

Emoções e corpo na constituição da pessoa pentecostal

Avance de investigación em curso

GT 21 – Sociología de la Religión

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior

Roberta Bivar Carneiro Campos

Resumen:

Este trabalho versa principalmente sobre a noção de pessoa pentecostal e como subjetividade, corpo e emoções estão intrincados na sua constituição, a qual pode ser ilustrada através de uma trajetória onde os crentes buscam superar o status de neófito em direção ao de profeta. O profeta já atingiu a “maturidade espiritual”, ouve a voz de Deus e atende o seu “chamado” para atuar em situações específicas, geralmente interações nas quais os crentes servem de mensageiros do próprio Deus, as profecias. A partir de trabalho de campo realizado entre fiéis da Assembleia de Deus, apresentaremos como os fiéis deixam de serem neófitos e se tornam profetas a partir do embodiment de emoções hipercognitizadas nos cultos pentecostais comandados pelos líderes carismáticos.

Palabras claves: Pessoa Pentecostal, Emoções, Corpo.

Este trabalho versa sobre o que entendemos ser a trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus. A carreira empreendida pelo crente, de neófito a profeta, ou seja, de novo convertido até ser considerado pela comunidade como espiritualmente maduro, passa necessariamente pela habilidade em atender o chamado de Deus e realizar “sua obra”, o que geralmente consiste em “dar uma palavra”, realizar uma profecia direcionada a alguém. O crente deve afastar o que pode ser considerado “coisa de sua cabeça”, para não correr o risco de fazer “aquilo que Deus não mandou”, ao mesmo tempo em que não pode, sob hipótese alguma, deixar de atender este comissionamento.

Examinaremos, então, alguns elementos desta passagem de neófito a profeta na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus (AD). Passagem que entendemos fazer parte da construção da ideia de pessoa pentecostal. Focaremos no exame do papel do corpo e das emoções nesta trajetória. Qual seria o lugar, portanto, do corpo e das emoções na construção da noção de pessoa pentecostal? Visamos responder esta pergunta apresentando como a dúvida e a ansiedade do neófito é transformada em confiança e convicção nos cultos pentecostais. Tudo isto com o corpo, receptáculo do Espírito Santo, como mediador desta prática. O papel do líder carismático também será contemplado: Apontaremos como sua performance na interação com os fiéis funciona como dínamo das emoções presentes na trajetória que ora pretendemos analisar. O foco de nossa análise recairá sobre o pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) no Brasil e principal figura do Congresso de Avivamento Desperta!, evento que, juntamente com as visitas nas filiais da ADVEC no Recife, compôs a base do trabalho de campo por nós realizado.

A cultura pentecostal: a busca generalizada pelo carisma

Em trabalhos anteriores (MAURICIO JUNIOR, 2011; CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012a, 2012b) denominamos a cultura pentecostal cristalizada na Assembleia de Deus (AD) como baseada na **busca generalizada pelo carisma**. Com isso, afirmamos não ser monopólio do líder carismático o

sentido de posse do carisma, pelo contrário, para ser “usado por Deus”, o fiel também deseja, e, mais do que isso, necessita de carisma para si.

Mostramos também que esta **circulação do carisma**, iniciada na interação-origem entre o líder carismático e o fiel, repercute nas interações carismáticas entre os próprios fieis, e entre estes e os não-crentes, o que se configura como um dos princípios indispensáveis à expansão pentecostal.

No presente trabalho, destacaremos o fato destas interações carismáticas acima citadas realizarem-se na forma de cadeias energéticas emocionais e corporais, como já observado por Robbins (2009). Este autor destaca é necessário compreender a **produtividade social** do pentecostalismo como a responsável por sua *institution-building-ability*. Com esse termo, Robbins pretende, além de expressar a alta frequência das interações rituais na socialidade pentecostal, destacar a qualidade destas interações como o verdadeiro elemento responsável pela pretensa ubiqüidade do pentecostalismo ao longo do globo. O critério para que tais interações sejam consideradas **bem sucedidas** é o fato de produzirem **energia emocional**: uma generalização do conceito durkheimiano de efervescência coletiva, no sentido de que a procura por interações das quais é possível desfrutar desta energia não cessa, formando, por consequência, uma cadeia de interações rituais.

Para que, destas interações, brote o que se define por energia emocional, Robbins continua, são necessários alguns pré-requisitos: Primeiro, o foco mútuo de atenção: “um sentido por parte dos participantes de que eles intersubjetivamente compartilham uma definição comum do que estão fazendo juntos” (p.61, tradução nossa deste e outros que se seguirão). Em segundo lugar, e o mais importante para o propósito deste trabalho, está o que Collins chama de

um alto grau de ***emotional entrainment***. Significando o desenvolvimento de um sentido entre as pessoas de que elas estão coordenando suas ações em conjunto. Um sentido construído particularmente **através da sincronização rítmica da ação corporal**, de forma que a interação flua suavemente. (ibid, p.61, grifo nosso).

Robbins conclui que o Pentecostalismo é idealmente adequado para colocar estas características em ação (*mutual focus + emotional entrainment through bodily synchronization*) quando os fieis estão juntos. Assim, é com as cadeias energéticas emocionais e corporais apresentadas por Robbins, formadas por interações rituais chamadas por Collins de bem sucedidas (por produzirem energia emocional), que queremos nos preocupar neste trabalho. Chamamos tais interações de carismáticas, e entendemos ser através destas cadeias apresentadas por Robbins que o carisma circula. Iremos apresentá-las mais de perto ao longo do texto.

Como se dão na prática, então, as interações procuradas pelos fieis da Assembleia de Deus (consistindo, esta procura, no que chamamos de busca generalizada pelo carisma) onde eles serão “usados por Deus”, estando, para isso, “cheios do Espírito Santo”? Baseado nos trabalhos de Simon Coleman (2000, 2006), entendemos que elas se concretizam através de

um processo contínuo de internalização e externalização, gerando uma cadeia de circulação verbal onde cada crente, tendo armanezado, internalizado, o carisma em seu *self* através das chamadas experiências de *in-filling* (preenchimento), precisa estendê-lo (*reaching out*), externalizá-lo, ao (ainda que desconhecido) outro, sobretudo no ato de “dar uma palavra”, “abençoar” ou “profetizar sobre a vida do seu irmão” (MAURICIO JUNIOR, 2011, p.61-2).

Acompanhando a experiência relatada por Nadja, fiel da AD há 14 anos, podemos ilustrar esta cadeia de circulação verbal. Nossa informante relata ocasião onde, internada no hospital a fim de realizar uma cirurgia, age carismaticamente externalizando em direção à sua companheira de quarto a

Palavra anteriormente internalizada. Nadja ficaria internada junto com uma “irmã de fé”, conhecida sua. De última hora é trocada de quarto e, segundo nos diz, “reclama com Deus” por tal situação ter acontecido. Mas depois, diz ela, o propósito de tal mudança seria plenamente compreendido:

Um dia antes um irmão disse assim: ‘Olhe Nadja, você vai ser usada naquele hospital e se você não tiver palavras pra dizer, diga só que Jesus é bom’. Quando eu entrei que olhei, ela tava com uma imagem (*de santo*) bem grande ao lado da cama e um terço na mão. Eu percebi que ela era bem católica e eu aprendi muito a respeitar. Não sou de agredir porque eu creio que essa obra quem faz é o Espírito Santo. Eu disse: Jesus, como é que eu vou falar pra essa mulher? Me lembrei logo da palavra do irmão (*‘diga só que Jesus é bom’*). De repente... eu fiquei sozinha com ela e a filha dela. E ela começou a passar mal... Na hora o Senhor falou: ‘Segura na mão dela’. E eu segurei... Segurei na mão dela, aí vi o nome dela [na placa acima da cama]. [Então, eu disse:] ‘D. Maria José, Jesus é bom. Me lembrei [das palavras do irmão] e comecei: ‘Jesus é bom, Jesus é bom, chame por ele, chame por ele, D. Maria José, que ele está aqui. Vamos chamar por Ele, porque Ele é bom’. Aí comecei falando do amor de Deus: ‘Ele te ama, te ama’. E de repente ela olhou pra mim e começou a dizer: ‘Jesus, ela está dizendo que tu és bom. Tu és bom, tu és bom. E a gente começou a glorificar o nome do Senhor. Eu comecei a orar com ela, exaltando só o nome do Senhor. Quando o médico chegou, ela já estava calma.

Aqui Nadja primeiro recebe do ‘irmão’ o que deve ser dito no momento oportuno: “Jesus é bom”. Armazenada “em seu espírito”, a palavra alcança sua eficácia performativa na **externalização**: o momento em que “pode se dar vida à Palavra, na medida em que a linguagem é externalizada do falante e se transforma em sinais físicos da presença do poder sagrado” (Coleman, 2000, p.131). É o instante em que Nadja, como diria Coleman, passando a fé aos outros, segura as mãos de dona Maria José e movimenta o “Jesus é bom”, antes recebido, na direção do mais novo recipiente deste interminável ciclo de verbalização da Palavra.

Enfatizamos que a constituição do *self* assembleiano, assim como para outros contextos evangélicos e pentecostais, passa pelo processo do que Susan Harding (2000) chamou de “ingestão da palavra” (ver também Coleman 2000). A conversão como transformação do *self* se dá através de um processo de aprendizagem da palavra que implica na permeabilidade do corpo do fiel à mensagem. Esta noção de “ingestão da palavra” possibilita, em nosso entendimento, dirimir dualidades entre *self* e corpo dentro de uma abordagem durkheimiana (e maussiana) do tema. Tal abordagem nos alinha às críticas de Mellor (2007) a Csordas (1994), a respeito de quando este último afirma serem os ensaios de Mauss sobre o *self* e o corpo totalmente independentes entre si. Não podemos entender corpo e *self* como totalidades materiais delimitadas, afirma Mellor: “Ambos podem ser vistos como permeáveis”. Na tradição durkheimiana,

enquanto o imenso poder das forças sociais que permeiam os corpos é fortemente enfatizado, também se reconhece que tais forças são constrangidas pelas disposições naturais dos corpos. Pode-se dizer que esta tradição oferece uma visão de corpos que são socialmente *constituídos* ao invés de socialmente *construídos*. (MELLOR, 2007, p.592).

E na medida em que Nadja externaliza a palavra numa performance corporal, vemos de maneira eloquente o modo como *corpo e self* são permeáveis entre si. Se a transformação do *self* passa pela ingestão da palavra, não é muito lembrar que ingestão é uma metáfora que remete a um processo que se dá no corpo e pelo corpo. O fiel sente-se transformado e preenchido pelo Espírito Santo quando se

sente capaz de repetir, memorizar, externalizar a palavra. Este fenômeno liga-se diretamente à ideia do corpo pentecostal assembleiano como constituído pela palavra, transformado pelo preenchimento do Espírito Santo que, por sua vez, se presentifica, materializa-se em palavras. Por enquanto, queremos enfatizar que é ao se alimentar da Palavra, armazenando-a em seu corpo, que o crente pentecostal se habilita a tornar-se maduro espiritualmente, na medida em que pode, uma vez preenchido, empreender interações carismáticas. São os rituais de *in-filling* os produtores da convicção que vai dirimir a ansiedade de ser “usado por Deus”. Antes, porém, iremos apresentar como a ansiedade religiosa é ritualizada na socialidade pentecostal.

O neófito e a produção da ansiedade

Engajar-se na cadeia de circulação verbal da qual falamos não é uma opção disponibilizada aos crentes da Assembleia de Deus. Performar o carisma, provando, e provando-se, cheio do Espírito Santo é um requisito compulsório para quem está inserido na cultura pentecostal. Mais do que ter a **possibilidade** de participar das interações rituais, desejamos chamar atenção para o fato de que o fiel assembleiano tem o **dever** de fazê-lo. Sem isso, a noção de pessoa pentecostal não pode ser construída. Com a ajuda de Coleman (2000, 2006) e o seu conceito de externalização, acrescentamos os não-crentes como alvos desta ritualização da vida cotidiana pentecostal. Empreender interações carismáticas dos tipos que veremos abaixo, então, é requisito indispensável para entender-se como pentecostal e, como tal, ser aceito pela comunidade.

Vejamos primeiro a experiência da Irmã Eliete, 70 anos, professora aposentada. Ela conta:

Um dia desses eu estava no Detran. Tinha uma moça que vinha com uma bagagem, mas muito triste o jeito dela. Muito triste. Deus falou ao meu coração: “Dê uma palavra pra ela”. Eu disse: “Meu Deus, como é que eu vou falar com ela? Não conheço a moça”. Uma moça muito bem vestida. Eu fui e falei assim: “Moça, Eu não te conheço, mas tira essa preocupação que isso que tu vais fazer Deus vai te dar uma vitória”. Ela fez: “Que bom! Eu precisava tanto ouvir isso aí”. Eu disse: “Você vai sair vitoriosa nisso que você vai fazer”.

É interessante notar que Eliete tinha dúvidas quanto à melhor forma de se dirigir àquela desconhecida, mas mesmo hesitando, vai até “a moça” e entrega a mensagem a ela reservada. Após fazê-lo e descobrir que o alvo de sua profecia estava prestes a fazer o vestibular, a entrevistada diz ter sido tomada por uma sensação de dever cumprido: “Fica admirado a pessoa que recebeu e fica admirado a gente que falou: - Meu Deus, era isso mesmo que tu queria que eu falasse”. Por sua vez, a irmã Nadja não poderia ter “ficado na dela”. Esta opção não está disponível ao crente pentecostal. Seu dever é falar e alcançar os outros (*reaching out*) com o carisma. Vê-se, com isso, que a construção da pessoa pentecostal passa pela eliminação da dúvida em relação a se “é Deus mesmo quem está falando” (o que nos remete ao relato bíblico de Samuel, apresentado no início do artigo), à performance da convicção nas experiências aqui denominadas de externalização da palavra. A dúvida e a insegurança são próprias do neófito e podem fazê-lo, como disse Nadja, não “dar conta” de realizar a vontade de Deus. A convicção, por sua vez, é a marca do profeta, que cumpre “a vontade de Deus” no exato momento em que ela é requerida. Assim, os episódios permeados de hesitação vistos aqui devem se transformar em momentos de atitude convicta, como na ocasião em que a Nadja estende o “Jesus é bom” à sua desconhecida companheira de quarto.

Por ocasião do nosso trabalho de campo, não era raro ouvir afirmações do tipo “o crente não pode ficar calado”. Há uma recomendação explícita para que todos se tornem profetas uns para os outros, bem como para os desconhecidos. “Crescer na fé”, então, implica saber o que dizer, como dizer e

esperar as reações certas. Não estamos longe, aqui, de uma educação emocional (ver Geertz 1989 e Turner 2005) promovida pelos rituais assembleianos. Nesse sentido, tais rituais, ao promoverem uma pedagogia emocional, põem em evidência uma relação entre emoções e sociabilidade. Os rituais e as prédicas dos pastores são instrumentos fundamentais na hipercognitização de certas atitudes corporais e afetivas, ie. atitudes e afetos culturalmente enfatizados, desejados e incentivados pelo grupo (ver Hellas 1986).

Entendemos que a emoção culturalmente enfatizada na trajetória assembleiana de neófito a profeta é a ansiedade. Homans (1945) nos lembra que Malinowski e Radcliffe-Brown já discutiam a produção da ansiedade em meio aos rituais, bem como relatavam a eficácia destes para dirimi-la, substituindo-a pela confiança (*confidence*). Mas se estes grandes autores clássicos se viam envoltos em questões acerca de se os rituais atendiam a necessidade dos indivíduos, no caso de Malinowski, ou da sociedade, no caso de Radcliffe-Brown, nosso interesse recai sobre a performatividade da ansiedade, e da confiança, nos rituais. Não estamos indagando a que servem os rituais, nem se têm ou não alguma função, mas nos questionamos como nos rituais da AD são performadas a ansiedade relativa à fé e a convicção do “chamado de Deus”. Esta ansiedade está perceptível nos questionamentos feitos por Nadja e Eliete em suas experiências: “Jesus, como é que eu vou falar pra essa mulher?”; “Senhor, tu me usa?”, “Meu Deus, como é que eu vou falar com ela?”, tendo esta performatividade estreita relação com a noção de pessoa pentecostal, de sua subjetividade. Enfim, entendemos que a ansiedade advinda da necessidade de adesão compulsória ao que intitulamos de **busca generalizada pelo carisma**, funciona como força-motriz para o engajamento nas interações carismáticas. Ser reconhecido como pentecostal, ou seja, galgar o status de “cheio do Espírito Santo”, abandonando o papel de neófito e alcançando, em nossos dizeres, o de carismático, é o objetivo principal de quem se engaja nesta busca.

Ortner (2007) pode nos ajudar a esclarecer ainda mais esta relação entre subjetividade e ação. A abolição, por exemplo, da prática da confissão privada lançou o fiel a uma vida sem oportunidades para realizar uma descarga periódica do sentimento emocional do pecado. A fonte máxima da ansiedade religiosa, no entanto, consistia mesmo na busca de evidências pelos fieis que atestassem sua salvação. O que potencializava a ansiedade, nos dizeres de Ortner, “era a situação psicologicamente insustentável de ter o destino pré-traçado [a salvação, ou a danação], e não ter meios de descobrir para que tal destino apontava” (p.386). As práticas e doutrinas protestantes tanto induziam a estas ansiedades quanto prescreviam soluções para elas. A solução (o ascetismo intramundano), segundo Weber, gerou a afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, produzindo um sujeito religioso e, ao mesmo tempo, capitalista. Nosso ponto aqui é acompanhar o objetivo de Ortner ao comentar o clássico trabalho weberiano e enfatizar que o sujeito produzido cultural e religiosamente não é definido somente por sua posição numa matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos que movem à ação. Entre os pentecostais a ansiedade não dá início à busca pela certeza da salvação, como foi no protestantismo pós-Reforma. A meta aqui é alcançar a posição de maturidade espiritual e ser reconhecido como “cheio do Espírito Santo” na trajetória carismática. A salvação está ao alcance do neófito. Pretende-se subir um degrau maior na hierarquia carismática, o de profeta. A prescrição para aplacar a ansiedade por ser bem sucedido nas interações que atestam a posse do carisma entre os pentecostais também difere daquela disponibilizada aos crentes da Reforma: Não há um ascetismo intramundano que valorize o trabalho e a acumulação como sinais da salvação. Aqui o sinal é essencialmente mágico: Atender ao comissionamento divino e “dar uma palavra” a quem estiver ao alcance sob o raio de atuação profética. Melhor dizendo, trata-se de um sinal performático, para não cairmos em dicotomias (religião e magia) que mais confundem do que esclarecem.

Elegemos a ansiedade religiosa como sentimento representativo da prática pentecostal e afirmamos que a ritualização deste sentimento, no processo de busca de reconhecimento pela comunidade como

pessoa carismática, impulsiona os fiéis a engajaram-se em interações das quais se depreenda o sentido do carisma pentecostal (a busca generalizada pelo carisma). Aí se atesta, para os bem-sucedidos nestas interações, o status de “cheio do Espírito Santo”.

O líder carismático na ritualização da ansiedade

No Congresso de Avivamento Desperta! 2010, Silas Malafaia traz uma mensagem aos seus ouvintes na maior casa de shows do Estado de Pernambuco, lotada para acompanhar sua prédica. Ele a inicia:

Eu quero trazer uma palavra pra você e a minha oração é que eu seja apenas instrumento da vontade de Deus para a sua vida. Eu quero dizer pra você uma coisa que seja profética para sua vida: Deus quer usar você para coisas grandiosas (*gritos da platéia de Glória a Deus e Aleluia*)...

Anuncia o texto bíblico que servirá como base para toda sua prédica e continua:

... Então, Ezequiel 37, versículo um: (*lendo*) “Veio sobre mim a mão do Senhor e o Senhor me levou em espírito e me pôs no meio de um vale que estava cheio de ossos”. Há duas coisas aqui que eu quero considerar deste primeiro versículo: É que Deus sempre vai nos levar ao lugar que ele quer nos usar. Então aprenda o seguinte: É Deus que tá dirigindo a tua vida? Sim ou não? (*platéia responde, sim*). **Se for Deus que está dirigindo a tua vida**, não fique preocupado com o aparente e com as circunstâncias. Deus sempre vai te levar a um lugar, e te prepare, nesse lugar você vai ser usado para a glória dEle (*gritos da platéia de Glória a Deus e Aleluia*)...

Com a afirmação “Deus quer usar você para coisas grandiosas”, Malafaia toca em um ponto fulcral para o crente pentecostal. É este o projeto no qual todo crente pentecostal deve se engajar: “ser usado para a glória dEle”. Mas para ser “usado poderosamente” há uma condição: o fiel necessita saber se Deus está dirigindo a sua vida (“Se for Deus quem está dirigindo a sua vida, você vai ser usado para a glória dEle”). Como sabê-lo? Estas respostas não são disponibilizadas pelo líder. O questionamento (Deus está dirigindo a sua vida?) é lançado aos ouvintes, que necessitam respondê-la. A pergunta reverbera nos fiéis não somente no momento específico da prédica, mas ecoa em seus ouvidos, estendendo-se às suas vidas cotidianas, exigindo uma resposta que, nos parece, também deve se renovar cotidianamente.

Malafaia continua. E neste trecho o que entendemos como a produção da ansiedade religiosa fica ainda mais evidente:

Aí eu aprendo um princípio que tá aqui nesse texto e que eu quero que você aguace o seu ouvido: Se você está no lugar que Deus quer que você esteja. Se você está exatamente no centro da vontade de Deus... agora vem uma palavra pra você... Se você está exatamente no centro da vontade de Deus e se você está no lugar que Deus quer que você esteja, seja esse lugar geográfico ou posicional, ou as duas coisas, (*aos gritos*), neste lugar você tem autoridade profética (*gritos da platéia*). É aqui o engano de muita gente, meus amigos. Você quer profetizar numa área e num local e numa posição que você não tem... [mas] Ei, psiu! Você não está no lugar que Deus quer que você esteja pra fazer isso. Você não tem autoridade profética. O que eu vejo de gente quebrar a cara nesse negócio. Você não tem autoridade profética. Você tá fora do lugar. Esse homem aqui estava no lugar que Deus queria que ele estivesse (referindo-se a Ezequiel). E Deus disse [para Ezequiel]: “Você tem autoridade profética. Você tem legalidade espiritual. O que é uma coisa muito importante, porque se você estiver fora do local que Deus quer te usar, você não tem legalidade espiritual pra ser profeta neste local.

As perguntas continuam: Como o fiel pode saber se tem autoridade profética? Se está no lugar que Deus quer que ele esteja? E se é Deus quem está dirigindo sua vida? Quais os sinais práticos para aplacar a ansiedade e responder a pergunta lançada pelo líder carismático?

Salta aos olhos, mais uma vez, a pedagogia emocional que, desta vez, permeia a prédica de Malafaia. Geertz (1989) fala da “utilização da emoção para fins cognitivos” (p, 210) nos rituais, em seu ensaio sobre a briga de galos balinesa.

O que o pentecostal aprende em seus rituais também gira em torno da aparência de seu *ethos* e sua sensibilidade privada quando postas em prática coletivamente. O crente vai ao culto para aprender o que sentir e “verificar a dimensão de sua própria subjetividade”. E a atitude corporal e afetiva culturalmente enfatizada aqui (HELLAS, 1986) é a ansiedade envolta no clima do urgente desejo de “ser usado poderosamente por Deus” e colocar-se “no centro de sua vontade”.

É importante ressaltar, ainda, que os questionamentos efetuados pelo líder carismático não são entendidos pelos participantes do evento como perguntas retóricas direcionadas a esmo a um ouvinte impessoal. Ainda que se configure como um momento onde se vai “receber” a Palavra entregue pelo pastor, este momento também exige uma participação ativa. Essa participação vai além do ato de *call and response*, termo que designa o momento em que a plateia responde com gritos de “Glórias e Aleluias” às profecias do pastor. Estende-se a uma atitude permanente de concentração e a manutenção de um estado de sensibilização à possibilidade de “recebimento”, como diz o Evangelista Luciano, há 10 anos na AD:

O culto é individual. Você pode estar numa reunião e ali ser cheio do Espírito Santo somente você. E por que somente você? ... Tanto pode você receber uma descarga do alto e ser cheio do Espírito Santo, como pode dois, três ou até mais. Vai depender se realmente aquela pessoa vai para cultivar, buscar realmente a presença de Deus, entendeu? ... Depende muito de quantos na reunião estão realmente buscando a presença de Deus.

Configura-se aí, portanto, “uma construção especificamente carismática do sentido de um fluxo entre o santo e o crente comum...” (COLEMAN, 2009, p.430). Pastor e fiel se engajam, sobretudo no momento da mensagem, numa interação compreendida como sendo singular, ainda que este último esteja no meio de uma multidão. Enfim, a pergunta é direcionada a cada fiel, e deve-se buscar respondê-la. O que nos leva a entender que o frenesi emocional e corporal associado a esta experiência religiosa, e às demais experiências de efervescência religiosa no âmbito pentecostal, é revestido de uma estética própria associada ao carisma do líder, na medida em que aceitamos ser tal estética constituída a partir de estruturas de repetição autorizadas - algo como as *sensational forms* propostas por Birgit Meyer (2010) - fornecidas pelo grupo através de um processo controlado e disciplinador.

O líder carismático impulsionando à ação carismática: A produção da convicção

A ritualização da ansiedade na prédica de Malafaia faz parte das técnicas que contribuem para a (auto) consolidação de sua autoridade espiritual. Se as respostas às perguntas do líder carismático não podem ser dadas de imediato pelos fiéis-ouvintes, gerando a ansiedade religiosa discutida anteriormente, a única certeza é a de que o emissor desta mensagem, devido ao lugar de sua fala (evento repleto de pessoas para ouvi-lo, uma carreira bem sucedida, programas de televisão, livros, etc), se encontra exatamente no lugar onde Deus quer “usá-lo” e, portanto, possui “autoridade profética” para questionar os fiéis com relação ao lugar destes.

Mas não é só este fator, a ambigüidade nas perguntas lançadas aos ouvintes, que constrói a proeminência espiritual do líder carismático em relação aos crentes comuns. Seu status de virtuoso espiritual, ou melhor, de emblema da cultura pentecostal (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012a, 2012b) possibilita o líder carismático a conduzir esta trajetória da ansiedade à convicção. Como esta posição é construída?

Se o crente pentecostal é instado a trilhar sua carreira espiritual, pode-se deduzir que tal carreira possua um topo. No entanto, nem todos o alcançam. É lá que estão os grandes líderes carismáticos, os “santos protestantes” de Coleman (2009): aqueles, em nossos termos, que foram bem sucedidos na busca generalizada pelo carisma, atingindo, pode-se dizer, o sucesso carismático. Tal “sucesso” baseia-se, assim compreendemos, nas condições reunidas pelos pastores-celebridades. No que diz respeito à cadeia de circulação verbal, afirmamos estar o líder carismático em uma posição privilegiada, mais especificamente **na origem e acima** desta corrida pelo carisma. O momento em que o crente comum “dá uma palavra” ou “profetiza sobre a vida” de outrem, pode ser compreendido como uma reprodução em menor escala (de intensidade carismática) do instante da mensagem proferida pelo pastor.

O líder carismático, como o crente comum, cumpre o dever de estender-se até o outro (reaching out), entregando-lhe a Palavra, no entanto o faz em outro patamar, bem mais elevado. Enquanto o crente ordinário executa o que a comunidade considera ser sua missão engajando-se em interações com pessoas que estejam ao alcance de suas mãos, por exemplo, com uma companheira de quarto de hospital conforme o depoimento aqui relatado, o pastor-celebridade o faz, por sua vez, diante de uma plateia ávida por aprender com ele, e no momento considerado como a principal oportunidade para se “receber”, internalizar, a Palavra. Eliete nos diz que momento é este: “O momento principal do culto?... é o momento da palavra. É muito bom o momento de adoração... Mas aqueles hinos são como uma preparação para ouvir a palavra. Mas na hora da palavra é a hora que você vai aprender”. Além disso, o “grande homem de Deus” não se limita às paredes da igreja local. É visto nos eventos itinerantes de escopo nacional e internacional, e alcança a todos com sua mensagem através do rádio e televisão. Podemos afirmar, em resumo, que o líder carismático eleva do prosaico ao nível do extraordinário as interações sociais de onde se depreendem o sentido do carisma entre os pentecostais.

Como vimos em Ortner (2007), as práticas e doutrinas protestantes exploradas por Weber tanto induziam às ansiedades religiosas quanto prescreviam soluções para elas. Silas Malafaia, antes lançando perguntas aos fiéis que não podiam ser respondidas de imediato, agora os motiva a mover-se e respondê-las ao dizer: “É através de você [que Deus vai agir aqui na terra]. Não é outro, não”. O conhecimento adquirido pelo fiel pentecostal em meio à ritualização da convicção capitaneada pelo líder carismático, pode ser comparado com a *gnosis* obtida pelos Ndembu em seus rituais de iniciação apresentados por Turner (1974) como um período liminar.

Se entre os Ndembu os anciãos e os instrutores são considerados “a personificação da autoridade auto-evidente da tradição” (p.144); ou a “a quintessência do tradicional” (idem), e, portanto, revestidos de autoridade para conduzirem o processo onde os neófitos “são triturados para serem novamente moldados e dotados de poderes adicionais para enfrentarem a nova etapa de sua vida (p.146)”, entre os pentecostais, por sua vez, os fiéis são convencidos pelo líder carismático de possuir o carisma necessário para prosseguir em busca das interações carismáticas com os que estiverem ao seu alcance, no seu cotidiano. A eficácia deste comissionamento consiste, podemos assim entender, em quem o faz. É o líder carismático, virtuoso espiritual e emblema da cultura pentecostal (por estar, como verificamos, na origem e acima da busca generalizada pelo carisma) o condutor dos rituais que produzem a ansiedade religiosa. É ele também quem conduz os fiéis à resolução do problema a eles imposto através da ritualização da convicção, via o empoderamento carismático.

O corpo como mediador da trajetória

A análise de Turner acerca da mudança ontológica que se dá nos neófitos participantes dos rituais Ndembu recebe uma ênfase no aspecto cognitivo do ritual. O corpo como mediador deste processo deve ser ressaltado. Já falamos da superação da dicotomia *self* e corpo através da noção de ingestão da palavra (HARDING 2000; COLEMAN 2000). Assim, para Coleman, a internalização se refere ao fato de que “os fiéis não consideram estarem *interpretando* a Bíblia ou os sermões inspirados, mas que os estão *recebendo* (COLEMAN, 2000, p.127, itálicos no original). Esta assimilação não se reduz ao aspecto metafórico, pelo contrário, ela é entendida como um fenômeno físico. E este recebimento se dá no corpo. É nele que a palavra permanece armazenada aguardando o (exigido) instante de movimentar-se na cadeia. É o que podemos entender quando Nadja cita o momento da mensagem como “o que alimenta a alma”. “O que me alimenta, no meu caso, é a palavra”, diz ela. Uma atitude permanente de recebimento pode ser percebida através da linguagem corporal empregada pelos fiéis nos cultos da AD: Mãos estendidas para o alto, inclinadas em direção ao púlpito com as palmas para cima e os olhos cerrados, numa nítida posição de “recebimento” enquanto as orações são proferidas em tom de profunda emoção. Mais do que isso, o corpo pentecostal é o verdadeiro receptáculo do Espírito Santo. Este espírito, porém, parece necessitar de uma “ativação”, efetuada pela Palavra que o alimenta e, conseqüentemente, o corpo onde está contido. Esta necessidade da internalização da palavra compõe o processo de formação da pessoa pentecostal, como nos diz Luciano, ao explicar que o crente não está pronto desde sempre e precisa empreender um esforço espiritual diário para chegar à maturidade espiritual. “Mesmo uma pessoa se convertendo ao Senhor, diz nosso Evangelista, ele não é liberto totalmente... A Bíblia Sagrada vai nos orientando através dos ensinamentos e dos estudos, ela vai nos orientando cada dia mais a gente se libertar daquilo que não agrada a Deus”.

O líder carismático é o principal entre os comensais da palavra e, portanto, constitui-se enquanto gatilho e pedagogo das interações carismáticas, na medida em que as ações carismáticas engendradas pelos fiéis comuns podem ser entendidas como uma reprodução em menor escala da performance do pastor nos cultos e grandes eventos. O fiel é empoderado e aprende a ser bem sucedido nas interações de onde se depreende o sentido de posse do carisma na relação com o líder carismático. A aquisição das técnicas do corpo (MAUSS, 2003) pentecostal passa pelo que Mauss chama de “imitação prestigiosa”. Quando a pessoa “imita atos bem sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e tem autoridade sobre ela”. “A noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador” (p.405), diz Mauss, além de ser essencial para compreender esta mimesis, anuncia o caráter social da imitação, sem, porém, esquecer do “homem total” (o “tríplice ponto de vista” – biológico, psicológico, sociológico); o que, mais uma vez, contribui para afastar possíveis dicotomias self-corpo na tradição durkheimiana.

Este fluxo do pastor ao fiel fica ainda mais evidente no instante que denominamos de “profusão de profecias” (MAURICIO JUNIOR, 2011): Quando a mensagem se encerra e tem-se a impressão de o pregador aproximar-se ainda mais de seus ouvintes, os quais, por sua vez, exercem, neste momento derradeiro do ritual, sua postura mais ativa revelando mais claramente ao observador a ingestão da Palavra que vêm do pastor.

Todos recebem a palavra. Os fiéis saem empoderados a engajar-se nas interações carismáticas, mas o carisma ali internalizado é instável. Permanecerá com eles se, e somente se, “obedecerem a voz de Deus”. Os questionamentos às suas verdadeiras identidades carismáticas continuarão precisando de respostas.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. (2011). *The prophet, the word and the circulation of pentecostal*

charisma. SISR-ISSR, Religion and Economy in a Global World 2011. Aix-en-Provence, Mimeo.

CAMPOS, R.; MAURICIO JUNIOR, C. (2012a). *Do pastor ao fiel: Circulação do carisma e o líder como emblema, gatilho e pedagogo da cultura pentecostal*. Comunicação na I Jornada Religiosa do NERP. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE.

CAMPOS, R.; MAURICIO JUNIOR, C. (2012b). *Conquistadores do mundo, celebridades da fé: Expansão pentecostal, líderes carismáticos e os (seus) modos de propagação da mensagem*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Mimeo.

COLEMAN, Simon. (2000). *The globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.

COLEMAN, Simon. (2006). “Materializing the self: Words and gifts in the construction of charismatic christianity identity”. In: CANNELL, Fenella (Org.). *The Anthropology of Christianity*. London: Duke University Press.

COLLINS, Randall. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

CSORDAS, Thomas J. (1997). “Toward a Rhetorical Theory of Charisma”. In: *Language, Charisma and Creativity: The ritual life of a Religious Movement*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

DURKHEIM, Émile (2008). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo. Paulus.

GEERTZ, Clifford. (1989). “Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa”. In *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p.185-213.

GEERTZ, Clifford. *Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder*. In: *O Saber Local*. Petrópolis (RJ), Vozes, 2003.

HARDING, Susan. (2000). *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press.

HEELAS, P. (1986) “Emotion talk across cultures”, In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotion*. New York: Basil Blackwell, p.234-266.

HOMANS, George C. (1941). “Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown”. *American Anthropologist*. New Series, 43 (2) Part 1: 164-172.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2010). “O Carisma e os líderes pentecostais brasileiros: Entre o virtuosismo e o capital religioso, da dominação à performance”. In: *Anais do I Seminário Epistemológico dos Estudos da Religião*, Natal, p.125-133.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2011). *Da cultura pentecostal ao líder carismático: Os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Recife: Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal de Pernambuco.

MAUSS, Marcel. (2011). “As técnicas do corpo”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosacnaify, p.399-421.

MELLOR, Philip A. (2007). “Embodiment, Emotion and Religious Experience: Religion, Culture and the Charismatic Body”. In: BECKFORD, James A. & DEMERATH III, N.J. (orgs). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage, pp.587-607.

MEYER, Birgit. (2010). "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *The South Atlantic quarterly*, 109 (4): 741-764.

ORTNER, Sherry. (2007). "Subjetividade e Crítica Cultural". *Horizontes Antropológicos*, vol. 13, n.28, p.375-405.

ROBBINS, Joel (2009). "Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms". *Social Analysis*, 53 (1): 55-66.

SEGUY, Jean. (1982). "Charisme, sacerdotie, fondation: autour de L.M. Grignon de Monfort". *Social Compass*, vol. 29, n.1, p.5-24.