obedientes eles vão obedecer e não vão passar por nenhum apuro. Mas quando a desobediência entra, a gente pode falar, pode alertar... mas eles não dá ouvido, termina acontecendo. Às vezes não acontece tudo... porque Deus é misericordioso com a mulher pentecostal e não deixa que ela sofra. Aí Deus abrevia.

2.8 Mil frente a aflição

Mil alega que a aflição de sua vida tem sido o filho mais velho, porque ao contrário do que ela pensou, projetou e investiu, o filho não quis nada com os cursos e estudos que lhe eram oferecidos. Cada vez mais a aflige ao usar drogas, e se envolver com gente perigosa que vive nas vizinhanças. Segundo seu relato:

O meu filho mais velho, pelo... pelo rumo que ele ia eu pensei que ele fosse ser, assim, um lutador, um instrutor de artes marciais, porque ele aprendeu capoeira, todo tipo de esporte... eu investi nele. Eu e o pai investimos nele e pagamos muito caro e depois ele abandonou o curso... sempre abandonava os cursos... também, eu digo a ele sempre assim: estude pra você ser... se formar em educador físico. Mas ele, também, até hoje não concluiu a quar... a oitava série... Ele se envolveu com esse negócio de drogas, meu coração fica na mão, anda com essa gente aí do bairro, vejo a hora da polícia baixar aí, levar todo mundo e ele no meio deles. Meu coração de mãe dói. Ele sempre negava, quando eu perguntava, dizia que não. Mas usava sim...

Apesar desse sofrimento com o filho mais velho, possui um projeto para os filhos:

... o meu sonho é que eles estudem, se formem, façam faculdade. Porque hoje em dia é, valoriza muito a faculdade. Ainda mais quando se é de cor, vem de família humilde, que mora num bairro, assim, de periferia, só se destaca quando faz faculdade. Então eu, eu...não importa a faculdade que seja, mas que eles tenham o nível universitário.”

2.9 Descobrimos a missão

O conhecimento religioso é apresentado por Mil não apenas como algo que tenha que ser ensinado aos filhos e parentes próximos, mas que quando menos se espera alguém necessita saber. Mil dá um bom exemplo falando que um dia foi indicada para cuidar de uma mulher diabética aplicando insulina, mas tal senhora se acalmava e gostava que ela ficasse lendo a Bíblia e explicasse tudo, gostava especialmente da parte que fala sobre Maria Madalena. Dessas leituras da Bíblia e suas explicações Mil vai descobrindo a vocação missionária:

E a mulher era muito perturbada, e eu comecei a cuidar dela, que ela, ela sofria de diabete, e tinha um, uma instituição que cuidava dela, mas, só que tinha aplicar insulina. Eu fiquei quase 3 anos com ela, mas é por que a mulher era muito carregada. E eu sempre dava a palavra era aquela agonia. Ficava nervosa, e xingava, e rumava tudo pra lá, e eu que ficava todo dia com a Bíblia na mão, pra poder dar a palavra pra ela que ela gostava de ouvir, ela pedia pra mim pra contar as histórias, de Madalena, de não sei quem (...) Fui, isso aí me realizando sem, sem saber, sem querer. Fui me realizando. Aí eu pegava falava pra ela né? Aí é, essa mulher, é, morreu, ela morreu mas o filho, tinha um filho que era pastor, e o filho ficou sete, sete ano sem vim aqui, sete ano, e quando ela tava doente chamaram o filho, o filho veio, aí, no, né, no hospital, o filho cuidou dela e ela aceitou na última hora ela aceitou Jesus.

Mil conta que depois que cuidou da mulher diabética, alguma coisa ruim saiu da casa da mulher e atacou suas pernas. Descobriu isto através de um sonho que foi depois interpretado, ficou sabendo que o problema nas suas pernas era um “empecilho diabólico” para impedir Mil de ajudar mais almas a se salvarem como ela havia feito com a mulher diabética. Ainda mais porque agora que Mil havia descoberto sua vocação missionária e estava ajudando muita gente que estava no leito de morte, na unidade de terapia intensiva de queimados de um hospital da cidade, vários pacientes se convertiam na hora da morte. Mil que havia ficado impossibilitada de andar por causa de um inchaço e muitas dores nos pés, explica esse evento como sendo causado pela ação de forças malignas que a queriam impedir de continuar sua missão. Sobre essa experiência narrou o seguinte:

Aí quando minha a perna ficou assim, eu sonhei, que tava na casa dela (mulher diabética), limpando a casa dela toda. E disse que eu pegava assim cada rato desse tamanho! Mas eu não tinha medo não sabe? No sonho foi assim né? Aí diz que eu ensacava os ratos todinho, deixava pra ela ver. Aí quando chegava ela e os meninos, dizia assim: ó fulana, aqui ó, peguei tudo aqui os, os rato, tá tudo aqui ó. Pra você ver, mas cada rato enorme assim. E rato é porcaria né?

Depois que descobriu através do sonho acima citada que a causa dos seus problemas nos pés não era física, mas sim espiritual, Mil resolveu convocar toda a sua família: mãe, irmãs, todos para explicar o porque dos seus sofrimentos repentinos:

Eu dizia assim: é, esse, esse, negócio do pé, não é a toa, isso aí é coisa do inimigo mesmo. Aí deu pra ver todo mundo acho que convidei todo mundo, viero aqui, oraro, me, oraro, e, e leu a Bíblia, e eu contei, isso aí. Aí resumindo, aí, no, no sonho eu mesmo, interpretei sabe? Veio de

Deus sabe? Interpretação. Disse que eu, é por que eu tava fazendo um trabalho no HGE, desde dezembro.

Mil lembra que antes de passar a vivenciar aflições com os constantes inchaços e dores nos pés, ela estava desenvolvendo a sua missão, ajudava pessoas que tinham tentado cometer suicídio a se converterem:

Eu ia, assim, na hora do almoço. A irmã vinha mais cedo porque pra gente conversar mais, aí fazia assim aquele círculo, e tinha um que tava afastado, era um velhinho ele até, é, técnico de negócio de, de palco de som, disse que elétrico, sabe? Esses negócio, né? Ele dizia assim: ou, eu tô desviado. Aí voltou pra Jesus. Voltou, pra Jesus, aí ele fe..., ele, ele que ficou sendo líder, porque ele já conhecia alguma pala..., a palavra, né? Me pediu uma Bíblia eu dei a B..., Bíblia a ele, aí ele pegava na hora, reunia todo mundo, chamava assim, ele saía assim chamando assim de quarto em quarto assim ói: rumbora! A irmã chegou, vamos ouvir a palavra de Deus. Aí chega fazia assim aquela, aquele círculo assim ói, teve um dia que eu contei, que teve, deu treze pessoas.

Mas se não bastasse o sofrimento com o filho. Mil diz que passou a sofrer com o pastor que não entendia sua missão. O fato é que pastor preferia que ela ficasse com cargos na igreja, mas isto na visão de Mil a privava da liberdade para sair e evangelizar. Esse parece ser um aspecto bem importante na vida de Mil pois diz respeito ao “chamado de Deus para a missão”. Mil procurou então se desvencilhar de todos seus afazeres na igreja para seguir sua própria missão. O rompimento com a liderança pastoral parece ter sido crucial para realização de Mil enquanto missionária. Seu relato a esse respeito indica o seguinte:

Eu já participei já de muitos grupos, mas por isso mesmo que eu saí, porque ficava muito peso pra quem participa do grupo. É evangelismo, eu até tava, mas, é porque eu ia com eles lá eles ia pra outro lugar mas eu já tive já algu..., as casas que eu tenho que ir, as casas certa, aí eu vou. Não, eu já tive muito por isso mesmo que eu saí porque cargo toma muito tem..., é, toma muito tempo da gente, por que eu, eu era, era líder do grupo de criança... ...e também é, participava do grupo de mulheres, aí ensaiava as mulheres, do meu tempo, aí não deu. O pastor queria que eu ficasse com cargo não entendia a minha missão, aí sai da Igreja Quadrangular daqui, fui para outra (Quadrangular também) agora meu pastor me entende e aceita a minha missão bem.

Mil pontua que sua missão é mediada pela ação direta do Espírito Santo. Essa sua experiência com o Espírito é apresentada como vital para a responsabilidade frente ao evangelismo missionário. Mas nem sempre foi assim, houve uma época em que ela sentia muito medo de falar línguas, assim como o recebimento do Espírito exigiu muito esforço de ego:

Eu sentia mesmo, mas depois eu comecei a, a, a ouvir muita gente, porque eu não falava línguas ainda, porque tem que falar língua, né? Quem é batizado pelo Espírito Santo né, Eu tava com medo de falar língua porque eu via os outros falando, eu ficava com medo de imitar. Aí fica impedindo, né? o Espírito Santo agir, e... aí eu dizia assim: “meu Deus mas eu não tenho o Espírito Santo ainda”. Eu ouvia falar, pode ser pecado que tem, é um pecado, eu dizia assim, não, mas que pecado que eu tenho? Não tenho pecado nenhum assim, e os pecado que eu tenho, pecado assim todo mundo tem, né? É, e é, e é, e é de viver, né? E aí? Ser humano, porque é humano, né? Aí eu fiquei

ouvindo, aí o povo, “vá se jejuar”, aí jejei um bocado, jejei, fiz um bocado de jejum, oração, aí nada, aí teve um dia é que não tinha assim, o culto do Espírito Santo, é dia de quinta feira, né? Aí ficava lá, aí ficava lá, chorava, chorava, chorava, chorava, chorava, chorava, aí o povo: “Ah!. Mas sim, cê vai, batizada em casa”, aí um dia eu fiquei perguntei a Deus: “mas meu Deus por que que eu seguro assim tanto ainda, por que? Aí, eu sonhei, diz que eu via assim o céu todo azul, e olho de Deus, a, o olho de Jesus Cristo assim ó, no céu, dizendo assim: “eu tô de olho em você”. Foi! (riso). Aí eu fiz assim, desse dia pra cá, eu fiquei, eu me quetei, assim ó, eu vou, eu vou me quetar, com as meninas, né? As menina ficava falando, né, vou me quetar por que Jesus Cristo começou ficar de olho em mim, então se tá de olho em mim, eu vou me quetar, né?

Compreendendo que já havia sido tocada pelo divino, Mil descobre que a razão pela qual não tinha recebido o Espírito Santo era o fato de ter “guardado escondido” e ter dado “ouvido às pessoas”. Assim muda de postura e passa a ter experiências com o Espírito Santo:

Aí todo dia tem um, um, um teve um, um irmão que tava pregando num rádio aí falando, né, sobre o Espírito Santo, porque tem gente que, aí falando, né, que tinha gente que, já e..., era bat..., batizado, mas só que não a..., não acreditou, entendeu? Duvidou, o Espírito Santo se recolheu. É me lembrei de mim, aí foi que me lembrei, eu disse é verdade, mas Jesus Cristo falou que ia me tocar, mas e Ele me tocou realmente, eu me lembrei do dia, me tocou realmente, muita gente sabe? Dos palpite de muita gente, né? E deixei, fiquei tanto tempo, com isso né guardado encolhido, né, porque do Espírito Santo não pode

duvidar, não sabe? Cê não pode dar ouvido a pessoa, não, tem que crer. Cê não pode, porque você vai dar ouvido a outra pessoa. A pessoa pode ficar no lugar Dele (Espírito Santo) né? Como é que Ele vai lhe ensinar ali, lhe instruir, aí foi que me lembrei, disso. A, Aí, aí eu comecei a, a, a perguntar, comecei a falar. É, é, é semeada por Deus, mas não podemos ficar atrás de muita gente, não sei o que, não sei o que, que ouve, né, mas não pra dar assim dá mais ouvido aquela pessoa do que ao Espírito Santo. É tanto que fica atrás do Espírito Santo, o Espírito Santo é nosso guia, ele é o controlador, ele que faz lembrar, ele que ensina, ele que instrui os crentes, é ele que, que protege ele faz um monte de coisa. Ah! Sim, sempre (recebo o Espírito Santo). Ah! Sinto assim aquela quentura gostooosa assim, como se, tem alguém chegando sabe? Assim pelas costas da gente. Aquela, aquele calor assim gostoso, porque quando o inimigo chega você sabe que é frieza, né, não é quentura. Não. Não é quentura. O que chama assim uma quentura, é uma quentura assim que vai queimando, que tem um negócio de fogo também, né; que vai quei..., mas quando uma quentura assim gostosinha assim, aquele calor aconchegante é do Espírito Santo.

2.10 Experiencia com o Espírito Santo e a semelhança com a plenitude sexual.

Mil demonstra tanta intimidade com o recebimento do Espírito Santo que agora diz poder recebê-lo a hora que quiser e em qualquer lugar, sabe inclusive distinguir o recebimento do Espírito Santo de qualquer outra ação maléfica:

Ah! Sempre que eu quiser. É só dar lugar. Também se eu não quiser renovar também eu, eu, eu não só depende de mim (riso). A parte que

eu mais gosto é a parte do louvor, a parte de louvor que eu, que fica assim mais aberta assim, mais... É só querer, em qualquer canto. Qualquer canto, no banheiro, pode tá na rua, como for, tem esse negócio, não. Não porque, o, o, o, o, o servo de Deus ele pode tá nu na casa dele, no quarto dele, ele não vai ficar nu na frente dos outros, né? Porque Deus já conhece esse corpo, Deus que fez, né, então não tem nada disso, basta você querer. Ah! Consigo. Porque o, o, a Bíblia mesmo fala, que o Espírito certifica com o mesmo espírito, não há confusão. Também a, quem tá também com o Espírito Santo também, percebe também se for um outro Espírito enganador sabe, porque o inimigo não gosta de, de, de usar também o, o, o, o, a pessoa também em língua de sangue, sabe? Mas aí o Espírito Santo... Mostra, se é realmente a língua dele ou se é do inimigo. Eu lembro, foi até aí, foi aí mesmo essa Igreja aqui. É, eu fiquei, eu ficava assim, porque até o som bem, bem estranho você começa ir, começa. Eu sou assim, se eu no..., noto alguma coisa assim que não é com um, com uma coisa de Deus, eu já sinto pelo ouvido sabe? Sinto assim aquela, assim aquela repulsa, aquela repugnação.

Mil representa o recebimento do Espírito Santo como uma relação de estrita intimidade que se iguala a uma relação sexual. Descreve sua experiência da seguinte maneira:

A ação do Espírito Santo, a atuação do Espírito Santo é... Como falam aí, cair no Espírito, mas, não é bem cair no Espírito, porque a gente não cai assim de repente. É que Deus quer mostrar assim pra gente uma coisa assim, agradável, e como existe o limiar da dor, por exemplo, na dor é a dor, mas nas emoções é o limiar que cada um tem

que suportar, que o corpo suporta e muitos conseguem ficar em pé e outros não, outros terminam caindo, se deitam. Tem igreja que quando tem assim um trabalho da manifestação do Espírito Santo, o administrador ele tem assim um grupo que segura as pessoas pra não cair assim de qualquer jeito. Então quando a pessoa tá com as pernas tremendo, sente que vai cair, aí eles botam as pessoas numa posição bem confortável e as pessoas ficam lá tendo experiências com Deus. Alguns são até para a cura, no caso de algumas doenças ficam deitados pra cura. No meu caso não. Eu nunca tinha tido uma experiência desta e foi numa noite que chegou uma ministra, que essa ministra era de fora. Aí ela tava lá ministrando, aí todos os membros estavam deitando, caindo e ela queria que eu deitasse e eu fiquei dura sem querer deitar porque eu pensei que fosse uma coisa assim, desconfortável, mas, aí terminou eu deitando, aí quando eu deitei foi uma coisa tão gostosa, sabe?! Jesus Cristo queria me mostrar algo e eu estava relutando (risos) porque pensei que fosse uma ruim pra deitar, mas foi uma coisa tão gostosa, que aí eu quis deitar novamente. Eu deitei assim embaixo dos instrumentos, da bateria e senti assim como se estivesse no céu, como se estivesse assim num lugar, só a gente, num paraíso, num lugar perfeito... e ouvindo assim aquele corinho longe como se fosse assim um corinho angelical. Mas a gente não perde o sentido não! A gente fica consciente, percebe tudo ao redor, ouve as conversas. Não perde o sentido, não! Com Deus a gente não perde o sentido. Ficamos conscientes de tudo que estamos fazendo. Agora sentimos todas as emoções da alma e do Espírito. É uma experiência com Deus tremenda

que só o Espírito Santo pode proporcionar. Nessa relutância toda, depois que eu deitei, aí na segunda noite, eu já estava mais suave, já estava entendendo mais as coisas porque Deus me falou que assim como (ego expressa um ar de reflexão, escolhe as palavras, faz uma pausa, olha para baixo, enfim levanta a supercílio e continua a fala) eu tinha relações com meu marido, assim de... Assim de ficar, totalmente né, de me entregar a ele, assim é que Deus queria que o povo Dele fizesse pra se entregar, sem ficar preocupada com alguma coisa. Porque no ato sexual o casal só vai sentir alguma coisa se estiver realmente pensando naquilo, se desligar de todos os problemas, de todos os conflitos, de todo mundo e ficar ali sozinho. Assim também que Jesus Cristo falou que da mesma maneira que a gente se entrega para o marido pra conseguir o prazer, tem também que ficar com Ele. Se entregar, confiar totalmente Nele. Não ficar preocupada. Se não a coisa não acontece. A parte religiosa só acontece (a parte espiritual) quando estamos desligados de todos os problemas e nos ligamos só com Jesus Cristo, só com Deus, só com o Espírito Santo aí a coisa acontece – as maravilhas!

O recebimento do Espírito Santo parece ser para Mil uma experiência singular das mulheres.

Para ela agora é a hora e vez das mulheres atuarem na igreja e no mundo:

E muitos homens ficam assim fascinados, até os que não são crentes, de ver aquele fervor que eles querem vê também e vão e entram. Que não é proibido, podem ir mulheres, crianças, adolescentes, homens. E eles ficam assim fascinados com a destreza da mulher. É uma maravilha! É digo isso aí. É uma coisa assim minha (ta ligado? referencia a

filmadora) É uma palavra minha porque tem tudo a ver. Porque na Bíblia as mulheres nem são citadas, só algumas, assim no Velho Testamento porque têm assim um dom especial como Débora profetiza, Ana que orou pedindo um filho e entregou-o ao Senhor, mas, os outros não são citados pois, eu creio, que as mulheres têm tantas habilidades, tanta criatividade, desempenho que se elas fossem aparecer elas passariam o homem. Naquele tempo Deus deu a tarefa para os homens fazer, não para as mulheres. Tanto sim que hoje em dia se destacam (as mulheres) e quem deu assim muita importância a mulher foi Jesus Cristo, quebrando assim o tabu. Tanto que as mulheres, tem até o nome na Bíblia das mulheres que seguiam Ele. Que ajudavam com renda, com dinheiro, com trabalhos, que elas seguiam de longe, vinham desde a Galiléia até Jerusalém. E ficaram com Ele até no dia da morte quando Ele ressuscitou. E os homens não! Os homens ficaram só olhando de longe, mas, elas ficaram de perto mesmo.

2.10.1 Missão das mulheres

Mil pensa que existe uma missão especial para as mulheres:

Portanto, eu acho que as mulheres têm assim uma missão importante porque elas são destemidas, são valentes, são guerreiras, não tem medo de nada. Porque também a mulher é mãe! Por isso Deus colocou a mulher como mãe porque tem mais garra para enfrentar. As mães são como as leas. As leas saem pra pegar comida pra os filhos e o marido que fica olhando, vigiando se não vem nenhuma fera (risos). As mulheres pentecostais são como as leas, assim, como Jesus Cristo

simboliza o leão, pela sua força, pelo seu poder, as mulheres simbolizam as leoas. Então a explicação que eu tenho é essa. Porque Deus não faz discriminação de pessoas. Porque então Ele deixou as mulheres caladas (parece se referir o texto paulino)? Mas agora chegou a hora (das mulheres) porque os homens estão muito parados, então chegou a hora das mulheres ultrapassarem os homens. Eu não digo assim em poder porque a mulher pentecostal, ela tem que estar submissa ao marido, porque é ordem de Deus, está na Bíblia, mas, elas passam os homens em muitas coisas, ultrapassam os homens em muitas, em muitas atividades, em muitas funções, especialidades elas superam pela habilidade que elas têm.

3. Algumas considerações sobre Aleluia e Mil.

Pode-se, finalmente, concluir que essas mulheres ao longo de suas trajetórias religiosas estão se apropriando de elementos importantes para a construção do “self” como é caso dos dons espirituais, especialmente, a revelação (os sinais divinos) e o sonho. E o mais importante de tudo é que elas demonstram possuir técnica de si que permite a construção e compreensão de seus “selves” na medida em que abrem o diálogo consigo mesma, com outro e em especial com Deus através da lógica das experiências religiosas vivenciadas por cada uma delas.

Em certo sentido Aleluia e Mil representam exemplos contrastantes de vida. Mil é bem sucedida em termos de realizações, seja em seu casamento, missão, estudos (ainda que se aflija pelo fato do filho ser usuário de drogas e ter que lidar com a maldição) enquanto Aleluia tem a vida marcada pelo insucesso, sofreu na infância, juventude, casamento, (com a fidelidade do marido, a falta de afetividade e de realização sexual); como mãe sofre no sentido de livrar os filhos da

violência, drogas, fome e falta de emprego. Além disso, ainda é afligida pela falta de uma moradia própria e pela doença.

Mas, ainda que essas duas mulheres possam ser vista enquanto pólos opostos de uma escala, elas possuem em comum o fato de alegarem sofrer de aflições e de utilizarem recursos típicos do pentecostalismo para significarem, ou melhor, resignificarem suas experiências de vida e por em marcha a construção de seus “selves”. As duas usam o recurso (disponibilizado nos quadros do pentecostalismo) de certas técnicas de si que parecem importantes redimensionadores e até mesmo elementos essenciais para a construção do “self”.

As técnicas de si usadas por essas duas mulheres são semelhantes na medida em que elas aprenderam a exercitar um certo modo de atenção que, segundo alegam, as coloca em diálogo constante com Espírito Santo. Este, enquanto dimensão sobrenatural e divina, torna-se quase que uma extensão delas mesmas. O Espírito Santo assim é apresentado como capaz de transformar a própria natureza do “self”, capaz de conduzir uma nova construção, ou melhor, de produzir a construção do “self” dessas mulheres no sentido de transformar as aflições em algo gerenciável, compreensível e, sobretudo, sem real poder sobre elas. Essas técnicas são descritas por Mil e Aleluia como a capacidade de se deixar invadir pela ação do Espírito Santo, e especialmente aprender a dialogar com Ele (via visões, sonhos, etc). O Espírito Santo, conforme se explica no capítulo I, seria assim uma espécie de: a) “mim” do sentido de Mead; b) “tu” “externo” conforme pensou Peirce e; que participa ativamente da construção do “selves” das mulheres estudadas, sem, contudo, reduzi-las a passividade, (muito pelo contrário, parece capacitá-las para compreender a si próprias e também o mundo através da técnica hermenêutica de conhecimento e controle de si). Esse “si” agora visto como dimensão controlada pela ação do Espírito Santo. A técnica de si é então apresentada como uma espécie de diálogo com o Espírito

Santo que as ajuda a compreender a si mesmas, os outros, a situação, os enquadres e as configurações, em especial as experiências religiosas. Esse diálogo não é apenas de mão única, ou seja, uma voz espiritual orientando, confortando e aclarando a concepção das mulheres pesquisadas, é também fonte de permanentes solicitações, pedidos e até mesmos, exigências ativamente práticas por elas (as mulheres) que ansiosas ou calmamente aguardam a resposta. É sobretudo, um diálogo sempre possível e cotidiano feito via orações fervorosas, seja aos gritos, seja em silêncio.

Deste modo as mulheres pesquisadas seguem solicitando sinais de resposta ao Espírito Santo e desenvolvendo um modo todo especial de escutá-lo para que Este interrompa o fluxo de suas aflições.

Pode-se ainda dizer que as mulheres estudadas estão retirando a partir desses diálogos suporte para empoderamento pessoal, familiar e às vezes, até de certos setores das comunidades que estão inseridas. Este é o caso de Aleluia que efetivamente pode deixar de pedir “caridades” e que através de seus contatos com algumas elites políticas tem conseguido melhoras para a parte mais carente do bairro do Pituaçu. Conforme Aleluia:

Eu ouvi uma conversa que eu disse assim: Oh! Jesus não permita que isso venha acontecer no meu meio! Porque eu sentada no ônibus, eu sentada no ônibus e tinha dois universitários atrás de mim. E ele dizia assim pra mim: “olha a família que tem mais de cinco filhos eles estão fabricando marginais porque os pais não têm condições de educar. E que que esses filhos vão ser amanhã?!” E eu disse assim: Senhor! (Em pensamento) e eu que tenho doze filhos. Eu tive pelo consentimento do

Senhor, e o Senhor não vai deixar que meus filhos sejam os marginal na vida, porque não tenho condições nenhuma pra colocar meus filhos na universidade, mas, o Senhor pode! O Senhor é rico! Pode ajudar que meu filho faça quando nada, faça o segundo grau. Quer dizer, isto aí a gente sofre na pele dia a dia, as pessoas discriminando aquele pobre que não tem, que não pode dar por seus filhos, vê maltrapilho que não pode dar por seus filhos. E sociedade hoje, a revolta da sociedade, das pessoas de baixa renda é entrar no mundo dos roubos, dos crimes. È porque eles (os ricos) estão desvalorizando essa crasse. Então ouve dizer que matou, que roubou, que aconteceu... De quem é a culpa? A culpa é deles (os ricos), não é as pessoas que tá metido numa droga, tá metido nos roubos... Olha eu fico doente quando eu vejo a policia pegar uma pessoa dessa espancar, chego em casa doente! Porque eu digo assim: “ali era pra levar, tem que levar, tem que prender porque roubou, porque matou, mas chega ali pra ser levado por um meio social pra ser tratado por um psicólogo, pra uma clínica pra ajudar essas famílias”. Eu vejo dizer que o ministério publico ajuda isso, aquilo outro, mas não entra na questão.

Dessas maneiras o pentecostalismo parece possibilitar a existência de diferentes identidades forjadas a partir de processos de múltipla complexidade. Parece ainda capaz de responder e acolhendo a certa parcela de mulheres aflitas que buscam sentidos em seus quadros, especialmente as mulheres de classe trabalhadora.

CAPÍTULO VI

DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. O movimento dialógico do “self” e o movimento Pentecostal

Tratou-se aqui de discutir alguns elementos centrais em torno do conceito de “self” nas ciências sociais com a finalidade de aclarar como se dá a construção do “self” de mulheres pentecostais.

O movimento pentecostal sempre chamou atenção da comunidade acadêmica. Atualmente tem despertado interesse no geral por que: a) tem sido espalhado com variados graus de sucesso em várias partes do globo, especialmente, tem se expandido nos grandes centros urbanos, ocupado espaço, na mídia e ganhado até o ciberespaço; b) no Brasil vem modificando significativamente

o campo religioso, tem ainda promovido pequenas, mas constantes transformações tanto no mundo da casa como no mundo da rua.

Uma preocupação desta pesquisa foi estabelecer parâmetros que iluminassem como mulheres pentecostais, da primeira e da segunda geração, que vivenciam contextos de aflição, estavam elaborando seus “selves” ao ingressar no pentecostalismo mais clássico.

Pôde-se, então observar que, o que define o “self” destas mulheres e o conecta com o mundo e os outros “selves” pentecostais no mundo atual é a capacidade de lançar mão de uma linguagem comum, gestada a partir de experiências semelhantes.

O pentecostalismo parece, em alguns casos, ser eficiente no sustento, resgate certa parcela da população sofrida, ou seja, a certa parcela da classe trabalhadora, na medida em que possibilita o acesso a certas técnicas de si, capazes de transformar afirmativamente o “self” dessas pessoas. Especialmente, as experiências com o recebimento do Espírito Santo e o uso dos dons espirituais, parecem estar apresentando certo conforto para essa parcela da população, embora seu sucesso não esteja restrito a ela. Tem sido comum na classe média o aparecimento de várias igrejas ligadas ao movimento pentecostal. Também a indústria “evangélica” tem ganhado grande força no mercado, oferecendo vários produtos, serviços e até oportunidades de empregos, e isto tem atraído a simpatia de muitos a favor desse movimento religioso. Essa simpatia tem desenvolvido certas motivações e disposições que levam muitas pessoas a recorrerem aos serviços pentecostais e em muitos casos até mesmo à conversão.

As mulheres pesquisadas têm lançado mão de certos recursos, inclusive técnicas de si, que parecem orientadores e ordenadores do mundo como é o caso das experiências pentecostais

acima relatadas, ou seja, essa capacidade de “sentir” e distinguir a partir do “equilíbrio” conforme se descreve no caso de Ilda.

Mas cabe perguntar como se faz essa escolha? Então, como as mulheres pentecostais têm feito suas escolhas cotidianas? Quais são os campos de luta dessas mulheres? De que forma a dúvida está estruturando a ação da mulher pentecostal? Que “self” tem emergido dessa experiência?

Pode-se, ensaiar algumas respostas às questões levantadas acima, dizendo que certas parcelas das pessoas parecem encontrar significado e atualização histórica e social de aspectos da natureza dos seus próprios “selves” ao dimensionar seus “selves” a partir da experiência pentecostal, parecendo, inclusive que o fazem de forma mais confortável que em outros espaços sociais. Espaços esses que não parecem oportunizar e acolher pessoas sem qualificação, despossuídas, e sem os pré-requisitos de formação técnica e educacional exigidos hoje nos grandes centros urbanos como é o caso de Salvador. As experiências com o recebimento do Espírito Santo e dos dons espirituais parecem devolver as mulheres estudadas o sentido de “posse”, a capacidade “técnica e refinada” para lidar com certas ingerências sociais e/ou pessoais inaugurando assim uma nova hermenêutica compreensiva de si mesmas a partir da noção de diálogo conforme proposto por Wiley e descrito no capítulo I.

Essas pessoas estabelecem, via experiência pentecostal, novos elos de reconciliação com o mundo da vida, pela base dialógica, porque agora se sentem aptas para dizer algo ao mundo. A final elas (as mulheres pentecostais) dialogam com Deus. Isto parece ser especial e talvez seja a explicação para necessidade/desejo das mulheres de pregar. Deve-se ainda observar que Deus, seja na pessoa do Pai, do Filho ou mesmo do Espírito Santo, pode ser compreendido, de acordo com a experiência vivenciada pelas mulheres estudadas, a partir dos termos propostos por

Wiley, como um visitante permanente no diálogo interno. O diálogo das mulheres com Deus implica num senso de força ou poder – neste sentido a mulher pentecostal não está só. Assim ela (a mulher) busca, a partir de atenção aguçada compreender os sinais de Deus. Esses sinais são traços orientadores do diálogo interno com o visitante Divino.

É importante dizer que essas mulheres, ao menos as estudadas, estão construindo um diálogo que parece bem positivo à condição feminina, ainda que não seja um enfrentamento direto as causas das opressões e violência contra as mulheres no mundo atual, pelo menos parece oferecer certas estratégias de enfrentamento.

Essas mulheres têm construído suas próprias possibilidades de reflexão e tematizado suas auto-afirmações a partir de práticas (tecnologias de si) que vão desde um “ficar caladas e baixar a cabeça” para enfrentar uma situação até como o empenho em transformar imediatamente certas configurações vigentes.

As atitudes das mulheres pentecostais frente ao que as deixam em estado de “suspensão” são sempre mediadas pelo diálogo e interação com o Espírito Santo. Neste sentido elas nunca estão só. Essas mulheres parecem assim, mais fortalecidas diante às lutas cotidianas, frente à falta de perspectiva para elas, seus filhos e companheiros, quando inspiradas pelas experiências dialógicas com o Espírito Santo.

2. Reflexão dialógica – dialogando com Deus.

Talvez, o sucesso do pentecostalismo entre as mulheres aflitas esteja também no fato de poder apresentar um modelo que reduz as falhas nas tentativas de aproximação das “realidades” vivenciadas via diálogo, facilitando a transformação de práticas intoleráveis para a maioria das

pessoas em algo mais compreensível; e cujo controle pode estar nas mãos dos que detêm o poder hermenêutico de “traduzir” a ação divina.

O que se tenta dizer é que, talvez, a relação da mulher-aflita frente à ação do Espírito Santo tenda, no geral, a ser positiva porque o Espírito parece atuar como catalisador das emoções mais profundas, de aclarador das lacunas que bloqueia a compreensão; de ser o preenchedor de vazios de sentido frente a outros, consertador de erros nos enquadres sociais (gafes e desconfortos).

A mulher-aflita parece conseguir a partir da experiência com Espírito Santo voltar num silencioso, pré-reflexivo movimento de saída do mundo da vida para dentro de si mesma para encontrar seu tempo e espaço de ser. Assim, Aleluia fica calada, guarda tudo para ela e Deus. Mas nesse guardar e calar promove uma verdadeira revolução, quase a moda da contracultura, por que produz mudanças radicais e outras menos radicais. A mudança pode ser na compreensão de si e/ou implicar em um novo modo ser. Embora, sejam sempre mudanças de igual importância para a construção do seu próprio “self”. Por isso Mil pode declarar: “Agora é a vez e a hora das mulheres, das festas (congressos das mulheres) que fazem o templo tremer.”

No pentecostalismo quase tudo é certeza, tudo está explicado. Isto se dá quando se aproxima do modelo do “Totalmente Outro” porque lá, tudo é “bom” e fronteira bem definida! Assim, Mil e Aleluia anunciam sua descoberta dizendo: “tudo posso em Cristo” “Olhando pra Deus eu consigo”.

A construção do “self” implica quase sempre em auto atualizações que embora estejam nas expressas pela linguagem (não cabem apenas nas experiências de fala porque são também

sentido e emoções). Vale então, salientar que a experiência do recebimento do Espírito Santo é a base comum que garante a certeza do vivenciado que ajuda na compreensão, seja em eventos extraordinários, seja cotidiano. Parece ser desta forma que o “*Self*- Totalmente - Outro” por sua capacidade de se ajustar as várias experiências, a uma gama de infinita variedade de tipos de “*selves*”, tem se tornado agente catalisador e fonte de construção do “self” para pentecostais, especialmente mulheres-aflitas.

O Outro, completamente Outro, é assim apresentado por Mil e Aleluia como capaz de superar (através do diálogo e gesto mediado pelo Espírito Santo) para elas as barreiras de gênero, etnicidade, condição social, traumas de infância, antigos “*selves*”, estigmas sociais, e, sustentação de si. Um exemplo de Mil que diz: “Jesus sempre foi a favor das mulheres e agora, eu penso que é a vez das mulheres”. Ou no caso de Aleluia frente a sua cor, dizendo reconhecer que “Deus não faz acepção de pessoas”. No caso de Mil que conseguiu se desfazer de um negativo “self”¹⁰⁹: “Achava que eu era uma atrapalhação hoje sei que sou solução pra muita gente”.

O enfrentamento do estigma da condição social é entendido por Aleluia como uma coisa que Deus vai solucionar na vida dela. No caso dos traumas de infância – Mil se livra da maldição, não via obediência ao pai e a mãe, mas, pela ação direta do poder do Espírito Santo. Vencendo estigmas sociais – frente ao machismo – Mil diz: “se um homem levantar o queixo pra mim, eu abaixo o queixo dele”. Aleluia: “hoje meu marido vive me pedindo perdão”.

O ritual de recebimento do Espírito Santo tem sido importante para as mulheres estudadas por que apesar de possuir bases sólidas e complexas, essas bases são de fácil acesso para a maioria

¹⁰⁹ Um negativo “self” no sentido de que a pessoa já não se aceita alguma interpretação antiga de si como aceitava anteriormente.

dos adeptos do pentecostalismo. O ritual mais executado em momentos culticos, mas, via de regra, pode ser praticado em qualquer espaço-tempo, pode inclusive, ser realizado sem que outros percebam – apenas a pessoa e Deus. Aleluia e Mil afirmam: “orei em espírito”, “repreendi ali calada”, “o Espírito de Deus me mostra, mas, às vezes, a gente não pode dizer tudo. Só assim por metáfora”.

O diálogo com o Espírito Santo seja na forma do recebimento, seja no uso e manejo dos dons espirituais atua sobre a construção de “self” exigindo o uso de uma “linguagem” que em alguns casos escapa a lógica fonética e parece se abrigar no gesto. Assim é capaz de expressar certos aspectos da experiência humana gestadas fora da racionalidade.

As experiências pessoais com o Espírito Santo e os dons espirituais parecem capazes ainda de capacitar o “self” da mulher pentecostal de um potencial para distinguir as falas, os gestos – distinguir o “bem do mal!” Assim o dom de línguas parece constituir o “self” de tal “ato-experiência” com o Divino que garante certa coerência frente às relações no mundo da vida e frente a si mesmo.

No caso de Mil a experiência com o Espírito Santo, longe de ser apresentada como de um agente estranho, paradoxalmente, é apresentado como algo que se harmoniza ao “self” de tal forma, que a pessoa e o Espírito Santo se tornam uma coisa só. Isto é, parte do “self”!

A experiência do recebimento do Espírito Santo parece atualizar¹¹⁰ os diálogos próprios de “self” através de novas intencionalidades ditas, às vezes, “estranhas” ao “self” porque são vivenciadas a partir de percepções motivadas pelo Totalmente “self”-Outro- O Espírito Santo!

¹¹⁰ No sentido em que transforma a experiência da mulher pentecostal em algo novo.

Desta forma o “self” não é mais ato constituído de seus próprios diálogos, mas, também percepções e motivações dos atos Divinos. Então, na mulher pentecostal o “self” é também parte do próprio ato Divino.

É claro que se abre aqui uma discussão interessante sobre a possessão, individualização, unidade ou pluralidade do “self”, mas, infelizmente não se tem espaço para essa discussão. Mas, voltando a questão das percepções motivadas, pode-se questionar quem é de fato o “self”-experienciador dos diálogos motivados pela ação do Espírito Santo? Bourdieu talvez ajude na compreensão quando afirma que o “loco” da experiência é o corpo.

A análise do “self” das mulheres estudadas parece indicar que o corpo é instrumento do Espírito Santo que tanto está apto para atos reflexivos, por exemplo, quando Mil afirma que a percepção dela agora é diferente que ela pode antecipar certas reações das outras pessoas, dos filhos e até o que deve fazer no dia-a-dia, quanto pré-reflexiva porque é uma vivência corporal e habitual. Assim Mil agüenta o recebimento do Espírito Santo sem tremer, sem cair.

Observou-se que Aleluia e Mil depois de suas experiências com o Espírito Santo¹¹¹ se apresentam mais seguras e confiantes no estabelecimento de relações cotidianas, seja na base privadas: “Não se pede nada a vizinhos por que nada tem para dar! Se a gente necessita de algo pede a Deus, o Espírito ilumina seus anjos.” Quanto na base publica: “Os vizinhos viram as mudanças...” A fala de Aleluia ilustra bem o que se afirma:

Que me ensine Senhor a falar com Ele, a orar, a pedir as coisas também. Porque as vezes a gente abrimos a boca só pra pedir as coisas

¹¹¹ As experiências podem ser de recebimento do Espírito Santo quanto dos usos dos dons espirituais.

ao Senhor, mas, nós temos que aprender também a agradecer, e dizer que o Senhor é bom na nossa vida, que a misericórdia do Senhor é grande! Você vê que Deus, o Pai celestial, Ele olhou pra terra Ele não viu nenhum justo na face da terra. Você não vê quando a gente tem um filhinho, a gente não pega, não bota no colo, a gente alisa, não dá carinho?! Com dengo. É assim que o Senhor quer que a gente fale com Ele com dedicação, com amor, com dengo. Assim eu acho, eu entendo que o Senhor a gente temos que tratar como uma criancinha, recém nascida, como a gente cuida de nossos filhos recém nascido. Então é assim que a gente temos que tratar o Senhor com amor: “Ó Paizinho! (fala em tom mais baixo) ajuda a gente, nós só temos a Ti pra pedir, nós não podemos viver sem o Senhor, nós temos necessidade de ir ter com o Senhor. Porque se a gente foi pedir com arrogância, o Senhor é soberano, não vai nos escutar. As vezes até escuta,mas ele não pode fazer nada porque é arrogância do homem que as vezes destrói até um trabalho de Deus. Então se nós vamos com amor, dedicação ao Senhor. O Senhor (Jesus) vai lá: “olha Pai nosso servo, ta lá na terra, ta nessa hora clamando por Nós, pra fazer alguma coisa, vamos lá, vamos enviar um anjo pra ir ao encontro do nosso servo.” E ali a Senhor faz, dependendo da nossa dedicação, temos que ter humildade. Então, pra ser o que somos infieis, imperfeitos na terra, mas, se a gente se humilhar, se a gente descer o joelho. Porque nós somos errados, Quando eu penso em fazer qualquer coisa errada eu digo: “O Espírito Santo do Senhor venha se eu tiver que fazer alguma coisa de erro que Espírito Santo venha sempre me corrigir Senhor! Se eu tiver de fazer

alguma coisa de errado não permita que eu faça”. Mas as vezes quando eu ralho com qualquer filho meu, digo qualquer coisa que eu acho que não é agradável a Deus, eu digo: “Ó Senhor me perdoa, a gente fala assim é momento, é hora me perdoa Senhor! Porque eu sei que o Senhor é Santo o Senhor não vai me perdoar se eu não pedir perdão! Eu fico aflita! Então eu fico pedindo perdão e pedindo perdão, eu tenho que pedir perdão também por meus filhos porque eu fui naquela hora errante, eu deixei a carne falar mais alto. Então nós temos que nos humilhar com nossos filhos. Com Deus primeiramente!

3. As técnicas de si – exercício dialógico.

As técnicas de si desenvolvidas pelas mulheres pentecostais seguem um padrão generalizado muito significativo capaz de ampliar a capacidade das mulheres aflitas para internalizar os processos de interação através do diálogo travado com o “eu” que descortina a si mesmo dizendo de si; esse “si” que agora passa a ser visto como aquele que em maior ou menor grau sofreu a transformação do Espírito Santo. As técnicas de controle de si é também a capacidade das mulheres de processar o diálogo consigo, com o outro e com o totalmente Outro através de valores sociais e especialmente, dos valores pentecostais. Mas apesar do que se diz acima as mulheres estudadas não foram consideradas como estruturas passivas que sofrem os efeitos do social, mas como aquelas que dialogam. Pode-se dizer então que o “self” das mulheres pentecostais surge dentro do processo social do diálogo (na forma de gesto e/ou idioma), e não se pode compreendê-lo fora do contexto.

Tratou-se também das práticas pelas quais o corpo das mulheres é vivenciado no pentecostalismo, e como as fiéis procuram se transformar para se converterem em instrumento de Deus – ou melhor, para serem usadas pelo Espírito Santo de acordo com a noção foucaultiana de cuidado de si e mais especificamente, a correlação entre docilização do corpo e desenvolvimento de habilidades na religião. Nessa discussão se encontrou um caminho para tratar de forma articulada – e não excludente – as relações sociais envolvidas na religião e os hábitos e práticas corporais através dos quais essas se exercem; o exercício do poder como constrangimento e como abertura de um campo de ação. No caso específico do pentecostalismo a disciplina imposta na igreja sobre essas mulheres e que elas se esforçam por assumir - regulando os corpos e estabelecendo os contornos possíveis para a compreensão de passado, presente e futuro – cria também um certo campo de sensibilidade e ação, em que certas medidas podem ser rotineiramente acionadas na vida cotidiana.

Pode-se ainda dizer que as mulheres pesquisadas dinamizam o diálogo a partir de certas maneiras apreendidas no social, em especial, a partir de certas tecnologias de si conforme modelo pentecostal. Essas mulheres têm formado práticas que parecem produzir com sucesso uma compreensão de si. O resultado de tais práticas parece ainda sancionar socialmente procedimentos que encorajam e/ou ensinam-nas a lidar consigo próprias organizando seus sentimentos e condutas. Essas práticas não são fixas, elas estão sendo elaboradas e re-elaboradas nas comunidades pentecostais, assim a tecnologia de si vai sofrendo modificações ao longo do tempo e estão constantemente transformando o modo das mulheres de se relacionar consigo e com o mundo.

Mas, a despeito das mudanças e transformações possíveis de ocorrer às tecnologias de si é importante dizer que no pentecostalismo essas técnicas são antes de qualquer coisa, certas

disposições habituais conforme pensou Bourdieu (1987), ou seja, são “habitus” encarnados e sancionados socialmente.

No mapeamento aqui empreendido, pode-se ainda observar que tanto Aleluia quanto Mil estão estendendo a si mesmas através das matrizes das interações socioculturais, não só a da denominação que são filiadas, mas, também a outras matrizes, inclusive, as não religiosas. Mediando-as através da ação do Espírito Santo e compreendendo essa ação enquanto centro revelador do “verdadeiro” conceito de si.

Das análises dos “self” dessas mulheres estudadas, pode-se depreender que se trata de especialistas leigas do sagrado, cujo desejo é o de dominar cada vez mais as técnicas de si, do fazer espiritual e do mundo da vida, seja “estudando” teologia, seja saindo em missões para praticar seus dons. O pentecostalismo permite a transferência de poder diretamente para as mãos dessas mulheres, desta forma, elas já são missionárias (com ou sem a permissão da hierarquia) ou podem exercer o dom da caridade mesmo antes de se converterem como diz Aleluia: “eu tenho esse dom desde criança”. Assim, se constitui o “self” da mulher aflita pentecostal - dialogando com o presente, resignificando o passado para garantir espaço-tempo futuro de maior qualidade, conforto, segurança, mesmo que numa perspectiva de uma dimensionalidade extra terrena - que esteja no céu!

Apêndice 01

Cultos das mulheres¹¹² na IPDA.

Esses cultos basicamente acontecem na parte da manhã são dirigidos por mulheres. Poucos homens freqüentam; quando algum homem aparece geralmente é por que está desempregado ou ainda é muito jovem. Uma das mulheres que é assídua freqüentadora e também dirige esses cultos, nos descreveu como se prepara e quem a escolhe nessas ocasiões. É importante dizer aqui que as mulheres que dirigem esses cultos são geralmente as obreiras ou as Anas:

...Dirijo, (culto) quando tenho oportunidade, quem nos escolhe é o dirigente, é o nosso pastor também às vezes ele bota... Faz escala, e aí a gente procura sempre andar em família, em concordância, se uma não pode a outra assume a responsabilidade daquela que estava na escala e a gente vai sempre uma ajudando a outra e assim sucessivamente, né, nos cultos de adolescente, mocidade até mesmo durante a semana, sempre que tem a oportunidade... Por exemplo, eu vou pregar amanhã aí, eu chego em casa né, aí vou ver a mensagem, escolho os hinos que eu vou cantar, preparar as oportunidades das pessoas, e aí eu vou procurando sempre né, fazer tudo de véspera porque às vezes a gente deixa pra fazer na hora e aí atrapalha tudo. Aí quando eu chego em casa eu copio e deixo já tudo preparado.

¹¹² Chamamos de culto das mulheres porque esses cultos matutinos são basicamente dirigidos e freqüentados por mulheres, mas de fato eles são chamados pelos membros do IPDA de Círculo de oração, ou culto de campanha.

Via de regra, esses cultos começam as 9:00 h da manhã seguindo basicamente a estrutura dos cultos noturnos que descrevemos acima, com diferença de existir um momento em que se faz uma roda próximo ao púlpito onde as mulheres dão as mãos e oram em voz alta; uma ou duas mulheres mais “consagradas” fazem a imposição das mãos sobre as cabeças de cada mulher presente na roda, e a cada imposição o “espírito” pode se manifestar.

Essa parte do ritual se dá da seguinte forma: A “terapeuta” coloca as mãos na cabeça ou nas duas laterais do rosto de cada mulher que está na roda, uma mulher de cada vez, e passa em torno de 1 a 2 minutos orando próximo ao ouvido da pessoa, geralmente, a pessoa ao ser tocada entra em transe recebendo o Espírito Santo. Nesse estado de efervescência as pessoas pulam, rodopiam, gritam, tremem, etc. Segundo uma informante de campo nesse momento Deus pode, através do Espírito Santo, “permitir” que as pessoas sejam “curadas” e/ou “abençoadas”.

No caso de uma pessoa “descrente” estar participando da roda ela poderá manifestar demônios em cujo caso será exorcizada imediatamente através de ritual que envolve a colocação do avental¹¹³ ou pode também ser igualmente curada e abençoada. O ritual do exorcismo não é uma coisa fácil de ser vista na IPDA como o é na IURD. Em todo o tempo em que estive fazendo trabalho de campo apenas presenciei esse ritual uma única vez.

Lembro que era um culto matutino, mas havia muitos homens na igreja porque era domingo, depois da escola dominical foi feito um apelo e uma mulher aceitou o convite para ir até a frente do púlpito, o pastor convidou quem quisesse orar por aquela mulher que chegasse a frente. A oração começou serena e foi aumentando de tal maneira que já não se podia entender o que era

¹¹³ O avental é usado para compor o possesso pelo demônio para que não fique despido diante da congregação.

dito. De repente notei um reboiço forte no meio do grupo e um corre-corre. Fiquei assustada não sabia do que se tratava, finalmente me dei conta do que se passava, pois a mulher jazia no chão a se bater e alguém dizia palavra de ordem para expulsar o demônio do tipo: Sai Satanás em nome de Jesus! Sai agora, eu ti ordeno! Saia! Saia! Saia!

Com essas palavras a mulher pareceu se acalmar sentou-se no chão e parecia se recompor quando de repente teve novo “acesso de crise” gritou desesperadamente, virou o olhou, espumou, tentou correr, mas foi segura pelos braços.

No meio daquela “confusão” ouvi alguém pedindo agoniadamente: irmão, vamos orar, não é para ficar olhando não, não tem nada aqui lindo para olhar, vamos orar porque aqui tem uma legião”.

A oração foi extensa, não pude observar se foi colocado o avental (na época eu não sabia da existência do avental) na mulher porque havia uma multidão ao redor da mesma. Finalmente a mulher ficou calma e se recompôs. Perguntei a uma pessoa que estava ao meu lado se a conhecia, fui informada que se tratava de uma pessoa já conhecida, filha de uma senhora que morava nas proximidades da igreja. Como já havia terminado o culto, a pessoa que estava ao meu lado foi saindo e dizendo:

“Essa mulher não tem jeito, a gente tira, daqui a pouco, ta aí de novo. Vem recebe a benção e depois volta assim, porque quando sai um vem mais sete outros demônios”.

Os membros da IPDA consideram que só pelo fato de um descrente participar de uma oração realizada por eles já está sendo abençoado. Segundo relatos de uma obreira da igreja muita gente quando vai participar das orações que são realizadas na frente do altar não consegue dar as mãos

para orar e ali mesmo cai ou tenta fugir correndo da igreja. Por isso as obreiras têm que ficar atentas observando se algum caso do tipo está para acontecer. Se elas notarem algo diferente devem verificar se não se trata de uma possessão demoníaca, caso afirmativo elas devem realizar o exorcismo:

Na igreja tem demais casos de possessão demoníaca, eu já conheço logo porque quando todo mundo vai orar na roda o pregador e a pregadora de mãos dadas pedem para todo mundo dar as mãos e a pessoa não dá, aí já sabe, né. Alguns vão receber oração, aí cai, né. A gente tem que tá vigiando sempre porque ali ele (o demônio) quer fugir por isso que sempre tem uma obreira perto da porta e andando pela igreja.

A obreira explica ainda que quando alguém é possesso dentro da igreja, ela ou outra obreira devem correr para apanhar o avental para enrolar a pessoa possuída pelo demônio para evitar que ela se exponha (fique nua) ao se bater e enrolar no chão:

Aí quando acontece cair, todo mundo assim pára de orar né, aí a gente pega o avental que é um pano que a gente amarra, assim pra gente... Pra pessoa não ficar assim nua, nem se machucar, assim pra enrolar o corpo e a gente ficam ali de junto né, tomando conta, aí ora. Mas às vezes a gente nem deixa cair assim, porque a gente tá ali aí a gente pega logo.

Finalmente podemos dizer que o culto das mulheres encerra elementos do “mundo da casa” pois acaba sendo um culto voltado para resolver problemas muitas vezes mais específicos das mulheres, tais como as doenças femininas, os problemas na vida com os filhos e maridos, etc. Como podemos observar nos testemunhos que muitas vezes se convertem em um relato dos problemas diário. Um exemplo é a fala de Tânia que contou o seguinte ao ser convidada para dar um testemunho em um círculo de oração:

Minhas irmãs eu ganhei uma benção mesmo, só Deus sabe (chora) só Deus sabe do meu sofrimento, mas Ele me curou. Eu tava com aquelaorragia que não parava, já não sabia o que fazer. E aí corri ao pé do Senhor, clamando, clamando, foi indo, foi indo, Deus ajudou fui melhorando. Mas essa semana não foi fácil... tem sido tempo da gente lá em casa (a igreja sabe a gente é fraco) tem tempo até de não ter o que comer, a gente olha pro lado pro outro, aqui Deus que dono do ouro da prata providencia, né, irmã. Mas eu to alegre e por isso vou cantar um corinho, a igreja me ajude com as rajada de palmas.

Esse tipo de culto parece fazer parte da rotina diária de muitas frequentadoras que acordam cedo, preparam a comida, arrumam a casa, os filhos e vão para a igreja. Elas terminam o culto normalmente às 11:40 h quando voltam para casa para botar o almoço.

Anexo I

a) Dados de localização: (nome, inclusive apelidos, idade/data de nascimento, local de nascimento, composição do lar, esposa/marido – conheceram, parentes, residências dos parentes; meios de manter contatos com parentes distantes, amigos e inimigos, e como foram estabelecidos esses os relacionamentos; vizinhos e a natureza do contato, igreja outra igreja, ocupações, status sócio-econômico. atividade de lazer; times esportivos, outros grupos significativos: associação de moradores, educação formal e informal; atitude com respeito aos outros alunos e os professores/instrutores; ritos de passagem; padrões na família de origem: papéis dos pais, mudanças significativas de residência e viagens).

b) Padrões de identificação e a formação de identidade: Quando você era criança, queria ser como alguém? De que maneira? Por quê? Com quantos anos? Queria não ser como alguém? Pessoas interessantes para você, heróis atuais e no passado. Atitudes com respeito ao mesmo gênero, ao outro. Atitudes com respeito à orientação sexual. Como é ser pentecostal? De que maneira você é como os outros pentecostais? Em qual aspecto você difere dos outros? Como são os outros pentecostais? São diferentes? Por quê?

c) Aspectos do “self”: Possessão, fala línguas estranhas, tem alterações de consciência, e que pensa da possessão, falar em língua junto com outras pessoas? Que é tentação, e outras concepções afins?

d) Moralidade : Idéias sobre o “que constitui comportamento bom e comportamento mal” e porque o respondente/informante acha isso. Tipos de sentimentos e conseqüências pessoais

associados a fazer o bem ou fazer o mal. Quais tipos de coisas o respondente está consciente que quer fazer, mas abstem-se fazer? Porque?

e) O corpo: Quais os principais hábitos de um pentecostal, que é importante no corpo de um pentecostal. Como deve ser esse corpo. Qual a sua concepção de corpo. Como sente seu corpo.

f) A aflição e cura: Quais os problemas de aflição comuns na igreja? Qual a causa? Nervos e ataque de nervos; esta enfermidade popular já foi objeto de investigação de muitos estudos no Brasil e fora (Duarte 1986, Rabelo, et al. 1995). Uso de álcool e uso de psicoativas, lícitas e ilícitas. Conhecimento e atitudes com respeito aos curandeiros, parteiras e outros especialistas populares.

g) A morte: O que é a morte para você? Como você pensa a morte de um pentecostal? E de outras pessoas?

h) O sentimento: Vergonha, Culpa, Raiva, Amor e Tristeza.

i) A religião e o sobrenatural: Atitudes com respeito às religiões dos outros. Experiências com conversão religiosa; os efeitos de conversão religiosa de outras pessoas (parentes, amigos, vizinhos) no respondente/informante. Relações com entidades sobrenaturais (promessa com santos, obrigações com orixás, etc.) Papéis especiais (pastor, etc).

j) A fantasia, as artes criativas, os sonhos: respeito aos sonhos; poderia contar um sonho? Que significa? Poderia inventar um sonho? Produções artísticas do informante/respondente: pintura,

versos, etc. Televisão e rádio, e atitudes com respeito a esses: programas de televisão favoritos, figuras favoritas, etc., e porque são favoritos. Dança e música: favoritas, e porque.

l) Os filhos: O que espera de seus filhos? O que mais teme com respeito aos seus filhos? Como vai ser o mundo deles quando forem adultos? Como devemos criar nossos filhos? Quais são as coisas mais importantes que precisamos ensinar a eles?

Obs.: Acrescentei

M) Sexualidade: lembra do seu primeiro namoro? O que foi bom desta época? O que vc não gostou? Que acha dos namoros de hoje em dia? Como vc avalia a sexualidade entre os homens? Como avalia entre as mulheres? O que pensa do sexo? O que a Bíblia fala a respeito deste assunto? Como isto é abordado o sexo na igreja? O que vc diria a respeito da sexualidade? Como ensinou suas filhas? Como ensinou seus filhos?

Anexo 02

Igreja: _____ n.º _____

Data: / /

Hora: _____

Função do entrevistado: _____

Entrevistador: _____

Identificação:

➤ Nome: _____

➤ Idade: ___ Sexo: M () F ()

Grau de instrução:

analfabeto () 1.º grau completo () superior incompleto () alfabetizado () 2.º grau incompleto () superior completo () 1.º grau incompleto () 2.º grau completo () pós-graduação ()

➤ Ainda estuda?

Sim ()

Não ()

➤ Situação conjugal: solteira () viúva () separada () desquitada () casada () divorciada () concubinato ()

➤ Tem filhos?

Sim ()

Não ()

Se sim:

Quantos? _____

➤ Quem mora na casa?

Ego mãe pai cônjuge filho___ filha___ irmã___ irmão___ cunhado___ cunhada___ tio___ tia___ neto___ neta___ sobrinho___ sobrinha___ outro parente _____ irmão de igreja _____ outros _____

➤ Cidade de origem: _____

➤ Tempo de residência em Salvador: _____

➤ Bairro de residência: _____

➤ Trabalha fora?

Sim ()

Não ()

Se sim:

* Qual a ocupação: _____

* Qualificação: trabalho não especializado () nível técnico () nível superior ()

* Onde trabalha? _____

➤ Quem contribui com o orçamento:

Ego mãe pai cônjuge filho__ filha__ irmã__ irmão__ cunhado__ cunhada__ tio__ tia__ neto__ neta__

sobrinho__ sobrinha__ outro parente _____ irmão de igreja_____

outros _____

Doença e tratamento

1. Você já passou ou passa por alguma doença grave ou algo especialmente complicada?

Sim () Não () Não lembra ()

Se sim:

1.1 O que foi (é)? (*descrição dos sintomas*) _____

1.2 Quando foi? (*relato por espaço de tempo, com base na idade ou em marcos bibliográficos*)

1.3 Quais as causas? _____

1.4 Descrição de todo o itinerário (*causas, sintomas, ajudas e tratamentos*): _____

2. Se você fica doente hoje que tipo de providências toma (*que ajuda busca*)? _____

3. Você possui plano de saúde?

Sim ()

Não ()

4. Quem cuida da saúde de sua família? _____

5. Há alguém da sua família, próximo a você, que passa por algum tipo de aflição (*situação complicada*)?

Sim () Não () Não lembra ()

Se sim:

5.1 Que aflição é essa? _____

5.2 Que tipo de ajuda recebe? _____

5.3 Você faz algo por essa pessoa? _____

6. Esteve doente nos últimos (3) meses?

Sim () Não () Não lembra ()

Se sim:

6.1 O que foi (é)? (*descrição dos sintomas*) _____

6.2 Quando foi? (*relato por espaço de tempo, com base na idade ou em marcos bibliográficos*)

6.3 Episódica () Constante ()

6.4 Descrição de todo o itinerário (*causas, sintomas, ajudas e tratamentos*): _____

Trajatória religiosa

7. Qual a sua Religião:

pentecostal ()

Outra () _____

8. Qual a religião dos seus pais? _____

9. Você já frequentou outras religiões antes desta?

Sim ()

Não ()

Se sim:

9.1 Qual(is)? _____

9.2 Quando e por que entrou? _____

9.3 Quando e por que as deixou? _____

10. Há quanto tempo frequenta igrejas cristãs? _____

11. Como conheceu essa igreja? _____

12. Por que escolheu essa igreja? _____

13. Há quanto tempo frequenta essa igreja? _____

14. Quantas vezes costuma frequentar a igreja por semana? _____

15. Quais os cultos que você costuma frequentar? _____

16. Entre os cultos que a igreja oferece, quais você pode frequentar? _____

17. Há algum culto que não pode frequentar na igreja?

Sim () Não ()

Se sim:

17.1 Qual(is)? _____

17.2 Por que? _____

18. Costuma frequentar outras atividades, que não as religiosas (além dos cultos), ligadas à igreja?

Sim () Não ()

Se sim:

18.1 Quais são elas? _____

19. Ocupa algum cargo na igreja?

Sim ()

Não ()

Se sim:

19.1 Qual? _____

19.2 Quais as atividades desempenhadas nesse cargo? _____

20. Você frequenta algum grupo da igreja? *(Se já participou de algum colocar uma observação)*

Sim ()

Não ()

Se sim:

20.1 Qual o grupo? _____

20.2 Que atividades desempenha? _____

21. No momento, frequenta outra religião, mesmo que por curiosidade?

Sim ()

Não ()

Se sim:

21.1 Qual? _____

21.2 Por que? _____

IV. Experiência religiosa e corpo

22. Qual a diferença entre o Batismo nas Águas e Batismo no Espírito Santo?

Batismo nas Águas: _____

Batismo no Espírito Santo: _____

23. Você já recebeu o Batismo nas Águas?

Sim () Não ()

Se sim:

23.1 Quando isso ocorreu? _____

23.2 O que você sentiu naquele momento? (*explorar bastante esse ponto*) _____

24.3 Como fica seu corpo? _____

25. Você já recebeu o Batismo no Espírito Santo?

Sim () Não ()

Se sim:

25.1 Quando isso ocorreu? _____

25.2 O que você sentiu naquele momento? _____

25.3 Como fica seu corpo? _____

Questões 26 à 29 apenas para os já batizados pelo Espírito Santo

26. Você costuma ser renovada(o) durante o culto?

Sim ()

Não ()

Se sim:

26.1 Com que frequência isso ocorre? _____

26.2 Em que momento do culto, normalmente, você recebe o Espírito Santo? _____

26.3 Você recebe o Espírito Santo mais de uma vez, no culto? Sim ()

Não ()

27. Costuma receber o Espírito Santo fora dos cultos?

Sim ()

Não ()

Se sim:

27.1 Onde elas ocorrem? Em casa () Em culto de orações na casa de irmãos da igreja ()

Evangelizações na rua () Outro Lugar () _____

27.2 Por que? _____

27.3 Quais são elas? _____

27.4 Como elas ocorrem? _____

28. Como você sabe que alguém está recebendo o Espírito Santo? _____

29. Você tem controle sobre suas ações quando está recebendo o Espírito Santo?

Se sim:

29.1 Como faz? _____

29.2 Como aprendeu? _____

Todos

30. O Espírito Santo te concedeu algum Dom?

Sim () Não ()

Se sim:

30.1 Qual (is)? _____

30.2 Quando começou a manifestá-lo? _____

30.3 Como ele se manifesta em você? _____

30.4 Há alguma alteração no seu corpo nesse momento? Qual? _____

30.5 Em que medida os dons influenciam em sua vida prática? _____

Se não:

30.6 Você gostaria de receber?

Sim () Não ()

31. O Espírito Santo já te procurou para dar avisos ou conselhos para outras pessoas?

Sim ()

Não ()

Se sim:

31.1 Em que situação(ões)? _____

31.2 Como isso ocorre? _____

32. Já alcançou alguma cura de doença (material ou espiritual) com a ajuda do Espírito Santo?

Sim () Não ()

Se sim:

33.1 Qual doença? _____

33.2 Descrição do itinerário: _____

34 Já foi curado (a) através de algum Dom(ns)?

Sim () Não ()

Se sim:

34.1 Qual foi o Dom (ns)? _____

34.2 Como isso se deu? _____

V. *Visão de mundo/Doutrina Religiosa e vivência cotidiana*

35. Mudou muito sua vida depois que você se tornou cristã?

Sim () Não ()

Se sim:

35.1 O que mudou?

Em casa: _____

_____ No trabalho (*se já trabalhou antes e continuou após a conversão perguntar se mudou algo*):

36. Você deixou de fazer alguma coisa que fazia antes ao entrar na igreja?

Sim () Não ()

Se sim:

36.1 O que? _____

36.2 Por que deixou de fazer? _____

37. Quais as principais regras que a igreja impõe a seus fiéis? _____

38. Existe alguma regra da igreja que você não consegue cumprir ainda?

Sim () Não ()

Se sim:

38.1 Qual (is)? _____

38.2 Por que? _____

39. Já foi repreendido por fazer algo que a igreja proibia? (atentar para uma possível auto-repreensão)

Sim () Não ()

Se sim:

39.1 O que? _____

39.2 Que punição recebeu? _____

40. Você é a única a frequentar a igreja em sua casa? (*atentar para as distinções casa-família*)

Sim () Não ()

Se sim, segue com as **2** próximas questões, **se não**, pode seguir com as **5** próximas questões:

40.1 Qual(is) a(as) outras religiões frequentadas pelas pessoas da sua casa? _____

40.2 Como eles vêem sua participação na igreja? _____

40.3 Quais as outras pessoas em sua casa adeptas dessa religião? _____

40.4 Elas frequentam esse templo?

Sim () Não ()

Se não:

40.4.1 Qual frequentam? _____

41. Há ou já houve discussões devido à religião em sua casa?

Sim () Não () Não lembra ()

Se sim:

41.1 Qual o motivo? _____

42. Mais alguém de sua família ou pessoas muito próximas a você costumam frequentar esse templo?

Sim () Não ()

Se sim:

42.1 Quem? _____

43. Você se acha boa trabalhadora ou dona de casa?

Sim () Não ()

43.1 Por que? _____

44. A igreja impôs alguma restrição à suas atividades cotidianas?

Sim () Não ()

Se sim:

44.1 Quais foram?

Domésticas: _____

Trabalho: _____

Alimentares: _____

Lazer: _____

45. Costuma fazer leitura de livros ou folhetos religiosos?

Sim () Não ()

45.1 Quais são eles? _____

Se lê a Bíblia:

45.2 Quais os trechos de que mais gosta? _____

VI. Redes

46. Como passa suas horas de lazer? _____

47. Nesse momento de lazer seus irmãos estão com você?

Sim ()

Não ()

48. Você costuma ir a casa de irmãos da igreja? (*atentar para relações de parentesco nas redes*)

Sempre () frequentemente () raramente () nunca ()

Se sim:

48.1 Em que ocasiões? _____

48.2 Quem é (são) essa(s) pessoa(s)? _____

Se não:

48.3 Por que? _____

49. Seus irmãos costumam ir a sua casa?

Sempre () frequentemente () raramente () nunca ()

Se sim:

49.1 Em que ocasiões? _____

49.2 Quem é (são) essa(s) pessoa(s)? _____

Se não:

49.3 Por que? _____

50. Você procura alguém do templo para desabafar ou pedir conselhos?

Sim ()

Não ()

Se sim:

50.1 Quem é (são) essa(s) pessoa(s)? _____

51. Você é procurado por alguém do templo para desabafar ou pedir conselhos?

Sim ()

Não ()

Se sim:

51.1 Quem é (são) essa(s) pessoa(s)? _____

52. Você já precisou de ajuda - material - de pessoas da igreja?

Sim ()

Não ()

Se sim:

52.1 Elas te ajudaram?

Sim ()

Não ()

52.2 Quem foi (foram) essa(s) pessoa(s)? _____

52.3 Que tipo de objetos? _____

52.4 Com que frequência isso ocorre? _____

Se não:

52.5 Caso você precisasse, acha que obteria ajuda?

Sim ()

Não ()

Se sim:

52.5.1 De quem? _____

53. Seus irmãos recorrem a você quando necessitam de ajuda material?

Sim ()

Não ()

Se sim:

53.1 Quem? _____

54. Costuma frequentar outras congregações?

Sempre () frequentemente () raramente () nunca ()

Se não

54.1 Por quê? _____

Se sim:

54.2 Quais? _____

54.3 Por que? _____

54.4 Vai com alguém?

Sim ()

Não ()

Se sim:

54.4.1 Quem? _____

Observações :

REFERÊNCIAS.

- ALVES, P. C. e Minayo, M. C. *Discurso sobre a enfermidade mental. Saúde e Doença*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1994. p 91-100
- ALVES, Paulo C. *A experiência da enfermidade*. Caderno de Saúde Pública. (1993) 9 (3): 263 - 271.
- ANTONIAZZI, A. (1985) *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo/ Alberto Antoniazzi... | et al.* - Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Austin-Broos, Diane J. *Jamaica gênese: religion and the politics of moral orders*. Chicago : University of Chicago, 1997.
- BASTIDE, Roger (1973). *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1994), *La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica*. In: Gutierrez, Tomás (org.), *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*. Quito, Ecuador, Clai-Cehila.
- BERGER, P. & Luckmann, T. (1973). *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter Ludwig. (1973) *Um Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a Redescoberta do sobrenatural*, tradução Waldemar Boff; Petrópolis, Editora Vozes Ltda.
- (1985) *O dossel sagrado: elementos para uma teoria Sociológica da religião* [organização Luís Roberto Benedetti, tradução José]. [Carlos Barcellos]. São Paulo: Ed. Paulinas.
- BIRMAN, J. & Freire Costa, J. (1994). *Organização de Instituições para uma Psiquiatria Comunitária*. In P.Amarante (org), *Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.

- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits – Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. London : University of Wisconsin Press, 1989.
- BRITO DA MOTTA, Alda. *A relação Impossível*. In: F. Hardman et al. *Relações de trabalho e relações de poder: mudanças e permanências*. Fortaleza: Imprensa Universitária da Ufpe, 1986.
- BOURDIEU, P. (1982). *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. In P. Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. *É Possível um Ato Desinteressado?* In P. Bourdieu, *Razões e Práticas – sobre a teoria da ação*. Campinas: Ed. Papyrus, 1982.
- _____. *O Poder Simbólico*. RJ; Bertrand Brasil, 2002.
- BLUMER, H. (1967). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. (Cap. I “The Methodological Position of Symbolic Interactionism”).
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petrópolis-São Paulo, Vozes-UMESP, 1997.
- CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs/ Waldo César, Richard Shaull*. – RJ : Vozes, 1999.
- CONDE. E. *A história da Assembléia de Deus no Brasil*. SP. Casa Publicadora, S/d
- COSTA, J. Silveira da. *Max Scheler : o personalismo ético*. SP : Moderna, 1996.
- COULON, Alain. *A Escola de Chicago*. SP : Papyrus, 1995.
- CSORDAS, T. (1983). *The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing*. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 7: 333-375.
- _____. (1994). *Introduction: The Body as Representation and Being in the World*. Em T Csordas (ed), *“Embodiment and Experience”*: *“The Existential Ground*

of Culture and Self. Cambridge University Press.

_____. (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press, 1994.

_____. (1993). *Somatic Modes of Attention*. *Cultural Anthropology* 8(2): 135-156.

Cadernos CERIS. N.1 – (2001-). – Rio de Janeiro : CERIS – Centro de Estatísticas Religiosa e Investigações Sociais, 2001.

CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brazil : The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Jersey : Rutgers University Press, 1997.

DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia*. RJ : Eldorado, 1973.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. RJ, José Olympio; Brasília, DF : Edumb, 1993.

DERRIDA. *Gramatologia*. São Paulo : Ed. Perspectiva S.A., 1999.

_____. *A escritura e a diferença*. São Paulo : Ed. Perspectiva S.A., 2002.

DUARTE, L.F. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar.1986

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1985.

_____. *Homo Hierarchicus : O Sistema de Castas e Suas Implicações*. SP : ED. Univ. da São Paulo, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

_____.(1914)*Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*. *Scientia* 15 : 206-21. Tr. 1960c.

EISENSTADT. *Fundamentalismo e Modernidade*. Oeiras : Celta Editora, 1997.

- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo e lãs técnicas arcaicas del éxtasis*. México : Fondo de Cultura Econômica, 1960.
- ELIAS, N. *Os estabelecidos e os "outsiders" : sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. RJ : Zahar Ed., 2000.
- FOGELSON, R. *Person, Self, and Identity Some Anthropological Retrospects Circumspects, and Prospects*. In: LEE, B. & K. Smith. *Psychosocial of the Self*. NY : Aenun, 1982.
- FORTES, M. *Social and Psychological Aspects of Education in Taleland. From Adult to Child : Studies in the Anthropology of education*. NY : Natural History Press, 1970.
- FOUCAULT, M. (1986). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (caps IV. "Ciência e Saber" e Conclusão)
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes. (cap. I: "O Corpo dos Condenados"). (1994).
- _____. *O Cuidado de Si. A Cultura de Si*. Em: *História da Sexualidade III*. Rio de Janeiro: Graal. 1985.
- EWING, K. P. *The Illusion of Wholeness : Culture, Self, and the Experience of Inconsistency*. *Ethos* 18 : 251-78. 1990
- GADAMER. *Verdade e Método*. RJ : Vozes, 1997. Vol. I e II
- GECAS, Viktor. "The Self-Concept". Pullman : Washington State University, 1982.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. RJ : Vozes, 1997.
- GIDDENS, A *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: ed. UNESP, 1990.
- GILES, Linda L. "Possession cults the Swahili Coast : a re-examination of theories of marginality", *Africa*, 52 (2), 1987

- GOFFMAN. *Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro, 1978.
- GUTIERREZ & SMITH. *In the power of the spirit – the pentecostal challenge to historic churches in Latin América*. Drexel Hill Pennsylvania, USA : AIPRAL, 1996.
- _____. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York, Anchor Books. (On Face Work). (1967).
- _____. *Frame Analysis*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- HALLOWELL, A. I. *The Self and Its Behavioral Environment*. In: Culture and Experience. Hallowell. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1955.
- _____. *Behavioral Evolution and the Emergence of the Self*. In: Evolution and Anthropology : A Centennial Appraisal. B. J. Meggars. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, 1954.
- HOUTART, François. *Sociologia da Religião*. SP : Ática, 1994.
- Igreja Universal do Reino de Deus : os novos conquistadores da fé / Ari Pedro Oro, André Janeiro: Zahar.
- Corten, Jean-Pierre Dozon, (orgs.). – SP : Paulinas, 2003. – (Coleção religião e cultura).
- HELMAN, Cecil G. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- HARRIS, G. G. *Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis*. University of Rochester : NY, 1989.
- KIRMAYER, L. *Healing and the Invention of Metaphor: The Effectiveness of Symbols Revisited. Culture, Medicine and Psychiatry*, 17: 161-195. (1993).
- KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: Gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações*. Revista Pagu, nº 1, 1993 p. 19-30.

- KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press. 1980.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Etnopsiquiatria*. São Paulo: Brasiliense. (1994).
- LEENHARDT, M. *Do Kamo : Person and Myty in the Melanesian World*. Chicago : University of Chicago Press, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LEVY-BRUHL, L. *Primitive Mentality*. London : George Allen and Unwin, Ltd. ,1922.
- HOLLAN & LEVY. *Person-Centered Interviewing and Observation*. In: Handbook of methods in cultural anthropology / H. Russell Bernard, editor: Florida, 1998.
- HUSSERL. *L' Idée de la phénoménologie*. P.U.F., 1970
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros - Conflito social e saúde*; São Paulo, Difel. (1984)
- MACHADO, Lia Zanotta. *Gênero , um novo paradigma?* Cadernos Pagu. (11), 1998, p. 107-1126.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais : Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. SP : Ed. Autores Associados, 1996.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo na Brasil*. SP : Loyola, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia, com uma introdução à obra de Marcel Mauss*, de Claude Lévi-Strauss; tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo, EDU, 1974.
- _____. (1934) *Uma categoria do espírito humano : a noção de pessoa, a noção do “eu”*. In: Sociologia e antropologia. Vol. 1. SP : E:P:U. / EDUSP, 1974

- _____. (1934) *As técnicas corporais*. In: *Sociologia e antropologia*. Vol. 1. SP : E:P:U. / EDUSP,1974.
- MEAD, George Herbert. *Play, the Game, and the Generalized Other*. Edited by Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago. 1934.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste povir : a inserção do protestantismo no Brasil*. SP : Paulinas, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo : Martins Fontes, 1999.
- MOREIRA, Daniel Augusto. *O método fenomenológico na Pesquisa*. SP : Pioneira Thomson, 2002.
- Novo nascimento : os evangélicos em casa, na igreja e na política / Rubem César Fernandes (coordenador e redator)... (et al.) – RJ : Mauad, 1998.
- PALS, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York : Oxford University Press, 1996.
- PASSOS, João Décio. *Pentecostais : origens e começo*. SP : Paulinas, 2005.
- Pesquisa qualitativa com texto : imagem e som : um manual prático/ Martin W. Bauer, George Gaskell (editores). RJ : Vozes, 2002.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte*. In: ANPOCS, *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Vértice e ANPOCS, p.104-132. (1989),
- _____. (1997a), *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. *Novos Estudos Cebrap*, 49, nov., p. 99-117.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec. 1991.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo : Alfa-Omega, 1976.
- RABELO, M. *Religião e Cura: Algumas Reflexões sobre a Experiência Religiosa das*

Classes Trabalhadoras Urbanas. Cadernos de Saúde Pública, 9 (3): 316-25. (1993b).

_____. Religião, Ritual e Cura. In: Alves & Minayo. Saúde e Doença – um olhar antropológico. RJ, Fiocruz, 1994.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro, Vozes. (1985).

Sociologia da Religião e mudança social : católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil/ Beatriz Muniz de Souza, Luis Mauro Sá Martino, (Orgs.). – SP : Paulus, 2004.

S. AGOSTINHO, Confissões. Coleção Pensamento Humano, 16ª edição, Petrópolis, Vozes, 2000.

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, Vozes. 1997.

_____. *O Imaginário*. São Paulo, Editora Ática. 1996.

SCHELER, Max. *Esencia Y Formas de la Simpatia*. Buenos Aires, Editorial Losada, S.A. 1950.

SCHELER, Max. *El Resentimiento em la Moral*. Buenos Aires – México, Espasa-Calpe, Argentina S. A. 1944.

SCHELER, Max. *La Esencia de la filosofia y la Condición Moral del Conocer Filosófico*. Buenos Aires, Editorial Nova. 1972.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades. (1969),

SOUZA, I. M. A e Rabelo, M. C. *Imagens do eu em uma trajetória de Enfermidade*. In E. Regis, M. H. T. Almeida, e P. Fry (org.) *Política e Cultura: Visão do Passado e Perspectiva contemporâneas*. São Paulo, Hucitec - Ampocs. (1996).

SCHUTZ, Alfred e LUCKMANN, Thomas. *Las Estructuras del Mundo da Vida*. Buenos Aires: Amorrotu. (Caps. “El Mundo de la Vida Cotidiana e la Actitud Natural” e “El

- Conocimiento del Mundo de la Vida”). (1973).
- TAMBIAH, S. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, LXV: (1979). 113-169
- TARDUCCI, Mónica. (1993), Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. In: Frigerio, Alejandro (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S.A, p. 81-96.
- TURNER, V. (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- _____. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
- _____. (1969). *The Ritual Process*. Chicago, Aldine.
- _____. (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press.
- TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem - Um Estudo sobre o terror e a cura. - tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura; São Paulo; Editora Paz e Terra S.^a (1993).
- TURNER, Victor. *O processo Ritual – Estrutura e Antiestrutura*. RJ, Vozes, 1974.
- VINGREN, Ivar. Gunnar Vingren - O Diário do Pioneiro. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus. (1973).
- WARREN, Donald (1984). A Terapia Espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. *Religião e Sociedade* 11(3).
- WEBER, M. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In H. Gerth & W. Mills (orgs), *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar. (1974)
- WEBER, M. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Brasília: Editora Universidade de Brasília. (1981)
- WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. (1991). Vol. I e II

WILSON, Robert R. Profecia e sociedade no Antigo Israel - tradução João Rezende Costa; revisão Honório Dalbosco- São Paulo: Edições Paulinas. (1993)

WHATLEY, C. Social Attitudes Toward Discharged Mental Patients. In S. Spitzer and N. Denzin (orgs), The Mental Patient: Studies in the Sociology of Deviance. New York: McGraw-Hill Book Company. (1968).

WILEY, N. The Semiotic Self. Cambridge: Polity Press. (1994).

WUNDT, W. Elements of folk psychology : outlines of a psychological history of the development of mankind. Londres : George Allen and Unwin, 1916.

