

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS

**Libertação nas Américas: Um Estudo Comparado da
“Cultura Bíblica” através da Literatura Pentecostal**

CRISTIAN FARIAS MARTINS

BRASÍLIA,
MARÇO DE 2010

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS

**Libertação nas Américas: Um Estudo Comparado da
“Cultura Bíblica” através da Literatura Pentecostal**

CRISTIAN FARIAS MARTINS

Tese de doutorado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, com especialização em Estudos Comparados sobre as Américas.

Banca Examinadora:

Professor Doutor Cristhian Teófilo da Silva (orientador)

Professora Doutora Lourdes Maria Bandeira (SOL-UnB)

Professora Doutora Deis Elucy Siqueira (SOL-UnB)

Professor Doutor Carlos Ângelo de Meneses Sousa (UCB)

Professor Doutor Luís Roberto Cardoso de Oliveira (DAN-UnB)

Professora Doutora Flávia Lessa Barros (CEPPAC-UnB-Suplente)

BRASÍLIA,
MARÇO DE 2010

AGRADECIMENTOS

À Deus, Pai, Filho e Espírito Santo.

Aos meus Antepassados, aos meus Pais e à toda minha Família por serem minha a rocha de apoio (Firme) em todos os momentos da minha vida.

Ao Amigo e orientador de tese, o professor Cristhian Teófilo da Silva, pelas suas ações lúcidas, otimistas e sensatas em relação a viabilidade deste projeto.

À Patrícia Costa e à Laís por terem deixado o Cristhian (orientador) sempre de bom humor para suportar a peregrinação do trabalho de orientação.

À banca examinadora (formada pelos professores Deis Siqueira, Lourdes Bandeira, Carlos Ângelo Meneses Sousa e Luís Roberto), que fez uma leitura atenta e intelectualmente instigante desta tese.

À professora Mireya Suárez, maestrina que me ensinou a amar a vida Acadêmica e a buscar sempre, para além dos meus limites, o Conhecimento.

À minha querida “Princesa” Cynthia Costa, o diamante que Deus me deu, nesses dias finais de escrita da tese, no isolamento da cidade de Tabatinga, Amazonas.

Aos meus Amigos do Peito e irmãos do Clã Lobos do Cerrado: Wanderson Chaves, Eduardo Maia, Anderson Luz, André Luz, Marcelo Castro, Cláudio Caparelli e Zé Rubens (representado o Clã); aos novos amigos que encontrei na região amazônica, em especial, Adailton Silva, Michel Justamand, Rafael Pessoa e sua tribo de índios Matis.

Aos professores Deis Siqueira e Otávio Velho, pelo auxílio nos trabalhos relativos à compreensão do campo de idéias religiosas nas Américas. E ao professor Wilson Trajano Filho por ter me cedido gentilmente o seu texto sobre as “molduras de pensamento” em Goffman.

Ao Rogério Makino, auxiliar de pesquisa, que dividiu comigo a leitura das obras do Batalha Espiritual.

À Paulão e à toda a Família da Assembléia de Deus de Formosa (GO) por terem aberto a porta da sua casa à minha estadia.

Aos amigos Fábio, da Igreja Comunidade das Nações de Brasília e Gustavo (Igreja Batista Central de Brasília).

À Mariel Marra, pela gentileza no trato com as entrevistas virtuais para confecção desta tese.

À Alessandro Buzo, GOG e todos os demais autores da Literatura Marginal pela gentileza nos trabalhos de pesquisa.

Aos colegas de Ceppac e Departamento de Antropologia Paola Novaes (pela tradução do abstract), Rodrigo Medeiros, Beth, Regina, Camilo, Juliana e àqueles amigos que aqui não lembrei.

Ao Dr. Valderi (de Tabatinga) e aos professores Evandro Aguiar e Gilvânia (da Ufam) pelas suas contribuições ao “progresso da ciência”.

Ao corpo de funcionários administrativos do Ceppac e do DAN.

Ao CNPq pelo financiamento da bolsa de estudos.

Aos colegas da Universidade Nacional da Colômbia, sede Letícia, professores Marco Tobon, Juan Álvaro, Fernando Franco, Roberto Pineda e Carlos Zárate, por terem me cedido internet e biblioteca nos momentos finais de escrita desta tese.

RESUMO

Esta tese analisa a “cultura bíblica” (Paul Ricoeur), enquanto conjunto de representações sociais essenciais à compreensão da condição humana em diferentes épocas e lugares.

Para compreendermos os significados profundos adquiridos por essa “moldura de pensamento” (Erwing Goffman) nos dias atuais, propusemo-nos a analisar a Literatura de “Libertação” Pentecostal, produzida nas Américas, enquanto universo micro-simbólico a partir do qual observamos, de maneira privilegiada, o processo de construção das identidades religiosas no mundo moderno-contemporâneo.

Nesta pesquisa verificamos que a “cultura bíblica”, para além de uma essencialidade cultural, é um “campo de variações” discursivas (Fredrik Barth) que perpassa diferentes grupos religiosos de diferentes nações nas Américas e, quiçá, no mundo. O que pode ser verificado no fato dos atores religiosos estudados se perceberem como parte de uma mesma “comunidade” cristã, que é formada por grupos que nem sempre compartilham das mesmas maneiras de ler e interpretar o texto bíblico. Desse modo, a “cultura bíblica” é tão diversa quanto o é a própria humanidade, no que se refere as interpretações compreensivas que os indivíduos tem das realidades por eles vividas.

Ademais, nos parece que quando pensamos na categoria social “libertação”, há uma “semelhança contingente”, - a qual precisa ser melhor estudada -, entre a sua presença nos discursos da Literatura Pentecostal, da Literatura Marginal e de outros campos de produção intelectual, filosófica e religiosa nas Américas, no que se refere ao fato deles perceberem a existência de uma entidade supra-humana (nomeada “sistema”, “diabo”, “colonialismo”, “dominação colonial”, etc.), que destrói, desumaniza e provoca a indignidade em milhares de seres humanos.

Palavras-Chave: Libertação, Literatura Pentecostal, Cultura Bíblica, Campo de Variações, Moldura de Pensamento.

ABSTRACT

This thesis analyzes “biblical culture” (as understood by Paul Ricoeur) as an area of essential social representations to human condition in different historical periods and places.

In order to understand today’s deep meanings of such “frames of thought” (in Erving Goffman’s perspective), our purpose is to analyze, in a privileged manner, the Pentecostal “Release” literature produced in the Americas as a micro-symbolic universe from which we may observe the process of religious-identity building in the modern-contemporary world.

In this research, we verify that “biblical culture” is a discursive “variation field” (as proposed by Frederik Barth) that surpasses cultural essences and runs across different religious groups, in different nations of the Americas, and, perhaps, of the whole world. We verify that religious actors in this study view themselves as parts of the same Christian “community”, formed by groups that do not always share the same ways of reading and interpreting The Bible. Therefore, we assume that as far as comprehensive interpretations individuals have of their own realities are concerned, “biblical culture” may be as diverse as humanity itself.

Also, this study points to the fact that when we think of “release” as a social category, there is a “contingent resemblance” – which requires deeper research - between its presence in the discourses of Pentecostal Literature and in Marginal Literature and other fields of intellectual, philosophical and religious production in the Americas, in the sense that they recognize the existence of a supra-human entity (dubbed “system”, “devil”, “colonialism”, “colonial domination” etc.) that destroys, dehumanizes and forces indignity to millions of human beings.

Key- Words: Release, Pentecostal Literature, Biblical Culture, Variation Field, Frames of Thought.

SUMÁRIO

Apresentação.....p.09

Introdução

Chegada ao campo de estudos: da Literatura Marginal no Brasil e nos Estados Unidos à Literatura Pentecostal nas Américas.....p.11

O Processo de Mudança do Foco da Tese.....p.12

Os Trabalhos em Planaltina e o Encontro com a Literatura Pentecostal.....p.14

O Paralelo entre a Literatura Marginal e a Literatura Pentecostal.....p.20

Parte I - Batalhas e Conflitos de Interpretação

Capítulo 1 - Comparando Literaturas Religiosas Compartilhadas

1.1- A Comparação a partir das Semelhanças e das Aproximações Contingentes.....p.28

1.2-Sobre a Seleção da Obras Literárias Analisadas nesta Tese.....p.32

1.3- Sobre o Mercado Editorial Pentecostal.....p.39

1.4- A Literatura Pentecostal e as suas Tendências de Autonomização.....p.41

1.5- Sobre a Literatura e as Ciências Sociais.....p.45

1.6- Sobre a Comparação.....p.46

1.7- A comparação a partir dos “Campos de Variação” Barthianos.....p.50

Capítulo 2 - O Pentecostalismo e a Literatura Pentecostal Viajam pelas Américas: Histórias de Fundação

2.1- Considerações Preliminares.....p.59

2.2- A Saga de Daniel Berg e Gunnar Vingren.....p.64

2.3- O Empreendimento Missionário dos “Irmãos de Fé”em Terras Brasileiras.....p.70

2.4- Sobre a Literatura Pentecostal e a Expressão dos Sentimentos Íntimos em “Situações-Limite”.....p.77

2.5- Literatura Pentecostal e Experiência Bíblica.....p.81

2.6- Sobre a Guerra entre Deus e o Diabo na Literatura Pentecostal.....p.83

Capítulo 3 - Entre Batalhas Espirituais e Conflitos de Interpretação:

Descrição e Análise das obras da Literatura Pentecostal

3.1- O Movimento Demonológico “Guerra/Batalha Espiritual”.....p.87

3.2- Peter Wagner e os “Demônios Territoriais”.....p.90

3.3-Neuza Itioka: Libertação, Reconciliação e Batalha contra os “Demônios Territoriais” das Cidades.....	p.96
3.4- Neuza Itioka e a “Quebra das Maldições”.....	p.108
3.5- Definições, Elogios e Críticas ao “Guerra/Batalha Espiritual” no Pentecostalismo.....	p.110
3.6- A Análise do pastor Caio Fábio sobre o “Guerra/Batalha Espiritual”.....	p.116
3.7- “Cultura Bíblica”, Diabo e Liberdade na Modernidade.....	p.122

Parte II – Libertação e Modernidade

Capítulo 4 - Literatura de Libertação e Religiosidade na Contemporaneidade

4.1- A Busca da Liberdade e a Dupla Consciência nas Américas: Du Bois, Malcom X, Frantz Fanon e Roberto Cardoso de Oliveira – Roteiro Experimental I.....	p.128
4.2- Cristianismo, Humanismo e Libertação: Richard Shaul, Enrique Dussel, Ari Pedro Oro e Leonardo Boff – Roteiro Experimental II.....	p.136

Capítulo 5 - Cultura Bíblica e Modernidade nas Américas

5.1- A Moldura Moderna do Pensamento Evangélico-Pentecostal	p.151
5.2- As Novas Religiosidades e o Cosmopolitismo nas Américas.....	p.155
5.3- A Modernidade é Pós-moralista?.....	p.161

Considerações Finais	p.172
-----------------------------------	-------

Referências Bibliográficas	p.176
---	-------

Anexo 1	p.188
----------------------	-------

Sou o Unificador.
Sou um com a terra,
Sou um com a água,
Sou um com o ar.

A chama arde em meu peito.
Sou um com a criação,
Abro meus ouvidos para todos os sons,
Compreendo com clareza todas as palavras.
Que minhas palavras sejam leves como o ar e libertem,
E que na libertação se desfaçam os conflitos.
E como a água que flui, cristalina, meu desejo por Paz banhe corações e pensamentos e, que purificados
os desejos, Luz encontre Luz,
Para que juntos formemos um Sol.

A chama ancestral arde em teu peito e ilumina teu caminho rumo à perfeição.
(Poema Nativo Americano)

“Qualquer acontecido referido como milagre é, em última análise, algo que se apresenta aos nossos sentidos, que é visto, ouvido, tocado, cheirado ou degustado. (...) O que aprendemos pela experiência depende do tipo de filosofia que adotamos em nossa experiência.” (C. S. Lewis. *Milagres*)

Apresentação

Esta tese analisa a “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969), enquanto conjunto de representações sociais essenciais à compreensão da condição humana em diferentes épocas e lugares.

Para lidarmos com esse objeto de estudo, eminentemente comparativo e interdisciplinar, recorreremos ao gênero de escrita “ensaístico” na sua vertente sócio-histórica. Visto que, conforme destaca Candido (1967 apud Sena, 2000, p.10), o “ensaio sócio-histórico” se “constitui no traço mais característico e original do nosso pensamento”, na medida em que foi através desse estilo de escrita que pensadores como Euclides da Cunha, Oliveira Viana, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre formularam teses criativas sobre a “heterogeneidade constitutiva” (Sena, 2000) da nação brasileira, inserida que está no quadro das relações culturais, políticas e econômicas (por ela estabelecida) com outras entidades nacionais nas Américas e, no mundo como um todo.

De modo que, enquanto herdeiros dessa tradição estilística de escrita, dividimos este trabalho em cinco capítulos que podem ser lidos separadamente, mas que formam um conjunto de reflexões sobre os significados profundos assumidos pela “cultura bíblica” nas Américas.

Para realizar essa tarefa, a qual reconhecemos ser um projeto intelectual de longa realização, analisamos descritivamente as obras produzidas pela Literatura de “Libertação” produzidas pelos atores religiosos Pentecostais no Brasil e nos Estados Unidos, enquanto conjunto de “peças etnográficas” (DaMatta, 1973, 1993), que nos ajuda a compreender os padrões de comportamento de uma cultura específica ou, num grau mais amplo de generalização, da humanidade.

Ou seja, foi através da leitura atenta dessa literatura religiosa específica e do estabelecimento de relações de interlocução com os atores religiosos que a lêem e fazem uso dela (na sua prática missionária cotidiana) que, nas palavras de Oliveira (1998), conseguimos criar:

[...] um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” – como os hermeneutas chamariam esse espaço -, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso

do nativo com elementos de seu próprio discurso. (Oliveira, 2006, p.24, grifos do autor)

Ademais, os “excedentes de significado” produzidos ao longo desse contato intersubjetivo de pesquisa nos mostraram que existe uma rede de conhecimentos bíblicos nas Américas, que perpassa aos seus Estados-nacionais, e que faz com que os atores religiosos Pentecostais se imaginem como parte de uma “comunidade cristã” que investe boa parte das suas energias e recursos simbólicos na luta contra uma entidade supra-humana, nomeada “Diabo”, que destruiria, desumanizaria e provocaria a indignidade em milhares de seres humanos nas Américas.

Introdução

Chegada ao campo de estudos: da Literatura Marginal no Brasil e nos Estados Unidos à Literatura Pentecostal nas Américas.

Nos mediados do primeiro semestre de 2008, estava convicto de que viajaria a São Paulo e Nova Iorque para realizar os estudos acerca da literatura produzida pelos moradores das favelas e dos guetos, tal qual havia sido acordado no projeto de tese, defendido em outubro de 2007.¹ Cerca de seis meses depois, esse projeto acadêmico havia mudado completamente, com sérias repercussões para os rumos tomados pela tese.

É na intenção de mostrar como ocorreu essa mudança temática e, suas consequências para a construção do novo objeto de estudo desta tese, que escrevo essas linhas iniciais nomeadas “Chegada ao campo de estudos”.

Em janeiro de 2008, estava acertado que estudaria o movimento literário “Literatura Marginal”, composto por escritores das periferias paulistas, e a seguir rumaria em direção a Nova Iorque. Seriam seis meses coletando os dados da pesquisa brasileira e mais outros seis meses visitando os Estados Unidos. De modo que os preparativos para a sonhada viagem haviam sido feitos e os locais de moradia, as obras e os autores a serem entrevistados, definidos. Também os estudos do TOEFL² estavam bastante avançados, os custos de estadia em São Paulo e Nova Iorque calculados, as reservas financeiras emergenciais (para o caso de imprevistos em terras estrangeiras) sendo preparadas.

Os estudos sobre a Literatura Marginal foram iniciados com a leitura do escritor Alessandro Buzo, morador da periferia paulista, do qual falaremos mais adiante.

¹ Ver MARTINS, Cristian F. Culturas Marginais: Projeto de Pesquisa Comparativa da Literatura Produzida pelos Moradores dos Guetos Metafóricos no Brasil e nos EUA. Projeto de Tese: Ceppac/UnB, outubro de 2007.

² O TOEFL (Test of English as a Foreign Language) é pré-requisito para a realização de pesquisas nas universidades estadunidenses, principalmente aquelas pesquisas que necessitam do financiamento das agências de fomento brasileiras como o CNPq e CAPES.

Lembro que a leitura das obras desse escritor foram bastante agradáveis e rápidas, e que interessei-me, sobretudo, pela diferenciação que ele fazia entre duas experiências de vida típicas dos moradores dessas regiões, expressas a partir das categorias “caminho estreito” e “ilusão do poder”.³

Na época, fiz uma entrevista (por e-mail) com A. Buzo e falei-lhe de toda a minha expectativa quanto a viajar até São Paulo nos meses seguintes. Estava sendo sincero nos meus propósitos, mas sentia que havia algo errado naquele projeto. Por questões pessoais, as quais não quero explorar de todo aqui, hoje tenho certeza de que havia uma fronteira social que me impelia ao afastamento afetivo em relação aos produtores da Literatura Marginal, alteridade essa que o orientador da tese definiu, num comentário bem-humorado, como “desafinidades eletivas”.

Pascal (2005) diz que “o coração tem razões que a própria razão desconhece” e nesse sentido tais “razões”, a meu ver, relacionam-se a certas estruturas sócio-culturais que geram relações de atração e repulsão identitárias entre os seres humanos que vivem num determinado contexto social. Esse quadro de forças sociais, que interpenetram razão e emoção, racionalidade e irracionalidade, capacidade de previsão e imprevisibilidade, guiou-me na direção da mudança do tema de pesquisa.

Ressalve-se que essa ação “inconseqüente” **não** significou o demérito total desta pesquisa: muito pelo contrário, essa experiência intersubjetiva abriu novos campos de experimentação e tornou viável a aproximação com outros sujeitos históricos pesquisáveis ao sujeito cognoscitivo e cognoscível que escreve esta tese.

O Processo de Mudança do Foco da Tese

Após ler a obra de Alessandro Buzo, comecei a ler Ferréz, morador do Capão Redondo, Zona Sul de São Paulo. Junto com a sua leitura, voltou a ressurgir aquela sensação de que havia algo errado na pesquisa. O reflexo imediato desse desconforto foi que com muito custo, avancei nove páginas numa semana, na leitura da primeira obra de Ferréz. Um recorde de ineficiência jamais alcançado em toda minha vida acadêmica!

³ Mais adiante falarei sobre essas duas categorias.

Deixo para outro momento um comentário mais preciso sobre o que penso da literatura produzida por Ferréz. Mas, digamos que ela expressa uma visão de mundo muito diferente da minha, especialmente quando descreve o que genericamente chamamos de “periferias urbanas” brasileiras. Visões sobre o real que são irreconciliáveis e antagônicas às minhas, inviabilizando quaisquer tentativas de relativização e aproximação (minha) com relação a Ferréz, sua literatura e com a maioria dos autores do *Literatura Marginal*, ao menos no meu momento atual de vida.⁴

Esses problemas de aproximação dos atores históricos a serem pesquisados na *Literatura Marginal*, faziam sentir-me preguiçoso, incompetente e impotente para realizar a pesquisa e trouxeram-me noites de insônia depressiva, de modo que entrei numa clássica “crise existencial”.

Desde o seu nascimento, as ciências sociais tem tentado demonstrar que o “eu” identitário do pesquisador é sempre uma entidade essencial, racional, consciente dos seus próprios atos e dos atos alheios e não-fragmentável no tempo e no espaço da pesquisa. Já no clássico *As Regras do Método Sociológico* delinea-se que o pesquisador deve ser aquele sujeito capaz de distanciar-se adequadamente das suas paixões e emoções e realizar uma análise neutra e imparcial da realidade estudada.

Tal visão, - que afirma que o bom empreendimento de pesquisa é, idealmente, produto da ação racional pura e simples, enquanto capacidade do cientista de livrar-se, a qualquer custo, das suas paixões, emoções e opiniões acerca do objeto social pesquisado, - ainda é bastante aceita pela comunidade científica. No entanto, essa maneira de pensar o empreendimento científico desconsidera o fato de que algumas das nossas decisões em campo (para o bem ou o mal da pesquisa) são frutos do acaso ou simplesmente de ações incontrolláveis, irrefletidas, não-rationais e não-conscientes, no decurso do nosso trabalho.

⁴ Diferentemente de muitos colegas cientistas sociais que se identificam com a “cultura hip hop”, chegando a idealizá-la como expressão unânime dos “autênticos” e essenciais valores culturais dos moradores das “periferias”, tenho minhas ressalvas quanto a esse tipo de análise porque acredito que o “movimento Hip Hop” é apenas uma das manifestações artístico-culturais presentes nessas regiões, as quais são bastante heterogêneas em si mesmas. Qualquer observador que visite cidades como Ceilândia, Planaltina e Gama, no Distrito Federal, e pergunte aos seus moradores “comuns” sobre o que eles pensam do Hip Hop compreenderá as minhas palavras.

Se, no dia-a-dia a emoção (assim como a razão) é componente importante das nossas ações, então, por que o homem da ciência estaria imune a essa dimensão comum à vida de todos os seres humanos que habitam este Planeta?

Em termos epistemológicos, essas reflexões me levam a projetar estudos futuros que desconstruam essa separação radical entre razão e emoção, racionalidade e irracionalidade, ações conscientes e inconscientes, na compreensão do trabalho do cientista social.

Os Trabalhos em Planaltina e o Encontro com a Literatura Pentecostal

Em março de 2008, apesar de não ter consciência plena dos rumos tomados pela pesquisa, vivenciava o processo de mudança do tema da tese. Um dos passos decisivos na direção dessa mudança, foi a aceitação de uma proposta para lecionar sociologia numa escola pública localizada na cidade de Planaltina, periferia do Distrito Federal.

Naquela época, a pesquisa com Alessandro Buzo, Ferréz e outros produtores da Literatura Marginal, mostrava que esses autores estavam inseridos dentro do “movimento Hip Hop” e que essa rede social ligava os moradores das periferias paulistas aos das periferias brasilienses. Assim, GOG, X (ex-Câmbio Negro), Dj Jamaica, Dj Raffa e outros grandes nomes do Hip Hop candango tinham vínculos diretos com os produtores da Literatura Marginal paulista. Alessandro Buzo, por exemplo, tem uma sólida amizade com GOG, o que é evidenciado pelas inúmeras fotos dos dois juntos no site de Buzo e pelas publicações de dois textos produzidos por GOG numa coletânea da Literatura Marginal editada por Buzo.⁵

Os dados coletados também indicavam que GOG publicaria um livro nos meses seguintes e que o DJ Raffa havia publicado sua auto-biografia intitulada *Trajetória de um Guerreiro*. Assim, naquele momento da pesquisa, precisava compreender os vínculos entre o Movimento Hip Hop e a Literatura Marginal, visto que todos os seus autores pertenciam ao próprio “movimento Hip Hop”.

Após adiar minha ida para São Paulo, contatei GOG e comecei a ler a auto-biografia do DJ Raffa, armando minhas redes etnográficas no Distrito Federal. Nessa época, descobri

⁵ GOG, “Diante da Notícia” e “O Grande Dia!”, In: BUZO, A. (org.). *Suburbano Convicto: pelas periferias do Brasil*. São Paulo: Suburbano Convicto, s/d.

também que o Hip Hop no Distrito Federal tinha três pólos de produção que eram/são as cidades-satélites de Planaltina, Ceilândia e Riacho Fundo.

Na semana em que fiz essa descoberta, recebi uma ligação inesperada da Secretaria de Educação:

- Alô, Cristian, nós estamos precisando de um professor substituto em Planaltina. A professora efetiva está afastada por motivos de saúde e gostaríamos de saber, **agora**, se você aceita substituí-la temporariamente por um mês.

Ao me inscrever para o contrato temporário, em janeiro de 2008, tinha a intenção de criar um fundo de reserva para a pesquisa em Nova Iorque. Isso porque as conversas com colegas residentes nos Estados Unidos mostravam que a bolsa do governo brasileiro era um “cobertor curto”, isto é, ela cobriria apenas de oitenta a noventa por cento dos meus gastos naquela cidade, cujo custo de vida é bastante alto.⁶ Assim, originalmente, o projeto era trabalhar eventualmente como professor para suprir essas necessidades financeiras da tese.

No entanto, em março de 2008 essa proposta de emprego assumiu uma nova força, visto que Planaltina era um dos pólos do Hip Hop na Capital Federal e uma entrada nesta cidade como professor poderia ser um excelente álibi para compreender melhor esse movimento artístico-cultural. Assim, diante daquela inesperada e urgente pergunta, mesmo sem conhecer o que me esperava naquela cidade imaginariamente perigosa⁷, disse um ansioso SIM à interlocutora e, no mesmo dia, apresentei-me no Centro de Ensino Médio 02 de Planaltina, pronto a desempenhar meus papéis de professor e cientista social.

Outro fator que me levou a tentar essa alternativa de pesquisa foi o arrefecimento da minha relação com os produtores da Literatura Marginal. O próprio GOG, o qual havia me prometido uma entrevista, teve problemas pessoais com sua mãe, adoentada, e não

⁶ Isto mesmo antes da grande crise financeira, iniciada na segunda metade do ano de 2008.

⁷ Planaltina, junto com Ceilândia, é tida, no imaginário dos moradores do Plano Piloto, como uma das cidades-satélites mais violentas do Distrito Federal. Já em Martins (2003), quando fiz trabalho de campo em Ceilândia, explorei esse imaginário que estigmatiza as “cidades-satélites”, associando-as a tudo aquilo que há de pobre, degradado e marginal no Distrito Federal. Entretanto, em termos empíricos, as diversas pesquisas realizadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas) e as nossas visitas etnográficas a essas regiões, mostram que elas são lugares heterogêneos tanto em termos econômicos quanto culturais.

pôde atender-me. Também as tentativas de entrevistas com o DJ Raffa e outros autores fracassaram; até mesmo Alessandro Buzo, que inicialmente se mostrou disposto a me ajudar, deixou de responder aos e-mails. Assim, esperava que Planaltina me abrisse definitivamente as portas da pesquisa.

É preciso deixar claro também que, da própria parte do pesquisador, havia uma certa indisposição para realizar esses contatos, o que deve ter “sabotado” boa parte deles.

Foi assim que, ao mesmo tempo, em que a pesquisa com a Literatura Marginal fracassava, no Centro de Ensino Médio 02 de Planaltina (o CEM 02) as coisas iam às mil maravilhas! A equipe de trabalho era excelente e havia um espaço muito rico de discussões intelectuais. Um dos divertimentos favoritos do cientista-professor era, durante as reuniões pedagógicas, observar as discussões entre o Audiney (professor de redação, ator de movimentos sociais e marxista convicto) e o Paulão (professor de história e pároco da igreja pentecostal Assembléia de Deus). Esses embates eram divertidíssimos porque o Audiney defendia a materialidade do mundo e das relações sociais ao passo que Paulão fincava seus pés na necessidade de compreender a “opressão espiritual” como causa da degradação do mundo moral e material.

Audiney defendia também pontos de vista dialógicos e não-conservadores e quando a pessoa do pesquisador começou a participar dessas brincadeiras intelectuais, percebeu que seus pontos de vista sobre assuntos como participação dos alunos nas decisões da escola, liberalização do uso de drogas ilícitas como a maconha, além de questões relacionadas a família e a propriedade privada, eram profundamente “conservadoras”. Assim, a discussão dessas questões, vitais para a minha pessoa, um indivíduo de vinte e oito anos de idade sempre interessado por ideais sublimes de vida, levou-me a uma aproximação com Paulão que sempre trazia uma frase interessante sobre a vida e o seu significado mais profundo.

Enquanto isso, Audiney, num tom sempre cordial e brincalhão, dizia-me que Paulão, em dois anos de convívio profissional, fora incapaz de convertê-lo às suas práticas religiosas, ao passo que eu fora convertido em pouquíssimas semanas. Do mesmo

modo, alguns estudantes insistiam em perguntar-me se eu era evangélico, mesmo durante as aulas sobre metodologia científica durkheimniana.⁸

Poucas semanas depois do início do trabalho em Planaltina, a relação com o grupo Literatura Marginal encerrou-se definitivamente e uma nova pergunta começou a ecoar na minha mente:

- Por que algumas pessoas pensam que sou “evangélico”?

Nessa mistura de emoções, sentimentos e projetos de vida inacabados, o “eu”, um jovem cientista buscador de uma tese e, simultaneamente, de um sentido vivencial para a existência, interessou-se pela música gospel e descobriu que havia uma vertente do rap que se dedicava a essa produção focada no público evangélico. Esse estilo musical parecia bem mais digerível que o rap convencional e contrastava com o estilo “gangsta”, do qual o grupo Racionais MC’s são o principal representante.

Assim, Audiney estava, em parte, certo quanto ao aludido processo de “conversão”. Mas ela não era gratuita, pois relacionava-se a um campo de convicções morais que ligavam a pessoa do pesquisador aos evangélicos e que afastavam-no do Hip Hop em geral e, em especial do seguimento Gangsta. Estávamos diante de uma fronteira social intransponível mesmo aos mais sofisticados arcabouços teórico-metodológicos das ciências sociais conhecidos pelo pesquisador na época. Nesse sentido, a empatia com os sujeitos pesquisados foi decisiva para as mudanças nos rumos da tese, assim como a impossibilidade de relativização de determinados pontos de vista sobre o mundo em que vivemos.

Nesse sentido, concordo com Émile Durkheim (na corrente sociológica) e Bronislaw Malinowski (na corrente antropológica) de que na pesquisa científica devemos buscar observar o “outro” sem julgá-lo a partir dos nossos próprios valores morais e culturais. Entretanto, tal postura necessariamente não quer dizer que possamos simplesmente ignorar tal campo de valores morais-culturais, como pensam alguns cientistas sociais.

⁸ Curiosamente, anos antes, enquanto realizava pesquisa junto aos bombeiros do Distrito Federal, por diversas vezes fui interpelado se era “evangélico”. Nessa época, ficava na sala de rádio do quartel conversando com os bombeiros (muito deles evangélicos) sobre temas como família, casamento e relações familiares, enquanto aguardávamos a chegada das ocorrências.

Por isso, quando o esforço de relativização dos pontos de vista acerca da realidade vivida é algo impossível de ser realizado, ao menos para um pesquisador que tem na antropologia a sua disciplina de origem, me parece ser mais sensato admitir a inviabilidade da pesquisa e buscar outro tema.

Talvez esteja sendo determinista ao dizer estas palavras, mas elas não excluem a possibilidade de que daqui a alguns meses (ou anos), eu e os participantes do movimento Hip Hop possamos nos tornar grandes “afinidades eletivas” ao descobirmos um vínculo social que, contextualmente, nos una como parte de uma mesma identidade ou projeto de vida. Ou seja, o próprio “campo de possibilidades” (Velho, 1999b) no qual o pesquisador está inserido, é uma entidade dinâmica que reúne (nela) todo o conhecimento simbólico da sociedade e, portanto, a sua conformação é variável no tempo e no espaço.

Assim sendo, foi influenciado por este “campo de possibilidades” da sociedade da qual faço parte, que em meados de abril de 2008 comuniquei a decisão de trabalhar com a “cultura” evangélica a um perplexo e apreensivo orientador.

Na confusão daqueles dias, fiz um relatório escrito e uma gravação de aproximadamente uma hora e meia, no qual tentava dar uma nova direção à pesquisa.

Nesse período, também refleti muito sobre a validade das considerações de Gilberto Velho (1999a, 1999b), segundo as quais os “projetos de vida” são projeções sempre inacabadas, sujeitas a todos os tipos de intempéries, imprevisibilidades e instabilidades da vida cotidiana.⁹ Nesse sentido, a própria realização da pesquisa mostrou a validade dessas considerações, posto que a escrita da tese, em si mesma, é um projeto de vida do pesquisador, ligado a outros projetos.

Foi assim, lutando contra medos e incertezas que ameaçavam de implosão a própria tese, que fiz as primeiras entrevistas com os evangélicos e cheguei até a literatura produzida por eles, o qual é fato social a ser examinado por este trabalho.

Antes de adentrar nesse universo relacional, gostaria de reaver alguns elementos da obra de Alessandro Buzo, presentes na Literatura Marginal, visto que esses dados ajudaram-

⁹ Para uma discussão sobre a noção de “projeto de vida” em Gilberto Velho, ver Martins (2006, pp.22-26)

me a pensar um paralelo entre os conteúdos da Literatura Marginal e da Literatura Evangélica (ou Pentecostal) no que se refere ao fato de que ambas crêem que o homem (como um ser material/carnal e mental/espiritual) padece de processos doentios de alienação psíquica e espiritual, que levam-no a uma situação de “cativeiro”, fruto da “opressão” realizada por duas entidades supra-humanas: o “sistema” capitalista (no plano materialista e da Literatura Marginal); e o satanás/diabo/demônio (no plano espiritual e na Literatura Pentecostal). Ambas essas entidades, aprisionam maquiavelicamente o ser humano nas suas teias e, nesse sentido, a conversão ao movimento Hip Hop ou a Jesus Cristo representam a possibilidade de “libertação” do indivíduo do “cativeiro”.

Esclareço ainda, que do ponto de vista religioso, fui católico não-praticante (sendo batizado quando criança mais por tradição familiar nordestina do que por razões doutrinário-religiosas), também participei de grupos de xamanismo, freqüentei terreiros de umbanda, templos espíritas e, claro, cultos evangélicos ou pentecostais (antes de realizar esta pesquisa). Ou seja, sou um sujeito que tem relativa facilidade de acesso e trânsito entre diferentes religiões, mesmo que suas doutrinas e práticas litúrgicas sejam aparentemente antagônicas entre si. Além disso, me considero cristão (atualmente sem vinculação a qualquer Igreja de qualquer religião) e cientista social, o que me faz um desses indivíduos que, nas palavras do orientador desta tese, “busca encontrar bases filosóficas e sociológicas para promover tanto o diálogo inter-religioso quanto entre a ciência e a religião.”¹⁰

Ademais, em certo sentido, esse idealismo que acredita na possibilidade da existência de um mundo no qual as pessoas possam dialogar sem se matar; - no qual haja respeito e tratamento digno independentemente da crença, da nacionalidade, da raça, da etnia, da religião ou de qualquer outra fronteira identitária entre os seres humanos -, tal crença é fruto da presença do humanismo cristão¹¹ na minha maneira de interpretar o mundo e, principalmente, da necessidade de compreender a maneira como são produzidas as

¹⁰ Trecho de um comentário do professor Crísthian Teófilo da Silva a versão preliminar desta tese e que acredito ser revelador das razões mais profundas que me levaram a realizar este empreendimento.

¹¹ Essa preocupação com a liberdade e a dignidade, própria de alguns autores religiosos da cristandade contemporânea, será definida no Capítulo 4 desta tese como “humanismo cristão”.

fronteiras e as pontes que geram os processos de particularização e de universalização de certas experiências de vida (Velho, 1999b) na nossa sociedade.

Se, como escreve Taylor (2000), a tarefa do cientista social, mais do que simplesmente interpretar o mundo, é “estabelecer os limites e a forma dessa inteligibilidade” (Taylor, 2000, p.165), então, a pesquisa tem como efeito colateral a alteração e expansão da capacidade compreensiva do pesquisador, uma vez que ele se vê obrigado a refazer continuamente as formas e os limites a partir dos quais interpreta o “outro”, num empreendimento consciente e inconscientemente comparativo. (idem, p.166)

Nesse sentido, esta pesquisa, por assim dizer, “desconstruiu” muitos dos estereótipos que o pesquisador tinha em relação aos grupos pentecostais e, certamente, deve ter reforçado outros. Entretanto, no plano geral, houve um esforço sistemático por realizar “grandes saltos na outro-compreensão” (idem, p.167), livrando assim as nossas compreensões-reflexivas da contaminação da perigosa “hierarquização dos discursos”.¹² (idem, p.172)

Por fim, tal reflexão sobre a existência de fronteiras e pontes (ou do compartilhamento e não-compartilhamento de certas experiências religiosas) me leva a acreditar que existam elementos culturais comuns a indivíduos inseridos em práticas religiosas distintas e antagônicas como o xamanismo e o pentecostalismo, posto que de outro modo o diálogo não seria possível e alguns sujeitos históricos não ficariam a me perguntar se sou “evangélico”. Nesse sentido, talvez Carvalho (2005) esteja certo ao afirmar que a categoria “evangélico” ou “crente” está atrelada, no Brasil, mais ao comportamento social dos indivíduos e ao seu status na nossa sociedade do que propriamente às suas crenças religiosas.

O Paralelo entre a Literatura Marginal e a Literatura Pentecostal

Alessandro Buzo é um morador do Itaim Paulista, periferia da cidade de São Paulo, que se auto-define como escritor (pertencente a Literatura Marginal), apresentador de

¹² A “hierarquização dos discursos” é um processo no qual o pesquisador valora (positiva ou negativamente) as suas visões de mundo em relação a dos grupos estudados. (Taylor, 2000, p. 172)

programas televisivos e “aprendiz de cineasta”.¹³ A obra do referido escritor, nasce do que poderíamos chamar de “laboratório” da vida suburbana paulista, que é a sua própria experiência de vida como morador da “periferia”.

Essas experiências, decorrentes dessa “vida-laboratório suburbana”, permitiram a Buzo formular o que poderíamos chamar de “tese sociológica” sobre a entrada dos jovens moradores da periferia no mundo da “ilusão do poder” ou da criminalidade.

Para Buzo (2004), há uma separação entre o caminho da “ilusão do poder” e o “caminho estreito” enquanto trajetórias e estilos de vida opostos e antagônicos, o que **não** exclui o trânsito entre elas. Para o referido autor:

O crime sempre irá existir, pelo menos enquanto a sociedade não aprender a dividir. Enquanto o povo passar fome e não encontrar emprego, sempre vai existir quem tente melhorar de vida através do tráfico e do crime, mas o herói de hoje é o morto de manhã, o bam-bam-bam de hoje é o presidiário de amanhã. Nos bairros pobres da periferia, em todo o Brasil, não só no Itaim Paulista, o que separa um jovem do mundo do crime é uma linha imaginária, que muitos rompem sem às vezes perceber. Nesta hora, o que a família deu de base espiritual, cultural, social, tudo isso conta muito. Se a família é fraca, o rompimento é mais fácil. Mas criar bem não é dar roupas, tênis, carro, dinheiro. Criar bem é dar amor, carinho, companheirismo, atenção. Por isso que vemos vários casos sobre droga na TV e a primeira coisa que o pai e a mãe diz é: “Não sei onde erramos, ele tinha tudo”. Às vezes, o tudo material não é nada. Temos que cuidar de nossos jovens, nem todos aprendem na rua sozinhos. **O caminho do crime é largo, fácil de se envolver, se cria uma ilusão do poder.** Em cinco, seis meses, o cara deixa de ser um duro sem um tostão e passa a ter dinheiro no bolso todo dia, o cara vê pessoas trabalharem o dia todo e ganhar por mês menos do que ele ganha por semana, muitas vezes por dia. **O outro caminho é estreito.** Você é pobre, mora longe do centro, se mata nos transportes coletivos, ganha um salário de fome, é tratado com pouco caso pelo patrão, que paga mal porque, se sai um, tem dez querendo entrar no seu lugar. (...) Os patrões vivem reclamando da vida, do governo, dos impostos. Mas não deixam de curtir no litoral cada fim de semana prolongado, andam de carrões de luxo, muitas vezes importados, seus filhos estudam em escola particular, fazem cursos de computação, aprendem inglês bem cedo, sua família dispõe dos melhores convênios médicos e odontológicos. (Buzo, 2004, pp.79-80, grifos meus)

Segundo a “tese” de Buzo (2004), a sociedade capitalista gera desigualdade social, materialismo, individualismo, crueldade e opressão, na medida em que nela, o objetivo maior dos indivíduos é a acumulação de bens materiais ou a plena satisfação dos seus

¹³Para maiores informações sobre Alessandro Buzo ver o site: <http://www.suburbanoconvicto.blogspot.com.br/> no qual ele narra o seu dia-a-dia de escritor e morador da periferia.

desejos físico-psíquicos, mesmo que à custa da degradação da qualidade de vida dos “outros”. Nessa sociedade, a desonra, a não- compaixão, o egocentrismo e o hedonismo seriam os grandes guias da ação dos indivíduos, sendo esse é o caminho da “ilusão do poder”.

Mas, continua Buzo (2004), há uma alternativa a essa barbárie e ela é o “caminho estreito”, que é o oposto do primeiro estilo de vida. No “caminho estreito”, a honra, a dignidade humana, a preocupação com o próximo e o espírito cristão são os guias das condutas humanas.

Apesar de Alessandro Buzo afirmar categoricamente que não compartilha dos ideais pregados pelas religiões cristãs, principalmente o catolicismo e o pentecostalismo, é interessante observar que no seu romance *Guerreira*, ele diz que a personagem principal da trama, Rose, alcançou a redenção no dia em que se livrou definitivamente do uso das drogas ilícitas e abandonou definitivamente a “babilônia chamada São Paulo”. (Buzo, 2007, p.116)

Pensando sobre o significado da palavra “Babilônia” nessa trama, percebemos que ela não é muito diferente daquela presente nas citações bíblicas. Rose, no auge da sua degeneração moral era uma prostituta drogada que reproduzia seu estilo de vida na cidade de São Paulo, por ser ela um meio apropriado ao desenvolvimento dessas atividades.

Vejamos algumas referências da Bíblia a respeito da *Babilônia*:

E outro anjo seguiu, dizendo: Caiu, caiu Babilônia, aquela grande cidade, que a todas as nações deu a beber do vinho da ira da sua prostituição. (Apocalipse de João 14:8)

E a grande cidade fendeu-se em três partes, e as cidades das nações caíram; e da grande Babilônia se lembrou Deus, para lhe dar o cálice do vinho da indignação da sua ira. (Apocalipse de João 16:19)

E na sua testa estava escrito o nome: Mistério, a grande Babilônia, a mãe das prostituições e abominações da terra. (Apocalipse de João 17:5)

E clamou fortemente com grande voz, dizendo: Caiu, caiu a grande Babilônia, e se tornou morada de demônios, e covil de todo espírito imundo, e esconderijo de toda ave imunda e odiável. (Apocalipse de João 18:2)

Estando de longe pelo temor do seu tormento, dizendo: Ai! ai daquela grande Babilônia, aquela forte cidade! pois numa hora veio o seu juízo. (Apocalipse de João 18:10)

E um forte anjo levantou uma pedra como uma grande mó, e lançou-a no mar, dizendo: Com igual ímpeto será lançada Babilônia, aquela grande cidade, e não será jamais achada. (Apocalipse de João 18:21)¹⁴

É visível a semelhança entre os significados atribuídos pela Bíblia e por A. Buzo ao termo “Babilônia”! Esse fenômeno é perfeitamente compreensível quando informamos que a mãe de Alessandro Buzo, a sua “heroína”, era “evangélica”, o que é evidenciado pelo fato dela ter levado grupos de “crentes” para rezar por A. Buzo quando ele quase teve uma das pernas amputadas, após um acidente ferroviário.¹⁵ (Buzo, 2004, p.38).

Assim, conforme o próprio autor admite, “a família dá a base espiritual, cultural, social e tudo isso conta muito” (Buzo, 2004, pp.79-80) para a formação da personalidade dos indivíduos. Ou seja, o “campo de possibilidades” (Velho, 1999) no qual o autor/ator está inserido, contribui para a formação das suas percepções acerca da realidade vivida.

Curiosamente, no Posfácio do *Suburbano Convicto*, Guilherme de Azevedo (um amigo de A. Buzo) afirma que o autor da obra “já caminhou mais que Moisés” e que as suas publicações podem ser comparadas a “longas caminhadas de evangelização”. (Azevedo, 2004, p.113, In: Buzo, 2004)

Ricardo, a personagem principal de *Suburbano Convicto*, esse quase romance, esse quase documentário – ficção e realidade se confundem na periferia -, surge como alter-ego do autor, mas também dos muitos outros habitantes de todos os subúrbios que apostaram no caminho difícil do bem, da dignidade, do trabalho. Infelizmente, a honestidade ainda vale muito pouco no Brasil. (Idem, pp.114-115)

Discordo de Azevedo (2004) quanto ao fato de Ricardo ser o “alter-ego” de Alessandro Buzo. Na verdade, o personagem Ricardo é o próprio “ego” do referido autor. Ademais, partindo dessa interpretação “babilônica” da nossa sociedade, podemos dizer que o dia da redenção final ainda não se realizou e que vivemos numa sociedade na qual “o sagrado, o mundano e o proibido estão misturados e é difícil diferenciá-los”¹⁶ - daí a

¹⁴ Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br>> [Acessado em 11 de janeiro de 2008].

¹⁵ Nesse episódio, A. Buzo teve ferimentos graves numa das pernas ao cair num buraco durante caminhada ao longo de um trilho de trem. Naquele dia, o trem quebrou e os passageiros desceram caminhando em direção a estação e, nesse momento, Buzo feriu-se. Esse episódio motivou-o a escrever um relato intitulado *O Trem: Baseado em fatos reais*, publicado e divulgado pelo próprio autor em 2000. Para maiores informações sobre a obra, acessar o site <http://www.suburbanoconvicto.blogspot.com.br/>.

¹⁶ No original: “Babilônia, Bavêl, em hebraico, está relacionada com a palavra Bilbul, que significa mistura, confusão. Bavêl corresponde ao mundo e suas nações, onde o sagrado, o mundano e o proibido

difusividade das fronteiras entre o mundo da “ilusão do poder” e do “caminho estreito”. Por isso, cabe a nós (a humanidade) a vigilância e a luta constante contra o Mal, materializado na desonra e no hedonismo característicos da sociedade babilônica.¹⁷

Ricardo é, pois, um “Moisés da periferia” porque, apesar de todas as ofertas e tentações que recebeu para entrar no mundo da “ilusão do poder”, recusou-se a fazê-lo em nome da dignidade e da honra. Ele “sabia que não existia crime perfeito” (Buzo, 2004, p.79) e percebeu que “todos os seus conhecidos que trilharam este caminho se deram mal”. (ibidem) Assim, conclui o narrador do *Suburbano Convicto*, “apesar de tudo, Ricardo e a maioria da população pobre do Brasil ainda apostam no caminho estreito.” (idem, p.80)

Por fim, no último capítulo do *Suburbano Convicto*, intitulado *Nasci para Viver*, o narrador-autor revela o seu projeto alternativo ao barbarismo da sociedade babilônica. Citando uma música dos Racionais MC's ele diz que:

Fui criado no trabalho/Sou um pobre operário/Podem me chamar de otário/Mas tenho dignidade/Amo minha mulher e meu filho/É pra eles que eu vivo/Mas solto meu grito agora/ Pra não me sentir oprimido. (Racionais MC'S, música *Eu*, apud Buzo, 2004, p.110)

Da perspectiva do narrador, é preciso se rebelar contra o “sistema”, cuja essência é a própria sociedade babilônica. Nesse sentido, o narrador-autor acredita que Ricardo é um *Suburbano Convicto* por que:

Acredita que, com cultura e educação, a periferia pode se rebelar, sem ter que se armar. Porque uma coisa é certa: enquanto a periferia não se unir, deixar de ter vergonha de dizer onde está, querer parecer com os de fora, nada vai mudar. A cada dia, Ricardo agradece a Deus por ter sobrevivido às drogas, e sabe que só depende dele para que o seu filho não tenha a rua como escola. Prefere ser ele o professor. No país da desigualdade social, ele luta, cresce, evolui, porque, na escola da malandragem, ele foi expulso e como diz aquela letra: “A maior malandragem do mundo é viver”. (Buzo, 2004, p.111)

Sobre o poder do “sistema” e sobre a necessidade de se rebelar contra essa entidade, o rapper brasileiro GOG escreveu uma música chamada *Malcom X foi à Meca... GOG foi ao Nordeste*. Nessa letra, GOG afirma que é “um paciente em crise, em fase

estão todos misturados e é difícil diferenciá-los.” In: <<http://www.bibliaonline.net/scripts/dicionario.cgi>> [Acessado em 11 de janeiro de 2008]

¹⁷ “Acreditar no sonho é preciso, mas correr atrás é necessário, porque do céu só cai chuva e às vezes, infelizmente, avião”. (Buzo, 2004, p. 127)

terminal, Um Dom Quixote enfrentando o mundo atual”. Na busca por respostas aos seus dilemas materiais e existenciais, o poeta encontrou a história de Malcom X.

Música: *Malcolm X Foi à Meca...GOG ao Nordeste*
Autor: GOG

Vagou por sub-empregos, drogas, morou na prisão
A trajetória que queriam os comandantes da nação
Mas conheceu o que precisa para manter a mente sã
Desafiando o Tio Sam, se converteu ao Islã
Malcolm X expressou a fúria de milhões
E nos tempos no seu tempo reunia multidões
Experimentou racismo desde o seu nascimento
Revidou e foi chamado de homem violento
O mais raivoso da América
O despertador da negritude periférica:
"-Hoje, agora! É hora de ser feliz"
E negros irados, marchavam por direitos civis
Contra todos, e qualquer ato hostil, trabalho servil
Num país tão racista quanto o Brasil
Mas quem dá nome aos porcos é um ser perigoso
Principalmente quando o porco é alguém famoso
Antes de partir para a eternidade
Malcolm foi a Meca e voltou trazendo novidades
Que o demônio não tinha cor branca, nem olhos azuis
E que o sistema era quem alimentava o homem de capuz
Disse: "Estarei com qualquer um, não importa sua cor
Desde que queira mudar sua rotina de horror"
De guerra, que dilacera, impera no planeta
O inimigo geralmente usa gravata e caneta

"Salve-se quem puder..." -Dexter assim que é
Marcha ré no povo, é o que o sistema quer
Te põe a anos pelos quatro cantos do interior
Mandela brasileiro, é você amigo
Com letras conscientes, ao título faz jus
Num país onde a coca-cola comprou Jesus
A notícia é forte, soube no balcão da lanchonete

Malcolm X foi à Meca e GOG ao Nordeste

Em cada esquina tem um monstro...
Em cada beco tem um monstro...
Em construção, como um prédio inacabado
Rebelião, vários estão amotinados
Nas favelas, nas quebradas, nos presídios
Nas escolas, nos seus lares, nos abrigos
Eu tenho um sonho, vivo um pesadelo
Indecifrável, formulário sem modelo
Quem acredita, desafia, sempre alcança
E em fim chega ao fim a sede de vingança
"Nas coisas mais simples uma grande lição"
Esta frase li no pára-choque de um caminhão
Aconteceu comigo, amigo, algo semelhante
Ao ocorrido com um nobre militante
Filhos de nordestinos, chegamos a Brasília
Destino? Ruas de terra, periferia
Com o passar do tempo, vieram as conquistas
Casa melhor, emprego, asfalto na pista
-Mas aê! a minha melhoria, não significou a dos outros
-Não vou esquecer minhas origem e nem deixar meu posto
Fiz do Rap minha denuncia, dei nome aos porcos
Provei que a periferia é muito mais que amontoar corpos
E se incomodou ao sistema opressor
Escrevi Fogo no Pavio.

Nesta letra há um paralelo entre a missão de Malcom X¹⁸ e a de GOG no sentido de que ambos são voluntários da luta contra uma entidade chamada “sistema” que explora e destrói a vida de milhares de seres humanos, independentemente da sua raça ou nacionalidade. Os contextos sócio-históricos nos quais esses autores estão inseridos são distintos e jamais poderíamos saber se Malcom X concordaria com a interpretação que GOG deu à sua obra. Em todo caso, fica a idéia de que GOG teria uma missão

¹⁸ Aos interessados em maiores informações sobre a biografia de Malcom X, sugiro a leitura de Malcom X & Haley (1992).

“missionária” que é lutar contra o “sistema”, essa entidade opressora, degradadora e exploradora de seres humanos, o verdadeiro “Mal absoluto”, também conhecido como “Babilônia”, na nomenclatura de Buzo (2004).

Nas gravações ao vivo da música *O amor venceu a guerra*, GOG improvisa performaticamente algumas falas (emocionantes), que dão uma idéia geral do que é o seu projeto “social-messiânico”:

Só o amor, tá ligado, só amor constrói, irmão. Só a responsabilidade constrói, justiça, tá ligado! Porque ser bom, você pode tá errado. Se você for ruim, você sempre tá errado. Mas se você for justo, irmão, você terá, tá ligado, do fundo do coração, toda felicidade.

À todos os meus parceiros, à todas as mulheres lindas da periferia, à todos os parceiros de responsa, à todas as senhoras, à todas as crianças, tá ligado, meu muito obrigado.

É isso aí, rapaz, é desse jeito, rap de verdade, original, criado na favela, no gueto, tirado do coração, lá do fundo, tá ligado,

Ô sonho lindo, irmão, ô sonho.

[Pausa]

Ôô sonho, muleque.

[Pausa]

Sou louco não, hein, sou louco não.

Eu vou estremecer...

(GOG, música *O amor venceu a guerra*, disponível no site www.youtube.com, Acessado em fevereiro de 2008)

Numa outra versão, também ao vivo, desta música, GOG novamente improvisa:

Pois é, rapaziada, é desse jeito. GOG, desequilibrado.

(...)

É sem dá, sem dá, sem dá chance pro sistema que massacra. Que te impede, tá ligado, de curtir de boa. De fazer as coisas que você quer. Eu sou sim, mais um desequilibrado.

(GOG, música *O amor venceu a guerra*, disponível no site www.youtube.com, Acessando em fevereiro de 2008)

Aparentemente, GOG dirige sua fala a um interlocutor, não identificado, que possivelmente o chamou de “desequilibrado”. Ao mesmo tempo, assim como no primeiro improviso, está presente a idéia de que GOG é um cavaleiro andante, um missionário, que cotidianamente luta contra o “sistema”.

Conforme me sugeriu o amigo e cientista social Wanderson Chaves, numa das nossas conversas informais sobre o movimento Hip Hop:

É muito interessante, pensar esses escritores através do texto bíblico. Não é de hoje que vejo artistas como Mano Brown e MV Bill falarem que se sentem como pregadores (no sentido do Evangelho, o que tem um aspecto religioso),

o que os coloca em uma situação de arautos, de messias. (Eu vos trago a boa-nova).

Até mesmo o pessoal do crime [do PCC] também tem dessas. Às vezes, eles se acham os escolhidos, no sentido do Evangelho, o que reveste sua atividade de um aspecto anti-democrático. É aquela história: só os escolhidos podem guiar o Seu povo no deserto... (Conversa por e-mail com o Wanderson Chaves, em março de 2008).¹⁹

Obviamente que o Hip Hop - e um dos seus braços não-musicais que é a própria Literatura Marginal-, **não** são movimentos messiânicos no sentido religioso da palavra, até porque os seus participantes negam enfaticamente uma ligação com quaisquer formas (institucionalizadas ou não-institucionalizadas) de religião, principalmente a Católica Apostólica Romana. No entanto, como percebe o colega Wanderson Chaves, o texto bíblico, - o qual é cotidianamente reinterpretado por diferentes atores históricos que habitam a periferia, como a mãe de Alessandro Buzo -, influencia o pensamento social desses escritores e pode nos ajudar a compreender esses discursos.

Ademais, é interessante notar que tanto a Literatura Marginal quanto a Literatura Pentecostal falam sobre as possibilidades de “libertação” humana do “cativeiro” criado pela Besta-Fera/Satanás ou pelo “sistema”.

Conforme constatou Ricoeur (1969, 1978, apud Otávio Velho, 1998 pp.17-19), o “cativeiro bíblico” é uma noção “absolutamente fundamental para pensar a condição humana” em diferentes épocas e lugares. Nesse sentido, a noção de “libertação” do “cativeiro” é igualmente importante a este trabalho, visto que tanto a Literatura Marginal quanto a Literatura Pentecostal propõe-se a ser meios a partir dos quais os indivíduos tomam consciência da sua situação de “cativeiro” e compartilham experiências de vida “libertação” entre si, revelando o real caráter do “Mal absoluto” que tanto pode ser o “sistema” quanto Satanás. Nesse sentido, a conversão ao “movimento hip hop” ou ao pentecostalismo representam o caminho da redenção e a possibilidade efetiva de “libertação” desse cativeiro psíquico-espiritual.

¹⁹ Considero importante citar essas conversas informais porque foram elas que, em muitos momentos, me ajudaram a formular o corpo de idéias que formaria a tese. Tais momentos de diálogo reforçam a idéia de que apesar da sua autoria e responsabilização individual, o trabalho intelectual é sempre coletivo: isto é, é fruto do nosso processo de socialização dialógica ao longo do processo de escrita.

Parte I – Batalhas e Conflitos de Interpretação

Capítulo 1 - Comparando Literaturas Religiosas Compartilhadas

1.1-A Comparação a partir das Semelhanças e das Aproximações Contingentes

Quando iniciamos o trabalho com a Literatura Pentecostal e levantamos a possibilidade de que a noção de “cativeiro” bíblico e “libertação” ligava a Literatura Marginal (nas suas influências cristãs) ao pentecostalismo, ficamos preocupados com a possibilidade de utilizarmos a comparação a partir do “contraste de contextos”, ao menos da maneira como ela deveria ser aplicada, segundo a visão de Skocpol & Somers (1980)²⁰, para analisar os nossos dados, visto que mais do que diferenças, percebíamos nessas informações, as semelhanças contingentes.

O principal desafio naquela época era criar sistemas explicativos minimamente inteligíveis e coerentes à vista da complexidade cultural de nações como o Brasil e os Estados Unidos, as quais guardam em si mesmas, uma gama imensa de modos de ser e viver e estilos de vida, ainda que o nosso objeto de observação seja um grupo aparentemente homogêneo de atores religiosos: os “evangélicos” ou “pentecostais”.

Ademais, após o início dos trabalhos com a Literatura Pentecostal, descobrimos que havia uma diversidade de temas e quantidade de publicações que nos tornariam impossível conhecê-la inteiramente, obra a obra. De modo que, em termos metodológicos, optamos por realizar, mesmo que precariamente, o mapeamento dessa rede de obras literárias a partir de um ponto específico da sua rede de relações. Esse ponto foi justamente o conjunto de obras, cuja temática era “libertação”, indicadas por Paulão, o já mencionado professor da escola em Planaltina e pároco da Igreja Assembléia de Deus de Formosa.²¹ Sendo a partir desse ponto inicial de observação que descobrimos, pouco a pouco, a imensa rede de significados bíblicos que se constitui no

²⁰ No Capítulo 2, no tópico “Sobre a Comparação”, desenvolverei a discussão sobre a abordagem comparativa a partir do “contraste de contextos”.

²¹ No próximo tópico falaremos mais detidamente sobre o processo de seleção dessas obras para a nossa leitura.

que chamamos aqui de Literatura Pentecostal de “libertação”, a qual é parte do universo relacional da “cultura bíblica”.

Assim, foi graças a Paulão que compreendi que o tema da “libertação” está umbilicalmente ligado a outros temas caros ao cotidiano dos “evangélicos”, tais como a família, a casa, o casamento, as relações profissionais, etc. e, daí a importância de estudar essa literatura específica enquanto possibilidade para pensar o processo de constituição das identidades religiosas no mundo contemporâneo, o foco das nossas reflexões no Capítulo 5.

Essas reflexões metodológicas nos levam a algumas considerações importantes sobre a utilização do método comparativo nesta tese. Primeiro, **não** temos a pretensão de definir o que é “pentecostal” e não-pentecostal, “evangélico” e não-evangélico e, muito menos, definir quais seriam as fronteiras sociais absolutas entre os pentecostalismo brasileiro, latino-americano e estadunidense (se é que essa diferença efetivamente existe de forma absoluta!). Queremos apenas assinalar que a idéia de “libertação” é tão importante a esses sujeitos históricos, que é compartilhada num campo de interação cultural que perpassa as fronteiras nacionais dos Estados Unidos, do Brasil, da Argentina e de outros países latino-americanos.

Segundo, conforme veremos mais adiante, a literatura de “libertação” pentecostal, analisada nesta tese, afirma-se como parte do projeto de constituição de uma comunidade cristã que transcenda as fronteiras nacionais no mundo, simplesmente pelo fato de que o demônio **não** tem nacionalidade definida: ele age em todas as esferas da vida humana e, por isso, deve ser combatido a toda hora e em todo lugar, principalmente na vida privada dos indivíduos.

Terceiro, a partir desses elementos, seria, portanto, inadequado focar nosso olhar apenas no que **não** é compartilhado culturalmente entre os atores sociais que compõem, lêem e escrevem essa literatura particular. Daí a nossa dificuldade para trabalhar com o “contraste de contextos” enquanto elemento essencial da nossa atividade comparativa, visto que lidamos, sobretudo, com a circulação e o compartilhamento de bens simbólicos e categorias sociais, como por exemplo, as idéias de “cativeiro” e “libertação”, interpretadas pelos atores religiosos pesquisados a partir do texto bíblico.

Pensando nessa relação de circulação e troca de “bens” culturais religiosos no mundo contemporâneo, Velho (2007), no seu artigo intitulado “Globalização, antropologia e religião”, auxilia-nos a pensar essas questões. Nele, Velho (2007) comenta a polêmica discussão entre Sahlins (1982; 1995) e Obeyesekere (1992)²² para discutir alguns dos problemas teóricos e metodológicos vivenciados pela antropologia contemporânea, particularmente aqueles referentes a uma “preocupação excessiva com o outro” que nalguns casos gera a utilização do “relativismo exagerado”. (Velho, 2007, p.267)

Muitos desses estudos, continua Velho (1997), tem sido utilizados:

[...] não só para localizar o outro “externo”, mas para pensar as diferenças “internas” às sociedades, aos grupos, aos indivíduos para muito além do que poderiam imaginar os clássicos da antropologia e quase que desconstruindo por exacerbação a própria noção de cultura. (idem, p.267, grifos do autor)

Essa ênfase extrema na “diferença”, continua Velho (2007), teria tornado o saber antropológico numa espécie de “lugar comum”, grosseiramente caracterizado pelo “relativismo generalizado”, o qual geralmente está acompanhado por “reações fundamentalistas” por parte dos próprios antropólogos quando confrontados com experiências ou idéias contrárias às suas próprias ideologias. (ibidem)²³ Nesse sentido, conclui ele, em certos círculos, a antropologia foi contraditoriamente “transformada de vanguarda em cúmplice de uma ideologia dominante e etnocêntrica”. (idem, p.268)

Por hora, é importante destacar que as reflexões de Velho(2007) são uma tentativa de pensar os novos desafios teórico-metodológicos da disciplina diante da constatação de que, como disse Castells (1999), vivemos numa “sociedade em rede”, na qual a observação dos fluxos de idéias e bens culturais passou a ser de suma importância à compreensão dos universos relacionais que estudamos. Essa “emergente cultura global” (Berger, 2004), que a nosso ver não é exclusiva do momento presente da história humana, promove o encontro de diferentes tradições culturais, freqüentemente interpenetrando-as. (Berger, 2004, p.15)

²² Para uma análise minuciosa dessa polêmica Ver: Silva (2002)

²³ Noutro momento, Otávio Velho cita a experiência terrificante de alguns antropólogos que, ao encontrarem os nativos de “religiões primitivas” convertidos ao cristianismo, - principalmente nos “santuários” da disciplina localizados na Pádua-Nova Guiné e nas Ilhas Trobiand -, tiveram reações com certo teor de “fundamentalismo antropológico”. (Velho, 2007, pp.287-288)

Discordamos tanto de Castells (1999) quanto de Berger (2004) quanto às formas substantivas de manifestação desse fenômeno, mas é inegável que há esse fluxo de circulação intensa de “bens” culturais nas Américas e no mundo como um todo, especialmente quando lidamos com o fenômeno religioso.

A teoria sobre identidade contrastiva é um exemplo da nossa dificuldade para lidar com esse espinhoso problema. Em pleno século XXI, num mundo empiricamente marcado pela multiplicidade e intenso trânsito identitário, é difícil pensar que a simples dicotomia nós/”de dentro”/conhecido/igual X outros/“de fora”/desconhecidos/diferentes possa nos ajudar a compreender, sozinha, esse fenômeno. Conforme diz, Otávio Velho (2007, p.269-270), é chegada a hora de questionar os limites do “tornar familiar” e reduzir o “outro” a tudo aquilo que é “alheio” ao pesquisador, para pensarmos numa maneira de lidar com o “semelhante”, o qual nem é o “igual”, nem tampouco o “diferente”.

Ou seja, a proposta do referido autor é, literalmente, caminhar no fio de navalha, visto que o pesquisador nesse procedimento deve navegar entre os limites do “relativismo ideológico” (Cardoso de Oliveira, 1996b) e dos “discursos universalistas” mais ousados, a partir da utilização de um método comparativo que privilegie o olhar sobre as “semelhanças e aproximações contingentes” entre os objetos que observamos.

Este discurso das “semelhanças”, dando ênfase ao contingente, não anularia a diferença, apenas a sua exótica. Pelo contrário, estaria associado a um estranhamento que incluiria reflexivamente a nossa própria condição, movimento do pós-estruturalismo que a antropologia como disciplina efetivamente jamais chegou a realizar até as últimas conseqüências. Essas incluiriam um questionamento da própria disciplina e um deparar-se com os limites do “tornar familiar”, na medida em que o “outro” deixe de ser reduzido ao “alheio”, pode levar ao reconhecimento de um “si mesmo” que constitua uma consciência moral nos termos descritos por Paul Ricoeur. Paradoxalmente, só a plena aceitação do estranhamento permitiria a sua incorporação, inclusive no plano moral. A experiência da natureza artificial e construída da cultura feita “em casa” alteraria o efeito de distância provocado pelo estranhamento do “outro”. Levaria a um reencontro com a “humanidade” e a uma diferença que, apostando num futuro descentrado, se associaria menos à hierarquia (como se tornou lugar-comum na antropologia postular) e mais – sem conotações “filosóficas” abstratas – ao diálogo e, conseqüentemente, à pesquisa de semelhantes que aproximem, mesmo na interlocução científica com os objetos. Inclusive isso poderia levar a um diálogo interior, alterando a própria vivência da “pessoa”. (Velho, 2007, pp. 268-269, com aspas do autor)

Pensar que o pentecostalismo no Brasil e nos Estados Unidos são “totalidades fechadas” e incomunicáveis entre si, tal qual as sociedades “primitivas” pesquisadas pelos

primeiros antropólogos, seria no mínimo um equívoco. Mas, ao mesmo tempo, há que se considerar que o “semelhante” não é o “igual”. Por isso, é preciso lembrar sempre que a cultura é um fenômeno social dinâmico, que se encontra em contínuo estado de “invenção” a partir do poder gerado pelas ações humanas em diferentes épocas e espaços sociais, tal como sugerem Barth (2000), Velho (2007) e Hobsbawm (1997).

Finalmente, as reflexões desses autores abrem campo para pensarmos, por exemplo, que o desenvolvimento e expansão do Pentecostalismo nos Estados Unidos, a sua imigração para o Brasil e expansão para outras partes do mundo, longe de ser exclusivamente um fenômeno neo-colonial, fruto da mera importação/exportação inconseqüente de costumes e idéias que vem de fora da nação, pode estar relacionada a existência de uma “linguagem bíblica de exaltação do semelhante” (Velho, 2007, p.270), fruto da história de nações marcadas pela convivência com os valores da cristandade européia nas suas mais variadas formas, conforme veremos no Capítulo 2 desta tese, quando formos falar sobre o surgimento do pentecostalismo.

1.2-Sobre a Seleção das Obras Literárias Analisadas nesta Tese

A coleta dos dados para escrita desta tese foi teoricamente orientada pela noção de “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969), enquanto conjunto de compreensões interpretativas do texto bíblico, que são fundamentais para pensar a condição humana em diferentes lugares e épocas. Tal reflexão nos permitiu pensar as Américas como um cenário de afirmação (identitária) da cultura bíblico-cristã e, simultaneamente, as obras da literatura de “libertação” Pentecostal como parte desse rico cenário discursivo-simbólico.

Em alguns dos encontros realizados ao longo da pesquisa, Paulão me indicava e informava sobre o conteúdo dessas obras literárias e as comentava. Ou seja, ele na sua experiência missionária, foi um importante interlocutor na tarefa de diminuir a minha perplexidade e ignorância em relação a nova realidade estudada. As conversas e entrevistas com Paulão foram, desse modo, o primeiro passo no processo de imersão no mundo pentecostal, visto que sem esse conhecimento etnográfico me seria impossível compreender o conteúdo substantivo das obras produzida pela sua literatura.

Entretanto, em termos metodológicos, o isolamento etnográfico de Malinowski (1976) não se aplicava ao meu caso de pesquisa, visto que era obrigado a conciliar essa atividade com outras tarefas urgentes da vida cotidiana, tais como, estudar para concursos públicos, resolver conflitos familiares, aconselhar amigos que terminavam relacionamentos amorosos, etc. De modo que, na medida do possível, tentei conciliar as necessidades mais urgentes da vida pessoal com uma proposta satisfatória de imersão em campo. E, nessa tarefa de imersão, reconheço, nem sempre fui um trabalhador tão disciplinado quanto o trabalhador de uma fábrica capitalista moderna.

Na verdade, não tinha dia e horários pré-definidos para ir a campo: sempre que tinha tempo livre ou que era convidado para visitar Paulão e outros amigos evangélicos, ligava meu carro e dirigia-me rumo aos cultos da Assembléia de Deus (em Formosa) ou de algumas igrejas pentecostais brasilienses, muitas vezes sem um roteiro pré-definido do que faria em campo. Além disso, no intervalo entre essas “expedições” de campo, lia todo tipo de material escrito e audiovisual que julgasse ser importante para a pesquisa, visto que era a primeira vez na minha vida acadêmica que me arriscava no universo dos estudos sobre religião e o fato de ser um “nativo” desse mundo, tendo em vista meus contatos religiosos anteriores à pesquisa, não me facilitava a tarefa de pesquisar.

E, foi numa das visitas a Formosa, que acompanhei um show do músico evangélico Nani Azevedo e fiquei encantado pela qualidade da sua música. Imediatamente, sob a justificativa dos imperativos da pesquisa, comprei dois CD's dele. A empatia com as suas canções foi tanta que, mesmo depois de findado oficialmente o período do trabalho de campo, guardei uma cópia desse material no meu ipod e, ainda hoje, tenho o hábito de ouvi-las enquanto faço corridas de rua ou escrevo textos acadêmicos.

À propósito, essas conversas sobre música, sempre foram pretexto para falar sobre cultura pentecostal com os participantes desses grupos. Na verdade, foi nessa troca de informações musicais (como foi o caso com a literatura) que conheci parte da maneira pentecostal de pensar e viver o mundo. Além de Nani Azevedo, conheci o grupo Xote Santo, a banda Cathedral (na sua fase gospel), os cantores Aline Barros, Matos Nascimento e Adriana, além de uma infinidade de outros cantores evangélicos.²⁴

²⁴ Coincidentemente, no período da pesquisa, decidi comprar um novo laptop e fui informado por um aluno que um sujeito vendia um modelo HP, semi-novo, por um preço relativamente barato. Fiz a negociação e fiquei sabendo que o vendedor era evangélico e possuía um vasto acervo de músicas e

Descobri, que até mesmo, Elvis Presley gostava de cantar gospel e guardo comigo uma versão emocionante de “Glory, Glory Hallelujah”, gravada ao vivo!

Dessa época de trabalho de campo, recordo também de uma inusitada conversa nos corredores da biblioteca da Universidade de Brasília. Lá, reencontrei um amigo que acabara de concluir o doutorado na área de lingüística, e que era conhecido de um grupo de xamanismo, num contexto fora do trabalho acadêmico. Ao vê-lo, imediatamente perguntei:

-O que você anda fazendo da vida, meu irmão?

Ele respondeu que havia se convertido ao pentecostalismo e que freqüentava uma igreja a poucas quadras da onde eu morava, na Asa Sul. No final de semana seguinte, continuou ele, haveria um ciclo de palestras e um dos palestrantes era justamente Marcos Borges (conhecido como pastor Coty): uma autoridade do meio evangélico brasileiro quando o assunto é “libertação”, mas que não faz parte do grupo “Batalha Espiritual” de Neuza Itioka, embora seja muito elogiado por ela. Sem pestanejar, compareci na palestra do pastor Coty e comprei um livro e alguns CD's com os seus sermões: material que foi essencial a escrita do Capítulo 5 desta tese.

Noutras oportunidades, coletei dados informais, em campo, através do convite de amigos evangélicos (conhecidos antes da pesquisa) que se prontificavam a me ajudar na compreensão do que era o seu mundo religioso. Quase sempre essas conversas acabavam em convites para ir aos cultos das suas igrejas e, nessas ocasiões, levava comigo pequenos blocos de notas e anotava frases ou idéias que considerava essenciais à compreensão do universo pesquisado. Infelizmente, boa parte dessas notas de campo foi perdida no meu processo de mudança de Brasília para o Amazonas, em agosto de 2009.²⁵

vídeos gospel no computador negociado. Naturalmente, adquiri o novo bem com todo o seu arsenal audiovisual, o que me ajudou muito no trabalho de campo.

²⁵ Em agosto de 2009 assumi o cargo de professor assistente, na área de antropologia, do campus avançado da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) na cidade de Benjamin Constant, fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. Ainda hoje, costumo dizer aos amigos que tenho duas casas: uma com os meus livros e escritos que estão em Brasília e, outra, em Tabatinga (cidade de minha residência atual no Amazonas, a qual dista 40 quilômetros de barco de Benjamin Constant).

Nesses dias de trabalho de campo, também freqüentei e comprei livros na Casa Publicadora da Assembléia de Deus (a CPAD), localizada no Setor Comercial Sul (de Brasília) e também visitei o seu site virtual, no endereço www.cpad.com.br.

Os livros que não encontrei na CPAD, foram comprados em sebos virtuais como o www.estantatevirtual.com.br, e no site da Livraria Cultura ou na loja virtual do Ministério Ágape Reconciliação de Neuza Itioka.

Assim sendo, percebe-se que a imersão em campo me tornou, em grande medida, um ávido consumidor de produtos religiosos pentecostais. De modo que a compulsão por comprar livros e produtos musicais (preexistente ao trabalho de campo) foi apenas focalizada para o consumo de produtos evangélicos.

Assim sendo, apesar das minhas observações de campo terem sido um tanto não planejadas, durante a pesquisa sempre tive um objeto digno de observação que era a “cultura bíblica” a partir da idéia de “libertação”.

Segundo, a coleta dos dados foi guiada pelo que chamo de “intuição” ou “tradição de pensamento antropológico”, a qual defino, utilizando os ensinamentos da professora Mireya Suárez, como a tarefa de “transformar o produto das nossas relações intersubjetivas (em campo) em Conhecimento”. Dessa perspectiva, apesar do limite entre o “campo” de estudos e o das minhas relações interpessoais (cotidianas) ser bastante tênue (isso quando esses universos existenciais não se entrecruzavam), nesta tese obedeci fielmente aos preceitos fundamentais do modo de produzir conhecimento na antropologia.

A respeito desse processo de imersão, Gluckman (1987, p.228) escreve que as situações vivenciadas pelos antropólogos em campo são a matéria-prima a partir da qual abstrairmos a estrutura das sociedades e grupos pesquisados. O problema dessa abordagem é que podemos ser acusados de não coletarmos uma quantidade significativa de eventos particulares (ou obras literárias, no caso desta pesquisa), para daí deduzirmos as especificidades do objeto estudado.

Pode ser que algum leitor me acuse de não ter conseguido coletar uma quantidade significativa de eventos particulares para dar conta do objeto estudo. Se esse for o caso, espero que ele compreenda que ao invés de me preocupar com a quantidade, busquei

retirar de cada fonte de informações o máximo da sua possibilidade interpretativa face ao arsenal teórico disponível para analisá-la. De modo que, assumindo que não sou um perito em estudos de literatura comparada para mapear minuciosamente a diversidade das obras produzidas por um tipo específico de literatura, assim como DaMatta (1973, 1993), estudei essas obras enquanto “peças etnográficas” que nos ajudam a responder questões sobre os padrões de comportamento de uma cultura específica ou da humanidade. A respeito desse processo descritivo, Geertz (2004) escreve que os antropólogos acabam sempre se inclinando na direção do particular, do microscópico, pois, eles são “os miniaturistas das ciências sociais” (Geertz, 2004, p.18), que esperam “encontrar no pequeno o que nos escapa no grande, tropeçar em verdades gerais em meio aos casos específicos”. (ibidem)

Para realizar essa tarefa interpretativa também contei com ajuda do assistente de pesquisa Rogério Makino, um mestrando em relações internacionais, leitor assíduo de obras literárias escritas em língua inglesa e ateu convicto (apesar da sua mãe ser evangélica). Rogério Makino dividiu comigo a leitura e fichamento de uma dezena de obras da literatura de libertação pentecostal e ajudou-me a pensar a diversidade do modo ser evangélico, em contraponto às visões de essencialidade estereotipadas que tinha em relação a esses atores religiosos.

Da seleção de obras, por nós lida, sob a indicação de Paulão, constam:

- BROWN, Rebecca – *Ele veio para libertar os cativos* (Livro);
- BROWN, Rebecca – *Prepare-se para a Guerra* (Livro);
- ITIOKA, Neuza - *Deus quer a sua cidade: a luta contra Principados e Potestades* (Livro);
- ITIOKA, Neuza. *Cristo nos Resgata de Toda Maldição: testemunhos de pessoas que se libertaram* (Livro);
- ITIOKA, Neuza. *Os Deuses da Umbanda* (Livro);
- LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples* (Livro);
- LEWIS, C.S. *Milagres* (Livro);
- MASTRAL, Daniel; MASTRAL, Isabela. *Alerta Geral* (Livro);
- WAGNER, Peter. *Oração de Guerra*;

No decorrer do processo de escrita da tese, conforme realizava a imersão no mundo pentecostal, acrescentei outras obras à lista acima transcrita, são elas:

- BORGES, Marcos (pastor Coty). *O avivamento do Odra Novo* (Livro);
- BORGES, Marcos (pastor Coty). *A submissão e a interdependência*. (sermão em CD);
- MASTRAL, Daniel. *Seminário Batalha Espiritual*. (Palestra em DVD);
- WAGNER, Peter. *Por que Crescem os Pentecostais?* (Livro);
- WAGNER, Peter. *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits* (Livro);
- SANTANNA, Rivaldo. *O lado oculto da favela (volumes I e II)* (Livros);
- WILKERSON, David. *A Cruz e o Punhal* (Livro);

Conforme caminhava na leitura das obras literárias pentecostais, mais percebia que seria impossível ler a totalidade das publicações de cada autor e comentá-las. Apenas um dos seus autores, Peter Wagner, publicou mais de trinta livros nos últimos quarenta anos sobre “libertação”. O pastor Coty conta, no site de venda dos seus produtos, cerca de 38 obras disponíveis para compra, incluindo livros, DVD’s e CD’s com os seus sermões. Neza Itioka tem outra dezena de obras publicadas. Isso sem contar a dificuldade de acesso a essas obras, algumas delas, com edições esgotadas.

Assim sendo, do ponto de vista quantitativo, havia um problema que era validar as minhas leituras interpretativas sobre a literatura de libertação pentecostal sem correr o risco de fazer uma leitura superficial ou apressada das suas obras. Com relação a esse problema, esclareço que o máximo que pude fazer foi uma leitura, dirigida pelo processo de inserção em campo, das obras de cada autor selecionado, tentando - no meu limite máximo de tempo e de recursos financeiros -, encontrar e comprar essas obras em livrarias e sebos.

Na medida em que li as obras pentecostais, comecei também a montar a trama que me permitiria tornar claro ao leitor o seu conteúdo substantivo e o cerne desse roteiro foi, pouco a pouco, se definindo como a Guerra entre Deus e o Diabo, refletida no mundo

dos homens. Conforme me disse certa vez Paulão, para os evangélicos, “o mundo jaz no maligno” e:

Nós cremos que, como disse o apóstolo Paulo, a nossa luta não é contra carne e sangue, mas contra as cortes espirituais. Então, nós acreditamos, por exemplo, que pessoas que possam ter determinado tipo de comportamento ou sofrer de determinado mal, possam estar sendo na verdade, oprimidas. [...]

Isso aí a gente testemunha constantemente na Igreja. Pessoas que depois passam por um processo de libertação, elas mudam, né.

Até a questão da saúde física dela melhora, tudo, dentro de um trabalho que nós chamamos de **trabalho de libertação**. Porque nós acreditamos que a opressão é uma cadeia, uma prisão. Quando essa pessoa é liberta, então, ela já não está oprimida. Jesus disse: - Venham a mim os que estão cansados e oprimidos e eu vos aliviarei! Então, essa é a leitura pentecostal. Na leitura das Igrejas históricas, você tem uma opressão social e, nós vemos como uma opressão espiritual. (Entrevista gravada com Paulão em agosto de 2008, com grifos)

Nesse processo de apreensão e criação do enredo da tese, a partir da imersão etnográfica, percebi que a análise de algumas obras, - como as de Rebecca Brown e Daniel Mastral -, tirariam o foco do nosso olhar na “libertação”, levando-o para discussões sobre o que é real e o que é ilusório nas narrativas da literatura pentecostal.

No caso específico de Rebecca Brown e Daniel Mastral há um sério questionamento, sobre a “verdade” das histórias narradas por eles nos seus livros. Uma desavença que é visível nos sites do pároco batista Mariel Marra (www.gerreirosdaluz.com.br e www.marielmarra.com.br).

Artigos publicados nesses sites acusam Daniel Mastral e Rebecca Brown de serem “farsantes” e falam sobre ações de falsidade ideológica, falsos testemunhos, usos de drogas ilícitas, utilização de CPF’s de pessoas mortas, apologia de falsas crenças religiosas e outras histórias tenebrosas. Alguns desses artigos tem títulos sugestivos como: “Reconstruindo o Daniel Mastral: antes tarde do que nunca”; “Daniel Mastral: o Judas da Besta?”; “Rebecca Brown e sua batalha espírita” e “A verdade sobre Rebecca Brown”.

Se a própria noção de “cultura bíblica” diz respeito ao imaginário de determinados grupos sobre si mesmos e o mundo que os cerca, então, a apuração da “verdade” dessas acusações é desinteressante à nossa discussão. Ademais, adentrar nesse nível de relações interpessoais exigiria da nossa parte um trabalho de investigação policial com

visitas aos Estados Unidos, Minas Gerais e São Paulo, com o objetivo de pesquisar documentos, entrevistas, confrontando as “verdades” produzidas por cada um dos litigantes e apurando qual dessas versões seria a mais fidedigna à “realidade”.

Por outro lado, apesar de Mariel Marra ter sérias divergências em relação as obras de Peter Wagner e Neuza Itioka, acusado-os de realizar “rituais feitos por religiões não-cristãs tais como Espiritismo e outras religiões ligados ao movimento de Nova Era”²⁶, percebe-se que essas acusações ficam mais no nível das diferentes interpretações bíblicas sobre a realidade, do que, propriamente, nas relações interpessoais e nas confrontações das “verdades” das narrativas de “libertação” narradas por esses atores religiosos nas suas obras.

Além disso, Peter Wagner e Neuza Itioka são muito respeitados no meio pentecostal, mesmo que suas idéias não sejam plenamente aceitas por seus interlocutores, pelo fato deles serem especialistas em “libertação” ligados, enquanto professor e ex-aluna, a uma escola religiosa cristã tradicional, que é o Seminário Teológico Fuller, localizado em Pasadena, Califórnia: um espaço no qual Peter Wagner disseminou a sua crença na “Batalha Espiritual”²⁷.

Além disso, a principal linha de ataque de Mariel Marra a Daniel Mastral e Rebecca Brown é afirmar que eles produzem ficções religiosas que tem como função aumentar o público leitor das suas obras sem se preocupar com a fundamentação bíblica delas. O que nos leva a pensar que essas críticas estão relacionadas ao fenômeno da “autonomização do mercado editorial evangélico” brasileiro (Lewgoy, 2004), nos últimos vinte anos.

1.3-Sobre o Mercado Editorial Pentecostal

A missão de difundir a experiência de vida evangélica para o mundo tem sido realizada através uma ampla rede de autores, editoras e livrarias. (Campos Jr., 1995) Concordamos com Lewgoy (2004), de que possuímos poucas informações sobre a

²⁶ Trecho compilado do artigo “Curso de Libertadores: Uma análise bíblica e teológica sobre a prática de libertação no Ministério Ágape Reconciliação”, escrito por Mariel Marra, retirado do site www.marielmarra.com.br, no dia 23 de dezembro de 2008.

²⁷ Maiores detalhes sobre o “Batalha” ou “Guerra Espiritual”, Ver Capítulo 3 desta tese.

estrutura dessa rede de produção e difusão de obras religiosas pentecostais. Notadamente, nos faltam dados sobre os seus os índices de tiragens e vendas de livros, jornais e revistas; e, sobretudo, sobre o qualitativo do consumo, recepção literária, aquisição e circulação dessas obras.

Gostaríamos de produzir um estudo que desse conta de boa parte dessas importantes questões, mas somos incapazes, individualmente, de dar conta dessa grandiosa tarefa.²⁸ Apenas para termos idéia do que seria esse empreendimento de pesquisa, basta dizer que somente a Casa Publicadora da Assembléia de Deus brasileira (a CPAD) vende anualmente mais de 700 mil exemplares de livros²⁹ nas suas livrarias, sem contar as demais publicações da referida Casa Publicadora, como jornais e revistas.

Outro informe destaca que somente em 2004, o mercado editorial evangélico brasileiro faturou cerca de R\$ 239 milhões de reais e que, em 2008, nos Estados Unidos, as vendas de livros pentecostais e Bíblias chegaram aos impressionantes dois bilhões de dólares.³⁰

Apesar do esforço por obter mais dados sobre esse universo de consumo, a verdade é que nos faltam dados para falar conclusivamente sobre o quantitativo desse mercado editorial. Sabemos apenas que o Brasil, na contagem populacional do IBGE de 2007, possuía aproximadamente 40 milhões de evangélicos e cada um deles lia uma média de 4,5 livros por ano, contra dois livros lidos pelo leitor médio brasileiro³¹, o que nos dá uma dimensão desse mercado literário.

Os aspectos mercadológicos de crescimento potencial da venda de obras produzidas pela literatura pentecostal certamente são importantes a uma compreensão mais

²⁸ “Houve uma expansão do mercado editorial religioso no Brasil dos últimos quinze anos, embora seja difícil ter uma medida precisa desse crescimento por conta da ausência de dados confiáveis sobre esse assunto.” (Lewgoy, 2004, p.53)

²⁹ Dados coletados no site oficial da CPAD, <<http://www.cpad.com.br>>, [Acessado no dia 16 de junho de 2009].

³⁰ Dados coletados no site <www.publishnews.com.br>, [Acessado no dia 16 de junho de 2009].

³¹ Dados gentilmente cedidos pela Câmara Brasileira do Livro. *Retratos da Leitura no Brasil*. São Paulo: CBL, 2008.

abrangente do universo pesquisado. Mas, devemos chamar atenção para o fato de que a nossa análise aqui é mais interpretativa do que quantitativa, de modo que continuaremos o nosso mergulho no mundo da literatura pentecostal a partir de uma conversa sobre os seus potenciais de “autonomização” em relação a outros campos literários específicos e das fronteiras que separam o mundo do “mercado”, do mundo da “religião”.

1.4-A Literatura Pentecostal e as suas Tendências de Autonomização

Lewgoy (2004) examina a tensão e a articulação entre o Mercado e a Religião no que se refere as estratégias das Casas Editoriais espírita e evangélica para vender as suas obras. A principal hipótese do referido autor é que as mudanças no meio editorial (ou a sua modernização) implicaram no surgimento de novas estratégias editoriais que modificaram “progressivamente os antigos moldes organizacionais carismáticos e voluntaristas, disseminando uma cultura racional-burocrática de gestão do negócio do livro religioso” (Lewgoy, 2004, p.52). Postulado este que valeria tanto para o mercado editorial espírita quanto para o evangélico.

Houve, nos últimos dez anos, no mercado brasileiro de comercialização de livros religiosos, uma progressiva substituição de editoras controladas por grupos religiosos (composto por editores amadores, visionários e de trabalho voluntário) pelos profissionais especialistas na editoração e distribuição de livros. (idem, p.54)

As próprias casas editoriais deixam de comportar-se como correias de transmissão de Igrejas e passam a funcionar de acordo com os parâmetros de uma racionalidade capitalista, onde o livro religioso permanece como um produto diferenciado, mas que agora admite funcionários leigos e terceirização de funções. Como resultado, os editores passam a pensar-se cada vez mais como protagonistas com importância crescente no interior do campo religioso, organizando-se em associações, como a Associação Brasileira de Editores Cristãos (evangélica), ou seja, constituindo um *campo* onde pensam e definem seus rumos, papel social e questões comuns. (Lewgoy, 2004, p.55, grifos do autor)

É certo que especificamente no meio pentecostal ainda existem velhas polêmicas quanto ao valor relativo (ou exclusivo) do texto bíblico como única base da fé cristã. Entretanto, constata Lewgoy (2004, p.59), “cresce a tendência dos que sem deixar de afirmar a absoluta primazia da Bíblia, enquanto norte e instância última de consulta, admitem complementá-la com escritos de irmãos de fé sobre os mais variados assuntos, especialmente entre os protestantes históricos e os neopentecostais”. (ibidem)

Ampliou-se também a existência de uma literatura pentecostal com bom trânsito interdenominacional, sem que isso fosse produto de um projeto agenciado por quaisquer dirigentes eclesiais. (ibidem) Nas palavras de Lewgoy (2004), “trata-se de uma circulação multidirecional que acompanha a formação de um mercado religioso, no interior da nebulosa cultural evangélica”. (ibidem)

Conforme já dissemos a literatura pentecostal de “libertação” adapta-se a esse perfil interdenominacional (restrito ao meio pentecostal) para o qual Lewgoy (2004) nos chama a atenção. Autores como Neuza Itioka e Peter Wagner, apesar das polêmicas quanto ao caráter de interpretação bíblica das suas obras, tem circulado entre membros de diversas igrejas pentecostais.

A “cultura” pentecostal, diz Lewgoy (2004), estaria mais familiarizada com a fragmentação do que outras denominações religiosas e, nesse sentido, o mercado editorial pentecostal brasileiro encontra um lugar privilegiado para a produção de obras de conteúdo interdenominacional, as quais possuem em comum a marca de identificação “evangélico”, o que lhes garante a livre circulação entre as livrarias de diferentes memórias.

Essa relação entre necessidades do Mercado e Fé religiosa nem sempre é de conciliação, mas, sobretudo, de conflito. Por isso:

No mundo evangélico, a difusão do livro é uma espécie de “ministério” podendo ser inclusive associada a “chamados” ou “visões” em que *Deus convoca o crente para a abertura de uma livraria* ou para o trabalho de distribuidor ou de colporteur³². Ora, essa visão missionária sem ser a única e constante mobiliza fortes energias militantes, mas cria algumas situações adversas aos critérios profissionais de certos editores, obrigando-os a exercer toda a sua tolerância diante de comportamentos tidos como amadores ou ineficazes, (consignada na expressão sem “visão do negócio”) especialmente no que tange às dificuldades de organização, comunicação, marketing e distribuição dos livros no interior do universo evangélico. É preciso salientar que não se trata exatamente da passagem de uma situação de monopólio para outra de livre mercado, mas da saída de um momento caracterizado por um “amadorismo profético pré-moderno” (no sentido ideal típico sugerido por Pierre Sanchis, 2001) para uma tendência de redistribuição modernizante dos papéis sociais e religiosos, em face da extensão de uma visão racionalista da idéia de “negócio” para todos os nós do circuito do livro evangélico. (Lewgoy, 2004, pp.60-61, grifos do autor)

³²Colporteur é aquele indivíduo que vende ou distribui, especialmente livros religiosos, de porta em porta, nas casas dos potenciais consumidores.

Os temas a serem editados nas obras pentecostais, surgem, portanto, de uma relação tensa entre a “revelação” e o mercado. De uma negociação conflitiva entre o projeto “amador” do missionário e a adequação dessa mensagem às técnicas mercadológicas de divulgação dessas obras literárias.

A literatura de “libertação” pentecostal é, nesse sentido, por um lado, fruto das demandas de um segmento de mercado específico de setores interdenominacionais que exercem funções orgânicas nas Igrejas (tais como, pastores, diáconos e obreiros): ela surge da necessidade desses atores religiosos de compartilharem experiências de vida que os ajudem a melhorarem os seus desempenhos à frente das suas denominações religiosas.

Por outro lado, a criação e funcionamento desse segmento de mercado livresco está submetido a estratégias editoriais que selecionam o que é vendável daquilo que não é vendável; daquilo que pode ir (ou não) para as prateleiras das grandes Casas Editoriais e livrarias evangélicas.

Esse diálogo tenso entre as necessidades doutrinárias e as do mercado é visível também noutros gêneros literários evangélicos que tem um apelo mais genérico, principalmente aqueles que falam da resolução de conflitos interpessoais do cotidiano do crente, como é o caso das relações familiares e da resolução de problemas financeiros: obras essas que podem ser classificadas como “auto-ajuda” evangélica e, que nalguns momentos, alcançam segmentos de mercado fora do círculo pentecostal.

Autores evangélicos como, por exemplo, Caio Fábio, tem discursos que nalguns momentos transcendem as barreiras da fé religiosa pentecostal e se tornam “auto-ajuda” para adeptos de outras práticas religiosas. Essas obras, na reflexão de Lewgoy (2004, p.61), seriam um das provas dessa tendência de “autonomização das referências literárias e estilísticas” das obras editadas, especialmente, pela literatura evangélica. (idem, p.61)

Finalmente, essa “tendência de autonomização” literária e estilística fica evidente nas próprias críticas que alguns setores pentecostais formulam a obra de autores como

Daniel Mastral e Rebecca Brown, acusando-os de falsearem as realidades por eles vividas, com a pregação de alguns preceitos não-bíblicos e da “invenção” de algumas narrativas para, dar às suas obras, uma maior circulação editorial.

Conforme já foi dito na Apresentação, esta tese está dividida em cinco capítulos que podem ser lidos separadamente, mas que formam um conjunto de reflexões sobre os significados profundos assumidos pela “cultura bíblica” nas Américas.

No Capítulo 1, tomaremos a literatura de “libertação” pentecostal como um conjunto de “peças etnográficas” (DaMatta, 1973;1993), que constituem-se num “sistema simbólico de comunicação inter-humana” (Candido, 2004, p.31), a “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969), a qual reflete (e se liga umbilicalmente) à estrutura das sociedades e grupos pesquisados por nós pesquisados. Ainda nesse primeiro Capítulo, mostraremos que a metodologia comparativa do “contraste de contextos” não dá conta do problema da variação e da diversidade cultural que encontramos ao investigar o fenômeno da “cultura bíblica” nas Américas.

No Capítulo 2, faremos um resumo das histórias de fundação do pentecostalismo nas Américas para pensar o significado da experiência de “conversão” e “libertação” enquanto marcas identitárias que distinguem os “evangélicos” ou “pentecostais” de outros grupos religiosos.

No Capítulo 3, falaremos sobre a origem do “Batalha Espiritual”, mostrando que esses discursos de “libertação” e os discursos de crítica a ele são parte de um “campo de variação” discursiva-cultural, a já referida “cultura bíblica”, a qual perpassa diferentes grupos religiosos de diferentes nações das Américas e, quiça, do mundo como um todo.

No Capítulo 4 faremos uma revisão bibliográfica da temática da “libertação” nas Américas, - a partir da leitura da obra de alguns intelectuais cristãos, filósofos e pesquisadores do cristianismo (em suas mais variadas expressões), que são comprometidos com a transformação das condições de vida de grupos e populações aqui marginalizadas – com o objetivo de iniciar um trabalho de esquadramento da

abrangência do campo de idéias de “libertação” nessa “zona de contato” (Pratt, 1999), o que se constitui no nosso projeto acadêmico de longa duração.

No Capítulo 5, a partir da definição de que a “modernidade” é uma “experiência vital” (Berman, 2007), compartilhada por determinados atores históricos num determinado período histórico, mostraremos que a “cultura bíblica” é parte do modo de ser “moderno”. Nesse mesmo capítulo, teceremos também algumas considerações sobre o processo de formação das identidades religiosas no mundo contemporâneo.

1.5- Sobre Literatura e Ciências Sociais

DaMatta (1973,1993) utiliza textos literários como “peças etnográficas” ou descrições de sociedades, a partir da suspensão das questões estéticas e do contexto histórico (ou genealogia literária) de produção dessas narrativas. Da perspectiva do referido autor, as obras literárias são “narrativas míticas” nas quais as sociedades falam sobre si mesmas num dado momento histórico. Essa metodologia utilizada por DaMatta (1973, 1993) é reflexo da influência da antropologia estruturalista (comparativista) na sua produção intelectual, uma corrente de pensamento que “ensina serem os mitos não apenas parte ou parcela das sociedades (seus reflexos ou produtos, de acordo com a velha postura), mas a própria sociedade representada por meio de certo código.” (DaMatta, 1993, p.35)

Utilizando-nos do argumento metodológico de DaMatta (1973, 1993), podemos tomar qualquer narrativa literária como “peça etnográfica”. Entretanto, aqui não nos restringiremos a uma análise estruturalista *strictu sensu* dessas narrativas. Seguindo a linha de Candido(1963, 2004), investigaremos também quais são as condições sócio-históricas de produção dessas obras literárias. No caso da *literatura pentecostal* é vital compreender a constituição sócio-histórica do campo de saber demonológico para contextualizar as representações sociais presentes nessas obras, o que será feito nos Capítulos 2 e 3.

Ademais, tanto Candido (2004, p.31), quanto DaMatta (1973, 1993), concordam que a produção artística (e os textos literários, como parte dela,) são um “sistema simbólico de comunicação inter-humana” (Candido, 2004, p.31) que reflete (e se liga

umbilicalmente) à estrutura das sociedades pesquisadas. Ou seja, as narrativas literárias expressam as estruturas simbólicas, isto é, o conjunto de valores e ideologias que circulam nas sociedades e nos grupos sociais pesquisados. Entretanto, ao contrário de DaMatta(1973, 1993), Candido (1963, 2004) destaca que a primeira tarefa metodológica a ser realizada nesses estudos é “investigar as influências concretas exercidas pelos fatores socioculturais” nessa produção (Candido, 2004, p.31), daí a importância de compreender o surgimento do movimento demonológico “Batalha Espiritual” como fruto de um encontro de narrativas bíblicas entre grupos religiosos estadunidenses e latino-americanos, conforme veremos adiante.

Assim sendo, a criação de qualquer texto (literário ou não-literário) está atrelada ao campo de forças social no qual o seu autor está inserido e, toda e qualquer individualidade criativa é parte de um dado campo de forças sociais. Então, é preciso compreender quais ideologias (Dumont, 1985) são enunciadas por essas obras nos espaços de circulação dos bens simbólicos da nossa sociedade, determinando o contexto sócio-histórico no qual esses discursos foram e estão sendo re-produzidos.

1.6- Sobre a Comparação

Durante boa parte do doutorado o autor desta tese acreditou que a metodologia comparativa do “contraste de contextos”, proposta por Skocpol & Somers (1980), daria conta sozinha das reflexões necessárias à escrita deste trabalho. No entanto, durante a pesquisa percebeu-se que seria necessário recorrer a proposta de Otávio Velho (2007) da comparação a partir das “semelhanças e aproximações contingentes” como maneira de lidar com o problema de uma “cultura bíblica”, da qual emergem representações sociais criativas sobre as figuras de Deus e do diabo. De modo que, esse tópico é tão somente um resumo das discussões que levaram a essa escolha metodológica, cujo enredo se confunde com a discussão mais ampla sobre a utilização do Contraste e da Semelhança no método comparativo.

O “contraste de contextos” é uma metodologia comparativa que realça as características únicas de cada caso com a finalidade de mostrar “how these unique features affect the working-out of putatively general social processes”. (Skocpol & Somers, 1980, p.178)

A sua utilização tem como objetivo a compreensão de cada um dos sistemas sociais pesquisados, a comparação dessas unidades sistêmicas entre si e, finalmente, o realce das particularidades de cada caso estudado.

Diversos autores tem aplicado e refletido sobre a importância do “contraste de contextos” nos seus trabalhos, dentre eles Bendix(1959), Barth(1995), Cardoso de Oliveira (2000) e DaMatta (1997). Sem desmerecer algum autor em detrimento do(s) outro(s), iniciaremos nossa discussão sobre comparação a partir da leitura de dois autores que tem posicionamentos opostos com relação a utilização do contraste de contextos: trata-se de Bendix (1959) e Barth (2000).

Bendix (1959), constrói diferentes sistemas sociais homogêneos (a Europa Ocidental, os Estados-nacionais russo, inglês, estadunidense), compara-os e tenta desnudar as semelhanças e as diferenças estruturais entre esses sistemas, com vistas a elaborar tipologias universais que dêem conta do problema da relação entre ideologia, burocracia e totalitarismo em diferentes regiões do globo terrestre. Como ele mesmo diz no seu estudo sobre a Rússia e a Europa Ocidental:

Bureaucratization is also especially suitable for a comparative study of authority relations in industry, since it involves processes that are directly comparable in two such different civilizations as England and Russia. This choice of focus deliberately eschews a comprehensive theory of society in favor of selecting a problem which, if suitable for comparative analysis, will also lead to an analysis of social structures. For, if comparable groups in different societies confront and over time resolve a common problem, then a comparative analysis of their divergent resolutions **will reveal the divergence of social structures in a process of change.** (Bendix, 1959, pp.619-620, grifos meus)

Tal como Bendix(1959), acreditamos que a análise comparativa permite aclarar nossa visão acerca das estruturas sociais dinâmicas que investigamos. Entretanto, não buscamos, no contraste de contextos, leis sócio-culturais de funcionamento de um dado fenômeno. Preferimos ser mais cautelosos quanto a esse tipo de ambição macro-teórica, posto que como indicam Eric Hobsbawm (1990), Benedict Anderson (1991), Mauss (1972) e Fredrik Barth (2000), as nações são sistemas sociais culturalmente heterogêneos.

Hobsbawm (1990), por exemplo, mostra que o próprio conceito de “nação” deve ser relativizado, posto que **não** há um conceito definido e imutável dela, uma vez que apenas algumas dessas “entidades historicamente novas, emergentes e mutáveis”, se

ajustam às definições universais, sendo sempre possível “descobrir exceções” à regra. (Hobsbawm, 1990, p.15) Ademais, continua o referido autor, os critérios culturais costumeiramente utilizados para definir nação – como língua e etnicidade -, “são em si mesmos ambíguos, mutáveis, opacos e tão inúteis para os fins de orientação do viajante quanto o são as formas das nuvens se comparadas com a sinalização da terra”. (ibidem)

Essa crítica a Bendix(1959) e às pretensões mais generalizantes da utilização da metodologia do “contraste de contextos”, relaciona-se também a um debate antropológico acerca da construção de sistemas sociais homogêneos e estáticos por parte da escola estrutural-funcionalista na antropologia, que tem sérias conseqüências para o modo como o antropólogo Fredrik Barth(1995) concebe sua metodologia comparativa. Por isso, é importante nos determos neste debate.³³

Radcliffe-Brown (1973), um dos pais fundadores do estrutural-funcionalismo inglês, definiu sistema social como um conjunto de relações de interconexão e interdependência entre determinadas posições estruturais. O alvo dos seus estudos eram os “sistemas de parentesco”, definidos como “certo conjunto de ações e interações entre as pessoas” (Radcliffe-Brown, 1973, p.15), que “podemos isolar teoricamente, se não na realidade” (ibidem), e das quais “podemos dar uma descrição analítica geral como partes integrantes de um sistema [que é própria estrutura e organização do grupo pesquisado]”. (ibidem, colchetes meus)

Como o próprio Radcliffe-Brown admitia, o seu pensamento sofria forte influência da sociologia positivista de Comte e, nesse sentido, a antropologia seria um ramo da sociologia comparada, “concebida como estudo teórico ou nomotético cujo objetivo é proporcionar generalizações admissíveis” (idem, p.12), a partir da compreensão teórica de determinadas instituições e da “sua interpretação à luz de tais generalizações”. (idem, p.12) Ou seja, o objetivo último da “sociologia comparada” de Radcliffe-Brown era a compreensão das instituições que formavam cada sociedade particular, a avaliação das leis gerais de funcionamento de cada um desses sistemas orgânicos e a comparação sistemática entre eles.

³³ Lembro aos leitores que minha formação disciplinar é antropológica e, por isso, as questões que elenco para esse debate estão relacionadas a esse campo disciplinar. A própria interdisciplinaridade é uma consequência do debate entre um núcleo disciplinar mais ou menos duro e as “outras” disciplinas que compõe as ciências sociais, como definiram em suas palestras, no Ceppac, os professores Roberto Cardoso de Oliveira e Mireya Suárez.

Esta busca de leis gerais de funcionamento da sociedade aproxima a obra de Radcliffe-Brown (1973) da obra de Bendix (1959), visto que ambos os autores poderiam ser chamados de sociólogos comparativistas, apesar das peculiaridades dos seus respectivos trabalhos. Na verdade, ambos utilizavam a comparação como ferramenta que facilita a compreensão do que Radcliffe-Brown chamava de “formas de vida social”, que são características sócio-culturais próprias de uma “região determinada da terra, durante certo período de tempo”. (Radcliffe-Brown, 1973, p.13) Ou seja, a unidade comparativa de ambos é o que poderíamos chamar, utilizando uma nomenclatura própria da escola estruturalista francesa, de “sistemas sociais totais”.

Entretanto, a escola antropológica estrutural-funcionalista não ficou imune a críticas. Particularmente a sua idéia de que os sistemas sociais seriam estáticos e homogêneos foi duramente criticada por antropólogos dessa própria escola e de outras. Edmund Leach, por exemplo, criticou duramente o preceito de que a estrutura social estaria necessariamente num estado de equilíbrio estático.³⁴ Segundo esse autor, “as sociedades reais jamais podem estar em equilíbrio” (Leach, 1996, p.68) e as unidades sociais pesquisadas “variam grandemente de tamanho e parecem ser intrinsecamente instáveis” (idem, p.69). À Leach interessava, sobretudo, investigar e compreender os processos de mudança estrutural, visto que seu material empírico mostrava que “pequenas unidades se desenvolvem em unidades maiores e as grandes unidades se fragmentam em menores” (idem, p.70), num processo de “mudança na estrutura formal” da sociedade pesquisada. (ibidem)

Barth (2000) também criticou duramente a idéia de sistemas sociais homogêneos e estáticos. Esse autor de nacionalidade norueguesa estudou antropologia na escola de Chicago e doutorou-se em Cambridge, aonde teve como seu orientador Edmund Leach. Esses breves dados biográficos contextualizam a obra de Barth para mostrar que este autor foi um crítico tanto do estrutural-funcionalismo britânico, quanto do

³⁴ Edmund Leach, após defender sua tese de doutoramento, rompeu com o modo de pensar do seu orientador Bronislaw Malinowski, um dos fundadores da escola estrutural-funcionalista inglesa juntamente com Radcliffe-Brown. Segundo Lygia Sigaud, na apresentação da edição brasileira do “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, Leach “apresentou um ponto de vista distinto daquele que então prevalecia na antropologia social inglesa e fez questão de tornar explícitas as divergências com seus pares”. (Sigaud, 1996, p.09)

estruturalismo francês.³⁵ Numa entrevista à Lask(2000), Barth(2000) afirmou que se opunha tanto a antropologia estrutural-funcionalista inglesa quanto ao estruturalismo francês porque buscava “uma teoria mais orientada para o atores, mais próxima do que realmente acontecia entre as pessoas.” Segundo ele, quanto mais mergulhamos no universo empírico, fruto da observação participante, mais percebemos que as fronteiras sociais são construções parciais no tempo e no espaço, visto que as sociedades reais estão em constante movimento e processo de mudança. (Barth, 2000) Ademais, o antropólogo é um sujeito histórico que sempre tem um lugar de fala particular em relação aos grupos pesquisados, tal como sugere a obra weberiana.³⁶

Esses problemas levam Barth (2000) a buscar em cada campo inter-societário pesquisado “campos de variabilidade” ou diferentes “dimensões de variação” dos fenômenos sociais. Na prática, isso significa buscar diversidade local, o que inclui conhecer as particularidades (simbólicas) dos rituais encenados dentro de variados grupos sociais e as variações deles nos grupos vizinhos.

A noção de “campo de diversidade cultural” (Barth, 2000, pp. 198-199) tenta, portanto, dar conta de uma realidade empírica sempre caótica e multifacetada ao olhar do pesquisador. Ou seja, tal “campo” se configura numa tentativa metodológica de mapear a diversidade cultural para buscar generalizações internas ao grupo pesquisado e somente a partir daí, compará-las com as generalizações acerca de outros grupos no interior de uma mesma sociedade ou grupo social.

1.7 - A Comparação a partir dos “Campos de Variação” Barthianos

A utilização da noção de “campos de variação” como recurso comparativo que facilita a compreensão intersubjetiva das sociedades pesquisadas está bastante elaborada nas análises que Barth faz de sociedades localizadas no Oriente Médio e na Oceania. (Barth,

³⁵ Para maiores detalhes sobre os conflitos paradigmáticos entre essas duas escolas de pensamento, ver Cardoso de Oliveira (2003).

³⁶ Na mesma entrevista para Tomke Lask, Fredrik Barth revela que “o trabalho de Weber se tornou uma espécie de plataforma para minhas idéias”. (Lask, 2000, p.205) O próprio Edmund Leach, embora não cite Weber na sua bibliografia, critica os antropólogos sociais ingleses por extraírem seus conceitos básicos “muito mais de Durkheim do que de Pareto ou de Max Weber”. (Leach, 1996, p.70) Não sabemos ao certo qual seria a relação político-intelectual entre Weber e Leach, entretanto, nos parece interessante notar que ambos os autores consideram que a realidade concreta é um mundo caótico e cheio de incongruências, cabendo aos cientistas sociais o papel de montar sistemas de compreensão teóricos que tornem-na inteligível aos nossos olhos.

1987; 1993; 2000) Nessas pesquisas, o referido autor se deparou com o desafio de lidar com contornos fronteiriços de Estados Nacionais que, de longe, correspondem às formações étnico-culturais das regiões pesquisadas. Essa experiência de campo levou Barth a criticar noções sistêmicas homogeneizantes e holísticas da “cultura” que, pretensamente, tem a ambição de “abranger toda uma gama de fenômenos e construir um relato englobante” (Barth, 2000, p.113) da realidade, principalmente quando se considera que as sociedades nacionais são espaços culturais homogêneos, livres do contato e da interferência de “bens simbólicos” adquiridos (e incorporados) a partir do contato com outras sociedades. (ibidem)

Com o intuito de fazer o leitor perceber a interpenetração entre as culturas tradicionais e a modernidade Ocidental como parte do cenário das áreas etnográficas contemporâneas, mesmo aquelas consideradas “santuários” da antropologia malinowskniana, Fredrik Barth narra sua chegada à sociedade Bali-hinduista da seguinte maneira:

Descendo de um ônibus no norte de Bali, vê-se um fervilhar incoerente de atividades na zona densamente habitada entre as altas montanhas e o mar circundante. Veículos modernos trafegam em alta velocidade. Os passageiros e transeuntes, alguns usando sarongues, outros jeans, associam-se com rara graça e delicadeza, mesmo quando dão as boas vindas a turistas desajeitados. (...) Turmas de trabalhadores colhem arroz nos campos vizinhos, formadas com base em regras tradicionais de cooperação e contrato, mas colhendo variedades modernas de alta produtividade, cultivadas com irrigação artificial e uso intensivo de fertilizantes, em um sistema que depende da água que vem de reservatórios recentemente reformados e que suprem velhos canais de irrigação. À tarde, em geral observa-se uma fila de mulheres levando oferendas elaboradas e coloridas sobre suas cabeças, em solene procissão rumo a um dos inumeráveis templos dedicados à irrigação dispersos pela área rural, nos quais realiza-se um complexo culto de acordo com ao antigos costumes e calendários. (Barth, 2000, p.108-109)

Velho (2007), por sua vez, narra as “reações fundamentalistas” e terrificadas (por parte de alguns antropólogos) quando confrontados com experiências ou idéias contrárias às suas próprias ideologias, expressas nos encontros com os “nativos”, que vivem nos “santuários” da disciplina antropológica, localizados na Pápua-Nova Guiné e nas Ilhas Trobriand, e que, aparentemente trocaram suas puras “religiões primitivas” pela conversão ao cristianismo (Velho, 2007, pp.287-288).

Diante dessas surpreendentes reações descrições etnográficas, Barth (2000), diagnostica que o problema **não** está na realidade observada, mas no frágil treinamento teórico-metodológico dos antropólogos, o qual tem primado pela supressão dos “sinais de incoerência e multiculturalismo” (Barth, 2000, p.109), em prol da construção de

modelos explicativos que focam a atenção na tentativa de homogeneizar culturalmente os povos estudados.

A antropologia, finaliza Barth (2000):

É notoriamente frágil em termos metodológicos quando se depara com a tarefa de abstrair modelos válidos de fenômenos complexos caracterizados por esse tipo de variabilidade local. Com isso, cada uma das descrições mencionadas cai na armadilha de identificar como fundamental e necessária alguma forma institucional particular, que em seguida se mostrará sujeita a variações locais e ausente em certos casos. (idem, pp.114-115)

Conforme já foi dito, Barth (2000) parte, sobretudo, da sua experiência empírica para fazer tais afirmações, as quais mostram que as sociedades são sistemas sociais dinâmicos (para usar uma expressão de Edmund Leach) que se comunicam e interagem entre si de maneiras complexas, sendo que a interpenetração entre “tradicional” e “moderno” é uma consequência desse processo de variação cultural.

Nesse sentido, o fato da região bali-hinduísta ser um “conglomerado cuja coerência é questionável” enquanto homogeneidade cultural “pura” em si mesma (Barth, 2000, p.121), abre a possibilidade para lermos tal diversidade como parte de um “campo de interação”, fruto do encontro com “outras” culturas.

A palavra “campo”, segundo Barth (2000), significa um “espaço tridimensional” de interação da diversidade cultural que pode ser interpretado, a partir do pensamento de Bourdieu(1989, 2005), como “um esquema que mostra como uma pessoa está ligada a um mundo cosmopolita de uma determinada maneira, ao mesmo tempo que seu vizinho está ligado a um outro mundo cosmopolita, de outra maneira.” (Barth, 2000, pp.213-214, em entrevista a Tomke Lask.)³⁷

Nesta tese, baseados na idéia de que os “campos” de variação barthianos são espaços ou regiões de interação cultural cosmopolita³⁸, nos termos acima descritos, iremos tratar a

³⁷ Nessa entrevista Barth comenta as possibilidades interpretativas da utilização da sua noção de “campos de variação” junto ao conceito de “campo” cunhado por Bourdieu.

³⁸ Especialmente entre as elites políticas balinesas, é visível tal processo de circulação de bens culturais a nível nacional, regional e mundial. Por exemplo, o anfitrião de Fredrik Barth, no período em que ele realizou trabalho de campo em Bali, “falava balinês, indonésio, árabe e inglês; e para alargar ainda mais suas fronteiras, aprendia chinês. Ele atuava politicamente no comitê regional da organização política de Suharto; para os jovens de baixa classe média que ascendiam por meio do crescente sistema educacional indonésio, ele se tornara não apenas professor como também patrono e mediador. Era uma pessoa requisitada e influente na rede formada pela elite dos modernos administradores e burocratas. Seu mundo estruturava-se sobretudo de acordo com a política, a administração e o sistema educacional modernos, e

Literatura Pentecostal como um corpo de “saberes”³⁹ culturais fruto de intensas trocas (culturais) entre atores históricos que vivem nas Américas. Esses atores, criativa e interativamente, utilizam essa literatura como veículo de auto-reflexão identitária que expressa e re-constrói cotidianamente seus projetos de vida.

Ou seja, tal como Barth, aceitamos a idéia de que os padrões culturais são, na verdade, “correntes de tradições culturais” nas quais as pessoas participam com “discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes” (Barth, 2000, p.123) e, “constróem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam”. (ibidem) Dessa perspectiva, em termos metodológicos, cabe ao pesquisador desvendar esses “discursos discrepantes”, deixando claro para o leitor qual o lugar de fala de cada um deles e, principalmente, situar seus significados no campo de contato, circulação e trocas culturais nos quais (eles) são gerados. Ou seja, **não** nos interessa aqui investigar a possível fonte ou origem de determinados “bens” simbólicos ou idéias culturais vividas pelos pentecostais que vivem nas Américas, mas sim o significado que elas adquirem num dado contexto sócio-histórico delimitado pela limitação da análise realizada pelo pesquisador.

A idéia de que as “tradições” são formadas (e re-inventadas⁴⁰) cotidianamente em campos de interação culturais, sinaliza a importância de focarmos nosso olhar nos processos sociais que as formam, buscando a elaboração de modelos que mostrem o modo como a “cultura” opera nos universos sociais pesquisados (Barth, 2000, p.126). Dito de outro modo,

Devemos identificar os processos sociais pelos quais essas correntes [de tradições culturais] se misturam, ocasionando por vezes interferências,

com o maciço afluxo de informações e conhecimentos transmitidos pelos meios de comunicação. Seus filhos e filhas foram sistematicamente educados, bem como conduzidos ao noivado e ao casamento, de modo a permitir que transitem no mesmo mundo em que se juntarão a milhares de outros cujas realidades são construídas por essas mesmas forças.” (Barth, 2000, pp.121-122)

Devemos levar em conta que hospedar um renomado antropólogo norueguês, que construiu sua carreira nos principais centros da antropologia mundial, certamente é uma ação que permitiu ao referido anfitrião acumular mais capital cultural e político às suas relações com os grupos locais, regionais, nacionais e internacionais com os quais se relaciona/dialoga cotidianamente.

³⁹ O “saber” é um corpo de conhecimentos (um discurso) que afirma determinadas “vontades de verdade” (Foucault, 2004) sobre o mundo em que vivemos.

⁴⁰ Para um aprofundamento de discussão sobre a “invenção das tradições” ver Wagner (1981) e Hobsbawn & Ranger (1997).

distorções e mesmo fusões. [...] É preciso mostrar como as tradições e suas partes são constituídas, ao apresentar os processos que as geram. Assim, se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas de cultura. (Barth, 2000, p.127, grifos meus)

Ressalve-se que para Barth a prova da validade da construção dessas “formas de cultura” está no dado e **não** na teoria em si mesma. Além disso, tal premissa teórico-metodológica implica numa “reconceptualização do conceito de cultura” (Barth, 2000, pp.128-130) a partir de três pressupostos.

Primeiro, o significado é uma relação entre uma configuração ou signo e um observador, ao invés de ser uma mera “coisa” sacramentada numa “expressão cultural particular” (idem, p.128). Isso quer dizer que “precisamos ligar um fragmento de cultura e determinado ator à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse ator”. (ibidem) Ou seja,

Só se pode estar razoavelmente seguro de ter entendido corretamente um significado quando se presta atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que “eles” constróem. (Barth, 2000, pp.131-132, grifos do autor)

Segundo, a cultura é “distributiva”, isto é, os seus conteúdos podem ser diferencialmente compartilhados por alguns e não-compartilhados por outros membros do grupo estudado. (idem, p.128) Dessa perspectiva, Barth (2000) nega o postulado de autores como W. H. Goodenough (1956, 1965), os quais afirmam que a cultura é aquilo que “você precisa saber para ser membro de uma determinada sociedade.” (Barth, 2000, p.128)

Ou seja, nenhum sujeito pesquisado isolado, num suposto ponto de observação privilegiado da sua própria cultura, será capaz de nos revelar “tudo aquilo que realmente significa” (idem, p.136). Dessa perspectiva, um mesmo fenômeno observado pode assumir diferentes significados aos atores que o observam, mesmo que alguns deles sejam “nativos” da própria sociedade pesquisada. Nesse sentido, conforme nos informa a obra de Max Weber, o próprio lugar de observação do pesquisador é sempre um campo de visão limitado da realidade.

Os dados coletados por Barth (2000) são bastante ilustrativos acerca dessa variação circunstancial dos significados culturais, quando ele narra os ritos de luto na sociedade bali-hinduista, mostra que:

Uma rica variedade de materiais culturais é apresentada e ensinada para crianças e adultos, tanto para os que participam do luto, quanto para a população em geral. Mas não apenas esses materiais são o produto de diferentes pessoas com diferentes habilidades e idéias, como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma das pessoas. Para a comunidade como um todo, essa cremação foi, afinal, apenas um episódio festivo e trabalhoso (era a quinta cremação no bairro durante aquele ano). Para a família que fazia a celebração, tratava-se de um desafio e de um marco fundamentais – eles não realizavam uma cremação há sessenta anos, e foram cremados dez adultos e trinta quatro crianças. Para a órfã de nove anos, que foi levada para jogar dinheiro na pira de sua mãe, ou para o sacerdote da família que desmaiou duas vezes durante a cerimônia em razão da presença espiritual de seu pai, os significados eram ainda outros. A consequência disso é que o precipitado que surge a partir do evento – a experiência que efetivamente transformou os vivos e a sua bagagem pessoal de conhecimentos e insights, isto é, sua competência cultural própria – irá reproduzir as diferenças entre as pessoas, e não reduzi-las. Assim, o produto coletivo não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferencialmente distribuída: é algo que também reproduz, na tradição, o caráter distributivo da cultura. (Barth, 2000, pp.134-135)

Tal perspectiva nos permite perceber melhor a reprodução e variação dos significados das “tradições profundamente contrastantes” que podem compor um dado mosaico cultural (idem, p.136), o que pode nos ajudar a “esclarecer a produção e reprodução culturais” no mundo “complexo e heterogêneo” no qual vivemos, finaliza Barth (2000, p.136).

Desse modo, a busca desses “significados diferenciais” – marcados por padrões de distribuição, compartilhamento e não-compartilhamento de certas experiências e informações culturais – deve ser um dos focos principais da atenção do cientista social.

Esta tese segue as pistas metodológicas deixadas por Barth (2000), focando seu olhar naquilo que é “compartilhado” e “não-compartilhado”, em termos de idéias e ideais de vida, entre os Pentecostais que vivem nas Américas. Com isso queremos dizer que à princípio tenderíamos a enxergar todo pentecostal como sendo igual a “outro” pentecostal. No entanto, na medida em que nos aproximamos dessa identidade, percebermos que ela esconde, sob a sua aparência de essência, uma imensa variedade de modos de “ser” e “viver”, que diferenciam, por exemplo, um membro da Assembléia de Deus de outro que freqüenta apenas os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Sabemos que todos eles são “evangélicos”, mas quando nos aproximamos deles verificamos que, nalguns momentos, as suas interpretações bíblicas são muito diferentes umas das outras.

Ao mesmo tempo, o trânsito interdenominacional é uma constante entre os indivíduos que freqüentam esses grupos religiosos e, não foi raro, durante as incursões etnográficas desta pesquisa, observar pastores de igrejas ditas “pentecostais” fazendo pregações com um forte apelo à “teologia da prosperidade”, o que seria um atributo apenas dos “neopentecostais”.

De modo que as classificações clássicas da sociologia da religião, - que definem quem é protestante e não-protestante, pentecostal e não-pentecostal ou, neopentecostal e não-neopentecostal, - muitas vezes são inadequadas para definir o conteúdo heterogêneo de idéias e valores culturais que circulam entre esses grupos. Esse compartilhamento de “bens” simbólico-culturais, instiga-nos a pensar na fragilidade e porosidade dessas fronteiras identitárias (inter-grupos) e na importância de insistirmos na identificação de tipos contrastivos de religiosidade em “países” distintos enquanto essências culturais dessas regiões, conforme sugerem, por exemplo, o trabalho de alguns cientistas políticos estadunidenses comprometidos com as engrenagens da luta contra o “terrorismo” mundial, como é o caso do falecido Samuel Huntington.

Costa(2003), mostra, por exemplo, que os “católicos carismáticos” ou “católicos pentecostais”(Campos, 2005), incorporam nas suas práticas litúrgicas ações rituais mais identificadas com o pentecostalismo e com as práticas contidas nos manuais psicológicos de “auto-ajuda”, do que com o próprio catolicismo.

Do mesmo modo, mesmo sabendo que a “teologia da prosperidade” seria um atributo próprio das igrejas neo-pentecostais, verifiquei durante a pesquisa de campo, que nos cultos de diferentes igrejas pentecostais, - dentre elas, a Assembléia de Deus -, que com certa freqüência as pregações e rituais eram focados na prosperidade material dos fiéis, dimensão atrelada à necessidade de uma maior participação do crente no projeto Divino para a Humanidade.

Com relação a Literatura Pentecostal, especificamente, noutra momento da pesquisa, perguntei informalmente a um dos interlocutores da Assembléia de Deus, sobre o que

ele pensava da literatura sobre “libertação”; se ele, de fato, acreditava no seu conteúdo, se aquilo era útil para o seu trabalho cotidiano no ministério de “libertação”. Ao que ele respondeu que, na sua prática, descobriu experimentalmente que algumas coisas funcionavam e outras não, mas que em termos gerais aquelas obras eram importantes ao seu trabalho missionário.⁴¹

Conforme veremos mais adiante, o próprio trânsito entre grupos religiosos e a troca de bens simbólicos entre eles (mesmo que sejam de práticas ideologicamente opostas como as dos pentecostais e a dos grupos de candomblé) são uma constante no mundo religioso contemporâneo. Nesse sentido, o problema está mais na “lente” a partir da qual os cientistas sociais tem enxergado o mundo, como um sistema dicotômico de pares de oposições binárias, do que com os comportamentos dos sujeitos históricos pesquisados. Cabe-nos, portanto, a tarefa de buscar lentes comparativas que nos permitam perceber adequadamente a variação e a diversidade cultural naqueles cenários que acreditávamos homogêneos e socialmente estáveis.

Uma maneira prática de mudar tal percepção é, conforme sugere Fredrik Barth, focar nosso olhar no trânsito (de idéias e pessoas) entre as estruturas sociais, culturais e políticas que analisamos e no impacto que esses encontros tem para re-invenção cotidiana das “correntes de tradição”(Barth, 2000) no cotidiano desses atores sociais.

Finalmente, o terceiro ponto importante da “reconceptualização do conceito de cultura” por parte de Barth(2000), diz respeito a considerar os atores sociais pesquisados como estando posicionados em “quadros de referência” no qual eles e nós (os pesquisadores) temos um “lugar” de fala e observação da/sobre a realidade. (idem, p. 137) Nesse sentido,

⁴¹ “Eu vi uma pregação do Silas Malafaia que dizia assim: -Existem homens e mulheres de Deus, mesmo que a gente conheça ou não conheça eles pessoalmente. Porém, eu acredito que eles [os escritores da literatura de libertação pentecostal] sejam fiéis. Por que a partir do momento que eles escrevem uma obra de repercussão internacional, eles passam a ser alvo de investigações, vão sendo alvos, muitas vezes, até de difamações. E a difamação, pode ser que seja algo de concreto mesmo. Eu acredito que são pessoas que se expõem, eu acho que pessoas que se expõe, elas sabem o que estão fazendo. Ninguém vai se expor gratuitamente. Muita coisa do que eu li ali, eu concordo, mas se você for fazer uma leitura lógico-racional, você tira pouca coisa dali, coisas que você vai acreditar. Pela fé eu acredito e outra coisa: - Eu presenciei muita coisa. Eu presenciei, entendeu?” (Paulão em entrevista concedida ao pesquisador em agosto de 2008, parêntesis meus.)

(...) vivemos nossas vidas com uma consciência e um horizonte que não abrangem a totalidade da sociedade, das instituições e das forças que nos atingem. De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo ainda é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge. É importante fazê-lo, uma vez que se trata de um mundo que as pessoas habitam sem que o saibam, e que implicitamente molda e limita suas vidas. (idem, p.137)

Essa noção de “posicionamento”, casa-se bem com a noção de “campo” em Bourdieu(1989, 2005) porque nos “oferece uma maneira de juntar novamente o que nós desmontamos e de relacionar as pessoas às múltiplas tradições que elas adotam e que as impulsionam”. (Barth, 2000, p.138) O que, completa o referido autor, nos ajudar a “dar um primeiro passo no sentido da construção de modelos de vários processos sociais importantes”. (ibidem) Sendo esse, a nosso ver, a principal utilidade da utilização do método comparativo nas ciências sociais.

Ou seja, conforme já dissemos, a compreensão analítica dos discursos contidos nas “correntes de tradições” depende da sua adequada contextualização sócio-histórica. Situar esses conjuntos de idéias no campo das relações de poder, próprio do mundo cosmopolita em que vivemos, é essencial aos nossos esforços interpretativos de pesquisa.

É preciso, portanto, investigar a diversidade cultural do mundo contemporâneo da perspectiva barthiana. O problema é como realizar essa tarefa, sem cair nas ciladas da relativização excessiva e homogeneização da cultura do “outro”, utilizando uma metodologia comparativa que dê conta, simultaneamente, do “compartilhamento” e “não-compartilhamento” de experiências culturais.

Nesse sentido, a metodologia do contraste de contextos é importante a este trabalho quando estamos a lidar com a diferença e a diversidade cultural. Entretanto, quando defendemos a idéia de que o campo de idéias de “libertação” pentecostal nas Américas é semelhante, em suas variações distributivas, ao mundo bali-hinduísta, visto que em ambos os cenários ocorre um “trabalho criativo” de constante reformulação da “sua consciência em meio a um mundo em mudanças” (Barth, 2000, p.139), - mesclando valores tradicionais e modernos num universo rico em diversidade cultural. Nesse processo analítico, devemos levar em conta não apenas a diferença, mas o semelhante e

o contingente a esses modos de Ser e Viver, conforme indicam as contribuições reflexivas de Velho (2003; 2007).

Capítulo 2 - O Pentecostalismo e a Literatura Pentecostal Viajam pelas Américas: Histórias de Fundação

2.1 – Considerações Preliminares

Chegando o dia de Pentecoste, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles.

Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava.

Havia em Jerusalém judeus, tementes a Deus, vindos de todas as nações do mundo. Ouvindo-se o som, ajuntou-se uma multidão que ficou perplexa, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua. Atônitos e maravilhados, eles perguntavam: “Acaso não são galileus todos estes homens que estão falando? Então, como os ouvimos, cada um de nós, em nossa própria língua materna? Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, Judéia e Capadócia, do Ponto e da província da Ásia, Frígia e Panfília, Egito e das partes da Líbia próximas a Cirene; visitantes vindos de Roma, tanto judeus como convertidos ao judaísmo; cretenses e árabes. Nós os ouvimos declarar as maravilhas de Deus em nossa própria língua!”

Atônitos e perplexos, todos perguntavam uns aos outros: “Que significa isto?”

Alguns, todavia, zombavam deles e diziam: “Eles beberam vinho demais”.

Então, Pedro levantou-se com os Onze e, em alta voz, dirigiu-se à multidão: -Homens da Judéia e todos os que vivem em Jerusalém, deixem-me explicar-lhes isto! Ouçam com atenção: estes homens não estão bêbados, como vocês supõem. Ainda são nove horas da manhã! Ao contrário, isto é o que foi predito pelo profeta Joel:

-Nos últimos dias, diz Deus, derramarei do meu Espírito sobre todos os povos.

Os seus filhos e as suas filhas profetizarão, os jovens terão visões, os velhos terão sonhos. Sobre os meus servos e as minhas servas derramarei do meu Espírito naqueles dias, e eles profetizarão. Mostrarei maravilhas em cima, no céu, e sinais em baixo, na terra: sangue, fogo e nuvens de fumaça. O sol se tornará em trevas e a lua em sangue, antes que venha o grande e glorioso dia do Senhor. E todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo! (ATOS 2)

O evento acima, ocorrido no dia de Pentecostes, junto com a passagem bíblica escrita pelo profeta Joel – a qual fala que “o Dia de Javé” está próximo – constituem o texto bíblico básico a partir do qual foram formuladas as bases interpretativas do pentecostalismo no Brasil e nos Estados Unidos. (Campos Jr., 1995, p.60)

O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos, em fins do século XIX:

Ele teve origem nas doutrinas de John Wesley. O fundador do metodismo acreditava que o homem devia, após a justificação, dedicar-se à santificação. Desta concepção se apropriaram os evangelistas e teólogos que faziam parte do movimento de santificação (holiness), surgido nos EUA em meados do século XIX. Esse movimento separou-se dos metodistas carismáticos, distinguindo conversão de santificação e denominando esta última de “batismo do Espírito Santo”. (Campos Jr., 1995, p.21)

Esse derramamento do “Espírito Santo” no mundo cotidiano dos homens, fruto da influência do avivalismo⁴² no pentecostalismo (idem, p.20), instigou os indivíduos a buscarem uma experiência profunda com Deus, assegurando que “todos poderiam estar sob a graça de Dele [Deus].” (idem, p.19).

Durante o processo de formação do pentecostalismo surgiram divergências em relação aos estágios de “derramamento do Espírito Santo” na vida dos homens. O pastor W. J. Seymour acreditava, por exemplo, que haveriam três estágios na vida espiritual do pentecostal: a conversão, também definida como regeneração; a santificação, que era necessária para “purificar o coração” e o batismo do Espírito Santo, que teria como principal “sinal” a glossolalia ou o dom de falar “línguas estranhas”. (Campos Jr., 1995, p.24)

Já o pastor W. H. Durham acreditava que a vida espiritual teria dois estágios: o da conversão, ou regeneração e o batismo do Espírito Santo, o qual teria como principal manifestação a glossolalia. Nesse sentido, a santificação “seria um processo contínuo, por toda a vida do pentecostal, e não um estágio intermediário entre a conversão e o batismo do Espírito Santo.” (Campos Jr., 1995, p.24)

A “santificação”, na perspectiva de Durham, implica, portanto, na entrega total, diária, cotidiana da vida do indivíduo à vontade de Deus. Nesse processo caracterizado pela “sacralização” ou “divinização” do mundo cotidiano, o indivíduo torna-se, voluntariamente, parte do projeto divino para a Humanidade.

⁴² O avivalismo pode ser compreendido como um conjunto de movimentos religiosos surgidos na Europa, principalmente na Inglaterra, durante a revolução industrial que propunham um “despertar buscando maior motivação da crença, incentivando orações e isolamento”. (Maia, 2006, p.25)

Ao longo desta pesquisa, percebemos que o ideal da santificação é uma meta a ser alcançada no cotidiano da vida do cristão pentecostal. Nesse sentido, nos escritos da literatura pentecostal de “libertação” é recorrente a idéia de que a mera conversão religiosa não basta para livrar o homem do jugo das forças do mal: a verdadeira “salvação” está na comunhão plena com o Espírito Santo. Assim sendo, o homem deve aceitar a intervenção divina em todas as áreas da sua vida social: desde as relações mais públicas às mais privadas.

Sousa (2005) chama atenção para o fato de que apesar de existirem diferentes concepções de “salvação” entre as diferentes religiões cristãs, nalguns momentos, essas idéias aparentam possuir uma relação de semelhança entre si:

Para esses cristãos [da Teologia da Libertação], melhorar a sociedade é obedecer a um desígnio de Deus, melhorar a sua própria vida é um dever religioso. **Há um movimento análogo no neopentecostalismo** só que ele tem um signo não coletivo, tem um signo liberal, individual, **mas a idéia é semelhante** e conseqüentemente os elementos políticos são de ordem mais econômica. Para eles melhorar sua condição de vida na terra é um desejo de Deus, não é uma opção, não é uma escolha liberal, feita por um indivíduo autônomo. É uma obrigação. Assim como é para os sacerdotes uma missão, também é para os fiéis uma obrigação seguir as orientações do sacerdote ou pastor. **Há aí uma concepção de salvação que implica a idéia de salvação terrena, nesta vida, que não é uma novidade histórica, porém é um tipo histórico específico, distinto com idéias de salvação pós-morte em alguma outra esfera desconhecida.** A idéia de salvação, isto é, de viver bem neste mundo, não é nova, mas também não é tão freqüente. (Sousa, 2005, pp.197-198, grifos meus)

Reconhecemos que seria necessário aprofundar os nossos estudos sobre a “semelhança contingente” entre essas idéias de “salvação” cristã para determinar de maneira mais pormenorizada os contornos adquiridos pela “cultura bíblica” no mundo contemporâneo. Um empreendimento que, conforme já foi dito na Apresentação desta tese, é um projeto intelectual de longa duração. De qualquer forma, a partir desse diálogo com Sousa (2005) nos sentimos mais instigados a pensar nas razões que fazem com que haja essa “semelhança contingente” no modo dos Neopentecostais e dos Católicos (participantes da Teologia da Libertação) re-significarem a realidade cotidiana por eles vivida.

Sobre o caráter da religião no mundo contemporâneo, Siqueira (2008, p.02) nos diz que ela é, sobretudo, “uma questão de natureza pessoal”, visto que através dela os

indivíduos buscam respostas a aspectos fundamentais da vida, relacionando-as ao sagrado e ao transcendente; um processo que pode ou não levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e à formação de comunidades. (ibidem) Talvez, o “hoje” a que se refere Siqueira (2008) possa ser traduzido como sinônimo para tudo aquilo que é “moderno”.

Lévi-Strauss (1967; 1976) escreve que a cronologia historiográfica “dissimula uma natureza mais complexa do que se imagina” da sucessão dos fatos observados. Segundo o referido autor a idéia de série linear esconde, simultaneamente, um momento de sucessão, uma distância em relação às datas mais próximas e um “membro de uma classe”. (Lévi-Strauss, 1976, pp.295-29) Ou seja, uma data ou um período de tempo determinado, tomado em si mesmo, tem sentido apenas quando colocado numa complexa cadeia de redes de correlações e oposições em relação a determinado sistema classificatório utilizado pelo pesquisador. (ibidem) Assim sendo:

O fato histórico é o que, realmente, se passou; mas, onde se passou alguma coisa? Por conseguinte, o fato histórico não é mais dado que os outros; é o historiador, ou o agente do devir histórico, quem constitui por abstração, e como que sob ameaça de uma regressão ao infinito. (Lévi-Strauss, 1976, p.293)

Sob a guarda de Lévi-Strauss, ao longo desta tese, mais do que discutir as limitações e não-limitações da sincronia e da diacronia para o trabalho do cientista social, interessamos, sobretudo, deixar claro ao nosso leitor o “sistema classificatório” (Lévi-Strauss, 1976) ou a “moldura de pensamento” (Goffmann, 1986) a partir da qual interpretamos os discursos da literatura pentecostal.

Trajano Filho (2006) apropria-se do conceito de “enquadramento” ou “moldura” de Erwing Goffman(1986) para dar conta da estrutura social que organiza a experiência de vida dos sujeitos históricos pesquisados. Segundo ele, tal conceito ajuda-nos a pensar os “esquemas de interpretação” que os atores históricos “utilizam para definir e dar sentido às situações sociais nas quais estão envolvidos no próprio ato de nelas estar.” (Trajano Filho, 2006, pp.01-02) Além disso, “por meio dessas armaduras, os sujeitos percebem, identificam, localizam e nomeiam as atividades nas quais estão inseridos.” (Trajano Filho, 2006, pp.01-02)

Tal corpo discursivo, que é a Literatura Pentecostal, constitui-se num fluxo de acontecimentos, idéias, ideais de vida e ideologias (Dumont, 1985), a partir dos quais os atores pentecostais (re)interpretam o dia-a-dia por eles vivenciado. Ademais, hipotetizamos que esse olhar sobre a realidade guarda em si uma relação de contigüidade do sagrado com o divino, em relações sociais que vão das esferas mais públicas às mais privadas, uma característica herdada ou nascida ao longo do período histórico que genericamente chamamos de “modernidade”. Tal herança faz com que haja uma convivência simultânea, no mundo moderno, do pensar racional entrelaçado ao pensar emocional, do agir sob impulso ao agir sob o “cálculo racionalista”.

Nos Capítulos 3, 4 e 5, teceremos comentários mais pontuais sobre as possibilidades de investigação da “modernidade” a partir desta perspectiva, intrinsecamente influenciada pela idéia de “modernidade alternativa” de Velho (2007). Por hora, diremos apenas que essa crença de que o indivíduo, o “eu”, o ego, a sociedade dos indivíduos são o ponto de partida para pensar a sociedade em que vivemos é um dos atributos centrais da maneira moderna de Ser e Viver. Ou seja, é partindo do indivíduo como *lócus* da modernidade que começaremos a nos aproximar da literatura pentecostal de “libertação”. Entretanto, antes de chegarmos a ela, recontaremos a história da fundação da Assembléia de Deus brasileira com dois intuitos:

Primeiro, reafirmar para o leitor que o pentecostalismo surge no seio de relações sociais vivenciadas por atores religiosos do mundo Ocidental (e moderno), durante o final do século XIX e a primeira metade do século XX, com o intuito de pensar o significado da experiência de “conversão” e “libertação” enquanto marcas identitárias que distinguem os “evangélicos” ou “pentecostais” de outros grupos religiosos.

Segundo, destacar, da história de fundação da Assembléia de Deus, alguns temas recorrentes à literatura pentecostal. Lembrando que a maior parte da literatura lida e analisada nesta tese foi coletada no processo de imersão em campo, descrito na Introdução desta tese.

2.2-A Saga de Daniel Berg e Gunnar Vingren: Histórias da Fundação da Assembléia de Deus no Brasil

Um dos casos mais notórios de expansão do pentecostalismo na América-Latina diz respeito a formação da Igreja Assembléia de Deus no Brasil. A sua história é produto do processo de expansão do pentecostalismo estadunidense para a América Latina e da imigração sueca para os Estados Unidos entre fins do século XIX e início do século XX.

Naquela época, escreve Freston (1994, p.76), a Suécia era “um país estagnado com pouca diferenciação social, forçado a exportar boa parte da sua população”. Somente entre 1870 e 1920, mais de um milhão de suecos imigraram para os Estados Unidos, dentre eles os jovens Daniel Berg e Gunnar Vingren, os futuros fundadores da Assembléia de Deus brasileira. (ibidem)

Conta Daniel Berg, na sua biografia, que a imigração não tinha qualquer propósito de curiosidade ou aventura:

Haviam razões mais fortes que me levavam a fazê-la. Naquela época a Suécia passava por uma tremenda depressão financeira. Como consequência dessa crise, muitas fábricas e casas comerciais faliram. Aqueles que ainda se conservavam nos empregos sabiam que podiam ficar desempregados de uma hora para outra. A produção nacional era cada vez menor, em razão de não se encontrar mercado para os produtos. Nós, os jovens, naturalmente, seríamos os primeiros a ser despedidos dos empregos. E ninguém sabia quando aquela situação se normalizaria. Por essa razão concluímos que era melhor nos anteciparmos aos acontecimentos e procurar um país onde pudéssemos ganhar a vida. [...] Da cidadezinha onde nasci, muitos rapazes haviam deixado suas casas e partido para a América. Conheci algumas famílias cujos filhos haviam atravessado o Atlântico. Nas pequenas comunidades todos se conhecem e fica-se sabendo de tudo. (Berg, 2000, p.15)

Gunnar Vingren (2000) narra a mesma experiência de imigração vivida por Daniel Berg, qualificando-a de “febre dos Estados Unidos”. Com o acréscimo, de que além de uma experiência de trabalho, Vingren (2000) buscava um lugar para o desenvolvimento de suas atividades missionárias, já que aos dezoito anos de idade ele recebeu o “batismo das águas” numa igreja Batista sueca, teve uma rápida atuação como missionário no seu país natalino e, pouco tempo depois da chegada aos Estados Unidos, matriculou-se no seminário teológico sueco dos Batistas, localizado na cidade de Chicago. (idem, 2000, pp.20-24)

Do ponto de vista religioso, durante a sua infância, Daniel Berg não tinha um bom contato com o padre da sua cidade natal:

Quanto a mim, sei que o padre não me olhava com bons olhos. A razão era clara. Apesar das muitas visitas que ele começou a fazer à nossa casa pouco depois que eu nasci a fim de convencer meus pais de que eu devia ser batizado, nada consegui. Nem eu nem meus irmãos fomos batizados por ele. Isso atingia diretamente sua autoridade, pois o padre estava acostumado a ser obedecido. (Berg, 2000, pp.12-13)

Esta luta contra as autoridades religiosas institucionalmente estabelecidas levou o referido autor a pensar, anos depois, que:

Já naquele tempo pude observar a desvantagem e o perigo de o povo ter uma fé dirigida, sem liberdade. A religião que dirigia a minha cidadezinha e arredores impossibilitava as almas de terem um encontro com o Salvador. O povo só tinha acesso a uma fé morna. Seria sempre escravo da liturgia, sem poder alcançar a experiência dos milagres e da salvação do nosso Deus, que transforma as almas de pecadores arrependidos. (Berg, 2000, p.13)

Mais tarde, quando narra a sua atividade missionária em Belém e regiões vizinhas, Berg (2000) compara a situação dos habitantes dessas regiões, dominados pela religião tradicional católica, como semelhante aquela vivenciada por ele na Suécia. Isso o fez redobrar o ímpeto missionário, visto que ele acreditava que estava a realizar uma missão de libertação das almas do “cativeiro” do pecado e de pastoreio delas até o dia da volta do Salvador à Terra.

Noutros momentos, Berg (2000) se refere às religiões tradicionais como produto de uma “fé morta” (ou “morna”), o oposto do pentecostalismo que é o “cristianismo vivo” (Berg, 2000, pp.83-117), um corpo de práticas que abre os corações dos fiéis à verdade do Evangelho e ao seu poder restaurador. Desse modo, o avivamento pentecostal para o referido ator religioso representa a “libertação” dos indivíduos do “cativeiro” da opressão representado pela “fé morna” e “morta”, esta última produto direto das práticas religiosas mais institucionalizadas como o luteranismo (na sua pátria natalina, a Suécia) e do catolicismo (no Brasil), uma vez que em diversos momentos da biografia de Daniel Berg e Gunnar Vingren fica nítido que o grande adversário dos seus projetos de “avivamento” pentecostal são justamente essas Igrejas institucionalizadas.

Freston (1994) escreve que a força missionária de Daniel Berg e Gunnar Vingren no Brasil talvez se deva ao fato deles terem vindo de um país no qual eram religiosa e socialmente marginalizados. Eles vieram de um país “onde vários trâmites burocráticos

ainda passavam pelo clero luterano” e, por isso, “desprezavam a Igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal”. (Freston, 1994, p.78)

Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contratual, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais. (...) diante de uma sociedade centralizada dominada por um establishment cultural e religioso caracterizado pela “ilustração” e pela “descrença”, as periferias reagiam com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectualista, pois não tinham possibilidades de se defender com as mesmas armas do centro. (Freston, 1994, p.78, grifos do autor)

Além do aspecto anticlerical e antiintelectualista, outro aspecto importante do pentecostalismo trazido por Daniel Berg e Gunnar Vingren para o Brasil foi o foco dele na experiência emocional dos indivíduos (Campos Jr., 1995), a qual como já foi dito, é uma característica própria do pentecostalismo como movimento religioso.

A experiência de Gunnar Vingren com o batismo do Espírito Santo foi tão profunda que ele descreveu-a como “impossível de descrever” devido “a alegria que encheu o meu coração” naquela oportunidade. (Vingren, 2000, p.25)

Quanto a Daniel Berg, essa experiência marcante acompanhou-o por toda sua existência terrena e mesmo nos últimos dias da sua vida, enquanto estava hospitalizado e “mal podia mover-se, ele saía de enfermaria em enfermaria para distribuir folhetos e orar pelos que se decidissem por Cristo”.⁴³ (Berg, 2000, p.207)

Nesse sentido, a experiência pentecostal de encontro pessoal com Deus, de êxtase, de descoberta do sentido verdadeiro da vida, é poderosa para o fiel e deve ser levada em conta quando investigamos esse fenômeno religioso, evitando as considerações do senso comum (algumas vezes disfarçadas de pseudo-teorias) que consideram que a conversão religiosa é produto de uma mera manipulação das consciências alheias.

Daniel Berg narra que durante uma conferência evangélica na cidade de Chicago conheceu um jovem sueco chamado Gunnar Vingren, o qual havia terminado os estudos numa escola Batista sueco-estadunidense pouco tempo antes de encontrá-lo. Os dois futuros amigos conversaram longamente e Gunnar Vingren contou que após orar muito,

⁴³ Devemos lembrar ao leitor que tanto a biografia de Daniel Berg quanto de Gunnar Vingren foram escritas pelos seus filhos, com base em diários e outros documentos deixados pelos seus pais. **A narrativa dessas obras, entretanto, é feita sempre em primeira pessoa, como se fossem os próprios “irmãos de fé” que as estivessem narrando.**

recebeu o batismo do Espírito Santo e que com esse batismo adquiriu a certeza de que no futuro seria missionário “aonde quer que o Senhor o mandasse”. (Berg, 2000, p.32)

Quanto mais Gunnar Vingren falava, mais interessado eu ficava sobre o assunto, e mais convicção eu tinha de que ambos havíamos entendido o que estava escrito na Bíblia, e que nossos ideais quanto ao futuro na obra do Senhor eram semelhantes. Revelei-lhe então o que eu pensava. Resolvemos nos encontrar diariamente para orar e esperar que Deus nos mostrasse o caminho a seguir. (Berg, 2000, p.32)

Este encontro marcou o início de uma parceria que teria como auge a criação da Assembléia de Deus brasileira.

A respeito desse encontro, Vingren (2000) conta que em novembro de 1909, em Chicago, conheceu Daniel Berg.

No ano seguinte, enquanto Berg estava trabalhando numa quitanda em Chicago, o Espírito Santo mandou que ele se mudasse para South Bend, Indiana, onde eu era pastor da igreja, para que juntos louvássemos o nome do Senhor. Ele deixou o seu trabalho, veio para South Bend e disse-me: “Irmão Gunnar, Jesus ordenou que eu viesse me encontrar com o irmão para juntos louvarmos o Seu nome”. Eu lhe respondi: “Está bem!” Daniel passou a participar comigo dos cultos, e a testificar e louvar ao Senhor por sua maravilhosa salvação. (Vingren, 2000, p.28)

Um dia, continua Vingren (2000), “sentimos que era vontade de Deus irmos à casa do irmão Adolfo Ulldin”. (idem, p.28)

[Adolfo Ulldin] profetizou para nós que iríamos para o Pará. Esse nome era uma orientação para nós, apesar de nunca o termos ouvido antes. Acrescentou que tinha a impressão de que esse nome era de uma cidade em algum lugar. Da nossa parte reconhecemos essas palavras como resposta de Deus às nossas orações, pois estávamos pedindo direção a Deus. Procuramos então a biblioteca da cidade a fim de pesquisarmos onde estaria localizado o Pará. Descobrimos que o Pará ficava no norte do Brasil. Visto no mapa ele ficava tão longe que pensamos não ser essa a direção divina. (Berg, 2000, p.32)

A partir dessa reunião, uma série de “coincidências” (aos olhos dos homens da ciência) e revelações divinas (aos olhos dos homens da fé religiosa) levou os “irmãos de fé” até as terras tropicais da cidade de Belém do Pará.

Recontaremos parte desta história porque ela constitui uma trama, um enredo que dá sentido a fatos aparentemente sem significado na trajetória de vida dos referidos missionários. O cerne desse enredo é a aliança do crente com Deus, visto que é ela que garante que as ações mais impensadas e, mais sem aparente sentido, terão sempre um final feliz para todos.

Vejamos, num novo encontro de oração, Vingren (2000) diz que Deus lhes revelou a data de partida para o novo destino: seria no dia 05 de novembro de 1910, na cidade de Nova Iorque.

Como não tinham dinheiro para o empreendimento, eles conseguiram numa igreja de Chicago a quantia de noventa dólares, que era pouco mais que suficiente para a referida viagem. Mas, antes da partida, “o irmão Vingren ouviu claramente a voz do Senhor ordenando que ofertássemos os noventa dólares para um jornal pentecostal”. (Berg, 2000, p.33)

Tal fato lhes pareceu estranho:

Durante toda aquela noite eu lutei com Deus sobre o assunto. Já amanhecia quando finalmente prometi a Deus que daria àquele irmão [do jornal] aquele dinheiro, o que fiz assim que tornei a vê-lo. (Vingren, 2000, pp.29-30)

Apesar da data da partida se avizinhar e eles não terem dinheiro para a empreitada, sentiram-se “possuídos de uma imensa alegria e de muita paz celestial, o que vale mais que todo o ouro”. (Berg, 2000, p.34)

Ali estávamos os dois sem nenhum recurso, sem pertencer a nenhuma denominação. Porém pertencíamos à denominação que está no Céu. (...) apesar de não termos recursos, não sentíamos nenhuma preocupação sobre onde iríamos conseguir o dinheiro de que necessitávamos.

Certo dia, quando eu estava caminhando pelas ruas de South Bend e considerando em meu coração todas essas coisas, o Senhor me disse: “Se fores, nada lhe faltará!” (Vingren, 2000, p.30)

O trajeto até o Brasil seria feito em duas etapas: primeiro chegar até Nova Iorque e de lá pegar um navio até o Brasil. No entanto, até o dia da partida, Daniel Berg e Gunnar Vingren conseguiram doações suficientes apenas para cobrir parte do trajeto de trem até Nova Iorque.

Nesse ponto da narrativa as biografias deles divergem quanto ao modo como conseguiram recursos suficientes para financiar o restante da viagem até Brasil.

Chegando numa cidade onde iríamos trocar de trem [com destino a Nova Iorque], fomos visitar uma missão cujo dirigente nos havia convidado para a despedida. Era a igreja do pastor B. M. Johnson, de Chicago. Por ordem do Senhor, eu já havia dado tudo o que possuía: 90 dólares. Mas naquela igreja recebemos mais de quatro vezes o que eu tinha dado para o Senhor! (Vingren, 2000, pp.30-31)

Durante a viagem [para Nova Iorque], paramos numa cidade onde deveríamos fazer baldeação para outro trem. A demora seria longa, de modo que decidimos visitar a cidade enquanto esperávamos. Não tínhamos pressa. Caminhávamos despreocupadamente entre a multidão que passava, apressada e indiferente. De repente encontramos um homem que vinha em sentido contrário, e, como nós, parecia não ter muita pressa. [...] Aquele homem era um negociante crente que conhecia o irmão Vingren. Logo que nos demos como apresentados, ele falou: “- Estou surpreso de lhe encontrar nesta cidade, irmão Vingren, após tanto tempo que não lhe vejo. Eu estava me dirigindo exatamente pensando no irmão. Ou melhor: eu estava me dirigindo ao correio para lhe enviar esta carta. Dentro dela coloquei noventa dólares, pois foi a quantia que o Senhor ordenou que eu lhe mandasse. Agora que lhe encontrei, não preciso mais enviar o dinheiro pelo correio.” Vingren olhou para mim de modo tão expressivo, que não pode esconder sua alegria e emoção. (Berg, 2000, pp.34-35)

Apesar das divergências substantivas quanto ao modo como Daniel Berg e Gunnar Vingren conseguiram os recursos necessários a viagem ao Brasil, destaca-se nesse corpo de narrativas a existência de uma rede de relações missionárias (no sentido de pregação do Evangelho dentro e fora dos Estados Unidos) que dotou os referidos atores históricos dos recursos necessários a realização dos seus projetos de vida. Uma rede que, como destaca Freston (1994), estava fora do circuito missionário do protestantismo tradicional estadunidense.

Desse modo, eles vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio institucional-denominacional. Isto é, eles não foram típicos missionários das igrejas protestantes estadunidenses. (Freston, 1994, p.81), Aparentemente, a missão Batista paraense sequer sabia da vinda dos dois futuros colaboradores. Nesse sentido, “a escolha do Pará para iniciar a Assembléia de Deus não foi racional, mas acabou tendo uma racionalidade maior”. (ibidem)

Quando chegaram na cidade de Nova Iorque, foram informados que nenhum navio com destino ao Brasil sairia daquele porto no dia 05 de novembro de 1910, o que contrariava a “profecia” revelada nos encontros de oração de South Bend. No entanto, após buscas frenéticas nas listas das companhias de navegação, eles foram informados de que um navio que estivera no conserto fora acidentalmente negligenciado dessas listas.

Essa era mais uma prova de que o Senhor estava dirigindo os nossos passos, e de que estávamos no centro da Sua vontade. (Berg, 2000, p.36)

Aquela embarcação se atrasara por causa de alguns reparos. Desta maneira se cumpriu a Palavra do Senhor. (Vingren, 2000, p.31)

Na incerteza de empreendimentos, geradores de desconfortos físicos e emocionais a quaisquer atores que ousem navegar em direção ao desconhecido, naquele contexto, a fé dos missionários na promessa divina era a sua maior certeza. Essa fé aqui pode ser vista como uma “moldura de pensamento” (Goffman, 1986) que interpreta eventos que, aos olhos dos cientistas seriam meras coincidências, como cumprimento da promessa divina.

O medo, a incerteza e a imprevisibilidade quanto ao futuro geralmente são parte do “horizonte de expectativas” (Kosseleck, 2006) dos atores históricos. Ademais, conforme nota Velho (1999), os projetos de vida são construções sociais constantemente sujeitas à reformulação em face das interações cotidianas desses atores no decurso das suas vidas cotidianas.

Foi, portanto, nesse mar de certezas e incertezas, suportada graças a aliança com Deus, que os “irmãos de fé” Daniel Berg e Gunnar Vingren desembarcaram na cidade de Belém do Pará no dia 19 de novembro de 1910, após quatorze dias de desconfortos e orações na terceira classe do navio Clement. Diga-se de passagem, que Clement ou Clemente, em português, significa misericordioso, piedoso, indulgente, brando, benigno, suave, ameno. Ação muitas vezes bem-vinda aos referidos missionários suecos, especialmente quando eles se defrontaram com os ataques físicos e morais dos protestantes tradicionais e católicos nos primeiros anos da sua obra pentecostal no Brasil.

2.3-O Empreendimento Missionário dos “Irmãos de Fé” em Terras Brasileiras

Talvez se soubessem dos desafios que teriam pela frente, Daniel Berg e Gunnar Vingren não teriam ousado descer facilmente do Clement para a pequena embarcação que os levou a um continente de novos horizontes de vida.

Tendo que aprender a conviver com o calor infernal da nova cidade de moradia, os irmãos de fé foram acolhidos no porão da casa de um pastor batista local chamado Justus Nelson, o qual lhes cobrava dois dólares por dia de estadia.

Não podíamos nos orgulhar muito da nossa nova moradia. Era um corredor bem escuro no porão, o chão de cimento grosso e sem nenhuma janela. Ali colocaram duas camas para nós. Naquele calor tropical tudo era quentíssimo e insuportável. Principalmente naquele porão. Os mosquitos zumbiam monotonamente e as lagartixas corriam nas paredes para cima e para baixo.

Apesar de tudo, nos sentíamos entusiasmados e felizes. (Vingren, 2000, pp.36-37)

A descrição desse local feita por Daniel Berg é diferente da realizada por Gunnar Vingren com relação ao número de camas, mas com relação ao resto é bastante similar:

Combinamos que passaríamos a residir no porão da igreja, local estreito, quente demais, onde colocaram uma só cama para nós dois. Em princípio era difícil dormir com o forte calor, mas pouco a pouco tudo foi melhorando. (Berg, 2000, p.47-48)

O pastor batista os convidou a auxiliá-lo nos trabalhos da igreja e pouco a pouco “iniciamos nossas atividades no Brasil, dirigindo cultos e pregando na Igreja Batista”. (Berg, 2000, p.48)

Como não conheciam o idioma português, Daniel Berg candidatou-se a trabalhar como fundidor (especialista no trabalho com ligas metálicas, um ofício aprendido nos Estados Unidos) para pagar as despesas de ambos, bancar um curso de português para Gunnar Vingren e comprar Bíblias vindas dos Estados Unidos para as suas pregações. Daniel Berg trabalhava de dia e Gunnar Vingren estudava português. À noite, este último repassava as lições de português ao primeiro.

Não custou muito para que o pastor batista Erik Nilsson, um sueco radicado no Brasil desde os sete anos de idade, dirigente dessa igreja em Belém, percebesse que Berg e Vingren carregavam consigo a temida “chama pentecostal”.

Em nenhuma ocasião escondemos a chama pentecostal que Deus havia acendido em nossos corações. Testificamos também para o missionário batista, tanto sobre o batismo com o Espírito Santo, como sobre a cura divina. No início ele nos ouviu silenciosamente. Mas em outra oportunidade dissemos que deveríamos deixar fora da nossa mensagem aquele versículo que fala de Jesus batizar com o Espírito Santo, “pois propaga divisões”, argumentou ele. (Vingren, 2000, p.39)

Naquele cenário urbano deprimente, que era a cidade de Belém do início do século XX, - repleto de leprosos que perambulavam pela cidade “doentes sem mãos ou sem pés, ou com as orelhas e o nariz comidos pela doença” (Berg, 2000, p.53) ou de cadáveres vitimados pela febre amarela (ibidem), - os “irmãos de fé” passaram a realizar reuniões religiosas no seu quarto. Nessas reuniões os fieis buscavam as “orações por suas vidas” (ibidem), o batismo pelo Espírito Santo e a cura de doenças.

A manifestação desses dons carismáticos irritou profundamente Erik Nilsson e outros membros da igreja Batista belenense. Não tardou para que essas divergências

doutrinárias culminassem, sete meses depois da chegada dos irmãos de fé suecos em Belém, com o “cisma pentecostal”. (Freston, 1994, p.81)

Numa fatídica reunião, no dia 13 de junho de 1911, o grupo formado por Daniel Berg e Gunnar Vingren foi acusado de semear dúvidas e inquietações entre seus pares e houve a exclusão sumária de dezenove pessoas que freqüentavam simultaneamente a igreja batista e as reuniões pentecostais capitaneadas pelos pregadores suecos. Foi esse grupo de “rebeldes” (Conde, 2008) que fundou a “Missão de Fé Apostólica”, posteriormente nomeada Assembléia de Deus brasileira.

Sobre esse cisma religioso, Vingren (2000) escreveu que:

O inimigo havia preparado uma cilada muito astuta para nos desviar da vontade de Deus, e dessa maneira desfazer completamente o plano do Senhor para a obra pentecostal no Brasil por nosso intermédio. (Vingren, 2000, p.39)

O “inimigo”, o adversário, segundo Vingren (2000, p.41), era o próprio demônio. Nesse trecho da biografia de Vingren, o evangelista sueco Erik Nilsson é acusado de ter ficado “orgulhoso” diante do poder das manifestações pentecostais e ter caído “debaixo da influência do Diabo”. (ibidem)

Quando chegou ao Brasil, esse missionário tinha buscado o batismo e o poder do Espírito Santo durante quatorze dias. Porém, quando começou a sentir o poder de Deus, sua mulher ficou com medo e o impediu de continuar. Ele cessou então de buscar a face do Senhor e tornou-se contrário a essas manifestações. (Vingren, 2000, p.39)

Foi o próprio Erik Nilsson que, alarmado pelas manifestações carismáticas dos cultos promovidos por Berg e Vingren, convocou a reunião extraordinária que oficializou a cisão.

Destaca-se nesse contexto que a frustração e o orgulho são tidos como sentimentos que tem o poder de facilitar a influência do diabo sobre os seres humanos e, que os fundadores da Assembléia de Deus assimilaram o pentecostalismo como experiência de vida tão profunda que os levava a acreditar, com todas as suas forças, que eram legítimos representantes da obra de Deus na Terra.

Esse aspecto aponta na direção de que pouco nos interessa questionar se o pensamento religioso A ou B é uma crença ou uma falsa crença no sentido usualmente atribuído por

Karl Marx e Friedrich Nietzsche a essa maneira de pensar a realidade. Mais relevante do que acusar é situar o pensamento social desses atores dentro de uma “moldura de pensamento” (Goffmann, 1986) que torne essa ação inteligível e compreensível aos olhos do pesquisador.

Nesse sentido, a “cilada” tornou-se evidente à Berg e Vingren quando após a cisão, Erik Nilsson distribuiu panfletos acusando os irmãos de fé pentecostais de traição, falsidade e de professarem uma fé sem respaldo nas Escrituras. (Berg, 2000, p.61)

Há, portanto, uma interpretação pentecostal que aproxima a experiência dos primeiros cristãos, descritos nos Atos bíblicos e a sua própria condição de vida. Nesse sentido, tanto os primeiros cristãos – aqueles que difundiram a Boa Nova – quanto os pentecostais vivem/viveram uma situação de perseguição religiosa, a qual, em última instância teria como causa as lutas das forças do bem contra o mal, ou seja, a resistência do diabo para reconhecer a sua derrota diante da inevitável presença do Cristo Salvador na Terra e do retorno próximo Dele.

Semelhante moldura de pensamento está presente na obra da literatura de “libertação” pentecostal analisada nesta tese, a qual tem como principal tema a luta do homem para libertar-se do mundo de ilusões construído pelo diabo.

Essa moldura de pensamento funda uma “vontade de verdade” (Foucault, 2004) que tem a pretensão de afirmar a fé cristã e contar a história daqueles que ousaram desafiar as forças do mal em nome da libertação do homem da sua condição de cativo. Dessa perspectiva, Berg e Vingren aceitavam as calúnias, as difamações, as ameaças de morte e até as agressões físicas por parte dos seus adversários (católicos ou protestantes) como parte da sua missão de difusão do Evangelho.

Segundo eles, seu único apoio eram as forças divinas e, frequentemente, requisitadas com vistas a auxiliar no cumprimento da sua missão evangelizadora. Durante a realização desta tarefa, Berg (2000) e Vingren (2000) narram diversos episódios nos quais oraram para que Deus lhes auxiliasse na tarefa de difundir a Boa Nova em meio a conflitos potencialmente mortíferos com grupos de homens armados que ameaçavam aniquilar fisicamente os novos crentes. A resposta a esses apelos vinha como mensagens

para evitar certos caminhos e alertas sobre emboscadas elaboradas pelos seus perseguidores:

Num outro lugar chamado Tauari, quando os crentes estavam voltando para suas casas após o culto, foram atacados por uma multidão que os esbofeteou e os feriu até correr sangue. Mas a cada pancada que recebiam diziam somente: Glória a Jesus! Deus então tocou no coração de um homem que morava ali perto para deixar aquele grupo de irmãos crentes entrar na sua casa. Em seguida aquele homem se colocou à porta com uma arma carregada, pronto a atirar no primeiro que se aproximasse.

A multidão furiosa reuniu-se no mato para matar os crentes, quando eles voltassem para as suas casas. Enviaram então um homem para levá-los “com segurança” aos seus lares. Mas os irmãos compreenderam a cilada e agradeceram pela “ajuda”. Em seguida veio outro homem com o mesmo propósito, e mais uma vez Deus fez com que seus servos descobrissem a farsa e agradecessem a “ajuda”. (Vingren, 2000, pp.56-57, grifos do autor)

Esse auxílio poderia vir como punição divina àqueles que ousassem impedir a obra de Deus:

A mão de Deus caiu pesadamente e de modo especial sobre os líderes daquela multidão. Um deles foi tomar banho no rio exatamente no local em que havia uma planta que envenenava as águas. Ele ficou com grandes e tremendas feridas por todo o corpo, desde a cabeça até os pés. Outro deles, comerciante, perdeu tudo o que possuía e ficou completamente na miséria. Um outro foi mordido por uma cobra e morreu imediatamente. Deus não se deixa escarnecer! (Vingren, 2000, pp.56-57)

Eventos como a picada de uma cobra numa região relativamente isolada de um grande centro urbano brasileiro da primeira metade do século XX seria um evento normal se não fosse o fato dele estar relacionado a outros eventos que juntos, dão sentido a uma dada interpretação da realidade. Essas “coincidências simultâneas” são, pois, aos olhos desses atores históricos, o elo que liga o poder divino ao destino dos seres humanos.

Se a morte e o fim trágico são o destino daqueles que buscam destruir a obra de Deus, a cura e a Graça são o destino daqueles que colaboram com essa Obra. Ademais, nos Atos bíblicos está escrito que as curas, como “dom do Espírito Santo”, são parte dos sinais do retorno eminente do Salvador:

- Irmãos, que devemos fazer? – perguntaram os presentes quando presenciaram a chegada do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

Pedro lhes respondeu:

- Converti-vos e cada um peça o batismo em nome de Jesus Cristo, para conseguir perdão dos pecados. Assim, recebereis o dom do Espírito Santo. Pois a promessa foi feita para vós e vossos filhos, assim como para todos aqueles – tão numerosos quanto os que se acham longe de vós, os quais Deus irá chamar. (Atos 2)

[...]

Certo dia, Pedro e João estavam subindo ao templo na hora da oração, às três horas da tarde. Estava sendo levado para a porta do templo chamada Formosa um aleijado de nascença, que ali era colocado todos os dias para pedir esmolas aos que entravam no templo. Vendo que Pedro e João iam entrar no pátio do templo, pediu-lhes esmola. Pedro e João olharam bem para ele e, então, Pedro disse: “Olhe para nós!” O homem olhou para eles com atenção, esperando receber deles alguma coisa. Disse Pedro: “Não tenho prata nem ouro, mas o que tenho, isto lhe dou. Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, ande”. Segurando-o pela mão direita, ajudou-o a levantar-se, e imediatamente os pés e os tornozelos do homem ficaram firmes. E de um salto pôs-se em pé e começou a andar. Depois entrou com eles no pátio do templo, andando, saltando e louvando a Deus. Quando todo o povo o viu andando e louvando a Deus, reconheceu que era ele o mesmo homem que costumava mendigar sentado à porta do templo chamada Formosa. Todos ficaram perplexos e muito admirados com o que lhe tinha acontecido. Pela fé no nome de Jesus, o Nome curou este homem que vocês vêem e conhecem. A fé que vem por meio dele lhe deu esta saúde perfeita, como todos podem ver. (Atos 2-3, grifos do autor)

Esses milagres fizeram com que muitos, que não acreditavam que Jesus era o messias prometido, se convertessem imediatamente. Assim como na passagem bíblica do Pentecostes, Daniel Berg e Gunnar Vingren descrevem o derramamento do Espírito Santo como caracterizada, dentre outros fenômenos, pelo dom da cura:

A obra de Deus continuou, e sua Palavra continuou a ser confirmada a cada dia com milagres e maravilhas. Um irmão foi curado de uma enfermidade muito grave na perna. Uma irmã foi curada de uma doença considerada incurável nos lábios. Um outro irmão, que sentia uma dor de cabeça há dez anos, também foi alcançado pela cura. Um homem paralítico, que estava moribundo e não mais podia falar, foi curado e passou a participar dos nossos cultos. Uma criança que estava quase morrendo de tanta febre foi curada. Um homem, muito idoso, que sofria de hérnia há nove anos, também foi alcançado pela cura divina. Um outro homem, que há vários meses sofria de febre e tinha o corpo todo inchado, também foi curado e batizado com o Espírito Santo. Ele ainda recebeu o dom da profecia. Uma irmã foi curada em uma mesma noite de duas enfermidades. [...] Uma mulher, que fora desenganada pelos médicos, já quase cega, disse após orarmos por ela:

- Agora vejo as pessoas como nuvens.

Depois de outra oração, ela disse:

- Agora vejo até as unhas das mãos das pessoas.

Um homem, ao ver seu filho morrer, tomou-o imediatamente nos braços e começou a invocar o nome do Senhor. Imediatamente a criança voltou à vida. A sua esposa, quando viu o que aconteceu, aceitou Jesus como Salvador.

Deus está falando ao seu povo (pela Palavra e pelo espírito profético), que Ele continuará a sua obra e que a sua vinda está próxima. Os crentes têm visões, revelações, sonhos e os dons do Espírito Santo são manifestados. Através de tudo isso, o povo de Deus é edificado. E desta forma tem-se cumprido o que está escrito em Atos 2:17.

Quando o Espírito de Deus é derramado nos corações, manifestam-se dons e os frutos do Espírito Santo. Então se ouve o júbilo e alegria nas tendas dos justos. (Vingren, 2000, pp.46-48)

Assim sendo, a cura dos enfermos associada ao batismo do Espírito Santo, é um dos sinais de que o dia da Salvação está próximo: de que Deus está cumprindo a sua “aliança” com os homens.

Certamente o encadeamento, numa dada moldura de pensamento, de eventos que isoladamente pouco nos significam, torna essa leitura bíblica da realidade uma rica fonte de sentido para a vida do “crente” e acaba sendo uma das grandes forças de expansão do pentecostalismo no Brasil e nas Américas, como um todo.

Destacamos também que longe de cultivarmos uma visão utilitarista das crenças religiosas como mero meio de realização dos desejos humanos, consideramos que essas molduras de pensamento tem eficácia simbólica exatamente porque, no imaginário social dos atores pesquisados, são a realização da promessa divina nas suas vidas pessoais.

Ademais, mais do que estabelecer traços da essencialidade das religiões nas nações Americanas, como pretendem alguns pesquisadores como Bittencourt Filho (1994) e Freston (1994) – a ponto de afirmarem que uma das principais características da matriz religiosa brasileira é o “utilitarismo”, como se noutras partes do mundo as pessoas comuns não buscassem a religião para resolver seus problemas físicos, emocionais e existenciais cotidianos –, queremos sublinhar que o pentecostalismo é uma força social poderosa (alguns diriam, um movimento religioso) que nasce no ventre da “modernidade” e que expressa os seus dilemas, as suas certezas, os seus paradoxos, as suas contradições, isto é, o próprio jeito moderno de Ser.⁴⁴

A valorização do emocional e do sobrenatural num mundo que deve buscar, idealmente, a racionalidade e o pensar científico - a capacidade de difusão e adaptação dessa maneira de ser e viver aos povos de diferentes religiões, nacionalidades, raças e etnias -, são manifestações visíveis de um fenômeno que ameaça o nosso olhar da modernidade enquanto pacote de idéias fechado e compacto em si mesmo.

⁴⁴ Maiores detalhes no Capítulo 5.

Conforme veremos no Capítulo 5 desta tese, o pentecostalismo nasce num mundo que poderíamos chamar de “modernidade alternativa” (Velho,2007). Um cenário no qual o Cristo vivo é atualizado, afinado com a modernidade. Nesse sentido, o pentecostalismo expressa, com todo vigor, a existência de uma “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969) que transcende fronteiras culturais, sejam elas religiosas, raciais, étnicas ou nacionais.

2.4-Sobre a Literatura Pentecostal e a Expressão dos Sentimentos Íntimos em Situações-Limite

Campos Jr. (1995) nota que as principais funções da literatura pentecostal são a difusão das pregações doutrinárias e a propagação da “experiência pentecostal” para o mundo. A princípio estaríamos tentados a dizer que pregação doutrinária e propagação de experiências de vida seriam termos equivalentes entre si, visto que o objetivo central (e mais pragmático) de todo difusor de obras religiosas seria converter o maior número possível de almas para a sua crença.

Entretanto, - sem desconsiderar o poder explicativo das teorias sociais que fazem da narrativa religiosa o produto das relações de poder de uma dada sociedade e época -, gostaríamos de destacar o poder da experiência intersubjetiva presente nas narrativas da literatura pentecostal enquanto formadores de uma visão de mundo que dá sentido a existência desses atores históricos no mundo contemporâneo.

Lembrando as narrativas acerca da origem social de Gunnar Vingren e Daniel Berg percebemos que a idéia de “doutrinação religiosa” relaciona-se instrumentalmente a um tipo de pregação das chamadas “igrejas tradicionais”, as quais separam razão e emoção enquanto esferas distintas e valorativas de percepção e compreensão da experiência humana.

Conforme já dissemos, na obra de Vingren(2000) e Berg(2000) essa relação problemática entre fé “emocionalizada” e fé “racionalizada” está relacionada à própria constituição de uma Igreja Tradicional (letrada e altamente intelectualizada) versus uma “igreja popular” cujos membros ignoravam as justificativas racionais mais elaboradas acerca dos fundamentos da fé religiosa.

Desse modo, percebemos nas narrativas dos referidos autores uma tentativa, muito associada a uma maneira literária e intimista de escrever, que busca realizar o

compartilhamento explícito de experiências intersubjetivas de vida. Esse processo quebra os limites do uso de uma linguagem, digamos, mais cartesiana e cientificista, a qual separa a razão da emoção, como se fosse possível retirar a experiência intersubjetiva (vivida pelo ator/escritor) do processo de elaboração da própria obra (seja ela uma lei científica ou um dogma religioso).

Dessa perspectiva, as narrativas da literatura pentecostal, - considerando ou não as suas pretensões de descrever uma veracidade do vivido, - são narrativas literárias porque reúnem em si elementos que metaforizam e metonimizam a existência humana para dar conta do conteúdo intersubjetivo presente nos enredos vividos por seus personagens. Pelo menos é isso o que podemos dizer, a partir das considerações de Rodrigues (2006, pp.69-77) acerca das semelhanças e diferenças entre a narrativa histórica (cientificista) e a narrativa literária.

Ao analisar a narrativa sócio-histórica de *Eichmann em Jerusalém*, escrita por Hannah Arendt (1999), Rodrigues (2006) detecta nesse discurso filosófico elementos literários que, de modo algum, inviabilizam a pretensão não-ficcional da referida obra. É assim que na descrição de Arendt (1999) dos minutos finais da vida de Eichmann há uma:

[...] generosidade no uso de adjetivos e advérbios, nos atributos creditados a Eichmann, como “grande dignidade”, “calmo e ereto”, “perfeitamente controlado”, e “estava perfeitamente ele mesmo”, e outros comentários formulados subjetivamente, em diversas outras passagens. Entretanto, não seria correto afirmar que a autora constrói um texto ficcional, mas, sim, que abre a passagem para a presença pontual do imaginário e do ficcional em sua narrativa. (Rodrigues, 2006, p.73, grifos da autora)

Citando os “Ensaio de Linguística Geral” de Jakobson (1963), Rodrigues (2006, p.75) lembra ainda que, no comportamento verbal “normal”, a utilização de procedimentos metafóricos e metonímicos é sempre presente na comunicação. Nesse sentido, “o que se pode afirmar é que talvez ocorra, na narrativa literária, o emprego mais enfático e, possivelmente assumido, dos elementos tropológicos⁴⁵, o que também não pode ser tomando como uma regra geral.” (Rodrigues, 2006, p.75)

Ou seja, a utilização de figuras de linguagem metafóricas ou metonímicas no texto não-ficcional, embora possa ser condenável do ponto de vista estilístico, nada diz à priori sobre o conteúdo substantivo da obra. A nosso ver, esses “comentários formulados

⁴⁵ Diz respeito ao sentido figurado ou não-literal do texto.

subjetivamente” pelos autores - que podem ser lidos como um “excesso de significantes” (Barthes, 2004, p.253 apud Rodrigues, 2006, 73) -; são também uma tentativa deliberada de descrever o ambiente intersubjetivo captado pelo observador, uma tentativa de dar conta do que Ricoeur (1987 apud Oliveira, 2006, p.88) nomeou “excedente de significados”.

Ao pensar nessa situação, talvez fosse prudente lembrar uma situação que vivenciei em campo no ano de 1999, a fim de reafirmar a importância da análise de Rodrigues (2006) para a compreensão dos processos de construção das narrativas científicas e literárias (dentro da qual figura a literatura pentecostal).

Estávamos em maio de 1999, período no qual realizava observações participantes numa viatura da emergência médica do Corpo de Bombeiros do Distrito Federal. Num desses dias de campo, os bombeiros foram atender uma ocorrência de um sujeito com câncer de garganta, cuja sonda havia saído do lugar e eu, naturalmente, acompanhei-os.

Já naquela época sabia que o ser humano é dotado, fisiologicamente, de pelo menos cinco sentidos e, durante todo o meu processo de preparação para a pesquisa, havia sido treinado para confiar em dois sentidos corporais: a visão e a audição. Ou seja, tudo o que visse e ouvisse deveria ser minuciosamente anotado num caderno de campo, depois transformado num diário e, finalmente, num relatório de pesquisa.

Naquele dia de campo, ao entrar na viatura, notei um outro sentido corporal: o de perceber a temperatura do ambiente, visto que fazia um calor danado naquele espaço minúsculo, cuja tripulação era formada por um bombeiro-motorista, dois bombeiros-socorristas e um inusitado antropólogo.

Ao chegarem no local da ocorrência, os bombeiros imediatamente entraram na residência a procura da vítima enquanto eu conversava com os vizinhos e parentes nas vizinhanças da referida casa.

Fiquei sabendo que a vítima era um senhor de seus cinquenta e poucos anos de idade, evangélico e querido pela comunidade do bairro. Ele passava pelo apuro de um câncer em fase terminal, o qual atingira a sua garganta.

No momento seguinte, lembro de ver um sujeito magrinho com um tubo aberto na garganta, sendo carregado na maca dos bombeiros. Embaixo da sua cabeça havia um travesseiro ensopado de sangue!

Quando entramos na viatura calorenta e as portas foram fechadas, meu corpo sentiu uma repulsa, um tremor incontrolável, uma sensação de medo e terror! Aquilo era algo quase insuportável! Foi-me impossível, a partir dali, prestar atenção completa no que os bombeiros diziam até a chegada no hospital.

E, como se não bastasse o cheiro de podridão presente nas secreções do paciente, meu coração emocional também se contaminou com o sofrimento do senhor doente. Havia fortes indícios de que a própria vítima, talvez em desespero, arrancara deliberadamente aquele conjunto de tubos e sondas que o mantinham quase que vegetativamente vivo. Minha mente rodopiava:

- Por que, meu Deus?! Por quê?! Uma pessoa tão querida, tão amada pelos parentes e vizinhos sofrendo desse jeito e tanto vagabundo com a saúde perfeita cometendo crimes a torto a direito com a saúde perfeita...

Era quase impossível controlar meus pensamentos e sentimentos: aquela cena me abalou profundamente. Hoje, percebo que ali se formou um indizível na minha memória e, até os dias de hoje, é difícil falar sobre isso ao leitor. Penso que me seria muito difícil colocar num texto todo o sentimento, todas as reflexões, tudo aquilo que vivi naqueles trinta minutos eternos que duraram aquela ocorrência.

Posteriormente, a própria delimitação do objeto de estudo e o estilo científico de escrita se encarregaram de desconsiderar esse fragmento de memória como importante à tarefa do etnógrafo: nem sequer utilizei essa narrativa na elaboração da monografia ao final do curso de bacharelado em antropologia. E, findada a pesquisa, decidi queimar todos os diários e notas de campo do período. Melhor assim! Sem arrependimentos!

Especialmente quando lidamos com objetos de estudo empíricos que exigem o contato intersubjetivo com o “outro”, as fronteiras entre o escrever de maneira “objetiva” e “subjetiva” ficam difusas e quase invisíveis. A esse respeito posso dizer que devemos assumir que o pesquisador é um ser emocional e que essas sensações estão entrelaçadas a nossa descrição do real, mesmo que as disfarçemos sob a capa do estilo científico de escrita, suprimindo, na nossa prática de escrita, alguns adjetivos e advérbios para dizer

que conseguimos manter um grau adequado de distanciamento emocional do “nosso” objeto de pesquisa.

Obviamente que essa situação de contato intenso com a subjetividade é específica a um tipo de trabalho, digamos, mais etnográfico. Mas sabemos que ela está lá, presente no nosso trabalho, nos desafiando a pensar o que é, no final das contas, esse ser vivo chamado “pensamento científico”. Melhor do que negar esse fato, talvez fosse mais interessante dizer que ele desafia paradigmaticamente a nossa capacidade de seguir um modelo de escrita científico cartesiano, o qual nos ensina a separar a razão da emoção no trato dos assuntos pertinentes ao trabalho do cientista.

2.5-Literatura Pentecostal e Experiência Bíblica

Voltando a literatura pentecostal analisada nesta tese, perceberemos que um recurso comumente utilizado nela é a apropriação de trechos da narrativa bíblica para pensar a situação de vida do crente, da sua Igreja e da humanidade que o cerca. É assim, que para os pentecostais que lidam com o problema da “libertação” a passagem bíblica de Efésios 6:12⁴⁶ é uma “prova” da necessidade de estar atento e vigilante às artimanhas do Mal que confrontam-se com os projetos de Deus para a humanidade.

Esse fato corrobora a idéia de que o texto bíblico é “poiético” porque tem a capacidade de produzir significações novas e de ser um valor de revelação do mundo vivido ao seu leitor. (Ricoeur, 2006 apud Amherdt, 2006, pp.20-21) Nele a existência humana torna-se “portadora de sentido” (idem, p.19), no sentido de ser uma testemunha do “nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser” (ibidem).

Ricoeur (2006) diz ainda que os textos da “pregação cristã” são autênticos testemunhos da presença do “absoluto” na história. E que, o discurso bíblico-cristão, por ser um “ato de leitura” que visa “transfigurar a experiência”, atualizando-a:

[...] não deve parar na linguagem; ele busca atingir a realidade de que fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem que visa a uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana para a dimensão profunda de seu ser. (idem, p.35)

⁴⁶ “Não é contra os homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do Mal espalhadas nós céus”. (Efésios, 6:12)

Essa “concepção refiguracional” do texto na obra de Paul Ricoeur é um aprimoramento da sua “concepção referencial”, a qual segundo Amherdt (2006, p.35), serve para dizer que mais do que criar uma “referência metafórica para significar a fratura da linguagem para além dela mesma” (ibidem), o texto bíblico produz uma:

mediação realizada pelo ato de leitura entre a visão veritativa do enunciado e a efetuação dessa visão fora do texto. Essa ativa reorganização de nosso ser-no-mundo, levada pelo leitor, por sua vez convidado pelo texto a tornar-se leitor dele mesmo. (ibidem, parêntesis meus)

Nessas formas de discurso religioso, “a história se refere a algo além do que é dito; ela quer dizer algo além” (idem, p.134), re-descrevendo a experiência humana a partir, ou melhor dizendo, em torno das suas “experiências-limite”. (idem, p.137)

Por “experiências-limite”, Ricoeur(2006) compreende tanto as experiências extremas de criação e alegria quanto as experiências trágicas como o sofrimento, a morte, a luta e a culpabilidade. (idem, p.137) Elas são traduzidas, no plano discursivo, em “expressões-limite”, objeto das observações semiológicas de Ricoeur(2006).

Apesar de não ser o nosso objetivo estudar as relações estruturantes e estruturadas a partir dos sistemas de significantes e significados,⁴⁷ a proposta da “hermenêutica bíblica” de Paul Ricoeur nos é cara a este estudo porque nos permite pensar as especificidades de certo tipo de texto “projetado no mundo” (ibidem) a partir da decifração das “experiências-limite” cotidianas que o geram.

Ao mesmo tempo, é preciso deixar claro que o modo como essas “experiências-limite” serão interpretadas pelos atores históricos estudados depende do campo de relações sócio-culturais nos quais eles estão inseridos, daí o nosso posicionamento de que é preciso compreender as “molduras de pensamento” (Goffman, 1986) que contróem a visão de mundo dos atores históricos pesquisados. Nas palavras do escritor cristão C. S.

⁴⁷ Eco (2007, p.16) defende o ponto de vista de que nos estudos semiológicos “a cultura, como um todo, deveria ser estudada como um fenômeno de comunicação baseado em sistemas de significação.” O referido autor ressalva ainda que essa Teoria Geral da Cultura, formulada pela semiótica, longe de pretender reduzir a vida material a puros eventos mentais, quer compreendê-la na sua complexidade privilegiando um olhar sobre “os sistemas de significados (enquanto unidades culturais que se tornam conteúdos de possíveis comunicações), os quais são organizados em estruturas (campos e eixos semânticos) que seguem as mesmas regras semióticas identificadas para os sistemas de significantes.” (idem, p.21)

Lewis: “O que aprendemos pela experiência depende do tipo de filosofia que adotamos em nossa experiência.” (Lewis, 2006, pp.11-12)

A busca do sentido da experiência pentecostal é, portanto, essencial ao nosso estudo: é uma forma de conhecer o mundo que está entrelaçada aos campos de poder nos quais estão inseridos os atores históricos estudados. Daí a importância de também estudar os contextos sócio-históricos nos quais essas obras estão a ser produzidas, conforme nos recomenda Candido (1963, 2004).⁴⁸

2.6-Sobre a Guerra entre Deus e o Diabo na Literatura Pentecostal

No imaginário cristão, o diabo tem sido representado de diferentes maneiras, em diferentes épocas e lugares (Ricoeur, 1988; Nogueira, 2000; Pimentel, 2005; Bessa, 2006), de modo que o único consenso entre os cientistas sociais, é que as representações acerca desse personagem são importantes à compreensão do mundo em que vivemos.

Essa luta épica de Deus contra Satanás, típica da “cultura bíblica” que ora analisamos, tem sido apropriada e re-apropriada cotidianamente no discurso dos grupos Pentecostais nas Américas. Em vista desse fato, é compreensível que ao lermos a obra literária de Peter Wagner e Neuza Itioka, enquanto representantes do movimento religioso “Batalha Espiritual”, do qual falaremos no próximo capítulo, tenhamos a percepção de que o mundo atual é uma realidade marcada pela existência de uma "guerra", uma "batalha espiritual" entre o Bem e o Mal, na qual Deus e seus anjos lutam incessantemente contra Satanás e seus demônios nos mais variados cenários terrestres. Essa "batalha" ou “guerra” perpassaria todas as áreas da vida dos indivíduos, isto é, desde os seus laços mais privados (o que inclui as suas relações amorosas e familiares), até as relações mais públicas (como as da vida profissional). Nessa incessante luta contra o Mal absoluto, o fiel deve estar sempre vigilante e atento a cada movimento do astuto adversário ou “inimigo”. Até mesmo os aliados mais confiáveis podem abruptamente deixar brechas

⁴⁸ O estudo do processo de comunicação pode incorporar a agenda do estudo das questões de poder inerentes aos cenários estudados. (Wolf, 2003) Tal ênfase nos “processos de poder que criaram os sistemas culturais e as ligações entre eles” (ibidem) devem ser objeto de atenção do antropólogo, sob o risco dele tornar a cultura um “conceito romântico” (ibidem) que desvincula os processos de produção materiais da própria formação da cultura. Mesmo sabendo que é difícil construir um trabalho equilibrado nessa discussão sobre a interação mútua (e até interpenetrativa) entre os mundos material e simbólico, preferimos ela ao velho debate filosófico sobre quem determinaria os rumos do agir humano: se apenas o mundo das idéias (do simbólico) ou apenas o mundo das condições materiais humanas.

nos seus campos espirituais e serem violentamente possuídos por Satã. E, em virtude desse embate, todo cuidado é pouco: a vigilância, a atenção e a oração são as únicas armas confiáveis para lidar com o terrível adversário!

Segundo foi apurado por esta tese, boa parte desse imaginário social ou “moldura de pensamento” (Goffman, 1986) teria sua, assim podemos dizer, gênese histórica, na Europa Medieval, período no qual foi criado um “corpo de saberes” nomeado “demonologia”. Tais saberes sobre o demônio influenciaram a criação do movimento pentecostal Batalha Espiritual, que por sua vez deu origem a um tipo de literatura específica que tem como função ensinar o “povo de Deus” a compreender e a lidar com as artimanhas do “maligno”. Dessa perspectiva, a literatura produzida pelo grupo pertencente ao Batalha Espiritual é somente uma pequena parte de um universo editorial (e de crenças religiosas) mais amplo aqui nomeado genericamente de Literatura Pentecostal. Dessa perspectiva, é preciso deixar claro que nem tudo o que é dito pela literatura produzida pelo Batalha Espiritual é aceito como consenso pelos grupos pentecostais.⁴⁹

Nogueira (2000, 2004) escreve que a cristianização da cultura européia trouxe consigo uma mudança decisiva para a história do imaginário dessas sociedades. Da perspectiva do referido autor, esse processo implicou a:

Construção de um sistema de conteúdos simbólicos onde se articulam de maneira eficaz a realidade e o imaginado, o mundo do vivo e dos mortos, intermediados por um universo de seres sobrenaturais, que de uma maneira ferozmente maniqueísta, empenham-se num combate sem tréguas que só terminará com o *Armageddon*: a luta datada da própria criação, entre o Bem e o Mal. (Nogueira, 2000, p.11, grifos do autor)

Tal “combate”, continua o referido autor, transbordou da esfera do Sagrado, para:

[...] pautar condutas e comportamentos cotidianos, servindo de explicação para a realidade e as desventuras vividas, para explicar os impulsos incontroláveis da carne, e para ensinar à *boa coletividade*, ao *rebanho dos fiéis* [o lugar no qual] se encontram Satã e seus agentes. (ibidem, grifos do autor; parêntesis meus)

Observe-se que Nogueira (2000, 2004) focaliza suas observações na Idade Média, período caracterizado pela forte institucionalização da Igreja Católica (enquanto

⁴⁹ No Capítulo 3 falaremos das críticas do meio pentecostal a essa abordagem religiosa.

estrutura coercitiva de poder) e pela “cristianização absoluta” da Europa. Nesse período, as posturas mais “conciliadoras” em relação ao paganismo e outras práticas religiosas não-católicas foram substituídas por uma atitude “intransigente” que promoveu a redução completa das divindades pagãs a uma condição demoníaca. (idem, p.40)

Nesse mesmo período legitimou-se uma divisão hierárquica entre “crenças superiores e inferiores” (idem, p.39) e,

Contra os deuses-demônios a cristandade medieval fará guerra contínua, pois sempre novas ondas de povos a serem convertidos e persuadidos lançam-se sobre as regiões que aparentemente haviam aceitado os dogmas da fé, abalando-lhes os fundamentos e ameaçando fazer perecer a obra da catequese. (Nogueira, 2000, p.38)

Assim, o cristianismo medieval tornou a presença do diabo contínua e real em todas as esferas da vida humana (idem, p.39), criando uma “pedagogia do medo” (ibidem), baseada na idéia de que apesar da vinda do Cristo a Terra para a redenção humana, o Diabo continuava a conspirar contra o triunfo do Salvador.

Em termos de exegese bíblica, a luta do apóstolo Paulo de Tarso contra as potestades demoníacas seria um das possíveis “molduras” (Goffman, 1986) a partir da qual o homem medieval representava a sua própria luta contra as forças do Mal, visto que como diz Paulo de Tarso, na sua carta aos Efésios (6:12), “Não é contra os homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do Mal espalhadas nos céus” .

Trajano Filho (2006) apropria-se do conceito de “enquadramento” ou “moldura” de Goffman(1986) para dar conta da estrutura social que organiza a experiência de vida dos sujeitos históricos pesquisados. Segundo ele, tal conceito ajuda-nos a pensar os “esquemas de interpretação” que os atores históricos “utilizam para definir e dar sentido às situações sociais nas quais estão envolvidos no próprio ato de nelas estar.” (Trajano Filho, 2006, pp.01-02) Além disso, “por meio dessas armaduras, os sujeitos percebem, identificam, localizam e nomeiam as atividades nas quais estão inseridos.” (Trajano Filho, 2006, pp.01-02)

Em termos metodológicos, tal conceito se aplica a esta pesquisa, na medida em que consideramos o cristianismo como um “saber local” (Geertz, 1997) ou um sistema

cultural (Geertz, 1989) o qual funda e constrói, no tempo e no espaço, “molduras de pensamento” (histórico-culturais) fundamentais à compreensão da sociedade contemporânea. Isso porque esse sistema simbólico, originalmente restrito à Europa ocidental medieval, imigrou até as Américas (a partir do processo nomeado “colonização”) e aqui foi amalgamado a outras formas de pensamento cultural, transformando-se num novo sistema de pensar e sentir o real, moldável e adaptável no tempo e espaço históricos. Tal “sistema” de pensamento é a matéria que os indivíduos utilizam para elaborar e expressar (simbolicamente) o que pensam e sentem sobre as suas próprias experiências vividas e a dos demais atores históricos que com elas convivem cotidianamente. Ou seja, como já foi dito, essa “moldura de pensamento” chamada cristianismo explica e dá sentido às trajetórias de vida de determinados atores religiosos em contextos interativos específicos.

No caso específico desta tese, estamos a buscar a “moldura” a partir da qual os atores participantes do meio Pentecostal, e em particular do movimento religioso Batalha Espiritual, “emolduram” a realidade a qual vivenciam e experienciam cotidianamente. Nesse sentido, buscamos abrir horizontes de pesquisa que nos ajudem, - por conexões significativas entre o pensamento pentecostal (particularmente através da sua literatura de “libertação”) e outras formas de pensamento político, filosófico e social das Américas -, as razões⁵⁰ que tornam a categoria “libertação”, em certo sentido transcendente, e tão importante à expressão dos sentimentos mais íntimos, vividos em situações-limite, pelos diferentes atores religiosos que vivem nas Américas.⁵¹

⁵⁰ Em última instância, pretendemos, por assim dizer, encontrar os “princípios de racionalidade” (Taylor, 2000) que moldam o pensamento sobre “libertação” nas Américas. Escreve Taylor (2000), que mesmo o “discurso racional” da ciência moderna sofreu transformações significativas na sua natureza ao longo da sua existência. Dessa perspectiva, existem diferentes “princípios de racionalidade” científica e não um “padrão universal” de pensamento. De modo que as refutações dos filósofos paduanos com relação as descobertas de Galileu acerca das luas de Júpiter – sob a alegação do cabalismo do número sete nas formas da Natureza-, nos provoca risos hoje, mas fazia sentido pleno à racionalidade européia da Idade Média. Isso porque, na alegação dos filósofos paduanos: “Há sete janelas conferidas aos animais no domicílio da cabeça... O que são essas partes do microcosmo? Duas narinas, dois olhos, dois ouvidos e uma boca. Assim, tanto nos céus como num macrocosmo, há dois astros favoráveis, dois desfavoráveis, dois luminares e Mercúrio, indeciso e indiferente. A partir disso e de outras similaridades que há na natureza, como os sete metais etc., que seria tedioso enumerar aqui, percebemos que o número de planetas é necessariamente sete.” (Taylor, 2000, p.174)

⁵¹ A proposição desse horizonte de pesquisas está melhor explicitado no Capítulo 4 desta tese.

Da perspectiva dessa contextualização acerca da presença do Diabo no pensamento cristão ocidental, é compreensível que o mesmo trecho de Efésios (6:12), o qual foi utilizado para justificar a guerra contra o Diabo na Idade Média, possa ser ainda hoje citado pelos “evangélicos” enquanto justificativa bíblica para sua guerra contra o Mal e como metáfora para falar sobre a sua própria condição de personagens ativos nessa luta celestial.

De resto, esperamos que essas reflexões nos ajudem a pensar a demonologia como um corpo de “saberes” (Foucault, 2004) e **não** uma mera anomalia da “modernidade” (o resquício de um modo de pensar fundamentalista, cristão e medieval), mas, sobretudo, pensar essa literatura específica como parte da maneira moderna (e cristã) de ressignificar os eventos da vida cotidiana.

Capítulo 3 - Entre Batalhas Espirituais e Conflitos de Interpretação: Descrição e Análise das Obras da Literatura Pentecostal

3.1- O Movimento Demonológico Guerra ou Batalha Espiritual

Pesquisador: - Qual a diferença entre a literatura e a música?

Paulão: -A música é uma linguagem universal. E, então, se você vê uma música de qualidade, mesmo que você não seja um cristão convicto, mesmo que você não seja um evangélico, qualquer pessoa pode identificar uma música de boa qualidade! E já **na literatura não, você tem que ter gosto pelo tema.** [...] Eu quando vim para a igreja chegava a passar livros para as pessoas, dar livros de presentes para elas. E depois eu ficava meio decepcionado, porque a leitura que eles faziam: elas não se interessavam por aquilo. Por quê? Porque **são universos diferentes.** E, já na música não. Se você dá um CD e a pessoa está viajando, ela ouve o CD e gosta dele... A música é mais universal, ela não está ali para doutrinar, ela está ali para o bem-estar: é uma leveza espiritual.

Pesquisador: - Quer dizer, então, que a literatura não tem essa condição de bem-estar?

Paulão: - Aí, Cristian, entra a questão da própria conversão. Eu, então, por exemplo, quando me converti, essa literatura foi fundamental pra mim, entendeu? Porém, antes, de eu me converter, eram livros que se eu os lesse, não iria dar credibilidade alguma. Então, é esse o grande diferencial. Por que é que agora faz sentido e antes não fazia? À isso, Jesus chama de “o nascer de novo”, ou seja, **você começa a ver sentido.** Por que o próprio Jesus dizia, tem olhos e você não vê, tem ouvidos e você não ouve. Então, nós cremos que é nessa vertente, que é preciso que a pessoa, como aconteceu com o apóstolo Paulo a caminho de Damasco (quando caíram as escamas nos olhos dele), para que ele enxergasse. [É a própria história de] Paulo que era zeloso pela lei, era um judeu convicto, legalista e, depois, começa a repensar todos aqueles conceitos. Então, isso é que nós chamamos do processo de regeneração, de transformação. Inicia-se com o fato da pessoa se converter, na salvação e depois começa todo esse processo.

Pesquisador: - Quer dizer, então, que para você entender a literatura você tem que passar por um processo de conversão?

Paulão: - Em se tratando de literatura, eu creio que sim.

Pesquisador: - E você poderia falar para a gente sobre um pouco dessa literatura?

Paulão: - Olha, o meio evangélico é extremamente heterogêneo. Então, se você, por exemplo, pegar uma literatura dessa presbiteriana, uma linha calvinista, então, ela já é uma literatura mais contemplativa, entra assim num aspecto mais filosófico. Agora a vertente que eu pertencço, que são igrejas pentecostais, a Assembléia de Deus, então, **ela trabalha com a questão da literatura de libertação, ela tem uma leitura particular do mundo, onde constantemente você está vendo intervenções da esfera espiritual no mundo em Cristo. Então, inclusive muitas vezes determinando o que vai acontecer no mundo natural.** Então, essa é uma leitura muito específica, muito peculiar das igrejas pentecostais. Como livros que tratam de libertação, pessoas que vivem opressão espiritual, tudo. Então por isso que eu digo, não é uma literatura muito, assim, digerível, vamos dizer, para quem não é evangélico. (Entrevista concedida por Paulão ao autor da tese em mediados de junho de 2008, grifos meus)

Para compreendermos os sistemas de idéias e significados evocados pelo conjunto das obras literárias a serem analisadas neste capítulo, - as quais se constituem numa “leitura particular do mundo”, conforme foi acima informado pelo nosso interlocutor-, devemos percebê-las como um discurso que impõe um problema hermenêutico ao leitor-observador, que é perceber que “toda a leitura de texto, por mais ligada que esteja a *quid*, ao *isso em vista do que* foi escrito, faz-se sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências.” (Ricoeur,1969, p.05, grifos do autor)

Assim sendo, esclarecemos que a filiação de pensamento das obras literárias analisadas nesta tese pertence ao movimento teológico demonológico chamado "Guerra" ou "Batalha Espiritual".

Segundo Farris (1996) e Bessa (2006), o Batalha Espiritual nasceu como uma herança da demonologia medieval e dos modelos e cosmologias teológicas do período pós-reforma, entre o final do século XIX e início do século XX, formulados na Europa e na América do Norte. Ressalve-se que mesmo que essa origem do Batalha Espiritual remeta-nos à Europa e aos Estados Unidos, que de fato o “Batalha Espiritual” formou-se em virtude das visitas dos missionários estadunidenses na China, na América Latina e em outras partes do mundo.

Foi assim que nas décadas de 1930 e 1940, os missionários norte-americanos John Fraser e Kenneth McAll teriam se apropriado da idéia de “Guerra” ou “Batalha Espiritual” para descrever suas experiências de evangelização no interior da China. (Farris,1996; Bessa, 2006)

No fim dos anos 80, especificamente em 1989, o pastor Peter Wagner criou oficialmente o que ele chamou de uma nova corrente teológica, um ramo da demonologia, chamado "Guerra Espiritual". (Cardozo, s/d; Wynarczyk, 1995) A criação do movimento teológico "Guerra Espiritual" foi fruto das experiências missionárias de Peter Wagner na América Latina, em especial na Bolívia e na Argentina.

Los autores estadounidenses sistematizaron y crearon ideas nuevas en relación a una práctica ya existente y le dieron un especial empuje pero en el caso de Wagner, ahí menos, éste se inspiró fundamentalmente en la observación de la actividad de lucha contra demonios llevada a cabo por predicadores neopentecostales (que en la Argentina tenían lugar a través de Carlos Annacondia desde comienzos de 1980 en reuniones de masas). En ciertos puntos la atención de Wagner fue dirigida desde el inicio por las

opiniones y prácticas del Reverendo Ornar Cabrera y el pastor bautista Eduardo Lorenzo y su equipo de colaboradores. (Wynarczyk, 1995, p.154)

Wagner cuenta que en el año 1985 conoció por primera vez la "Guerra Espiritual" por medio de/ pastor Argentino Omar Cabrera, y que este tema se dio a conocer a personas con posiciones claves en el ámbito evangélico mundial, por medio de cinco talleres que trataron sobre "espíritus territoriales" en el congreso Lausana II en Manila en 1989. Jack Hayford, Yonggi Cho, Omar Cabrera, Edgardo Sivoso, Tom White y también Peter Wagner entre otros trataron este tema en sus conferencias. (Cardozo, s/d, 01, grifos do autor)

As referências de Cardozo (s/d) e Wynarczyk (1995), nos mostram que esse movimento teológico não teve paternidade única, visto que ele é fruto do contato e da troca de experiências de vida entre missionários pentecostais de diferentes regiões do globo terrestre. Mesmo que admitamos que o modelo de evangelização argentino (utilizado por Omar Cabrera, Carlos Annacondia e outros) tenha influenciado fortemente o pensamento de Peter Wagner, é preciso admitir que esse pode **não** ter sido o único e soberano "modelo" (ou campo de idéias e práticas religiosas) que influenciou o modo de pensar do referido autor. Do mesmo modo, não há como dizer que as idéias de Peter Wagner soberanamente foram capazes de influenciar cegamente a concepção que os missionários latino-americanos tem da sua ação evangelizadora.

Em todo caso, é consenso que Peter Wagner levou essas idéias para sua prática docente no Fuller Theological Seminary, localizado na cidade de Pasadena, Califórnia. Instituição que tem influenciado fortemente a formação e divulgação das idéias (e obras literárias) do "Guerra Espiritual" no Brasil, conforme veremos mais adiante na análise dos livros produzidos por Neuza Itioka (doutora em Missiologia pelo Fuller Theological Seminary) e ex-aluna de Peter Wagner.

3.2-Peter Wagner e os “demônios territoriais”

Peter Wagner é um teólogo e missionário estadunidense, filho de família anglicana, mestre em teologia pela Universidade de Princeton e doutor em filosofia pela Universidade do Sul da Califórnia, que viveu na Bolívia entre 1956 e 1971 e que posteriormente tornou-se professor no Seminário Teológico Fuller. À princípio, Peter Wagner nos conta que não era simpático ao Pentecostalismo, mas que na medida em

que passou a pesquisar o crescimento das igrejas pentecostais na América-Latina, ficou bastante intrigado com esse fenômeno religioso:

Eu mesmo não sou nem pentecostal nem carismático. Para falar a verdade, tenho de confessar que quando comecei esta pesquisa [a qual originou a escrita do livro intitulado “Por que os Pentecostais crescem?”] minha atitude para com os pentecostais não era exatamente de apreciação e entusiasmo. Basta dizer que meu ponto de vista mudou totalmente. Embora não seja pentecostal, considero-me parte da “Terceira Onda”. Refiro-me à Terceira Onda de poder do Espírito Santo que se manifestou no século XX. A primeira foi o próprio movimento pentecostal que começou em torno do princípio do século. A segunda foi o movimento carismático que começou na metade do século. A Terceira Onda, surgida no último quarto do século, é uma manifestação do mesmo poder miraculoso do Espírito Santo em igrejas e instituições tradicionais que, por diversas razões, não desejam ser incluídas entre os pentecostais ou carismáticos. (Wagner, 1987, p.07)

Deduz-se da leitura desse breve relato que, uma das razões que levou Peter Wagner a vir residir enquanto missionário na América-Latina, por cerca de 16 anos, foi o acelerado crescimento das Igrejas pentecostais nessa região:

Estudara metodologia para pesquisar o crescimento de igrejas, falava fluentemente o espanhol e entendia o português, e tinha acesso à literatura desse campo por ser um estudioso de assuntos latino-americanos. Resolvi que seria uma boa idéia usar a América Latina como laboratório. Se conseguisse descobrir os fatores principais do crescimento das igrejas entre os pentecostais latino-americanos, poderia derivar princípios de crescimento para ajudar tantos os pentecostais quanto os líderes de outras igrejas de outras denominações. (Wagner, 1987, pp.06-07)

Entretanto, Peter Wagner acabou sendo contagiado pela chama pentecostal latino-americana:

A principal influência que me levou a mudar de atitude foi o contato direto com os pentecostais da América Latina. Quando cheguei a conhecê-los, reconheci que eram irmãos e irmãs em Cristo. Vi Deus operando entre eles. Vi igrejas em explosão. Vi pregações tão poderosas que pecadores endurecidos eram atingidos e se rendiam ao amor de Jesus. Vi curas milagrosas. Vi cristãos e suas igrejas multiplicando-se não uma, mas diversas vezes. Vi famílias destruídas sendo restauradas. Vi os pobres e oprimidos serem libertos e readquirindo sua dignidade graças à Palavra viva de Deus. Vi ódio transformando-se em amor.

Tudo isso foi impressionante. Entretanto, eu permaneci um expectador amistoso e interessado até o começo de 1982. Foi então que me tornei um participante. Deus usou meu bom amigo e colega John Wimber para fazer-me entrar no reino do sobrenatural. Isso ocorreu através de um novo curso que ele e eu introduzimos no currículo do Seminário Teológico Fuller, que recebeu o nome de MC 510. O curso se intitulava, à princípio: “Sinais, Prodigios e Crescimento da Igreja”. John dava as aulas e eu supervisionava a parte acadêmica. Jamais esquecerei minha surpresa quando o Espírito Santo apareceu em poder lá mesmo na sala de aula do seminário! Semana após semana vi pessoas milagrosamente curadas, demônios expelidos, palavras de conhecimento, descanso no Espírito e outras manifestações visíveis, tangíveis

do poder divino. Eu mesmo fui curado, e antes que pudesse dizer “pneumatologia”, já estava fazendo parte daquilo tudo. (idem, pp.07-08)

Ou seja, conforme já dissemos, o “Guerra” ou “Batalha Espiritual” nasce desse encontro missionário em terras latino-americanas, que no caso de Peter Wagner, modificou radicalmente a sua maneira de pregar e viver o Evangelho, conforme ele próprio admite.⁵²

Talvez a expansão do pentecostalismo nas terras latino-americanas se deva principalmente ao fato dos “latino-americanos não serem tão secularizados quanto a maioria dos norte-americanos e europeus”, explica Wagner (1987, p.33), e da “sua visão de mundo incluir a atividade de forças sobrenaturais nas suas rotinas normais de vida”. (ibidem)

Conquanto muitos norte-americanos pensem que as histórias de demônios e anjos e espíritos malignos e bruxas sejam meros contos de fada, poucos latino-americanos concordariam com eles. (...) Os espíritas praticantes servem ao diabo da mesma forma que os cristãos praticantes servem a Deus. A razão principal pela qual as pessoas se sentem atraídas para o espiritismo é o poder. O diabo dispõe de poder sobrenatural para resolver os problemas humanos. (idem, p.34, parêntesis meus)

Salvo algum erro de tradução, o “espiritismo” aqui é tomado como prática mágica compartilhada por uma série de religiões que englobam o próprio Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé, as quais, enquanto criação satânica, seriam uma ameaça aos planos de Deus para o homem.

Na obra de Peter Wagner, como um todo, essa cruzada espiritual exige que o fiel esteja estar atento para a dimensão da “evangelização do poder” enquanto “distribuição territorial feita pelo inimigo a espíritos malignos de alta posição na hierarquia demoníaca”. (Wagner, 1987, p.37) Daí surge a idéia de “demônios territoriais”, enquanto “determinadas potestades que comandam certas áreas geográficas como países, províncias, cidades pequenas, metrópoles, bairros e assim por diante”. (ibidem) Acrescenta-se ainda que, na pobre e enferma América Latina, “a prevalência da bruxaria é surpreendentemente forte”. (ibidem)

Noutra obra intitulada “Engaging the Enemy”(De encontro ao Inimigo), uma coletânea de ensaios de diversos especialistas na Batalha Espiritual no mundo, Peter Wagner

⁵² Em 1998, Peter Wagner fundou o “Wagner Leadership Institute”, localizado em Colorado Springs, e que é definido como “(...) an international network of apostolic training centers established to equip the saints for kingdom ministry.” (Para maiores informações, Ver: www.wagnerleadership.org, Acessado em 06 de fevereiro de 2010).

desenvolve melhor a sua idéia de “demônios territoriais”. Nessa obra, que serve como suporte exemplificativo para as suas teses, o referido autor desenvolve o conceito de “territorialidade de demônios” ou de “demônios territoriais”. Assim como o mundo é dividido, em termos político-administrativos em Estados, províncias e outros, o mundo espiritual seria algo mais ou menos análogo. Para cada área, região ou território haveria um demônio ou ente espiritual maligno subordinado de Lúcifer para “governar” tal lugar. A base teológica dessa divisão espiritual do mundo geográfico residiria no fato de que ao contrário de Deus, que é onipresente, o Satã não pode estar em mais do que num lugar ao mesmo tempo. Dessa forma, para controlar o mundo inteiro, ele necessita delegar funções a seus seres espirituais subordinados.(Wagner, 1991)

Tal idéia teria um embasamento nas Escrituras Divinas. O ponto de partida seria a passagem bíblica de Efésios 6:12 que diz que “não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal (espalhadas) nos ares.”

Pode-se inferir da passagem acima de que há um mundo espiritual co-existindo paralelamente a esse mundo e que tem uma divisão “administrativa” cujo critério de fronteiras o autor acredita ser territorial. Dessa mesma passagem de Efésios 6:12, infere-se que esse Império Espiritual do Maligno deve ser combatido, sendo esse o principal fundamento da concepção de “Guerra Espiritual”.

Os vários autores dessa obra, que é a coletânea “Engaging the Enemy” (Wagner, 1991), apontam também para evidências bíblicas e para supostos exemplos observáveis de tal territorialidade como “prova” das suas observações. Além disso, os capítulos dessa obra escrutinam quais seriam as armas de cada lado, a hierarquia do inimigo, a gênese do conflito, etc.

Já no Prefácio, Wagner (1991) diz que a presença mefistofélica pode ser percebida em função das manifestações de corrupção e violência. Essas não ocorreriam apenas em âmbito individual, mas coletivo (podendo incluir lares, vizinhanças, comunidades, cidades e nações). O autor acredita que a mão satânica estaria por trás de empreitadas como as de Napoleão e de Hitler. Daí, derivar-se-ia a necessidade de ações coletivas contra ameaças à coletividade humana.

Wagner (1991) fala ainda da ameaça demoníaca no âmbito das cidades. As entidades que afetariam as cidades teriam (cada uma) características peculiares que as tornariam distintas umas das outras. Os “espíritos territoriais” são conhecidos desde tempos remotos. Na Grécia antiga, cada cidade-Estado tinha um deus protetor funcionalmente especializado. Atenas, por exemplo, seria protegida por Atena.

Os deuses gregos seriam, pois, “demônios territoriais” e os reflexos da existência e atuação (mascarada) de tais demônios, hoje em dia, começaram a reaparecer na sua reprodução em brinquedos e desenhos animados que são dados às nossas crianças. Os seres humanos, ao dar atenção a tais seres, glorificam esses demônios, fortalecendo-os. Assim, dever-se-ia rechaçar enfaticamente tais ações. (ibidem)

O aumento das vitórias do lado Divino na Guerra Espiritual, desde o início da década de 1990, seriam a evidência de que Deus vem preparando “seu povo” há muito tempo para esse embate. (ibidem)

O referido autor diz ainda que, pessoalmente, não gosta do termo “guerra” haja vista que Jesus seria o “Príncipe da Paz”. Ele prefere uma analogia com um jogo de futebol americano (football), com a diferença de que as consequências da Guerra Espiritual seriam eternas. Ademais, todos aqueles que desejam viver de forma cristã sofreriam, assim como o apóstolo Paulo, constante e ferrenha perseguição. Isso porque, outrora a Terra era o domínio do Satã, mas com o advento da vinda e crucificação de Cristo, tal “hegemonia” foi quebrada. E, desde então, Lúcifer tenta restabelecê-la, atormentando aqueles que querem viver segundo as leis divinas. Deve-se, portanto, tentar enfrentar o “Reino das Trevas” através da “Guerra Espiritual”. (ibidem)

Nesse embate, o fiel precisa de “armas espirituais”. O pré-requisito para o uso dessas armas (de forma efetiva) é a “santidade” (holiness) que é a soma da fé e da obediência. Santidade é “estar tão cheio (preenchido) de Deus de modo a não haver espaço para mais nada (...) não ser escravo das coisas desse mundo, mas agir somente as vontades de Deus.” (ibidem)

A primeira arma-mor de um cristão é a “Oração”. A segunda arma é o “uso do nome de Jesus”. Pois, àquele que tem santidade foi delegado a autoridade (transferência divina de autoridade) de interferir e lutar contra o mal. Em nome de Jesus o fiel é autorizado a

reprimir/conter e libertar. O primeiro quer dizer “restringir o poder do mal em todos os níveis”. O segundo quer dizer “desamarrar” ou “desatar” de algo que o prende. (ibidem)

A terceira arma espiritual é o “Pacto”. Por exemplo, o dia de Pentecoste é o dia do acordo. É momento de aceitar o Pacto firmado entre o Espírito Santo e os homens. Deve-se concordar com o que Deus nos propôs e buscar o estabelecimento do consenso entre as pessoas (base para a oração conjunta). “Se dois de vocês concordarem na Terra”.⁵³ (ibidem)

A quarta arma é o “sangue de Cristo”. A mera menção ao sangue de Cristo deixa os demônios desesperados. A quinta é o “jejum”: ele enfraquece fisicamente, mas fortalece espiritualmente de modo a deixar a pessoa mais predisposta a compreender a mensagem ou vontade de Deus. (ibidem)

A sexta arma é o “louvor”: é cantar e orar hinos para Deus. A sétima, é a “palavra de Deus”. É a arma mais ofensiva (de ataque) de todas. É a “espada do Espírito”, tanto a escrita quanto a falada. Quando fala sobre esse assunto, o autor difere “rhema” e “logos”. “Logos” é a palavra escrita contida na Bíblia (portanto, eterna) e que serve como norteador geral da vida cristã. “Rhema” é uma resposta imediata, específica e direta para problemas mais pontuais, é aquele momento epifânico em que a pessoa tem um “insight” com a resposta do que Deus acha que a pessoa deve fazer. (ibidem)

A pergunta mais comum em relação à “rhema” é “como saber que ela é válida?”. O autor responde que ela é sempre útil. Geralmente a pessoa sente que é vinda de Deus. Variáveis como experiência, maturidade cristã, santidade e intimidade com Deus devem ser consideradas também. Mas o autor alerta que o Inimigo vai tentar obstruir tais “rhemas” aproveitando-se das “fraquezas da fé”. (ibidem)

No entanto, ignorar o “Inimigo” não é suficiente para se livrar dele. Às vezes, é necessária uma postura mais agressiva, embora jamais se deva subestimar o poder do “maligno”, pois esse pode causar até a morte de uma pessoa. (ibidem)

⁵³ Nesse trecho, o referido autor cita o trecho bíblico de Matheus (18:19), para validar a sua argumentação.

Em relação a essa postura ofensiva o autor difere o “lutador” do “guerreiro”. O primeiro entraria em luta direta sem medo dos espíritos maus de “patente inferior” e agiria de forma defensiva aos espíritos malignos de “patente maior”. Já o segundo possui meios de ataque aos espíritos malignos hierarquicamente superiores. Em geral, representa-se Satã com um arco e flecha visando a atingir as pessoas de longe, enquanto o “guerreiro” usa uma espada que é uma arma que só tem o efeito desejado quando usada na curta distância. (ibidem)

O autor propõe um plano de ação para enfrentar o mal que inclui duas possibilidades. A “relação ascendente” para com Deus, que é aquela em que você caminha com as mãos dadas com Deus, como um filho pequeno que não larga a mão do pai para não cair. Para que haja essa relação, é necessário submeter-se a Deus, dedicar tempo a Ele, purificar-se e aceitar Cristo como Salvador. (ibidem)

Wagner (1991) fala também da “relação voltada para fora”, que é aquela na qual se usa a autoridade de Deus: “- Você sabe com quem você está falando? -Sou filho de fulano...”, e que tem como pré-requisito a “relação ascendente” com Deus, que é, como já dissemos, a capacidade de resistência e pré-disposição a uma postura ofensiva contra o demônio.

Agir dentro de uma relação “ascendente” e de uma “relação voltada para fora” é estar protegido do demônio. Entretanto, deve-se tomar um certo cuidado nessa lide ofensiva, pois, tentar uma relação “voltada para fora” sem ter uma relação “ascendente” com Deus é como “ser uma ovelha entre lobos”. Devemos lutar, conclui Wagner (1991), mas dentro das nossas condições, pois, só as pessoas que têm o dom espiritual podem tentar instâncias ofensivas contra espíritos hierarquicamente superiores.

3.3-Neuza Itioka: Libertação, Reconciliação e Batalha contra os “Demônios Territoriais” das Cidades

No site do Ministério Ágape Reconciliação (www.agapereconciliacao.com.br), fundado pela própria Neuza Itioka, no link “Quem Somos”, há uma breve descrição biográfica da trajetória de vida da referida autora⁵⁴:

⁵⁴ Não obtive sucesso na tentativa de entrevistar Neuza Itioka ao longo desta pesquisa. Um dos fatores que pode ter inviabilizado essas tentativas, foi simplesmente a impossibilidade (física) de acompanhar os trabalhos do Ministério Ágape Reconciliação, visitando os seus cursos e workshops. Em 2008, cheguei a

O ministério Ágape Reconciliação é liderado pela Dra. Neuza Itioka, bacharel em Teologia (Faculdade Metodista Livre), formada em Pedagogia pela USP e doutora em Missiologia pelo Seminário Teológico Fuller (Pasadena, Califórnia, EUA). Desde 1988 cumpre o seu chamado específico na área de Libertação e Cura Interior, atuando na área de batalha espiritual, a serviço do corpo de Cristo. (www.agapereconciliacao.com.br, Acessado em 16 de outubro de 2008)

Na Introdução do seu livro “Os Deuses da Umbanda”, a referida autora nos informa que os seus trabalhos com “libertação” tiveram início em 1973, no período em que era aluna de uma das “escolas mais cobiçadas pelos universitários do Brasil, conhecida como lugar onde se reúnem os melhores e mais capacitados jovens da nação”. (Itioka, 2004, p.05) Foi nessa universidade que Itioka teve:

(...) o meu primeiro encontro dramático com um espírito, em forma de pessoa endemoninhada, necessitando de libertação. Isso aconteceu quando eu participava do ministério estudantil. Foi nesse período que vi o misticismo penetrando em cada “campus” universitário, bem como no mundo acadêmico. (Itioka, 2004, p.05)

Numa entrevista dada ao Jornal Manoscrito⁵⁵, Neuza Itioka fala um pouco mais sobre essa experiência de trabalho com Libertação:

Era um grupo bem calmo, bem tranquilo. E nós nos reuníamos para estudar a Bíblia. Havia um aluno, muito educado, que era kardecista. Conforme foi estudando a Bíblia ele foi descobrindo que o Jesus da Bíblia era diferente do Jesus deles. O Jesus deles era o líder do planeta Terra, e na linguagem dele, para se chegar a ele a pessoa tinha que se purificar. Mas ele descobriu que o Jesus da Bíblia perdoava os pecados e que não tínhamos que passar pela reencarnação. Ele percebeu que Deus tinha intimidade com as pessoas, era um Deus pessoal e que o deus deles não tinha nenhuma intimidade com eles. Essas coisas fizeram com que ele dissesse: ‘Eu quero este Deus’. E quando ele aceitou Jesus, os demônios escondidos nele, todos começaram a se manifestar. Um dia ele chegou para mim e disse que não sabia o que estava acontecendo com ele, porque sua mente estava cheia de palavrão. Ele disse: ‘Eu não sou de falar palavrão, o que é isso? Eu fui ler a Bíblia e eu só leio aquela passagem que diz que eu vou para o inferno, porque pequei contra o Espírito Santo.’ Depois ele contou que esteve desacordado por horas no banheiro. Ele disse que foi ao estudo bíblico, para ter conforto, e o pessoal cantava: Aleluia, Jesus! Só que a língua dele não conseguia cantar assim, e cantava: Aleluia, Satanás. Ele ficou tão assustado e não sabia o que estava acontecendo com ele. Eu então comecei a orar. Eu não podia imaginar que eram demônios, não tinha conhecimento disso naquela época. Mas eu pensei que podia ser, porque eu tinha ouvido falar alguma coisa sobre endemoninhamento. E enquanto eu orava, vi que o menino foi ficando todo torto na minha frente. Fiquei assustada e parei de orar. Aí ele gritou: ‘Não,

me cadastrar na “mala direta” de e-mails dessa instituição, sediada na cidade de São Paulo. Mas nas datas de realização dos seus cursos, sempre tinha compromissos urgentes em Brasília.

⁵⁵ Ver o site: <http://jornalmanoscrito.blogspot.com/2008/08/neuza-itioka-apstola-e-lder-do-gape.html>, Acessado em 16 de outubro de 2009.

continua, porque enquanto você está orando eu sinto alívio'. E assim começou o confronto com uma legião de demônios que estavam naquele rapaz. Nós levamos seis meses para tirar aqueles demônios dele. É o que eu chamo de tentativa e erro. Foi a primeira vez que nos deparamos com demônios. (Ver: <http://jornalmanoscritto.blogspot.com/2008/08/neuza-itioka-apstola-e-lder-do-gape.html>, Acessado em 16 de outubro de 2009).

Esses e outros eventos foram mostrando, aos poucos, à Neuza Itioka a sua vocação missionária para lidar com o ministério da “libertação”:

Com todas essas coisas eu comecei a ficar conhecida como palestrante sobre espiritismo e demônios. Até em congressos de pastores fui convidada para falar. E fui aprendendo na prática. Em 1983 fui fazer doutorado nos Estados Unidos e minha tese foi sobre o desafio que a Igreja brasileira enfrenta diante do baixo-espiritismo brasileiro. Mais tarde publiquei essa tese, com o nome de *Os deuses da Umbanda*. Quando voltei dos meus estudos nos Estados Unidos, senti o chamado de Deus para o dever de esclarecer a população evangélica e os líderes sobre a questão da Umbanda e Candomblé na nossa cultura. Isso foi em 1988 e comecei a viajar pelas igrejas. Nós falamos a cada ano para cerca de 22 mil pessoas e realizamos de 2.000 a 2.500 ministrações individuais por ano. Desse grupo, 10% são pastores. (Ver: <http://jornalmanoscritto.blogspot.com/2008/08/neuza-itioka-apstola-e-lder-do-gape.html>, Acessado em 16 de outubro de 2009).

É interessante destacar o modo como Itioka percebe a adesão dos universitários e dos intelectuais brasileiros, da década de 1970, ao misticismo, ao kardecismo e à Umbanda:

A chamada Revolução de 1964, com uma violenta repressão contra a expressão de certas linhas de pensamento, trouxe um grande vácuo, no meio dos chamados intelectuais e no mundo acadêmico. O ambiente universitário, até então lavado pela ideologia política, de repente viu-se tolhido de expressar determinada ideologia e, conseqüentemente, também tolhido de refletir e de articular como acontecia anteriormente. Diante dessa situação, uma alternativa era a de adesão ao misticismo e ao baixo espiritismo. Então muitos grupos religiosos cresceram, inclusive a Umbanda. Nesse processo, não só o mundo acadêmico foi vítima desse tipo de invasão, mas também o político, o artístico, o intelectual e o da comunicação de massas. Os cantores mais conhecidos compuseram músicas com temas do baixo espiritismo; autores de renome como Jorge Amado, popularizaram ainda mais esse movimento em suas obras.

Esta religião, a Umbanda, que há 50 anos era completamente proibida, tida como perigosa, considerada como um atentado à saúde pública, controlada pela polícia, surgia agora no cenário nacional com uma força extraordinária para se impor como a “religião nacional” do Brasil. Embora o Brasil tenha sido uma nação conhecida como católica, na realidade este País, que um dia foi chamado de Terra de Santa Cruz, hoje tem cerca de setenta por cento de sua população composta de pessoas com algum envolvimento espírita. [...] Altos dignitários da República, pessoas do alto comando da União eram envolvidas em magia. O País estava sendo literalmente tomado pela força da magia. Governadores e prefeitos permitiam que houvesse sessão de espiritismo em seus palácios. É comum aparecer feitiçaria, conhecida como “despachos” nas repartições públicas, bem como nas embaixadas brasileiras do exterior. Jornalistas, comunicadores do rádio e da televisão, jogadores de

futebol, artistas, quase todo o País tem aderido ao espiritismo de expressão popular. O animismo que tem sido considerado como expressão de religião dos “primitivos” tem voltado a dominar o cenário brasileiro. Na realidade, o mundo que um brasileiro comum percebe é um universo “animado”, mágico, vivo, onde a interferência de referências dos mortos, de deuses do além e de antepassados índios acontecem naturalmente. (Itioka, 2004, pp.05-06)

A primeira edição de “Os Deuses da Umbanda” foi publicada em 1987, período no qual o Brasil ainda vivia sob os resquícios da censura (e da instabilidade política) herdadas da vida política pós-1964. De modo que não poderemos julgar se Neuza Itioka era favorável ou contra o que alguns setores da sociedade nacional chamaram positivamente de “Revolução de 1964” e, outros, nomearam de “Ditadura Militar”.

O que se sabe, é que nesse período político até mesmo o renomado médium espírita-kardecista Chico Xavier, foi acusado de fazer discursos políticos favoráveis ao Regime Político de 1964, num programa televisivo nomeado “Pinga Fogo”, datado da década de 1970.⁵⁶ Na época, Chico Xavier respondeu aos que criticavam a sua postura política, afirmando que mais importante do que julgar as ações do regime político reinante no Brasil, era a difundir as virtudes cristãs do perdão, da compaixão e do amor, inerentes à própria “Doutrina Espírita”. De modo que acreditamos que Neuza Itioka pode ter utilizado uma estratégia semelhante a de Chico Xavier para não se chocar frontalmente com o setores mais radicais do ainda reinante Regime Político de 1964, quando escreveu “Os Deuses da Umbanda”.

Voltando aos trabalhos de Neuza Itioka no ministério da “libertação”, ela diz que diante desse quadro grave de ameaça ao “futuro espiritual” da nação, “a igreja evangélica nunca foi preparada para enfrentar essa situação e tomou dois tipos de atitude” (Itioka, 2004, p.06):

Primeiro, considerou o espiritismo o avivamento da prática de uma velha superstição, e não perguntou o porquê dessas práticas. Raramente a igreja confrontou o espiritismo com seriedade. Este primeiro grupo (igrejas tradicionais) não tinha idéia da realidade do mundo espiritual e da luta espiritual em que o Brasil estava e está envolvido.

A segunda atitude sustentada pela igreja evangélica no Brasil foi considerar o espiritismo como uma manifestação do poder demoníaco e confrontá-lo com o poder de Deus. Ela reconhece o mundo dos espíritos e o considera com toda seriedade; no entanto, peca muitas vezes por não exercitar todo o discernimento necessário e não desenvolver uma reflexão teológica

⁵⁶ Este vídeo pode ser acessado no site www.youtube.com.

adequada. Este grupo é constituído de carismáticos e pentecostais, os únicos que têm desenvolvido o ministério da libertação. (ibidem)

Foram, pois, essas experiências de vida que incentivaram Neuza Itioka a criar o seu próprio ministério:

Foi assim que comecei o Ministério de Libertação Ágape Reconciliação. Deus me deu uma visão muito ampla. Eu não estava preocupada apenas com libertação. individual. Deus foi me mostrando que tínhamos que restaurar a Igreja. O lema do nosso ministério é Igreja restaurada, nação transformada. Porque nós trabalhamos em várias frentes, trabalhamos na libertação de vidas, na cura e restauração da Igreja, trabalhamos na conquista de cidades e na implantação da restauração da nação, com as conferências proféticas (Ver: <http://jornalmanoscrito.blogspot.com/2008/08/neuza-itioka-apstola-e-lder-do-gape.html>, Acessado em 16 de outubro de 2009).

No site do Ministério Ágape Reconciliação observa-se que a sua Missão é “Ministrar vidas para a cura da igreja e transformação da nação!” e que os seus Valores institucionais são:

HONRAR A DEUS.

- Dependência total do Espírito Santo.
- A palavra de Deus é a medida irrevogável da nossa fé e conduta.
- Honrar os líderes e estar em obediência.
- Não negociar com o pecado.

ZELAR PELA PRÁTICA DA PALAVRA DE DEUS.

- Ser a extensão do ministério de Jesus.
- Refletir Jesus: honestidade, verdade, humildade e responsabilidade.
- Ser assíduo nas convocações.
- Dedicção total, unidade e intercessão constante.
- Pontualidade, ordem, limpeza, trabalho concluído e cortesia.

AMAR O PRÓXIMO.

- Vida de amor.
- Compaixão.
- Cultivar a alegria, a fé e muita esperança.
- Promover a reconciliação.

(Ver site: www.agapereconciliacao.com.br, Acessado em 16 de outubro de 2009)

O Ministério Ágape Reconciliação tem o caráter “não-denominacional”, isto é, podem participar dos seus cursos e seminários membros de diversas Igrejas cristãs (assim como ocorre no Seminário Füller) e consta que ele tem mais de 20 anos de Fundação (datada de 1988), e que foram realizados treinamentos, em Batalha Espiritual, em mais de seis mil alunos de igrejas brasileiras e de países como Estados Unidos, Paraguai, Peru, Guatemala, Costa Rica, Portugal, Japão, Hong Kong e Inglaterra.⁵⁷

⁵⁷ Ver site: www.agapereconciliacao.com.br, Acessado em 16 de outubro de 2009.

No seu livro “Os Deuses da Umbanda”, Itioka (2004) afirma que a Umbanda e a Cultura brasileira têm afinidades que propiciaram a expansão da primeira. Essas afinidades não seriam uma mera obra do acaso, mas o fruto de um longo processo de sincretismo que selecionou elementos variados da cultura brasileira e os amalgamou entre si, de modo a dar origem à Umbanda.

Para a referida autora, a Umbanda ou “baixo espiritismo” é um tipo de “animismo” possuidor dos seguintes elementos: (1) fenomenológico, que inclui transe e possessão, adivinhação; (2) manipulativo, que busca apenas benefícios pessoais, sem nenhum aspecto relacional com a divindade, como acontece com a fé cristã de se focalizar no relacionamento correto com Deus; (3) ritualístico, que acentua os ritos definidos para determinados e específicos fins e; (4) múltipla manifestação de espíritos que se apresentam através dos médiuns, bruxos e feiticeiros. (Itioka, 2004)

Itioka (2004) parte do pressuposto que a Umbanda é nada mais que um sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e o Kardecismo.

O Brasil Colônia teria sido o ambiente ideal para a manutenção da maior parte da religiosidade africana, em parte, por conta da forma como o catolicismo expandiu-se nas áreas rurais isoladas, longe da vigilância do poder eclesiástico europeu. De modo que os africanos passaram a identificar nos santos católicos os seus deuses e os senhores de engenho evitavam reprimir sistematicamente toda e qualquer manifestação identificada como herege, ou seja, eles eram relativamente condescendentes com os escravos. (ibidem) De modo que Neuza Itioka acusa o processo de evangelização dos índios (pelos jesuítas) e dos africanos como tendo sido “muito mal-feito”, no sentido de não conseguiu eliminar por completo as crenças africanas e indígenas do imaginário e da cultura popular brasileira. (Itioka, 2004)

Itioka (2004) crê, portanto, que a base doutrinária da Umbanda é o Espiritismo Kardecista, já que o foi o amalgamento das crenças africanas com o kardecismo que propiciou as condições necessária ao surgimento da própria Umbanda. E, assim como a “doutrina espírita”, a Umbanda seria uma criação do Demônio, conclui a referida autora.

Por exemplo, a idéia espírita de que o espírito de outrem pode “entrar” no corpo de alguém é “completamente falsa” (Itioka, 2004), isso sem contar a crença na reencarnação, visto que em Hebreus (9:27) está dito que: “ assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez e, depois, o Juízo Final.”

Dessa perspectiva:

(1) As psicografias seriam obras de demônios que há muito tempo pairam sobre a Terra observando as pessoas e imitando seus jeitos de falar, expressar-se e escrever bem como sabendo de peculiaridades da vida de cada um.

(2) A adivinhação por contato com seres espirituais não é possível. Só Deus sabe do futuro. O que é revelado são as intenções de ação dos demônios e a diferença entre profecia verdadeira (de Deus) e a falsa (de demônios) é que na segunda a pessoa é obrigada a revelar, o demônio impele-a a contar o que lhe foi revelado enquanto na profecia verdadeira, a pessoa tem livre arbítrio para revelar ou não.

(3) As curas feitas por esses médiuns são enganadoras, pois são temporárias, apenas com intuito de ganhar a confiança e a alma de quem se submete ao Diabo. Até, os médiuns que permitem as ações terapêuticas dos demônios no médio prazo enfrentam enfermidades terríveis.

(4) A glossolalia, falar em línguas estranhas, não é por causa do espírito de alguma pessoa de outro lugar e de outra época que “entrou” na pessoa. Pode ter apenas três causas: divina, demoníaca e o fingimento.

(5) A Umbanda estimula a pessoa a tornar-se passiva para receber os espíritos, estimulando a pessoa a abdicar dos dons dados por Deus que são a vontade, a razão e a emoção. (Itioka, 2004)

A obra “Os Deuses da Umbanda” é, em si mesma uma rica fonte de significados bíblicos interpretados. Dela, retiramos aqueles elementos que consideramos essenciais à compreensão da base doutrinária do movimento religioso Batalha Espiritual, o que não esgota outras possíveis leituras dessa obra e das demais narrativas literárias analisadas nesta tese.

Apesar do Brasil ser um palco privilegiado de manifestação da luta com o Diabo, a Batalha Espiritual é um fenômeno internacional, que deve reunir a ação conjunta de ministérios de Libertação em diversas regiões do globo terrestre, conforme foi muito bem explicitada, por Neuza Itioka, no seu livro intitulado “Deus quer a sua cidade: a luta contra Principados e Potestades”. Percebe-se nele que a referida autora guarda uma forte influência do pensamento e da obra de Peter Wagner no seu texto. O conceito de “demônios territoriais” é apropriado e intensamente trabalhado. Além disso, vê-se que quase metade dos exemplos utilizados pela autora tem origem nos relatos de Wagner,

alguns deles presentes no “Engaging the Enemy”. Em geral, esses relatos são de uma pessoa ou grupo de pessoas evangelizadoras que oram, derrubam o “principado” local e, por conseguinte, colhem uma batelada de conversões.

A autora começa a obra explicando que o cerne das civilizações são os locais com grande concentração humana, as cidades. Portanto, elas seriam o alvo favorito do Diabo, uma vez que essa entidade pretende afetar o maior número de pessoas possível. É defendida também a idéia de que “cidades não são meramente as pessoas que vivem nelas”:

Uma cidade (do mesmo modo que uma empresa) é criada por meio das decisões tomadas por pessoas. Sua vida, portanto, depende das decisões dos homens e das mulheres que nela atuam. Quando essas pessoas passam a agir como uma comunidade, esta, começa a funcionar como um organismo e, então, surge “um espírito de comunidade” que reflete o caráter e a personalidade do organismo, distinguindo-o dos demais. Este espírito corporativo ou *persona* torna-se uma realidade paralela, como que, com vida própria. É distinta do conjunto de pessoas que a qualquer momento constituem os habitantes ou membros da cidade. (Itioka, 1998, grifos da autora)

Além disso, não se pode entender o indivíduo separado do meio que o envolve (família, empresa na qual ele trabalha, vizinhança, etc.). Assim, um Ministério que deseja fazer um trabalho sério deve agir não apenas no nível individual, mas coletivo (que envolve, num aspecto mais macro, as cidades).

Citam-se dois exemplos argentinos para defender essa tese:

O primeiro é da cidade de Arroyo Seco, na qual num raio de 160 quilômetros não havia nenhum testemunho cristão (a autora tende a acreditar que apenas os evangélicos são cristãos). A cidade estava sob a influência de um curandeiro chamado Meregildo e seus doze discípulos. Líderes evangélicos foram à frente do “quartel general” de Meregildo e colocaram toda a região sob a autoridade de Jesus. Em três anos, foram estabelecidas 82 igrejas evangélicas na região.

O segundo é o caso da cidade de San Nicolas que seria essencialmente “idólatra” (leia-se católica). Numa ação organizada, contando com 34 igrejas, os fiéis foram aos “portais” da cidade pedir perdão pelos pecados de San Nicolas. Dividiram-se os pastores em sete grupos e seguiram diretrizes de tal ação pelo rádio. Houve jejuns, transformaram as casas dos crentes em centros de orações, saíram de casa em casa

orando, etc. Até que depois de muitos dias de batalha espiritual, declarou-se que San Nicolas era cidade de Deus.

Os nomes das cidades também exerceriam dons proféticos sobre elas próprias, isto é, daria a elas uma alma, uma essência que as tornariam singulares. Amsterdã, por exemplo, teria o dom da tolerância, mas o principado maligno aproveitou-se dessa tolerância permitindo absurdos como a legalização da prostituição, das drogas, etc. Já Los Angeles, que quer dizer “os anjos”, ou seja, os mensageiros, é vocacionada para as comunicações. Mas as forças malignas aproveitaram tal dom para a produção e distribuição de filmes pornográficos. O Rio de Janeiro, por sua vez, teria o dom de “adorar com fervor”, mas tal benção foi desvirtuada e direcionada para a obsessão pelo Carnaval. Já São Paulo, uma homenagem a Paulo, um disseminador da palavra de Deus, agregado a sua vocação empreendedora e de iniciativa, é berço de uma série de igrejas: Igreja do Evangelho Quadrangular; O Brasil Para Cristo; Igreja Universal do Reino de Deus; Deus é Amor; e, Renascer em Cristo.

Para conseguir conquistar uma cidade, o grupo de fiéis deve envolver-se numa luta para destronar os “principados” e as “potestades” que a dominam. Cita-se como exemplo a Campanha Evangelista feita no Rio de Janeiro pelo Dr. Billy Graham que afastou os espíritos malignos da região. Tanto que, diz a autora, nessa época alguns centros espíritas estavam sem atividades: as entidades simplesmente não “baixavam” mais.

Citam-se também alguns casos do “Engaging the Enemy”, organizado por Wagner (1991). Um desses exemplos é uma cidade coreana que só conseguiu novas conversões depois de expulsar o demônio que mantinha uma mulher parálitica na região. Outro caso lembrado é o de Evanston em Illinois cuja história é análoga.

Destaca-se ainda a idéia do Dr. Robert Lithincum de que o pecado não tem uma dimensão apenas individual/pessoal, mas também uma dimensão coletiva. O que é plenamente compatível com a idéia de Itioka de uma “alma cidadina”. Num agrupamento humano como uma cidade, o pecado teria um aspecto cooperativo, sendo reforçado pelas condições, circunstâncias e estruturas. “A cidade é o local de uma grande e contínua batalha entre Deus de Israel, e/ou a Igreja, contra o deus desse mundo”. (Itioka, 1998, p.31)

Consoante a Itioka, para Peter Wagner não haveria nenhuma cidade sobre a Terra completamente conquistada para Deus. (Wagner, 1991) O referido autor acredita que uma das mais próximas dessa conquista é Almolonga na Guatemala. Outrora, tal cidade era um “antro de perdição” que girava principalmente em torno do alcoolismo. Identificaram por lá o demônio que os maias chamavam de “Maximão” (São Simão, para a Igreja Católica). Ele fez com que o avião em que Peter Wagner viajava para a Guatemala caísse, mas graças à Providência Divina, Wagner não saiu ferido. O demônio, em função do trabalho dos missionários, foi expulso. O lugarejo tornou-se um lugar calmo e próspero (produzindo beterrabas até com dois quilos e meio de peso).

Outro aspecto importante da obra de Itioka (1998) diz respeito a existência de uma hierarquia celestial das forças de Deus e do demônio. Do lado divino, os “serafins” seriam como um longo fogo flamejante e que estão em constante louvor. Os “querubins” guardariam o trono de Deus. Também existiriam os “arcanjos” como Miguel e os “anjos”, como Gabriel, que seriam na casa dos milhares.

Da mesma forma, haveria uma hierarquia satânica que conseguiria penetrar nas instituições humanas, principalmente quando as pessoas se afastam de Deus. A autora explica o que seriam algumas dessas estruturas:

O “trono” seria uma instituição de poder estabelecida numa cidade, Estado, província, nação ou corpo econômico. O “domínio” seria um território influenciado ou regido por um “trono”. O “principado”, um espaço territorial-espiritual dominado por um determinado demônio. A “potestade”, um cargo ou função de “autoridade” dentro da hierarquia demoníaca. E, os “governadores”, que seriam forças espirituais que se manifestam no meio espiritual, em contraponto às entidades do Reino de Deus. Os “governadores” são os representantes diretos do “príncipes das trevas”, do “mundo tenebroso” na Terra e se constituem na autoridade demoníaca de maior poder sobre as cidades.

Haveria uma “idolatria institucional”, que é o apego desmedido de forma a dar mais valor a uma instituição do que a qualquer outra coisa (religião, nacionalismo, comércio, educação ou ciência, etc). Tal idolatria daria vida própria a essas entidades malignas, de modo que elas se vingam de quem tenta reformá-las. Essa seria a “força negra” que começaria a agir nessas instituições que deve ser combatida e, não os meros agentes

humanos que realizam as suas ações. Acrescente-se que, por trás de “nações más” estão sempre presentes príncipes malignos.

Cada pessoa, individualmente, seria responsável pela coletividade dessas instituições, visto que o pecado ocorre com a concomitância de dois pré-requisitos: a tentação do demônio e a permissividade do ser humano. Assim, um pecado jamais poderia ser creditado tão-somente às forças malignas, haja vista que ele jamais teria ocorrido se a pessoa não permitisse. As forças malignas são intensas e constantes, mas só se manifestam quando as pessoas se permitem ser levadas por elas. E isso pode contaminar as instituições. (ibidem)

No Brasil, o mais poderoso de todos os principados é a corrupção. O jeitinho brasileiro, as malandragens e a corrupção plenamente disseminadas por cada canto do país são gritantes, diz Itioka (1998). Até os evangélicos idealistas que entram para a política, muitas vezes se deixam corromper.

Além disso, os casos de violência, de perversão sexual e de prostituição teriam forte ligação com o sobrenatural, em especial com um principado dirigido por Nossa Senhora Aparecida, que é nada mais, nada menos do que a Iemanjá sob vestes católicas. Ou seja, a famosa santa Católica é, na visão de Itioka (1998) uma entidade a serviço do demônio, mesmo que esteja transvertida de bondade e benignidade.

Aqueles principados que estão tão perdidos em pecado, e que é quase impossível penetrar com a palavra de Deus, constituem-se nas “fortalezas espirituais”. Isso ocorre porque onde há pecado, há permissão para a ação do demônio.

Lidar com essas fortalezas é tarefa árdua. O primeiro passo é identificá-las. Cita-se o caso da cidade de Jaboticabal no Estado de São Paulo, na qual havia um “ponto de despacho” que funcionava dentro de um canavial. Os pastores foram lá e “limparam” espiritualmente o local. Posteriormente, viu-se uma onda de novas conversões, inclusive de “ex-pais-de-santo”.

Percebeu-se, noutra ocasião, que com 30 mortes mensais, o Eixo Norte-Sul de Brasília só podia ser tomado por uma “fortaleza de morte”. Houve uma expedição de oração pelo Eixão. O Governo do Distrito Federal, então, pouco tempo depois, pôs um espelho

e uma passarela e o número caiu para três mortes mensais: credita-se à intervenção espiritual a motivação da ação governamental.

Em Valinhos, no Estado de São Paulo, houve outra prova do poder de Deus frente ao demônio. Foi feita uma intensa batalha para destronar Iemanjá (ou Nossa Senhora Aparecida) da sua “fortaleza maligna”. Depois do embate, as oferendas a tal entidade diminuíram sensivelmente e, na mesma semana, caiu o ministro da Justiça Bernardo Cabral do Governo Collor (insinua-se que ele era o agente humano do principado da corrupção). Essa seria a prova de que o principado de Nossa Senhora Aparecida havia se enfraquecido.

Noutro evento importante, praticamente acabaram-se os casos de desaparecimentos estranhos no Triângulo das Bermudas após uma Expedição de Remissão da Terra em 1977 sob liderança de Dr. Kenneth McCall. Noutra oportunidade, Deus alertou três grupos diferentes: um nos Estados Unidos, um na Nova Zelândia e outro na Europa para orar pela queda do príncipe da Grécia. Dito e feito, dentro de 24 horas, houve um golpe de Estado na Grécia derrubando o governante.

Relatam-se também alguns outros casos em Papua Nova Guiné, na Argentina e na Guatemala que seguem a mesma lógica. A autora destaca ainda o nome de alguns intercessores internacionais importantes na Guerra Espiritual: Omar Cabrera (Argentina), Carlos Anacondia (Argentina), David Yonggi Cho (Coréia), Rita Cabezas Kumm (Porto Rico). Alguns deles são evangelistas itinerantes, que viajam mundo afora. Um desses ministérios errantes passou na então União Soviética e orou pela queda de Gorbachev. Dois anos (exatos) depois dessa intervenção, Gorbachev “caiu”.

Encerra-se essa parte da narrativa com a história da cidade de Florida no Uruguai que era regida pelo principado da Virgem dos Trinta e Três. Um trabalho intenso do pastor Jason quebrou o poder maligno na região. Muitas conversões se iniciaram.

Ou seja, “a Guerra Espiritual é coisa séria”. (Itioka, 1998). E essa “batalha” estaria acima das vaidades terrenas (“a minha igreja é melhor do que a sua...”), das divergências pessoais e doutrinárias, visto que quando essas ocorrem “é o inimigo que se fortalece”. (ibidem)

3.4-Neuza Itioka e a Quebra das Maldições

Na sua obra intitulada “Cristo nos resgata de toda maldição”, Itioka(2000) narra casos de pessoas que sofriam de enfermidades constantes e que mesmo recorrendo a diversos tratamentos médicos não obtinham cura para seus problemas, fossem físicos ou psicológicos. Esse foi o caso, por exemplo, de uma senhora que lutou durante quarenta anos contra um problema de saúde até descobrir que ele “estava ligado aos pecados dos seus antepassados”. (Itioka, 2000, p.12) Somente a partir do momento em que essa personagem pediu perdão pelos pecados dos seus antepassados, ficou completamente curada.

Diante desses fatos vividos, Itioka (2000) busca descortinar o mecanismo das “maldições” que faz com que hajam “comprometimentos espirituais” na “linhagem familiar” de algumas pessoas.

Para explicar esse fenômeno, a referida autora traça uma gênese bíblica do surgimento das maldições.

A Bíblia apresenta a palavra “maldição” e seus derivados por cerca de 200 vezes. Mas, em contrapartida, ela apresenta a palavra “benção” por cerca de 400 vezes. E isso confirma-nos que o plano original de Deus, bem como o Seu desejo, sempre foi, e é, o de abençoar o Seu povo.

A maldição tem que ser entendida dentro do contexto da benção. O maior prazer de Deus para com o Seu povo é o seu bem; portanto, Ele quer ver o Seu povo abençoado. Ele gostaria de nos dar constantemente o Seu favor e de nos cercar dos melhores presentes, como expressão da Sua própria natureza amorosa.

Mas, ao mesmo tempo, ele é um Deus consistente com o seu caráter de integridade, de fidelidade, de verdade e de justiça. E, sendo fiel à Sua própria natureza, Deus odeia o pecado e não pode compactuar com ele. E não podendo contradizer o Seu ser, diante da rebelião do ser humano, que o traiu ao fazer aliança com o Seu inimigo, Ele não pôde desconsiderar essa terrível atitude de desprezo a Ele. Diante da rebelião, da presença do odioso pecado, Ele teve que tomar providências.

Quando Deus criou Adão e Eva, ainda que não tivesse formalizado uma aliança por escrito, o desejo de Deus foi o de fazer deles um casal muito feliz sobre a face da Terra. Ele estabeleceu, porém, uma condição: a de que eles não tocassem na árvore do conhecimento do bem e do mal. Por que no dia em que nela tocassem, comendo do seu fruto, certamente morreriam. Uma parede de separação seria levantada entre Ele, o Criador, e a Sua criação, que era objeto do Seu grande amor – aquele casal.

Mas, seduzidos e enganados por Satanás, Adão e Eva permitiram que a sua vontade fosse contaminada e deixaram-se ser manipulados por ele. Contudo a Palavra de Deus prevaleceu: Adão e Eva morreram espiritualmente, e todas as demais consequências de seu ato foram chamadas de “maldições”: houve então maldição sobre a terra, sobre a serpente, obstáculos no relacionamento

entre o primeiro casal, dificuldades para o homem tirar o seu sustento da terra. Mas, ao mesmo tempo, Deus delineou um meio de reaver o que se havia perdido: a salvação do ser humano e a restauração de toda a terra amaldiçoada. Deus não apenas amaldiçoou, num ato de juízo, a serpente e a terra, mas ele enviou depois o seu precioso e único Filho como solução.

[...]

Quando Deus abençoa uma vida, ela produz efeitos maravilhosos. Mas Deus também amaldiçoa, com consequências causando efeitos devastadores nas pessoas que deixaram de cumprir a aliança que tinham com o Senhor. O ponto importante é que, uma vez enviada, tanto a maldição como a benção tendem a continuar através dos tempos, até serem cancelada ou revogadas. (Itioka, 2000, pp.26-28, grifos da autora)

O principal meio para acabar com as “maldições” seria o uso de orações com a função de “cancelar, em nossa vida, os males herdados das gerações passadas.” (ibidem) Uma ação de “cura interior” ou “libertação” que implica na “quebra dos padrões psicológicos e comportamentais herdados dos pais”. (Itioka, 2000, p.30)

Conforme já foi dito, ao longo da sua narrativa, Itioka (2000) cita uma série de exemplos por ela vivenciados de “cura” e “libertação de maldições”. Um desses exemplos está abaixo transcrito:

Uma mulher da alta sociedade, que viajava pelo mundo inteiro, casou-se e converteu-se. Mas depois começou a ter manifestações de demônios. Aquela mulher, que era elegante, magra, de repente se tornava como se fosse um gorila.

Muitas pessoas oraram por ela, para que fosse liberta. E, de fato, os demônios saíam, sob o comando de muitos ministradores. Mas eles voltavam. Certamente trazendo mais sete piores, como diz a Bíblia. Foi nessas condições que uma pessoa da nossa equipe foi chamada para ministrá-la.

Qual não foi a surpresa, quando estavam orando por ela, pedindo perdão pelos pecados dos seus antepassados, quebrando maldições da sua linhagem familiar, a própria mulher teve uma visão de uma escrava sentada no chão com um tronco em sua perna. E ela praguejava, amaldiçoando os seus opressores. Foi exatamente quando, ela estava aplicando o sangue de Jesus e o poder da cruz entre a sua vida e a quinta geração anterior dela é que a mulher teve essa visão. Entendendo que o endemoninhamento dela estava relacionado com os seus antepassados escravistas, ela confessou esses pecados cometidos por seus antecedentes. Além de se identificar com os pecados dos antepassados escravistas, e confessá-los, ela tomou posse do que Jesus Cristo fez na cruz do Calvário, no que concerne à Maldição Familiar, e foi liberta. (Itioka, 2000, pp.32-33)

Baseada nessa e noutras experiências de libertação de “maldições familiares”, Itioka (2000, p.34) conclui que:

O importante é identificar a fonte das maldições com os seus efeitos e transferências demoníacas, originadas das gerações prévias. A questão central

é discernir a entrada dos demônios e a origem da maldição. Ela está sempre relacionada ao pecado, a traumas, ou seja, às reações aos traumas, e assim o pecado por comissão ou por omissão ou reação deve ser confessado e os demônios identificados e expulsos. Os pactos e as alianças devem ser quebrados, para anular seus efeitos na vida da pessoa. (Itioka, 2000, p.34)

3.5-Definições, Elogios e Críticas ao “Guerra Espiritual” no Pentecostalismo

O pastor Cardozo⁵⁸ (s/d) define o movimento “Guerra Espiritual” como uma nova corrente teológica, um ramo da demonologia, que tem como postulado doutrinário as seguintes diretrizes:

a) A vulnerabilidade humana como consequência do contato com objetos:

Timothy Warner sugiere que "las personas que practican el ocultismo corren el riesgo de invitar a demonios alienar un objeto con su poder, de modo que los demonios queden relacionados con ello". Según él "los espíritus malignos utilizan tales objetos para legar a la gente" con el fin de oprimirla. Timothy Warner menciona varios ejemplos de familias misioneras que sufrieron ataques diabólicos como consecuencia de un contacto inadvertido con una daga ceremonial, un árbol o una cumbre endemoniada. [...] Peter Wagner, [por sua vez,] sugiere que hasta las artesanías turísticas o las estatuillas religiosas pueden estar endemoniadas. Cuenta cómo los demonios contagiaron su propia casa y fue a causa de objetos decorativos que había traído de Bolivia. Sugiere que los "demonios pueden ligarse a objetos, casas u otros edificios, anima/es y personas" y sostiene que "cualquier cristiano perceptivo que ya ha vivido en una cultura animista no duda de esto." Según él existe la posibilidad de que los cristianos tengan que echar demonios de sus casas porque cogieron demonios por medio de objetos contagiados, o simplemente por haber visitado un templo pagano donde el demonio se ligó a ellos. (Cardozo, s/d, pp.02-03, grifos do autor)

b) A vulnerabilidade como consequência das maldições:

Según esta segunda enseñanza novedosa, la maldición deja a uno especialmente susceptible al poder demoníaco. Como se acepta que los objetos pueden servir en la transmisión de demonios, se cree que las palabras pueden hacer al mismo. (Cardozo, s/d, p.04)

c) A vulnerabilidade através da transmissão genealógica:

La Guerra Espiritual propone que los demonios pueden transmitirse por herencia genealógica, como consecuencia de una maldición echada sobre la familia o por razones naturales. Un niño, por ejemplo, puede adquirir un demonio de sus padres, quizá en el mismo momento de concepción.

⁵⁸ O professor Cristhian Teófilo da Silva, pediu-me que obtivesse maiores informações biográficas sobre Mario Rodriguez Cardoso, de modo a buscar uma melhor contextualização das suas críticas ao Batalha Espiritual. Entretanto, após muito buscar, o máximo que obtive, na internet, foi uma possível ligação desse pastor latino-americano com a organização La Biblia Dice, com sede física em Quito, Equador, a qual divulga suas práticas missionárias no site: < <http://www.labibliadice.org>>. Ou seja, precisamos de mais dados sobre o impacto do Batalha Espiritual nos países da América do Sul, o que pode ser uma fonte posterior de aprofundamento dos nossos estudos.

(Cardozo, s/d, p.04)

d) A vulnerabilidade pela ubiquidade geográfica:

Esto parece realmente novedoso y novelesco. La idea es que ciertos espíritus, en especial aquellos de alto rango, tienen su base geográfica y ejercen su poder dentro de esos confines establecidos. Encontrarse dentro de esos límites hace a uno especialmente vulnerable al poder demoníaco. La presencia de estos espíritus poderosos explica porqué ciertas regiones en particular son resistentes al evangelio. La estrategia misionera debe, entonces, enfocarse en la guerra espiritual, a fin de quitar o "atar" a tales espíritus. (Cardozo, s/d, p.06)

É perceptível no texto de Cardozo (s/d) um desconforto gritante com os postulados doutrinários do movimento "Guerra Espiritual", visto que segundo o referido autor, tais idéias são básicas à prática da magia, do animismo e do paganismo, não encontrando elas respaldo doutrinário na Bíblia. Dessa perspectiva, Cardozo (s/d) alerta:

El peligro mayor que enfrentan muchos cristianos en Latino-América, es no investigar a fondo los postulados doctrinales de los nuevos movimientos evangélicos. Estamos acostumbrados a hacer juicios de valor a priori en vez de escudriñar cuidadosamente y revisar cada detalle. Somos rápidos en pronunciar un veredicto sin antes haber analizado cuidadosamente toda la evidencia que disponemos. ¿Que pensaría usted de un Juez que emite un criterio sobre un caso solo por haber estudiado una parte del prontuario? La historia de la humanidad está repleta de casos bien documentados de errores cometidos por la justicia, al haber enviado a la cárcel a personas inocentes. Creo que ello se debe a la ausencia de una investigación seria e imparcial.

He tenido la oportunidad de conversar con muchas personas que andan al son de los tambores de la Guerra Espiritual y me he dado cuenta después de algunas preguntas específicas que ellos no están del todo de acuerdo con los postulados sostenidos por la Guerra Espiritual. Algunos no creen que los cristianos puedan ser poseídos por demonios (esta es la columna vertebral del movimiento), otros dudan del poder de las maldiciones o de la transmisión genealógica de demonios. Es decir, muchos manifiestan por un lado estar de acuerdo con la Guerra Espiritual pero al mismo tiempo rechazan de plano parte de que es su Doctrina fundamental (el Credo del movimiento).

Esta me recuerda el tiempo de mis estudios en la secundaria cuando mis compañeros incrédulos bailaban bajo el ritmo de una música extranjera cuya letra no entendían. Yo les preguntaba ¿entiendes que dice la canción? Ellos me respondían: ¡NO! ¡Que importa la letra, lo importante es el buen ritmo!!! Creo sinceramente que muchos verdaderos cristianos están moviéndose al ritmo contagiante de la Guerra Espiritual sin comprender a fondo sus doctrinas ... ¿pero se siente bien verdad? (Cardozo, s/d, pp.13-14)

Wynarczyk (1995), sociólogo argentino e membro da Igreja Evangélica Rio da Prata⁵⁹, por sua vez, mostra que a "Guerra Espiritual" nasce como “conceito evangélico

⁵⁹ Informação obtida em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=1839&lanCode=3>>. [Acessado em: 15 de fev. de 2010].

tradicional” (desenvolvido e difundido pelo movimento fundamentalista Pentecostal das últimas décadas dos séculos XIX e XX) e que adquire contornos de "moda" teológica nos dias atuais.

Outro aspecto interessante das reflexões de Wyncarczyk (1995), é que ao menos no caso argentino, o Batalha Espiritual gera a construção de uma identidade comum aos fiéis, em torno do combate às potestades do mal. Isto é, eles pensam e se imaginam como uma "comunidade imaginada", “o povo de Deus”, “o rebanho escolhido”, independentemente das divergências ideológicas entre os grupos Pentecostais.

Cloud (2005), por sua vez, define o Seminário Fuller e o "Guerra Espiritual" como um movimento religioso caracterizado pela apostasia (abandono da fé religiosa em detrimento da razão), o qual "ao negligenciar a separação bíblica e focalizar a erudição, em vez da simples fé na Palavra de Deus, se transformou numa confusa miscelânea de compromisso espiritual e doutrinário, e de apostasia, em lugar de ser um bastião da verdade bíblica." (Cloud, 2005, p.06)

No seu artigo, cujo sugestivo título é "A Descrença no Seminário Teológico Fuller", Cloud (2005) critica a aproximação do Seminário Fuller com as correntes teológicas "criticistas" ou "neo-ortodoxas" das Igrejas Católica e Protestante, como Karl Barth (o qual influenciou fortemente a obra do filósofo Paul Ricoeur). Segundo Cloud (2005):

O criticismo bíblico moderno é um deserto, mas em vez de o rejeitar como heresia antibíblica, o que este é na verdade; os modernos eruditos evangélicos tentam conciliá-lo de um modo a permitir que a Bíblia continue como autoritativa em algum sentido. (idem, p.03)

Por isso, conclui ele, o Seminário Fuller é um exemplo negativo do que "acontecerá a toda igreja fundamentalista que se recusar a praticar a separação [entre fé religiosa e razão científica], hoje em dia." (idem, p.06, colchetes meus)

Com relação a Peter Wagner e ao "Guerra Espiritual", Cloud (2005) diz que esse movimento religioso "promove heresias carismáticas, tais como o dom das línguas [que seriam, na verdade, apenas “sons ininteligíveis”], profecias, convulsões espirituais, mapeamento espiritual, demônios territoriais e amarração do diabo". (idem, p.03, colchetes meus)

Na verdade, o próprio pensamento de Cloud (2005) é "fundamentalista", visto que ele

prega a separação entre a religião e a ciência como duas esferas distintas e irreconciliáveis de pensamento, o que acarreta tensão entre essas duas esferas de compreensão da realidade. Conforme me disse certa vez Paulão, numa das nossas conversas informais, se bem foram essas as suas palavras:

- A religião só se aproxima da ciência quando as duas tem pontos de vista em comum sobre determinado assunto.

Devemos lembrar que existem fundamentalismos tanto do lado de cá (da ciência) quanto do lado de lá (da religião) da fronteira. E que, além disso, toda "verdade", mesmo as científicas, são parciais no tempo e no espaço. De modo que tanto o conhecimento científico quanto o religioso são "saberes" (no sentido foucaultiano) que funcionam como lentes a partir das quais aprendemos a observar e explicar a realidade na qual vivemos.

Do lado brasileiro, o diácono da Igreja Batista Lagoinha (Belo Horizonte, Minas Gerais), Mariel Marra⁶⁰, numa série de artigos bastante polêmicos⁶¹, critica fortemente o movimento da Batalha Espiritual.

Ele nos conta ainda que é da 4ª geração de uma família tradicionalmente Batista de Belo Horizonte, a família Marra, mas que converteu-se ao pentecostalismo apenas em Janeiro de 2000, “após percorrer inúmeras religiões em busca do conhecimento e da verdade, dentre elas a Wicca”. (ibidem)

A “conversão” de Mariel Marra foi marcada pela:

[...] leitura de batalha espiritual, e minha história se cruza com a de alguns escritores, tal como Daniel Mastral no final de 2004, após ter o primeiro contato com seus livros, que vieram por indicação de um amigo do seminário de teologia. (Marra, 2008)

Após um período de aproximação com o grupo Batalha Espiritual, - incluindo encontros pessoais com Daniel Mastral e a participação nos cursos de Libertação do Ministério

⁶⁰ Mariel Marra se auto-descreve como bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix de Belo Horizonte, membro da Igreja Batista da Lagoinha e como um indivíduo que “trabalha na internet e outros meios de comunicação, contribuindo para uma reflexão salutar da Fé Cristã, chamando a todos ao equilíbrio e moderação em Cristo”. (Marra, 2008)

⁶¹ < http://guerreirosdaluz.com.br/?page_id=105> e <www.marielmarra.com.br>

Ágape Reconciliação -, Mariel Marra conta que começou a questionar os princípios da doutrina da Guerra Espiritual.

[...] foi em 2006 que aconteceu uma grande virada em minha vida, pois pela Graça de Deus meus olhos espirituais abertos, e pude finalmente discernir como Verdade aquilo que muitos já haviam me dito, a respeito dos equívocos e fraudes do movimento de batalha espiritual. Logo é importante frisar, que já tive sim minha opinião favorável a este atual movimento chamado de batalha espiritual, contudo quando se compreende espiritualmente o que é verdadeiramente a Graça de Deus, e que Cristo despojou os principados e as potestades, e publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz, logo estas ideologias que ensinam atualmente, perdem totalmente o sentido. (Marra, 2008)

Para Mariel Marra, Neuza Itioka, influenciada por Peter Wagner, trouxe o Batalha Espiritual para o Brasil (no início da década de 1980), "juntamente com toda a ideologia sócio-política norte-americana". (Marra, 2008) Ainda segundo o referido autor:

[...] sem perceberem, os ideólogos do Batalha Espiritual trouxeram ao Brasil velhos conceitos anti-católicos e racistas, grandemente enraizados na cultura do sul dos Estados Unidos, que no passado usavam até mesmo a Bíblia para justificar a escravidão e a inferioridade do povo negro. (ibidem)

Esse processo, continua Marra (2008),

[...] é bastante sutil e velado, mas observa-se que os demônios exorcizados nas sessões de libertação desses ministérios, em grande parte, são identificados como sendo do panteão das religiões afro-indígenas, denotando assim uma constante demonização de outras culturas que não sejam a euro-norte-americana, que é adotada nestes casos como referencial de pureza. (ibidem)

Por fim, Marra (2008) define o movimento religioso "Batalha Espiritual", em poucas palavras, como:

[...] um ajuntamento de fundamentalistas-cristãos, que acreditam em teorias da conspiração, mesmo que eles jamais definam o que é isso. Afinal, a crença numa conspiração satânica mundial, tornou-se o eixo central pelo qual esses grupos imaginam grupos perigosos. Para isso, todo um discurso para criar uma unidade interna, e mobilizar a massa, é elaborado. Assim, todos que estão nessa "visão", recebem um sentido de vida, e um objetivo a ser alcançado, o qual geralmente é o próprio ideal dos líderes deste movimento, cuja natureza inegavelmente é também sócio-política-econômica, e não apenas religiosa. (Mariel Marra, 2008, grifos do autor)

Nesse ponto, Marra (2008) alerta para o fato de que esse tipo de literatura é extremamente fantasiosa, feita para "ganhar dinheiro". Cita também a tentativa do grupo brasileiro de eleger um deputado federal e a "notável expansão da pregação do evangelho no mundo, a qual foi motivada e financiada pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos da América como forma de conter a expansão comunista em toda a América Latina". (ibidem)

A defesa do ponto de vista de que as obras de Peter Wagner e Neuza Itioka são, na verdade, parte de um projeto utilitarista de obtenção de poder econômico e político (Marra, 2008)⁶², nos parece precipitado em vista dos dados que coletamos até o presente momento. De modo que, nos parece melhor deixar para outros estudiosos um julgamento sobre as “reais” intenções políticas dos referidos autores, já que não nos compete julgar se, de fato, esses atores religiosos “acreditam” naquilo que dizem ou se fazem isso com o intuito consciente de “manipular” as consciências alheias a seu bel prazer.

Por isso, preferimos dizer que Mariel Marra e os demais críticos do Batalha Espiritual vivem uma situação de “conflito de interpretações” bíblicas (Paul Ricoeur, 1988, 2006) em relação aos seus interlocutores. O uso (ou não-uso) de determinadas passagens bíblicas para afirmar determinadas “vontades de verdade” (Foucault, 2004) da vida cotidiana dos indivíduos é uma das características desse conflito discursivo.

Para Ricoeur (1988), a compreensão de qualquer texto impõe um problema hermenêutico ao seu leitor, visto que:

[...] toda a leitura de texto, por mais ligada que esteja ao “quid”, ao “isso em vista do que” foi escrito, faz-se sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências. (Ricoeur, 1988, p.05, grifos do autor)

Por conta disso, toda compreensão e apropriação do “sujeito” é mediatizada “por uma interpretação dos signos e símbolos nos quais esse ser se diz, em toda a sua equivocidade”. (Costa, 1988, p.II)

Nesse sentido, a consciência de si torna-se o fundamento do “saber” e cabe ao pesquisador apreender essas “estruturas existenciais do *eu sou*”, numa hermenêutica da linguagem simbólica que permita a ele compreender os significados profundos emitidos por essas interpretações em conflito.

⁶² O conflito entre Mariel Marra e Daniel Mastral, inclui acusações de "terrorismo virtual", insanidade mental, "desvio" sexual, satanismo e até uso de CPFs (Cadastro de Pessoa Física) de pessoas mortas.

3.6-A Análise de Caio Fábio do “Batalha Espiritual”

Caio Fabio, ex-pastor presbiteriano, carioca, é outro personagem importante para compreendemos os “conflitos de interpretação” em torno da doutrina Batalha Espiritual. A sua trajetória biográfica é conhecida do público evangélico brasileiro, tanto pela sua maneira carismática de converter fiéis (com as suas cruzadas evangelizadoras televisivas, durante a década de 1980); quanto pelos desastres pessoais que culminaram com o seu envolvimento em escândalos políticos de envergadura nacional; com a confissão de que praticava a adultério contra a ex-mulher (desnudado no seu livro “Confissões de um Pastor); e, com as acusações recentes que fez acerca da corrupção generalizada no meio evangélico brasileiro⁶³.

Atualmente, embora não se considere pentecostal, Caio Fabio é fundador da Igreja Caminho da Graça, sediada em Brasília, e prega que os fiéis deixem de chamá-lo de “pastor Fábio” ou “reverendo Caio”, para considerarem-no apenas “Fábio, o pastor”. Isto é, que os crentes deixem de enxergar os “títulos” para abrir os olhos para os “dons” espirituais.⁶⁴

Com relação ao Batalha Espiritual, Caio Fábio (2008) afirma que da década de 1990 até os dias atuais, a Igreja Evangélica tem dado ênfase a discussões acerca do "mundo espiritual" e da "batalha espiritual":

Agora, entre a década de 1990 e os nossos dias, a Igreja, não só a brasileira, tem dado uma ênfase enorme à batalha espiritual, falando-se em Nova Era, em esoterismo, em espiritualismo; caíram os bastiões do materialismo; alguns ateus de antigamente já fazem despacho hoje; os parapsicólogos, que negavam a fé, no passado, hoje se tornaram espíritas kardecistas; as pessoas que consideravam qualquer coisa espiritual e invisível como ridícula são os mesmos que hoje têm suas casas cheias de cristais, pirâmides, búzios, duendes, procurando "energia" em montanhas e em vales, ou em quaisquer outros lugares ditos místicos, e passando férias perto de cachoeiras, esperando receber delas vibrações extraordinárias. No mundo evangélico, todos esses fenômenos estão acontecendo, mas é preciso saber que, de alguma forma, o mundo inteiro está vivendo aquilo que se poderia chamar de redescoberta espiritual. (Caio Fabio, 2008, p.03)

⁶³ Ver essas acusações no site www.youtube.com, a partir do tema: “Caio Fabio Conta Tudo”. Trata-se de uma entrevista bastante polêmica, na qual Caio Fabio acusa o meio evangélico brasileiro, - incluindo pastores renomados como Edir Macedo, Silas Malafaia e outros – de serem uma rede de corrupção, uma espécie de organização mafiosa religiosa, que se rendeu à força do Diabo e do dinheiro.

⁶⁴ Caio Fabio. *Por que me chamam de Reverendo*. Em: <http://www.caiofabio.com/2009/conteudo.asp?codigo=03264>. Acessado em: 10 de fev. de 2010.

Deduz-se da leitura de Caio Fabio (e de outros autores evangélicos como Neuza Itioka), que o movimento “Nova Era”, ou melhor dizendo, as "Novas Religiosidades" (Siqueira, 2003) tem provocado certa apreensão no meio pentecostal, visto que essas manifestações espirituais estão associadas a uma luta entre bem e mal, na qual Satanás utilizaria o esoterismo, a feitiçaria, o paganismo, o espiritismo e as religiões afro, como mecanismo de dominação e expansão do seu império diabólico na Terra.

Dessa perspectiva, "o movimento de batalha espiritual, conquanto tenha suas bases genuínas e legítimas na Bíblia, não pode deixar de ser visto na sua relação mais ampla sem uma conexão com a atmosfera mundial de percepção dos valores espirituais." (Caio Fabio, 2008, p.03)

No texto a que fiz menção, Caio Fábio(2008) objetiva analisar os aspectos positivos e negativos do "movimento batalha espiritual", especialmente em solo brasileiro. Segundo referido autor, os “pontos positivos” da Batalha Espiritual são:

Aspecto responsivo em relação à tendência atual aos problemas do campo religioso:

O atual movimento de batalha espiritual - sem que aqui haja qualquer justificativa dos seus conteúdos e do que está sendo pregado - mostra que a Igreja foi capaz de dar um "*bate-pronto*", ou seja, aquele chute de primeira, na linguagem futebolística. Há nesse movimento, portanto, uma resposta imediata [a esses problemas próprios ao campo religioso cristão-pentecostal]. (idem, p.03, grifos do autor)

A releitura da Bíblia, que implica na rede coberta de que a Bíblia é fonte de respostas inesgotável aos "acontecimentos mundiais que nos cercam" (ibidem);

A busca do discernimento espiritual no sentido do:

[...] desejo de compreender o mundo espiritual, de discernir principados, potestades, sendo levada a sério essa tarefa, procurando desnudá-los, objetivando discernir o que acontece nas regiões celestiais. (idem, p.04)

Espírito de combatividade apreciável, com a criação de “louvores de guerra bonitos, gostosos e extremamente desafiantes”, os quais “têm a propriedade de elevarem a alma a um estado de exaltação tão tremendo, que faz uma pessoa sentir capaz de, em nome de Jesus, vencer qualquer inimigo, mesmo que seja o diabo.” (idem, p.04)

Sua visão "estratégica" da cidade, especialmente do meio urbano como um cenário de luta entre Deus e Satanás, o que dá a essas regiões um "valor enorme, no que se refere à

evangelização urbana". (ibidem)

Já os "pontos negativos" da Batalha Espiritual seriam:

Ênfase no macro (vida pública dos indivíduos no contato com a fé) em detrimento da dimensão micro (vida privada).

Hoje em dia, vêm-se frequentemente as pessoas "amarrando" demônios nos ares. Pessoas vão às praças públicas, fazendo o *exercício* de "amarrar" os principados e as potestades, dizendo:

- Tá amarrado!

No entanto, os possessos continuam nas esquinas. O que é interessante no movimento de batalha espiritual é que cada vez mais ele está mais macro, porém cada vez mais menos encarnado; cada vez mais gigante, tentando "amarrar" os demônios que atuam na cidade, entretanto pessoas possesas continuam transitando pelas ruas. Outra nuance do macro, que vai vencendo o micro, é que se ora cada vez mais em grupo, todavia menos individualmente. Vê-se uma ênfase enorme nas atitudes públicas e coletivas como ir à praça "amarrar" demônio, orar em público, cantar em público... Mas, a pergunta que faço é a seguinte: como são tais pessoas em casa, sozinhas? Será que toda a exaltação e fervor demonstrados em público continuam? Parece que não. (idem, p.04-05, grifos do autor)

Ênfase no "invisível" em relação ao "visível", exemplificada por uma das seguintes relações:

Outro exemplo é que se enfrenta o espírito de corrupção do país, mas se vota num candidato evangélico corrupto. É um paradoxo: "amarram-se" principados e potestades nas regiões celestiais, mas se vota num candidato evangélico visivelmente corrupto. Se se quer "amarrar" o demônio da corrupção, deve-se começar por não votar em candidato evangélico corrupto, começando, com isso, a fazer um "exorcismo" no Congresso. (idem p.05)

A ênfase no discernimento dos espíritos tem causado neurose nos seus adeptos.

Há tanta gente discernindo espíritos a toda hora e em todo lugar, que até mesmo já discerniu o seu próprio espírito como maligno. Pessoas têm adoecido em razão disso. De vez em quando, encontro com uma dessas irmãzinhas fervorosas, que fazem diariamente orações de batalha espiritual, que me dizem recorrendo ao dito popular - o seguinte:

-Pastor, por que quanto mais eu rezo, mais assombração me aparece?

Eu lhe respondo:

- Deixa o diabo em paz! A senhora não dá sossego a ele o dia inteiro!(idem, p.05)

Nesse sentido, Caio Fábio acrescenta que "qualquer espiritualidade que vê o diabo agindo mais intensamente no mundo do que o Espírito Santo de Deus está doente." (idem, p.05)

A ênfase maniqueísta da luta do bem contra o mal, cegando a visão do crente para a visão de que essas forças "se interpenetram na história humana desde a queda do Éden".

(idem, pp.05-06) Nesse sentido, conclui Caio Fábio, "no homem mais malévolo encontra-se a humanidade; no homem mais santo encontra-se a perversão." (idem, p.06)

A ênfase nos inimigos explícitos de Deus, a qual encobre a percepção e o discernimento espiritual daquelas que são as forças que agem contra Deus, ainda que usando o Seu nome.

As pessoas estão tão preocupadas com os inimigos explícitos, que deixam de praticar discernimento com relação às forças (estas sim) antagônicas a Deus, mesmo se manifestando em nome d'Ele. O que há de gente, tanto em nome de Deus quanto no nome de Jesus, fazendo coisas que deixam Deus escandalizado é algo espantoso. Devemos ter cuidado, para que na luta contra potestades malignas que atuam na cidade em que moramos, não percamos o discernimento das potestades malignas que atuam na nossa denominação, na nossa igreja, que falam nos púlpitos das nossas conferências evangelísticas. (idem, p.06)

A ênfase no papel poderosamente malévolo do diabo, que subtrai dos agentes humanos sua responsabilidade pelo mal moral e social que praticam.

Há pessoas que fizeram do diabo um ser poderosamente malévolo, responsabilizando-o por todo mal que há no mundo, numa tentativa de isentarem-se da sua própria responsabilidade de evitarem o mal, praticando o bem. [...] Tirou-se do homem a responsabilidade moral e individual do pecado, colocando-a toda sobre o diabo, atribuindo-lhe toda culpa pelos deslizes humanos. (idem, p.07)

Ênfase no choque de poderes nas regiões celestiais, que muitas vezes tira a racionalidade na percepção dos fenômenos históricos.

Às vezes estamos com a mente tão concentrada no mundo abstrato, que nós nos esquecemos do que diz Apocalipse 12:10, que afirma que a grande luta espiritual não é no céu, mas na terra (...) O grande discernimento não é o baseado na busca da compreensão do que acontece nas regiões abstratas; mas, o grande discernimento é aquele que procura compreender o que acontece aqui, no mundo concreto, onde o diabo se manifesta diariamente, nas situações as mais variadas. (idem. p.07)

Ênfase na luta espiritual de olhos fechados e dentro dos lugares de oração, que faz de muitas reuniões de batalha espiritual verdadeiras sessões de "videogames" para crentes.

Às vezes, encontro-me em certos lugares nos quais a atitude de batalha espiritual está presente com todos os seus elementos bonitos, valorosos e válidos, entretanto fico com a mesma sensação de que as pessoas envolvidas estão fazendo apenas uma "performance"; "amarram" demônio aqui, "amarram" demônio ali; outros, mais ousados, jogam-no no abismo. Aí se ouvem expressões como:

-Temos que salvar a cidade! Amarramos o país! ... Tá amarrado o demônio da corrupção do Brasil!

Ainda que tudo isso seja falado, embora se diga que o demônio da corrupção está "amarrado" os corruptos continuam soltos. A sensação que se tem, quando se sai de uma dessas reuniões de batalha espiritual, é que do lado de fora não há mais nenhuma criança abandonada na rua, que não há mais

mendigo algum debaixo das marquises; que não há mais prostitutas nas esquinas, que os corruptos estão presos; que o Congresso Nacional é composto apenas de homens honestos e comprometidos com a causa pública; enfim, que não há mais problemas em nosso país. Entretanto, na vida real, do lado de fora, nada mudou. A pergunta que se faz é a seguinte: há valor no movimento de batalha espiritual? Há. No entanto, não há valor na atitude triunfalista e simplista que imagina que numa espécie de "ioga de salão espiritual" se resolvem os problemas do país. Só há valor na atitude de oração, de intercessão e de enfrentamento, quando ela é adulta e amadurecida, e que sabe que em si mesma não resolve todas as coisas, mas que tem consciência que é parte de um processo muito maior, o qual nos transporta da oração e da intercessão para o mundo real, em nome de Jesus, para enfrentarmos as potestades visíveis (corrupção, prostituição, imoralidade, crises, guerras, fome, desamor, etc.) cujas correspondências invisíveis enfrentamos com nossa declaração de fé acerca do triunfo de Jesus na cruz. (idem, p.08, grifos do autor)

Ênfase exagerada na “quebra de maldições”, que reduz demais o discernimento dos males da alma, da mente, da família e da cultura, os quais geram hábitos adoecedores.

Quando tudo é quebra de maldições, corre-se o risco de se cair num terreno perigosíssimo. Isto porque não se pode acreditar que maldições são quebradas apenas com oração e jejum. Como já se disse, elas fazem parte de um processo maior, o qual nos transporta de uma atitude intimista para uma atitude prática e real, a qual tem sua visibilidade concreta em ações para com o próximo, baseadas no caráter e na conduta de Jesus. Não adianta dizer-se cristão. É necessário, porém, viver a vida que Cristo viveu. (idem, p. 08) [...] Há problemas que têm a ver conosco mesmos, não com o diabo. O diabo é a cultura da nossa casa; o diabo é ter papariado um filho, esquecendo-se dos outros; o diabo é ter sido filho de um pai tirano; o diabo é ter assistido às crises de família que muitas vezes redundaram em desavenças; o diabo é ter sido estigmatizado psicologicamente durante toda a infância. O que se está querendo dizer com isso? Está-se querendo dizer que o movimento de quebra de maldições, conquanto tenha a sua validade em áreas e em aspectos legítimos, defensáveis e bíblicos, está longe de explicar as ambiguidades da alma humana, da família, do casamento e do ser como um todo. (idem, p.09)

A ênfase na vitória espiritual ignora o fato de que Jesus disse que as pessoas e as sociedades são livres para não “encherem a casa”, e, assim, serem tomadas pelas forças da maldade.

Os indivíduos e as sociedades continuam livres para querer ou não querer. Essa é a história da cidade de Gadara [narrada em Mateus 8:28-34]. Jesus passa por tal cidade ("Tendo ele chegado à outra margem, à terra dos gadarenos"), expulsa demônios que atormentavam dois homens ("vieram-lhe ao encontro dois endemoninhados Então os demônios lhe rogavam: Se nos expeles, mando-nos para a manada dos porcos. Pois ide, ordenou-lhes Jesus"), e depois foi embora. Aqueles homens ficaram livres, mas a cidade e os seus moradores continuaram possessos ["Então a cidade toda saiu para encontrar-se com Jesus: e, vendo-o, lhe rogaram que se retirasse da terra deles"]. Deste modo, os indivíduos e as sociedades continuam livres para querer ou não querer. (idem, p.10, grifos do autor)

Caio Fábio (2008) também critica o que ela chama de "práticas e percepções perigosas difundidas pelo movimento Batalha Espiritual", as quais seriam as seguintes:

Autonomia total do diabo

Em muitos aspectos o movimento da batalha espiritual está dando uma autonomia ao diabo que ele não tem. O diabo continua servo, continua diabo. Às vezes, vêem-se pessoas tratando o diabo como se ele estivesse em pé de igualdade com o Senhor, dando a ele uma autonomia - agora sim - diabólica. Cuidado! Dar autonomia ao diabo é diabólico.

Quem inventou essa heresia foi um dos pais da Igreja, em 165 da era Cristã, chamado Justino Mártir. Ele começou a afirmar que o diabo era absolutamente autônomo, o que fez surgir uma série de outras heresias que lhe foram decorrentes e paralelas.

No Velho Testamento, [por exemplo,] vê-se o diabo abaixo de Deus. Ele é um rebelado, mas continua um servo, ainda que rebelado. (idem, p.11)

Deus está impotente para lutar contra o diabo sem a participação humana.

Ou seja: se não orarmos, Deus não age; se não pedirmos, Deus não atende; se não declararmos, Deus não Se manifesta; se não autorizarmos, Deus não atua; e sem nós falarmos, Deus não faz nada. Segundo essa teoria, Deus precisa nos comunicar primeiramente o que "pretende" fazer, para depois agir. Isso é completamente diferente do que vemos, de fato, Deus fazer. [...] Deus continua sendo Deus, apesar da vontade e da incredulidade humanas. (idem, pp. 11-12, grifos do autor)

Caio Fábio assinala que esta percepção é "a mais perigosa dentre as demais". Trata-se da "busca das coisas profundas de Satanás, em Satanás". (p.12)

Há pessoas querendo aprender como lidar com o diabo, fazendo "entrevista" com o demônio. É impressionante, e, ao mesmo tempo, paradoxal: aprender a verdade com o mentiroso. Engana-se quem pensa que pode encontrar alguma verdade no diabo. Jesus disse:

"Ele [o diabo] foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira".

(João 8:44)

Mesmo assim, vem um irmãozinho e diz:

"- Diabo! Fala aqui! Explica a sua natureza! Eu o quero analisar."

É uma sessão de "psicanálise demonológica", durante a qual o diabo fala um monte de mentiras, as quais são creditadas como verdades e passadas adiante para outras pessoas.

Cuidado! Muitas das coisas misteriosas que se ouvem acerca do diabo, que, se procuradas na Bíblia, não serão achadas, procedem de confissões do próprio diabo a pessoas que estão dentro da igreja e que acreditam em tais declarações dele, muitas vezes não percebendo que essas confissões vão de encontro com o que a Bíblia diz. (idem, pp.12-13, grifos do autor)

O enfraquecimento da obra da cruz e a hipertrofia da fé humana: "A cruz, em alguns lugares, está cada vez mais fraca, não parecendo que nela as maldições foram quebradas [pela obra de Cristo]." (idem, p.13, parêntesis meus)

A minimização do papel da conjuntura social e da ambiência histórica.

Há quem pense que o diabo pode fazer a História. O diabo não pode fazê-la, porém. Há apenas Um, que é o Senhor da História; o diabo é apenas participante dela, mas com um poder enorme para influenciá-la. Ainda que

tenha tal poder de influenciá-la, o diabo está sujeito a ela, não sendo o mentor da História, mas somente parte dela. Eu, particularmente, acredito que o diabo piora com a sociedade. O diabo está mais diabo a cada dia. O diabo apenas muda para pior.

[...] É importante que saibamos que o diabo age dentro da conjuntura. O diabo do Velho Testamento é quase inocente perto do diabo descrito nas cartas de Paulo. Uma coisa era ser diabo para Adão e Eva; outra coisa é ser diabo em Roma, o que exige muito mais sofisticação. Ser diabo em Nova York e em Paris, por exemplo, muito mais ainda. No Rio de Janeiro... nem é bom pensar.

Num certo sentido, a Bíblia diz que o diabo está dentro da História, conquanto não a dirija. Ele - o diabo - e seus demônios estão limitados e condicionados pela História, agindo dentro dela, porém não lhe sendo senhores. Há um só Senhor sobre todas as coisas, e é Aquele que ressuscitou dentre os mortos, qual seja, Jesus Cristo, o nosso Senhor. (idem, p.13)

Falta de modelos bíblicos, que tem absolutizado os modelos experienciais, os quais, quase sempre, são muito relativos.

Isto quer dizer que falta o modelo bíblico do discernimento das coisas espirituais. Quais são os modelos que temos? Toda vez que se ouve falar de batalha espiritual, pode-se estabelecer alguma relação, ou com a Argentina, ou com a Coréia (o modelo oriental), ou, ainda, com os Estados Unidos, especificamente com a Califórnia (o modelo americano).

Mas o que se quer é o modelo bíblico! Não importa o que alguém na Argentina, na Coréia ou nos Estados Unidos diz; mas o que importa é o que a Bíblia diz.

Quando os nossos modelos e referenciais não são os da Palavra de Deus, mas experienciais, ocorre o surgimento da teologia demonológica, por meio da qual se ensina e se acredita naquilo que demônios e bruxos dizem, tornando-se eles os principais objetos de nosso estudo e atenção.

Todos nós temos de ser crentes, mas crentes na Palavra de Deus, baseando nossas vidas nela, e, em nome de Jesus, não devemos nos impressionar com coisa alguma que não proceda da Bíblia. [...] O que é necessário saber ou sobre Deus, ou sobre o diabo está na Bíblia. O que for além dela é mentira. (idem, pp.13-14)

3.7-Cultura bíblica, Diabo e Liberdade na Modernidade

Criticando ou concordando com o discurso bíblico do “Batalha Espiritual”, Caio Fábio, Mario Rodriguez Cardozo, David Cloud e Mariel Marra tornaram-se parte inestimável dos dados desta pesquisa. Isso porque, mais do que expor críticas substantivas as obras da literatura pentecostal de libertação, suas falas são parte de um “campo de variação” discursiva-cultural (Barth, 2000), que é a “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969), a qual perpassa diferentes grupos de diferentes nações das Américas e, do mundo como um todo.

Essa “moldura de pensamento” (Goffman, 1986) é tão poderosa que até os dias atuais, - mais de dois mil anos depois de nascido o cristianismo -, verifica-se a ocorrência dela em quase todas as regiões do planeta Terra, inclusive os “santuários” de nascimento da

antropologia, localizados na Oceania. (Barth, 2000) Ao mesmo tempo, a “cultura bíblica” é tão diversa quanto o é a própria humanidade e os nossos dados indicam que há uma variedade abundante de modos de ler e interpretar o mesmo livro sagrado que é a Bíblia.

Ademais, o contato entre os atores religiosos que compartilham da crença na sacralidade do texto bíblico, cria comunidades de interlocução que podem gerar, contextualmente, relações de solidariedade ou de conflitos identitários entre esses atores religiosos.

Na mesma direção dos debates sobre o processo de construção das identidades religiosas no mundo moderno, o nosso estudo mostra ainda que, esse “conflito de interpretações” bíblicas deve ser compreendido sob o pano de fundo da auto-percepção que os atores religiosos tem das suas próprias experiências de vida, no caso dos pentecostais, dos “sinais” ou confirmações de que eles são o “Povo de Deus”.

Conforme já dissemos no Capítulo 2 desta tese, a experiência da “conversão” em Pentecostes – quando Deus derrama o Espírito Santo sobre a humanidade através dos Apóstolos -, é a confirmação do cumprimento da “Promessa” de libertar os homens do cativeiro das forças Mal. Isto é, a conversão pentecostal revive (e reaviva) a experiência apostólica de pentecostes que torna, de fato, esses atores religiosos parte “viva” do projeto Divino para a humanidade.

Esse processo de conversão e, posterior, “santificação”, gera nos indivíduos a necessidade de dizer o indizível, de dar conta de sentimentos extremos que estão quase além da capacidade humana de transformá-los em palavras ou quaisquer outras formas de discurso. Lembrando, que as situações de conversão pentecostal quase sempre são precedidas de “situações-limite” (Ricoeur, 2006) – do tipo “eu vivia em pecado; eu era um bêbado e drogado; eu praticava homossexualismo; eu era satanista; eu era ladrão; eu traía a minha mulher”, etc. -, que geram nos fiéis a ansiedade por transformar suas experiências vividas (e seus sentimento íntimos) em discursos ou “testemunhos” de vida, como eles mesmos dizem, que dão sentido às suas novas vidas depois da “conversão”.

Daí a importância da apropriação do texto bíblico enquanto uma possibilidade concreta de “transfigurar as experiências-limite” (Ricoeur, 2006) em “libertação” humana, utilizando-se da sua capacidade poética de “dar sentido ao nosso esforço por existir e

do nosso desejo de ser” (ibidem) e de “produzir significações novas” ao mundo vivido. (ibidem)

As narrativas de Daniel Berg, Gunnar Vingren, Peter Wagner e Neuza Itioka, carregam consigo, portanto, a marca da experiência de vida pentecostal e, por isso, apesar de terem sido produzidas em contextos sócio-históricos diferentes, guardam consigo o fato de serem o “testemunho” da presença do Divino na libertação dos seres humanos do cativeiro do Mal e do pecado.

Resta desse processo, a crença firme, embasada na experiência vivida, de que do momento da “conversão” em diante, o indivíduo é parte do “povo de Deus”, da comunidade de destino daqueles que aceitaram sair do cativeiro do pecado para tornarem-se o “testemunho” da comunhão plena com Deus. E que esse sentimento de pertencimento a uma dada “comunidade cristã imaginada”, para realizar aqui uma apropriação explícita de Anderson (2001), faz com que esses atores religiosos se percebam enquanto identidade, já que eles compartilham de certas experiências de vida em comum.

Se isto é verdade, então, quem é, afinal de contas, o grande “inimigo” dessa “comunidade cristã imaginada”?

Caio Fabio (2008), destaca que o Diabo é um Ser historicamente duradouro, que projeta aos humanos a ilusão de que é livre para “fazer a História”, mas que é desmascarado pela sabedoria cristã-bíblica, a qual demonstra que ele não passa de um impostor: de um mero servo da temporalidade Divina, tal qual os homens.

Ou seja, para essa interpretação bíblico-cristã, ele é uma criatura artilosa, adaptativa e tem certo poder para moldar o comportamento humano. Mas, deterministicamente, está sujeito aos imperativos da sua limitação enquanto criação divina: é certo que ele está num patamar hierárquico superior ao do homem, visto ser ele é um anjo decaído, entretanto, tal qual os humanos, ele compartilha do pressuposto de ser apenas a criação e não o Criador.

Essa visão do diabo como o anjo rebelde decaído, está igualmente presente no imaginário dos cristãos medievais, os quais representavam-no como uma criatura que odiava a Deus (e a todos os seres humanos, criados à imagem divina) e que pretendia vingar sua “queda”, decaído o maior número possível de almas ao inferno. (Nogueira, 2000)

A grande estratégia para realizar esse intento seria a exploração das fraquezas humanas, a maior delas, o Desejo. Assim sendo, na cosmovisão de mundo do homem medieval,

O Inimigo e miríades de demônios vagavam por toda parte, tentando e corrompendo, explorando cada fraqueza e desejo. Quanto mais belo e doce fosse um aspecto da vida, sob a superfície, o Demônio sordidamente trabalhava e espreitava, para agarrar o desavisado. Demônios entravam na mente dos homens e os deixavam loucos. Enxameavam como moscas em volta dos leitos de morte, na tentativa de tomar posse das almas dos moribundos. Todos os acontecimentos para os quais não havia explicação eram preferencialmente atribuídos a eles. (Nogueira, 2000, p.42)

Passada a Idade Média, por conta dessa associação do demônio com a idéia de liberdade e liberação plena dos desejos, o Romantismo transformou Satã no símbolo da vida livre e alegre, o avesso daquilo que era pregado pela Igreja. (Nogueira, 2000) Ou seja, o Diabo passou a representar não só a rebelião contra a fé e a moral tradicional, mas também a vivência plena da paixão, da explosão da imaginação e da descoberta do lado irracional que existe no ser humano.(ibidem)

Por questões referentes a minha limitação de tempo nesta fase de finalização de tese, deixo para uma próxima oportunidade o mergulho no contexto sócio-histórico que transformou a satisfação do desejo individual em projeto de liberdade humana, no período entre o fim da Idade Média e o início da modernidade.

De qualquer forma, dessa conjunção sócio-histórica chega-nos, nos dias atuais, a já mencionada associação da imagem do diabo a uma teimosia irresponsável que luta pela quebra do determinismo da temporalidade divina. Por isso, o diabo é o “Mal absoluto” para os cristãos e, a plena busca da liberdade para segmentos da nossa sociedade que se auto proclamam anti ou não-cristãos, como é o caso dos adeptos dos rituais de “magia negra”.⁶⁵

⁶⁵Nogueira (2000), traça um panorama do desenvolvimento histórico das crenças ocultistas e satanistas no mundo euro-americano dos séculos XIX e XX -, que me parece ser bastante cheia de incorreções quando ele fala da relação entre satanismo e ocultismo -, mas que mostra que a difusão dos cultos satanistas e ocultistas nos Estados Unidos (do final dos anos de 1960), está relacionado ao movimento da Contra-Cultura.

Uma das figuras que mais teria influenciado esse movimento “contra-cultural” foi o bruxo inglês Aleister Crowley, que se auto-denominava “arquidiácono do Diabo”, e que foi guru não apenas do movimento hippie norte-americano, mas também de personalidades satanistas e ocultistas brasileiras, dentre eles, Paulo Coelho e Raul Seixas. Ademais, na obra da literatura de libertação pentecostal estadunidense de autores como Rebecca Brown, **não analisada nesta tese**, é curioso notar referências ao Rock and Roll como invenção do diabo e a acusação de que as práticas ocultistas (incluindo a medicina oriental e até a luta marcial Kung Fu) são essencialmente satânicas.

O diabo é, pois, um ser historicamente duradouro que “age dentro da conjuntura” (Caio Fábio, 2008), própria à cada época e lugar na qual ele pretende implementar os seus projetos de libertação ou, de rebelião contra a ordem Divina e escravização dos homens: dependendo de quem interpreta a sua ação. Na sua luta para deixar a condição de criatura e tornar-se o Criador, o diabo acaba por representar, dramaticamente bem, o dilema do homem moderno diante da liberdade.

Mas, novamente alerto que, por questões referentes a prazos e liberações institucionais para finalização desta tese, não tenho tempo para explorar melhor essa questão, ao menos por agora.

Parte II – Libertação e Modernidade

Capítulo 4 - Literatura de libertação e religiosidade na contemporaneidade

Este capítulo faz uma revisão bibliográfica da temática da “libertação” nas Américas, - a partir da leitura da obra de alguns intelectuais cristãos, filósofos e pesquisadores do cristianismo (em suas mais variadas expressões), que são comprometidos com a transformação das condições de vida de grupos e populações aqui marginalizadas -, para percebermos que, durante séculos, as idéias de “liberdade” (assim como as próprias estruturas e práticas de dominação, não importam os lugares e os grupos que as tenham vivenciado em particular,) circularam nesse campo de relações econômicas, políticas, culturais, o qual é semelhante a uma “zona de contato”(Pratt, 1999): um dos lugares de encontro e contato entre povos de diferentes etnias, raças, religiões, nacionalidades e “culturas” na modernidade.

Seria impossível lidar, nesta tese, com uma lista completa de autores dedicados direta ou indiretamente a essa temática. Por isso, os autores e obras, a partir de agora analisados, devem ser considerados, neste contexto de pesquisa, como parte de um roteiro prévio de discussão que tem como função o início de um trabalho de esquadramento da abrangência do campo das idéias de “libertação” nas Américas, - na sua dimensão racial, sócio-econômica, filosófica, religiosa e política -, e a compreensão da conexão entre esse campo discursivo (mais amplo e geral), com a literatura pentecostal de libertação (que conforme observamos, é específica a certos grupos religiosos).

Em termos metodológicos, me apropriarei da noção de “figuração social” de Norbert Elias para pensar esse campo de relações intelectuais como uma “uma formação social, cujas dimensões podem ser muito variáveis (os jogadores de um carteadado, a sociedade de um café, uma classe escolar, uma aldeia, uma cidade, uma nação), em que os indivíduos estão ligados uns aos outros por um modo específico de dependências recíprocas e cuja reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões”. (Elias, 1981, apud Chartier, 2001, p.13)

Um dos exemplos de aplicação da noção de “figuração social” por Norbert Elias, está na análise que ele faz do rei Luís XIV, um indivíduo que em virtude da sua posição estrutural na sociedade da época, sabia manusear uma série de regras de etiqueta da

Corte a fim de demonstrar o prestígio e o poder do grupo do qual fazia parte em relação a outros grupos. (Elias, 2001) Daí a importância, dada pelo referido autor, de tomar Luís XIV como um importante “ponto cardeal” à análise das “redes de interdependências” que faziam funcionar as engrenagens sócio-políticas da “sociedade de Corte” francesa.⁶⁶

Devemos lembrar ao leitor, que para chegarmos a necessidade de aprofundamento dos nossos estudos em relação ao campo de idéias de “libertação” nas Américas, que tivermos que percorrer um longo caminho, - iniciado com o mapeamento dos discursos de “libertação” produzidos pela “literatura marginal” e pela “literatura pentecostal”, nas suas semelhanças e variações -, para, a partir daí, enxergarmos a necessidade de explorar o conteúdo dos demais discursos de “libertação” nas Américas.

Nesse trajeto, percebemos que a “cultura bíblica” é um complexo “sistema de significados” (Geertz, 1988) ou uma “moldura de pensamento” (Goffman, 1986), nascido no seio da modernidade, que está presente tanto na literatura pentecostal, quando em algumas variações cristãs da “literatura marginal”, como é o caso da obra de Alessandro Buzo e que é essencial, para os estudos sobre imaginário social nas Américas, a compreensão dessas idéias (e ideais) profundos de “libertação”.

A “cultura bíblica” é, também, amalgamadora de discursos tanto das “razões” da racionalidade quanto das “razões” da fé religiosa enquanto justificativas para as ações humanas. Tal exposição abre campo para pensarmos, já nas considerações finais desta tese, na possibilidade da existência de uma “modernidade alternativa” (Velho, 2007) que longe de ser uma anormalidade cultural a margem do modo de vida moderno, é tão somente uma das faces da própria modernidade vivida nas Américas.

4.1- A busca da liberdade e a dupla consciência nas Américas: Du Bois, Malcom X, Frantz Fanon e Roberto Cardoso de Oliveira – Roteiro Experimental I

O intelectual e ativista negro norte-americano W. E. B. DuBois, escreveu na primeira metade do século XX, que “o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu

⁶⁶ É, pois, partindo dessa pequena posição/fração do sistema social (o Rei) que Elias inicia o mapeamento das demais posições estruturais e chega a um dos “fatos sociais totais”(Marcel Mauss) da sociedade pesquisada, que são as regras de etiqueta nessa sociedade de Corte. Ou seja, essas “redes de relações recíprocas” mostram ao pesquisador uma síntese das regras de comportamento que guiam as relações recíprocas entre os indivíduos que compõem essa figuração social e, por isso, são “um indicador altamente sensível e um instrumento de medida bastante confiável do prestígio e dos valores dos indivíduos em sua estrutura de relações”. (Elias, 2001, p.33)

e aquinhado com uma visão de segundo grau nesse mundo americano”. (Dubois, 1999, p.54). Segundo o referido autor, a origem dessa doença social, chamada “dupla consciência”, teria sido a escravidão racializada.

Seriam dois os sintomas dessa patologia social: primeiro, o negro teria “uma sensação estranha de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade”. (Dubois, 1999, p.54) Segundo, o negro sente-se americano e Negro, é um corpo com “duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe”. (ibidem)

A compreensão dos mecanismos que criavam a “dupla consciência” foi um dos principais projetos intelectuais de DuBois, visto que, para ele, a suprema libertação dos laços que uniam os negros estadunidenses à escravidão, estariam ancorados, principalmente, na consciência dos indivíduos sobre si mesmos e sobre o mundo que os cercava.

A obra de DuBois, assim como a de todo intelectual que fala sobre questões polêmicas do nosso dia-a-dia, está sujeita a mudanças e revisões da parte do próprio autor. Nesse sentido, o pensamento de DuBois é marcado por dois momentos: um primeiro no qual ele acreditava na possibilidade de integração plena do negro à sociedade estadunidense e, um segundo momento, no qual ele deixou de acreditar nessa possibilidade por conta das políticas de segregação implementadas pela sociedade estadunidense do século XX.⁶⁷

Apesar dessa mudança no modo pensar a concretização dos projetos de emancipação da alma negra, permaneceu em toda a obra de DuBois a idéia de que a raça negra precisava se livrar do “véu” da dominação, principalmente, a partir do desenvolvimento de todas as suas potencialidades políticas, econômicas, religiosas e, principalmente, intelectuais.(DuBois, 1897). Às quais, conforme já foi dito, foram suprimidas pela escravidão.

⁶⁷ Aos interessados num breve relato sobre a vida e obra de W. E. B. DuBois, sugiro a leitura da Introdução da tradução para o português do *The Souls of Black Folk*(As Almas da Gente Negra), escrito por sua tradutora, Gomes(1999).

Esse ideal de libertação da “consciência” pelo “conhecimento” está presente também na obra do ativista negro Malcom X, que dizia que o negro havia sofrido uma “lavagem cerebral”, iniciada com a sua escravidão e continuada com a sua marginalização/estigmatização identitária nos pós-escravidão. Tais fatos históricos tornaram-no “mental, moral e espiritualmente morto”. (Malcom X, 1992, p.191)

Especialmente a religião branca(o cristianismo), continua Malcom X, ensinou o negro a ver a sua cor como uma “maldição”. (idem, p.162) Tal sistema de crenças:

Ensinava-o a odiar o que era preto, inclusive a si próprio. Ensinava que tudo o que era branco era bom, devia ser admirado, respeitado e amado. Essa religião cristã do homem branco iludiu e fez a lavagem cerebral ainda maior do “negro”, levando-o sempre a virar a outra face, sorrir, a rastejar, se humilhar, cantar e rezar, aceitar tudo o que lhe era dado como lambujem pelo demônio homem branco; era ensinado a procurar o seu paraíso na vida depois da morte, enquanto aqui na terra o senhor de escravos homem branco desfrutava esse mesmo paraíso. (Malcom X, 1992, pp.162-163)

Este trecho do relato autobiográfico de Malcom X refere-se ao momento no qual ele esteve preso. Foi nesse período de encarceramento que Malcom Little (como ele era chamado naquela época), conheceu um homem chamado Bimbi, converteu-se ao islamismo e transformou-se no renomado e conhecido ativista negro cultuado nos dias atuais.

Bimbi era um prisioneiro, o melhor freguês da biblioteca da prisão, que gostava de falar sobre “seus conhecimentos da ciência do comportamento humano” (Malcom X, 1992, p.154) e “sobre acontecimentos e vultos históricos”. (ibidem)

O que me levou a procurar sua amizade foi ouvi-lo discutir religião. Eu me considerava além de ateu, o próprio Satã. Mas Bimbi apresentou a filosofia atéia dentro de uma estrutura, por assim dizer. O que acabou com os meus violentos acessos de blasfêmias. Meus ataques pareciam débeis em comparação com as coisas que Bimbi dizia... e ele jamais usava uma palavra mais pesada. Um dia, sem mais nem menos, Bimbi me disse, quando cruzei em seu caminho, que eu era um cara que tinha miolos, desde que aprendesse a usá-los. Eu queria a amizade dele, mas não aquele tipo de conselho. Se fosse outro preso, eu poderia tê-lo xingado; mas ninguém xingava Bimbi. Ele me disse que eu deveria tirar proveito dos cursos por correspondência que nos permitiam e da biblioteca da prisão. [...] As ruas haviam apagado tudo o que eu aprendera na escola, a um ponto tal em que não sabia distinguir um verbo de uma casa. Minha irmã Hilda sugerira-me numa carta que, se fosse possível, eu deveria estudar na prisão o inglês e caligrafia; ela mal conseguira decifrar alguns cartões-portais que eu lhe enviara quando estava vendendo baseados às bandas em excursão. (Malcom X, 1992, p.155)

Como já foi dito, a amizade com Bimbi foi o início de uma mudança radical na vida de Malcom X. Essa mudança o transformou no personagem histórico que estamos acostumados a observar em discursos inflamados contra o “demoníaco homem branco”, durante a luta pelos direitos civis dos negros estadunidenses entre as décadas de 1950 e 1960.

O passo seguinte na conversão e conscientização de Malcom X foi a descoberta da “religião natural do homem preto”. (idem, p.156) Nesse período, ele tornou-se discípulo de Elijah Muhammad, o fundador da “Nação Islã”, que o próprio Malcom X definiu como: “A Nação Perdida-Encontrada do Islã aqui nesta selva da América do Norte”. (idem, p.161)

A crença fundamental desse grupo religioso era que:

O verdadeiro conhecimento era o de que a história havia sido embranquecida nos livros de história do homem branco e que o homem preto sofrera uma lavagem cerebral de centenas de anos. (Malcom X, 1992, p.162, grifos do autor)

Essa “lavagem cerebral” seria obra do “demônio” homem branco, que utilizou o cristianismo como uma crença que fragilizou e subjugou o homem negro, escravizando-o.

A descoberta desse “verdadeiro conhecimento” sobre si mesmo (e sobre o caráter do mundo que o cercava) transformou radicalmente Malcom X, fazendo dele uma nova pessoa.

Nas suas palavras,

Nunca estive mais ocupado em toda a minha vida. Ainda me espanto o quão rapidamente meu padrão de pensamento da vida que levava anteriormente deslizou para fora da minha mente, como a neve de um telhado. Era como se alguma outra pessoa que eu conheci é que tivesse levado aquela vida de marginal, vivendo do crime. Volta e meia eu me surpreendia a pensar de uma maneira remota no meu eu anterior como se fosse outra pessoa. (Malcom X, 1992, pp.162-163)

A emersão de um novo self, conhecedor da “verdade” sobre o mundo, teria substituído o “eu” animalesco e selvagem que era o Malcom marginal/escravo, nessa narrativa de libertação.⁶⁸ Podemos dizer também, que nesse processo, a “consciência infeliz” da

⁶⁸ Para Malcom X a prisão seria um dos ambientes mais adequados a esse processo de transformação. Nas palavras dele, “No ritmo agitado do mundo hoje, não há tempo para meditação ou para um pensamento profundo. Mas um prisioneiro dispõe de tempo do qual pode tirar bom proveito. Eu colocaria a prisão em

escravidão foi substituída por um “eu” transcendental que descobriu a “verdade” histórica sobre a sua raça e sobre si mesmo, encontrando a unidade na comunhão com Deus (Alá).

Nas próximas páginas falaremos mais sobre a “consciência infeliz”, segundo o seu significado contido na obra do filósofo Hegel. Por hora, é preciso dizer que na narrativa de Malcom X, a epopéia da busca do conhecimento hegeliano sobre si mesmo completou-se e, idealmente, o “eu” fragmentado, marginal, pecador, escravo do Mal, encontrou a sua unidade perdida. Dessa perspectiva, a autobiografia de Malcom X pode ser lida como uma meta-narrativa da libertação do “véu” da dominação, se é assim que podemos definir esse processo.

Fanon(1983), chamou o fenômeno da dominação da consciência alheia de “mentalidade colonizada” ou “psicologia do colonialismo”. Segundo o referido autor, o “negro” sofre um arsenal de “complexos germinados no seio da colonização” européia. (Fanon, 1983, p.27) Esse mecanismo engendra (nos negros) o sentimento de que eles carregam o peso da “maldição corporal”. (ibidem) Nesse sentido, o racismo contra o judeu seria diferente do racismo contra o negro, visto que o primeiro deixa de ser amado no momento em que é descoberto, ao passo que ao negro “nenhuma chance é permitida”. (idem, p.96) A identidade “negro” seria, portanto, “sobredeterminada do exterior”: o que estaria em jogo não seria apenas uma “idéia” do que seja determinada raça, mas a própria materialização dela numa dada “aparência física”. (ibidem)

Existem semelhanças profundas entre os processos de dominação gerados na “dupla consciência” (Du Bois, 1996; Malcom X, 1992), na “mentalidade colonizada” (Fanon, 1983) e na “consciência infeliz”(Cardoso de Oliveira, 1996a), esta última referente a situação dos índios Tukúna, estudados por Roberto Cardoso de Oliveira ao longo das décadas de 1950-60.

Cardoso de Oliveira(1996), escreve que o processo de englobamento dos índios Tukúna pela sociedade nacional brasileira, na forma do contato interétnico, criou a figura ambígua do “caboclo”, o qual é “a própria negação do Tukúna”, enquanto identidade. (Cardoso de Oliveira, 1996a, p.141)

segundo lugar, depois da universidade, como o melhor lugar para um homem ir, se precisa de tempo para pensar um pouco. Se ele está motivado, pode mudar sua vida na prisão”. (Malcom X, 1992, p.368)

O caboclo, na área tomada para investigação, é o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco. (...) Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao índio selvagem, nu ou semivestido, hostil ou arredo (...) Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como resultado da **interiorização do mundo branco pelos Tukúna**, dividida está a sua consciência em duas: uma, voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. **O caboclo é, assim, o Tukúna vendo-se a si mesmo com os olhos do homem branco**, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que **o caboclo é a “própria consciência infeliz”**. Fracionada a sua personalidade em duas, ela bem retrata a **ambiguidade** de sua situação total. (Cardoso de Oliveira, 1996a, p.117, grifos meus)

Considerando-se que Cardoso de Oliveira(1996) utiliza livremente a noção de “consciência infeliz” hegeliana para se referir à situação do “caboclo”, podemos indagar o significado que essa noção assume na obra de Cardoso de Oliveira.

Para compreender as semelhanças e as diferenças entre o uso da noção de “consciência infeliz” em Hegel e Roberto Cardoso de Oliveira, é necessário definir o que é a “consciência” segundo a visão do primeiro autor.

Di Matteo(2005, pp.01-02) escreve que na obra de Hegel a “consciência” é a “protagonista da aventura e da façanha de arrancar-se do mundo natural e se dar uma história”.

A consciência sai de si, retorna a si, se precipita, é travada, some, emerge, luta, se exprime, progride, afirma, nega, sofre, morre, crê, sabe, ignora, se divide, se reconhece, nos arrasta numa sarabanda desenfreada, freqüentemente inquieta e de repente apaziguada, se erguendo contra a evidência e cedendo à força das coisas, conhecendo a boa e a má fé, a prisão e o despertar da liberdade, se elevando enfim à sua verdadeira estatura, à atitude forte e modesta deste “saber absoluto” que conhece conceitualmente o mundo sem nada acrescentar-lhe e estabelece uma exigente identidade entre o que é *dado* e o que é *compreendido*.(Jarczyk e Labarrière, 1993, p.22, apud Di Matteo, 2005, p.02, grifos do autor)

Da perspectiva de Hegel, o homem não é “essência estática”, mas “itinerário e experiência”, ele é “uma negatividade criadora que ultrapassa as leis biológicas da natureza e tornar-se espírito”. (Hyppolite, 1946, p.184, apud Di Matteo, 2005, p.02) Ou seja, o homem é um ser histórico e racional que “afasta-se da aparência colorida do aquém sensível e da noite vazia do além supra-sensível para entrar no dia espiritual da presença”. (Hegel, 1992, pp.125-126, apud Di Matteo, 2005, pp.01-02)

Tais elucubrações remetem-nos a idéia de que o homem difere-se do mundo natural na medida em que constrói um “verdadeiro” saber sobre si mesmo, libertando-se dos grilhões da irracionalidade e da instintividade, características essenciais de tudo aquilo

que não é humano. Dessa perspectiva, conforme mostram Jarczyk e Labarrière(1993,p.237, apud Di Matteo, 2005), a “consciência infeliz” **não** seria um “estado psicológico” hegeliano, mas sim um “termo figurativo” de “alçada lógica”, que refere-se à “experiência histórica da humanidade”. A “consciência infeliz”, dessa perspectiva, é o resultado de uma busca transcendental humana pela “liberdade”, é uma epopéia em busca da unidade perdida no momento em que, metaforicamente, o “homem” foi expulso do paraíso, negando-se a obedecer as mesmas leis naturais que “Deus” ditou aos demais animais terrenos e quis dar um sentido histórico único à sua própria trajetória terrena. (ibidem) A partir desse olhar sobre a obra de Hegel, podemos dizer que a “consciência infeliz” está presente na obra deste autor, sobretudo, nos seus trabalhos teológicos. (Di Matteo, 2005)

Em Hegel, portanto, o tema da infelicidade se articula em torno de figuras religiosas transpostas numa linguagem filosófica: o Imutável, o Imutável figurado, o Ministro mediador, o Espírito. **A infelicidade não é propriamente um sintoma cultural**, mesmo que seja possível encontrar expressões históricas de suas vicissitudes. **Trata-se do sintoma de um dilaceramento interno à própria consciência, cindida, dividida, duplicada entre um ‘em-si’ e um ‘para-si’, entre sua singularidade e sua universalidade, entre o mundo do ser e da vida de um lado e o mundo da consciência do outro, entre a substância e o sujeito. Em outras palavras, a consciência infeliz é uma subjetividade em busca de sua unidade.** (Di Matteo, 2005, p.02, grifos meus)

Nesse ponto, cabe uma interpretação um tanto ousada do significado da “consciência infeliz” na obra de Cardoso de Oliveira (1996). Vejamos, para ele o “caboclo” é, metaforicamente, o humano que busca a unidade perdida no momento em que abandona (e, é expulso) do “paraíso”. O “paraíso”, para muitos antropólogos, seria uma “cultura” livre do contato e da contaminação da cultura ocidental moderna: essa entidade monstruosa colonial. O contato interétnico dele decorrente seria, portanto, parte desse processo de destruição da alma Tukúna. Sendo uma das conseqüências mais perversas desse fenômeno o surgimento do “caboclo”: uma criatura incompleta e ambígua, uma “consciência infeliz”. A dominação cultural imposta ao indígena pelo homem branco é, portanto, a geradora da “consciência infeliz” na obra de Cardoso de Oliveira(1996): os índios foram, metaforicamente, expulsos do Paraíso pelo Mal Colonial.

Longe de querer elogiar ou condenar a análise de Cardoso de Oliveira (1996) sobre a consciência Tükuna, gostaria apenas de que ele, juntamente com DuBois, Frantz Fanon e Malcom X produziram (dentro das suas áreas intelectuais de competência), relatos

sobre a condição colonial a que foram submetidos determinados segmentos “não-brancos” nas Américas.

No plano intersubjetivo, umas das principais marcas desse processo de dominação cultural seria a morte da “consciência” original dessas populações e a introjeção (forçada), no seu lugar, de uma nova maneira de pensar e enxergar a realidade, que desvaloriza a primeira “consciência”, em relação à segunda.

Tal percepção, relativa à dominação das consciências alheias por uma entidade que controla grandes sistemas (culturais, raciais, sociais, políticos, econômicos ou religiosos), - materializados nas idéias da existência de entidades maquiavélicas nomeadas “sistema”, “demônio”, “mal absoluto” etc. -, pode ser também observada na obra de intelectuais cristãos que vivem nas Américas, tais como Leonardo Boff, Richard Shaull e nas obras da literatura de “libertação” Pentecostal que foram analisadas nesta tese.

Por fim, antes de continuarmos a exposição das obras intelectuais cristãs, cabe destacar que cada autor deve ser lido à luz do contexto sócio-histórico no qual produziu as suas obras. Assim, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira deve ser lida à luz do debate sobre aculturação e colonialismo dos povos indígenas na América do Sul. Do mesmo modo, a produção intelectual de Malcom X, de W. E. DuBois, de Fanon, dos produtores da Literatura Marginal, bem como os discursos teológicos de Richard Shaull e de Leonardo Boff devem ser lidos tendo como referencial os tempos e lugares históricos nos quais eles foram gerados, sendo necessário um posterior aprofundamento do contexto de produção dessas idéias de “libertação”, reconhecemos.

De qualquer forma, não podemos tirar o mérito da nossa tentativa de comparar essas idéias de “libertação” a partir da sua semelhança contingente (Velho, 2007), visto que essa ação nos permitiu perceber que, durante séculos, as idéias “liberdade” e “libertação” (assim como, as próprias estruturas e práticas da dominação colonialista, não importam os lugares e os grupos que as tenham vivenciado nas Américas) circularam, tiveram contatos umas com as outras e se amalgamaram nesse campo de relações (econômicas, políticas, culturais e intelectuais), empiricamente semelhante a uma “zona de contato”(Pratt, 1999): um dos lugares de encontro e de contato, da

heterogeneidade étnica, religiosa, racial, nacional e cultural que caracteriza o que chamamos genericamente de “modernidade”.

4.2- Cristianismo, Humanismo e Libertação: Richard Shaull, Enrique Dussel, Ari Pedro Oro e Leonardo Boff – Roteiro Experimental II

O teólogo presbiteriano norte-americano Richard Shaull (falecido em 2002), teceu importantes considerações sobre a odisséia da libertação humana no campo religioso e político-social. Idéias que levam o escritor brasileiro Rubem Alves, ex-aluno de Shaull no Seminário Teológico de Campinas, a afirmar categoricamente que ele assumiu a América Latina como “sua pátria”, tornando-se um “profeta” de toda uma geração de estudantes universitários, seminaristas, jovens e leigos comprometidos com o “destino do nosso continente”. (Alves, 1985, p.13) Além disso, Shaull “nos entendeu melhor que nós mesmos.” (ibidem)

Algumas das principais idéias de Richard Shaull estão reunidas no livro “De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação”, parte da “Coleção Protestantismo e Libertação”, publicado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação do Programa de Assessoria à Pastoral Protestante brasileira e pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas, no ano de 1985.

A partir dessa obra, que reúne artigos escritos entre 1955 e 1984, percebe-se a importância do pensamento de Shaull como um dos alicerces da “Teologia da Libertação”, um movimento político-teológico que marcou a busca por um novo sentido de existência aos grupos sociais marginalizados da América Latina e de outras partes do mundo.

Ramos (1985) relembra passagens do seu convívio com Richard Shaull, no Seminário Teológico de Campinas, em 1953, que ilustram o modo de Shaull enxergar a realidade por eles vivida. Nas suas aulas, Shaull dizia que:

A Igreja tem a tarefa imensa de se entender e de se definir como uma comunidade missionária em relação a um mundo envolto num processo irreduzível de rápidas transformações sociais. Nenhum grupo de cristãos e nenhuma denominação pode se arrogar o direito de guardião da verdade total da fé. Como cristãos dependemos uns dos outros na busca de fidelidade a Cristo. Esta é a mensagem central do movimento ecumênico. [...] Para entendermos os dilemas do mundo moderno nas áreas sócio-econômica, psicossocial e filosófica teremos de ler Marx, Freud e Kierkegaard, preconizava ele. [...] Tínhamos ido ao Seminário para receber e acumular

conhecimentos. Viamos os professores como veneráveis sábios encarregados de nos transmitir a sabedoria recebida de outros sábios do grande passado teológico. [...] E daí chega o Shaul com o oposto. Para ele, aprender não era assimilar conhecimento mas questionar o conhecimento. (Ramos, 1985, pp.26-27)

Este trecho realça a personalidade questionadora e ecumênica de Shaul, um traço da sua vida que certamente foi responsável por boa parte dos seus embates com os setores mais conservadores da Igreja (tanto católica quanto protestante).

Essa maneira de pensar o mundo, que se preocupa mais com o diálogo do que com o estabelecimento de fronteiras entre um mundo idealmente secular e outro bíblico/religioso, que está preocupada com a “liberdade” como um ideal de vida humano, fez com que a sua teologia se preocupasse menos com a mera pregação do Evangelho e mais com a sua forma “em vida, em testemunho concreto, em ação significativa”. (Santa Ana, 1985, p.38)

Nesse sentido, a caminhada de Shaul em direção ao ecumenismo das idéias seria parte de uma “nova” maneira de fazer teologia (do século XX) que preconiza que o evangelizador vive numa sociedade /cultura “profundamente afetada pelo processo de secularização em desenvolvimento no Ocidente (e, a partir do Ocidente influenciando em outras culturas), há cinco ou seis séculos.” (ibidem)

No referido cenário, marcado pela herança do colonialismo, seria preciso “tentar ser parte nessa situação” (ibidem) ao invés de fugir para o “gueto cristão” ou para as “galáxias espirituais”. (Santa Ana, 1985, p.38) Por isso, “o movimento ecumênico não se esgota na procura da unidade das Igrejas, mas sim tende à unidade, para o que é imprescindível, que é o diálogo entre as culturas”. (idem, pp.38-39) Tal unidade “em função da qual deve ser entendida a unidade da Igreja, é o objetivo proposto por Deus para a humanidade”, segundo o ideal de Shaul. (idem, p.39)

Essa visão de mundo assegura que “a vida abundante prometida por Deus em Jesus Cristo seja a vida para todos” (ibidem) e “a busca dos compromissos concretos na luta por justiça e liberdade seja a maneira a partir da qual o homem luta pela realização desse ideal maior de vida”. (ibidem)

Por isso, “o Reino de Deus está acima de qualquer ordem política e social, denunciando assim os elementos desumanizantes, julgando essa ordem”. (Shaul,1985, p.79) E, ao

mesmo tempo, esse Reino “é em si mesmo uma realidade dinâmica; [que nos está chegando] através do trabalho Daquele que está restaurando as nações (segundo Isaías) e, a bom tempo, o reino deste mundo se tornará no Reino de Nosso Senhor e do seu Cristo.” (Shaull, 1985, p.79, com colchetes meus)

Mesmo os momentos de crise devem ser vistos como o resultado incansável da “pressão de Deus” para alcançar o projeto supremo da humanização do ser humano; um momento no qual ocorre a plena realização da “libertação” do homem do jugo das forças do Mal. (ibidem)

Tal processo é semelhante a uma “revolução” cujo resultado, como já foi dito, é a instauração do Reino de Deus na Terra.

O cristão sente-se livre para tentar entender os acontecimentos analisando a situação social concreta, realidades econômica e política, permanecendo ao mesmo tempo sensível à direção em que parecem as coisas caminharem. A dinâmica do processo é determinada não por alguma inevitável lei da história, mas pela interação da pressão de Deus por mudanças e a resposta do homem a essa pressão – tentando pôr termo ao processo, ou absolutizando a luta revolucionária através de avanços em direção a uma sociedade mais justa. [...] A despeito das formas tradicionais de pensamento, a fé cristã olha para o presente à luz do futuro; e o futuro, trazido para o presente, nos proporciona a única perspectiva de compreensão e tornar-se uma força explosiva. Quando respondemos ao Deus que caminha à nossa frente, encontramos-nos na direção da forma das coisas que estão por vir. Essa ação de Deus, está oculta até certo ponto, mas não precisamos, por causa disso, formular uma visão do mundo que afirme a ausência de Deus, ou então o absurdo da história. (Shaull, 1985, pp.77-78)

Essa tentativa de conciliação entre o pensar religioso e o pensar secular, enquanto explicações complementares sobre as coisas materiais/do mundo e espirituais/de Deus, leva Shaull a concluir que:

Em cada situação há certos aspectos da realidade mundial que poderá ser compreendida e analisada somente pelo sociólogo, pelo cientista político ou pelo economista. Mas nenhuma dessas disciplinas é capaz de captar a total dimensão dessa realidade. Esse mundo real, em sua concretude, tem sido aceito, é julgado e está sendo reconciliado por Deus. No centro da total complexidade dessa situação Deus está criando condições para total realização da vida humana. (Shaull, 1985, pp.83-84)

Três elementos estariam no centro da atividade “humanizante” de Deus na Terra: o perdão, a justiça e a reconciliação:

O perdão, que nos liberta para agirmos em favor do nosso semelhante; libertados para vermos as ambigüidades da situação, da nossa própria motivação e mesmo assim caminhar para frente; libertados para participar

totalmente da luta, que traz conflitos e riscos de violência, injustiças e o confronto com os poderes do interesse próprio, e nessa situação sabermos que o poder do pecado está vencido; libertados para percebermos que quanto a situação humana está se desfazendo, Deus está ajuntando os pedaços e reajustando tudo novamente.

A justiça, o reconhecimento de que a ordem de Deus está sendo implantada do outro lado da mudança, na medida em que estão sendo formadas estruturas que defendam aquelas classes e grupos da sociedade que não tem poder e que não contam com ninguém para defendê-las.

A reconciliação, que ocorre no meio da luta e da hostilidade quando todas as perspectivas são transformadas através da confrontação e da reconciliação de diferenças. (Shaul, 1985, p.84)

Num trecho autobiográfico, Shaul afirma que desde a infância a fé cristã sempre foi o centro da sua vida, mas que ele nunca se identificou com uma “religião de salvação” individual, na qual a fuga de crises pessoais ou a salvação do pecado e da culpa.

A religião era parte constituinte do ambiente geral em que a vida era vivida, numa sólida família calvinista de uma isolada comunidade rural da Pensilvânia. Muito raramente idéias religiosas eram discutidas, mas o espírito religioso, o amor, o cuidado e uma grande sensibilidade face às injustiças sofridas por homens e mulheres num mundo mais vasto que o nosso estavam sempre presentes. A pequena congregação presbiteriana, constituída de famílias da zona rural, era também o centro de nossa vida social. (Shaul, 1985, p.184)

Desse modo, essa experiência de convivência comunitária certamente teve papel importante no modo de Shaul pensar o mundo como uma comunidade ecumênica na qual cristãos e não-cristãos tem suas vidas guiadas por Deus, diz ele. (ibidem)

Ter vivido na época da crise de 1929 e da Segunda Grande Guerra fez com que Shaul exacerbasse ainda mais a necessidade de compreender o mundo numa perspectiva mais ampla e holística, fundamentada na fé cristã:

Envolvido numa atmosfera de desastre eminente, a fé capacitou-me a analisar a história humana à luz da ação de Deus. Ele estava agindo no mundo, **libertando-nos da escravidão do ego, criando condições para relacionamentos significativos, vencendo forças demoníacas ligadas a injustiças e exploração, e dirigindo-nos, através de sofrimentos e lutas, para uma nova Era.** Mergulhando nessa visão bíblica e teológica do mundo, podia entender o que estava acontecendo ao meu redor e encontrar uma linguagem que fazia sentido no meio do caos, dando direção a tudo. Desejava que outros tivessem essa mesma visão de vida, a mesma esperança no futuro e os mesmos meios para viver. Acreditava que tudo isso poderia ser encontrado numa comunidade de fé ao redor da Palavra Revelada. A contínua transformação do mundo nas mãos de Deus viria através de uma nova vida na Igreja; por isso, a renovação da Igreja era o centro de minha luta pela transformação da sociedade. (Shaul, 1985, pp.186-187, grifos meus)

O projeto “humanizante” de Deus manifesta-se, portanto, nas esferas material e espiritual da vida humana, razão pela qual a nossa própria história pode ser compreendida a partir do embate entre essas duas forças: uma que quer libertar e outra que quer escravizar o homem. Ou seja, longe de negar a historicidade, Shaul tentou construir uma síntese narrativa que concilie uma leitura, simultaneamente, religiosa e secular sobre o mundo em que vive, a qual parte do pressuposto de que o mundo é uma comunidade de fé inter e multicultural.

Outro intelectual cristão que toca na questão da libertação humana dos cativeiros da existência material e/ou espiritual, é Enrique Dussel. Esse intelectual latino-americano formou-se em filosofia pela Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), doutorou-se em filosofia pela Universidade Complutense de Madri, licenciou-se em teologia no Instituto Católico de Paris e doutorou-se (uma vez mais) em história na Sorbonne francesa.(Beozzo, 1995, p.13)

Uma das principais contribuições intelectuais de Dussel foi a renovação do “pensamento social cristão, colocando a libertação do pobre como imperativo ético absoluto e a comunidade como espaço de crítica e superação de um moral individualista.” (idem, p.15)

Mais do que um teólogo preocupado com os problemas de uma Igreja específica, Enrique Dussel tentou reinterpretar a história mundial a partir do ponto de vista dos povos subalternizados pelo colonialismo nas Américas. Como ele mesmo diz numa entrevista a Armando Lampe, em abril de 1995:

La historia era siempre un horizonte cercano. Pero sólo cuando dejé América Latina (Argentina) a mis 23 años en 1957, entonces comprendí por primera vez que era latinoamericano: al llegar a Barcelona o Madrid, y mucho más a Paris, Napoli, Bayrut, Damasco, Jerusalén o Atenas, comprendí la exigencia de dedicarme a afirmar la identidad latinoamericana. [...] Para mí fue siempre muy importante esta visión no eurocéntrica de la Historia Mundial, y donde los pueblos ameríndios tuvieron su lugar propio (al este de las grandes revoluciones neolíticas, siguiendo el movimiento, sin conexión directa, del Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica y los Incas). (Lampe, 1995, pp.20-21)

Não entraremos em detalhes sobre o lugar da América Latina na formação histórica da humanidade, segundo o olhar de Dussel. Procuraremos aqui tão somente resgatar da sua obra, o que ele pensa sobre o processo de formação da consciência cristã latino-americana e de libertação das “falsas” consciências coloniais.

Devido ao fato de não conseguir, com minhas próprias palavras, ser mais direto e preciso que Dussel, deixo ao leitor a sua definição de “consciência”, para tecer alguns comentários sobre ela, na sequência:

Quando falamos de consciência não estamos nos referindo à mera consciência psicológica, nem à individual, mas à consciência histórica e coletiva que foi chamada intersubjetividade. O homem não é um espírito nem um corpo, mas ambos indissolúvel e substancialmente unificados. A relação de corpo a corpo – no espaço – permite que se descubra uma subjetividade no outro, uma interioridade, que sendo recíproca e original constitui a consciência interpessoal.

Ampliando-se esta descrição, e situando-nos no plano sócio-histórico, podemos falar da Consciência de um povo, do Espírito de uma nação, comunidade, sociedade. Neste sentido, a consciência não se compõe dos fatos históricos, mas, conforme nos dizia Merleau-Ponty, são os fatos históricos que existem para ela, sendo a consciência o antecedente de todo fato temporal. Esta consciência por um ato que lhe é próprio, pode chegar a “tomar consciência de si mesma”(autoconsciência). Na história de um homem, sobretudo de um povo, este momento é de suma importância, pois se distancia das coisas – da coisidade – entre as quais se achava alienada, perdida como estrangeira a si própria, exteriorizada nos utensílios sem ter domínio sobre eles. Há certos momentos na vida, na história, momentos críticos, idades originais, em que graças a um desconcerto – isto é, saindo dos caminhos normais – a consciência se volta para si mesma e até para outras consciências alheias a fim de reconhecer-se como subjetividade, como um interioridade autônoma, suficiente. Esta tomada de consciência produziu-se em cada povo que cumpriu alguma função na história universal: a Grécia teve seu século de Péricles; Roma, seus césores; Israel, seus profetas; a Europa teve seu século XIII; a Espanha seu século de ouro; a Alemanha foi despertada pela geração hegeliana. Creemos que à América Latina cabe, em nosso tempo, libertar-se da alienação em que se encontra tanto como civilização quanto como cultura. (Dussel, 1985, pp.29-31, grifos do autor)

Uma das questões mais relevantes à obra de Enrique Dussel é, portanto, o processo de alienação das consciências dominadas, em especial, da consciência “latinoamericana”, perdida no engodo das narrativas colonialistas eurocêntricas. O momento atual da história latino-americana seria propício a uma tomada da autoconsciência latino-americana, uma vez que “estamos vivendo o nascimento da consciência popular, das revoluções na linha de socialização, superando as posições tradicionais (conservadoras e liberais) e os estreitos nacionalismos, para começarmos a atuar no plano da integração latino-americana e mundial.” (Dussel, 1985, p.31)

A “nova geração” latino-americana (ibidem) está mais ativa do que nunca na tarefa de pensar e agir sobre a “estrutura social do sistema civilizador de nossas nações” (idem, p.33), a qual tem alienado e desumanizado a massa da população durante séculos. Nesse processo histórico de longa duração, a “consciência cristã” tem um importante papel libertário, já que:

A consciência cristã, autoconsciência da história, não pode mais que armar-se da palavra e da ação, e assim promover uma autêntica reforma – e revolução se for necessário – de acordo com seus postulados: a liberdade suprema do homem diante dos utensílios inventados para o uso e não para a exploração mútua, já que nos “casos de necessidade tudo é comum”; o respeito supremo à dignidade humana daqueles que estão submetidos a um sistema civilizador injusto (os camponeses, as massas, os índios, etc.) ou à ditadura. (Dussel, 1985, pp.33-34, grifos do autor)

Tal “sistema civilizado injusto” começa, na narrativa histórica de Dussel, em 1492 com a invasão da América e inauguração da “modernidade”.⁶⁹ Ante o egoísmo, a passividade, a resignação a indolência, a indiferença a irresponsabilidade, o individualismo, o medo de expressão do próprio pensamento, continua Dussel (1985), levanta-se um “novo humanismo” cristão. E a auto-consciência cristã tem, pois, o grande papel de promover a “solidariedade social, do amor ao próximo”. (Dussel, 1985, p.34) Cabe ao “novo humanismo” cristão, pois, a função de levar “uma esperança contra todo desespero, um entusiasmo contra todo infortúnio, uma rebeldia contra todo falso conformismo, uma veemência pela justiça contra todo egoísmo, um comunitarismo contra o pseudo-individualismo, um personalismo que respeite a dignidade e a transcendência de cada interioridade humana”.⁷⁰ (idem, pp.34-35)

Oro (2004a) utiliza o termo “humanismo latino” para se referir ao que Dussel (1985) chama de “novo humanismo” cristão.

O “humanismo latino” pode ser definido como uma doutrina filosófica que “deita raízes na aurora do cristianismo”(Oro (2004a) e que “recebeu um importante ordenamento” no

⁶⁹ Palestra proferida por Enrique Dussel num encontro do Fórum Social Mundial, realizado em 24 de janeiro de 2008 na cidade do México, cujo título é: “La crisis civilizatoria: el modelo neoliberal”. Disponível no site <<http://www.youtube.com/watch?gl=MX&hl=es-MX&v=2ErUZWLBF3>> ou no site <<http://www.enriquedussel.org>> [Acessados no dia 24 de dezembro de 2009].

⁷⁰ Curiosamente, o ritmo métrico dessa frase de Dussel é muito semelhante a uma oração atribuída a São Francisco de Assis. Num dos trechos dessa oração, temos os seguintes versos: “Senhor, fazei-me instrumento de vossa Paz; onde houver ódio, que eu leve o amor; onde houver descrença, que eu leve o perdão; onde houver discórdia, que eu leve a união; onde houver dúvida, que eu leve a fé; onde houver erro, que eu leve a verdade; onde houver desespero, que eu leve a esperança; onde houver tristeza, que eu leve a alegria; onde houver trevas, que eu leve a Luz...”

período Renascentista (ibidem), configurando-se no que Clifford Geertz chamaria de “sistema cultural” de grande complexidade.

Nas palavras de Rigobello (2004), o humanismo latino, à semelhança da “filosofia islâmica”, é uma “ciência do coração”.

A ciência do coração é conhecimento racional e, ao mesmo tempo, uma gnoseologia profética, conhecimento que a filosofia aspira com um esforço de pesquisa e a qual a profecia chega por inspiração. O âmbito deste conhecimento convergente é o coração, em que fala o “incógnito divino”. Não se trata de uma passagem do sensível ao suprasensível mediante uma abstração ou através de intermediações conceituais, mas de uma “epifania” de uma “retirada do véu”, uma epifania que o “coração” tem a possibilidade de perceber. (Rigobello, 2004, p.47, grifos do autor)

Ainda segundo Rigobello (2004), um dos principais autores que percebeu essa maneira de ver e sentir a realidade⁷¹ foi o filósofo Pascal, o qual apesar de não pertencer ao Renascentismo, “radicalizou e transfigurou (na sua obra) elementos essenciais de um humanismo perene”. (ibidem)

A crença no primado da liberdade e da dignidade são as bases principais desse “paradigma de pensamento” (Oro, 2004a), que é o humanismo latino. Nele, todas as atividades e produções humanas são subordinadas ao próprio homem, daí a sua valorização da liberdade como essência humana. Ao mesmo tempo, essas ações pertencem ao mundo de uma comunidade familiar e universal que engloba o indivíduo. (Paviani, 2000 apud Oro, 2004a, p.142)

Assim sendo, no humanismo latino o ser humano é concebido, ao mesmo tempo, como pessoa e agente coletivo. Ou seja, ao mesmo tempo em que se reconhece a sua liberdade, se requer do indivíduo a aceitação da diferença e o acolhimento das regras políticas da vida democrática. (Oro, 2004a, p. 142)

Utilizando uma terminologia da filosofia medieval cristã, poderíamos dizer que o indivíduo se realiza na sua plenitude total quando dirige suas ações para a realização do “bem comum”. O conceito de “bem comum” é uma formulação da filosofia cristã medieval, fruto da apropriação do pensamento de Aristóteles por Tomás de Aquino, o qual afirma que o homem torna-se feliz e virtuoso na medida em que sua realização

⁷¹ O humanismo latino não é apenas um ideal de vida restrito a certo período histórico (neste caso, o Renascimento), mas, sobretudo, uma “categoria do espírito” (Rigobello, 2004) que é nada mais, nada menos, que uma “literatura espiritual” ou uma “ciência do coração”. (ibidem)

material está de acordo com as leis Divinas. Ou seja, todo o Ser, Poder e Ter humano devem estar devotados unicamente à realização dos desígnios de Deus na Terra.

Se, é indubitável que as necessidades materiais precisam ser satisfeitas e atendidas, é igualmente verdadeiro (segundo o pensamento tomista) que a emancipação da alma humana depende, sobretudo, de uma vivência espiritual, do encontro humano com verdades que estão além da sua própria racionalidade. Pascal acrescentaria que “é o coração que sente a Deus e não a razão” (Pascal, 2005): “Deus é sensível ao coração, não à razão”. (ibidem)

É preciso, portanto, cercear e reprimir qualquer tendência que se dirija à realização de certas possibilidades ao homem porque, em realidade, elas podem consumir a sua natureza (divina) essencial. (García-Baró, 2004, p.15) Noutras palavras, o ser humano possui liberdade para definir a direção do seu próprio destino (o que lembra a concepção de “livre-arbítrio” bíblico), mas essa escolha é limitada por um universo (criado por Deus) no qual coexistem duas forças antagônicas: o bem e o mal. (ibidem)

O humanismo latino não se restringe, portanto, a um saber intelectualizante tributário de contribuições significativas da filosofia tomista, mas, sobretudo, busca um sentido (uma cura) para as nossas feridas e aflições existenciais. (Oro, 2004b) Esse restabelecimento da saúde espiritual humana seria realizado a partir da reconciliação do homem com a dinâmica das leis cósmicas divinas, com a aceitação de que há ocasiões nas quais a razão humana deve se submeter aos desígnios divinos, simplesmente pelo fato dela ser incapaz (mesmo que momentaneamente) de compreender a eternidade das verdades divinas. Isto é, a razão é humana, limitada e perece, ao passo que a sua submissão à Deus é capaz de captar a “verdade” eterna, onisciente e imutável do mundo.

No seu livro “A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana”, o escritor, teólogo e ex-padre católico brasileiro, Leonardo Boff conta a história de uma águia acidentalmente colocada na condição de existência de uma galinha para falar sobre os perversos mecanismos da dominação colonial, que colocam o ser humano na situação de “cativeiro”, e sobre as possibilidades de “cura” dessas chagas a partir dos valores essenciais do “humanismo cristãos”.

Diz Boff (1997) que:

Toda colonização significa sempre um ato de grandíssima violência. Ela implica no bloqueio do desenvolvimento autônomo de um povo. Os colonizados são impedidos de fazer suas escolhas, de tomar as decisões que constroem a sua própria história. (Boff, 1997, pp.21-22)

Duas das conseqüências mais nefastas da dominação colonial seriam a humilhação e o sofrimento do dominado, continua Boff (1997). Por isso é preciso ajudá-lo a libertar-se dessas poderosas forças. Assim,

Libertação significa a ação que liberta a liberdade cativa. É só pela libertação que os oprimidos resgatam a auto-estima. Refazem a identidade negada. Reconquistam a pátria dominada. E podem construir uma história autônoma, associada à história de outros povos livres.

Oprimidos, convencei-vos desta verdade: a libertação começa na vossa consciência e no resgate da vossa própria dignidade, feita mediante uma prática conseqüente. Confiai. Jamais estareis sós. Haverá sempre espíritos generosos de todas as raças, de todas as classes e de todas as religiões que farão corpo convosco na vossa nobre causa da liberdade. Haverá sempre aqueles que pensarão: cada sofrimento humano, em qualquer parte do mundo, cada lágrima chorada em qualquer rosto, cada ferida aberta em qualquer corpo é como se fosse uma ferida no meu próprio corpo, uma lágrima dos meus próprios olhos e um sofrimento do meu próprio coração. E abraçarão a causa dos oprimidos de todo o mundo. Serão vossos aliados leais. (Boff, 1997, pp.23-24)

A fala de Boff(1997) afirma a existência de um ideal de libertação da alma humana que é universal a diversos povos e culturas: principalmente aqueles que passaram pelo “cativeiro” da dominação colonialista nas Américas. Tal ligação, fruto das condições materiais e espirituais da nossa sociedade, geraria o compartilhamento do sentimento intersubjetivo de “sofrimento”, fruto dessas situações extrema de dominação vividas por esses atores históricos.

Ademais, se a “libertação” começa na consciência, - a qual carrega consigo as marcas das batalhas vividas pela humanidade -, então, seria preciso intervir na “psicologia do colonialismo”(Fanon, 1983), geradora das “falsas consciências” e da indignidade nos colonizados/dominados. E, justamente para dar conta dessa missão, que Boff (1997) reconta a fábula da águia que foi criada como galinha numa fazenda-cativeiro, uma vez que para o referido autor, esse conto resgata a dimensão da liberdade e da dignidade humana perdidas no trágico encontro com o Mal.

Boff (1997) critica também, nesse momento do texto, o que ele chama de “paradigma civilizacional da dominação”: uma estrutura de pensamento de “ilimitada voracidade” que quer “de tudo controlar e de tudo submeter”. (idem, p.106) Mas, tragicamente, “sem solidariedade, sem compaixão e sem sinergia”, ninguém “recupera as asas da águia ferida que carrega dentro de si” (Boff, 1997, p.108), conclui ele.

O referido autor vai de encontro, portanto, a um dos pilares da sociedade moderno-contemporânea que é a idéia de que os homens vivem num eterno estado de competição entre si, e que nela apenas os mais fortes sobrevivem.

No universo todos os seres existem e vivem uns pelos outros, com os outros, nos outros e para os outros. Ninguém está fora desta relação includente. Mais fundamental que o princípio de sobrevivência do mais forte (Darwin) é o da solidariedade-amor de todos para com todos (Bohr). É esse amor-solidariedade que constitui a grande comunidade cósmica, terrenal e humana. É ele que dá origem também ao princípio da reciprocidade-complementaridade. Todos se complementam e crescem juntos: as espécies, os ecossistemas e o inteiro universo. (Boff, 1997, p.133)

Ou seja, mesmo aceitando a existência de um princípio de competição entre os seres vivos (humanos e não humanos), Boff (1997) diz que existe uma força maior chamada “amor incondicional” que é “a energia fundamental que move todo o universo”. (idem, pp.131-133)

O amor incondicional é aquele amor que, como a palavra expressa, não coloca nenhuma condição para ser vivido. Nem condição de parentesco, de raça, de religião, de ideologias e de trabalho. Ama por amar. Entrega-se à energia universal que cria relações, gera laços, funda comunhão. Vai ao outro e repousa no outro assim como ele é. Sem intenção de retorno e de cobrança. **O amor incondicional possui características maternas, tem compaixão por quem fracassou.** Recolhe o que se perdeu. E tem misericórdia por quem pecou. Nem o inimigo é deixado de fora. Tudo é inserido, abraçado e amado desinteressadamente. [...] Não há quem resista à força do amor incondicional. Por causa dele tudo é resgatável. Ele rompe sepulturas e transforma a morte em ressurreição. **O amor incondicional põe em movimento um imenso processo de libertação de carências, de opressões e de limitações de toda ordem.** (idem, p.132, grifos meus)

Pelo trecho acima deduz-se que a compaixão (cristã) transformada num ideal de comportamento, é um dos principais pilares do processo de “libertação” das consciências dominadas.

Embora não seja o nosso objetivo discutir as singularidades da obra de Leonardo Boff e, muito menos, da Teologia da Libertação, é interessante notar que mesmo alguns críticos - que acusavam a presença de fortes ingredientes ideológicos do marxismo na obra de

Boff - admitem um “caráter universal e globalizante” que traduz o “sentido absoluto” da “promessa” bíblica de salvação/libertação nela. Esse é o caso, por exemplo, do embaixador brasileiro Penna (1982) que afirma:

Boff empreende uma análise magnífica do duplo caráter da libertação – de um lado a libertação total que ele chama de utópica e que eu qualificaria de transcendente, e do outro a libertação local e imediata, que eu consideraria exemplar, tendente a modificações concretas da vida humana. O caráter universal e globalizante da libertação total de que fala nosso teólogo implica, necessariamente, um repúdio ao caráter local, limitado, imediato e oportunista de uma teologia aplicável unicamente à América Latina. O arrazoado de Boff pode, no meu entender, ser eficazmente utilizado para combater os preconceitos dos seus colegas mais radicais. É uma pena que não siga as suas próprias premissas às suas conclusões lógicas! (Penna, 1982, p.78)

Penna (1982) conclui esse trecho afirmando que a “libertação política, econômica e social” não coincide com a “salvação em Jesus Cristo” e que as considerações de Boff ao momento político “totalitário, pagão e ateu” (vivido pelo Brasil da época) é justa, mas não encontra respaldo nas Escrituras sagradas, conforme atestam as orientações da Santa Sé. (Penna, 1982, pp.77-78)

Ou seja, Leonardo Boff, tal como Richard Shaull e Enrique Dussel, possui um olhar que é, simultaneamente, cristão-libertador e “universalizante”/“globalizante” sobre o mundo. Isso porque a obra desses autores é fortemente ecumênica, humanista e cosmopolita, isto é, nelas o olhar cristão aparece entrelaçado a teorias seculares (como o marxismo) e, esse todo, forma um mosaico que revela (aos olhos deles) as “reais” condições de vida político-econômico-culturais e espirituais da humanidade.

Quando Boff (1997) elege “grandes figuras exemplares de cada região, de cada nação, da própria humanidade” (Boff, 1997, p.139) como personagens que personificam as mais emblemáticas possibilidades de libertação humana, está justamente afirmando esse caráter ecumênico (sem perder a perspectiva cristã) e cosmopolita da sua obra.

Nessa lista figuram os nomes de Jesus de Nazaré, Francisco de Assis, Dalai-Lama, Mahatma-Gandhi, Madre Teresa de Calcutá, Edith Stein, Martin Luther King, Che Guevara, Rigoberta Menchú, Mãe Menininha do Gantois, cacique Marçal e Chico Mendes, dentre outros nome. Tais personagens seriam:

Legados preciosos da consciência coletiva que impregnam benfazejamente a atmosfera humana. Animando, curando e abrindo novas possibilidades ainda não ensaiadas. [...] Os mestres referenciais despertam em nós virtualidades latentes. Ajudam-nos a evitar enganos e erros. Sustentam a esperança de que sempre vale a pena seguir lutando. Impedem que o desânimo tome conta de nossa vida. Alimentam permanentemente o óleo da confiança, da solidariedade, do perdão e do enternecimento a lamparina sagrada que arde em nós. Assim sempre haverá luz em nosso caminho. A águia que somos não se mediocrizará e erguerá vôo sempre de novo. Identifiquemos tais mestres em nossa vida e em nossa cultura! Aprendamos a venerá-los e a segui-los! Com a luz que deles jorra, será menos oneroso o caminho rumo ao nosso próprio coração. (Boff, 1997, pp. 139-143)

Dessas primeiras leituras, podemos dizer que, conjuntamente, as obras de Leonardo Boff, Richard Shaull e Enrique Dussel, junto com os trabalhos de W.E.B. DuBois, Frantz Fanon, Roberto Cardoso de Oliveira e Malcom X, fazem parte de um campo intelectual – que é ao mesmo tempo constituído por trabalhos literários, científicos, religiosos etc. - e, que trata, dentre outros temas, do problema da “liberdade” e da dignidade humana frente aos processos de dominação colonial nas Américas.

Mais dados precisam ser coletados para situar cada um desses discursos com relação ao campo intelectual que os incorpora, bem como o modo como eles circulam e interagem entre si. Mas, a nossa pesquisa mostra que há uma “aproximação contingente” (Velho, 2007) entre eles no que tange ao tema da “libertação”.

Um dos autores que pode nos ajudar a compreender esse encontro interativo de idéias de libertação nas Américas e, na sociedade contemporânea como um todo, é o escritor e crítico literário Silviano Santiago. O referido autor, em artigo sobre “O cosmopolitismo do pobre” (Santiago, 2004) começa suas reflexões criticando o modelo teórico de leitura da nossa sociedade pelo “antigo multiculturalismo”, o qual pregava a convivência pacífica de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço nacional. Segundo, Santiago (2004) a invenção de termos científicos, durante as primeiras décadas do século XX, como “etnocentrismo” (para afirmar que cada povo pensa os seus próprios costumes como melhores ou superiores aos de outras culturas) e de “aculturação” (para dizer que o contato intercultural pode acarretar problemáticas transformações aos modelos culturais iniciais das sociedades contatadas) seriam exemplos dessa tentativa pós-colonial de reorganizar “os elementos díspares que se encontram numa determinada região”. (Santiago, 2004, p.57) Nessa abordagem, continua ele,

As diferenças étnicas, lingüísticas, religiosas e econômicas, raízes de conflitos intestinos ou de possíveis conflitos no futuro, foram escamoteadas a

favor de um todo nacional íntegro, patriarcal e fraterno, republicano e disciplinado, aparentemente coeso e, às vezes, democrático. (...) A construção do Estado pelas regras desse multiculturalismo teve como visada prioritária o engrandecimento do Estado-nação pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva. (Santiago, 2004, p.58)

Apesar de concordarmos com o referido autor, de longe acreditamos que a emergência dessas identidades marginalizadas vá fazer desaparecer as identidades nacionais ou as tradições locais como sugere, por exemplo, Hall (2003). Conforme discutido em Martins (2006), o acionamento das identidades étnicas e nacionais é sempre circunstancial, isto é, ela depende do momento histórico vivido pelos atores que as acionam.

Ademais, a própria mudança da relação tempo-espço no mundo moderno-contemporâneo (Giddens, 1991; Harvey, 1993) traz novos desafios aos nossos estudos, sendo um deles a tarefa de lidar com o fluxo de idéias, pessoas e bens culturais.

Vimos no capítulo 1 desta tese, por exemplo, que é difícil aceitar a utilização do conceito de “aculturação” para descrever a situação descrita por Barth (2000) em Bali. Isso porque o fato de existirem veículos modernos trafegando em alta velocidade, ou que alguns dos seus passageiros utilizem sarongues e, outros, jeans, não significa que a cultura tradicional Balinesa está ameaçada de extinção. Muito pelo contrário, esses dados mostram que os aspectos decorrentes da modernização estão em quase todo lugar do planeta Terra nos dias atuais e, que a convivência de pessoas vestindo sarongues e calças jeans é parte da “normalidade” desse cenário sócio-histórico e não uma patologia associada a processos aculturativos. (Barth, 2000)

A respeito dessa relação sincrética entre tradição e modernidade, Trajano Filho (2005) descreve a inusitada presença de bandeiras nacionais e emblemas de clubes de futebol e basquete estadunidenses, espanhóis e turcos, vestindo os participantes do tradicional Cortejo das Tabancas, em Cabo Verde. O que a princípio seria uma contaminação imperialista da cultura local revela-se um jogo de afirmações identitárias, na qual “os camponeses de Cabo Verde incorporam antropofagicamente símbolos oriundos do exterior e os ressignificam como seus.” (Trajano Filho, 2005, p.10)

Nas palavras do referido autor:

A inusitada presença no interior camponês de Santiago desses objetos tão carregados de significação em seu contexto de origem não implica em qualquer déficit da tradição local, como um purista exacerbado poderia ser levado a pensar. Pelo contrário, ressignificadas pela lógica da fartura, as bandeiras operam de modo conservador na veiculação dos valores locais de força e prestígio. No que têm de insólito e de moderno, elas só reforçam a tradição. Longe, portanto, de opor modernidade e tradição, as bandeiras e seu excesso nada mais fazem do que demonstrar os modos pelos quais a crioulização opera. Análogo ao caso de um músico ioruba que comentava sobre sua música tradicional, posso concluir: a tradição das tabancas deriva sua força e beleza de sua modernidade. (Trajano Filho, 2005, pp.10-11)

Os nossos dados parecem confirmar a existência desse caráter sincrético quando lidamos com a circulação de bens culturais, tal como proposto por Barth (2000), Santiago (2004) e Trajano Filho (2005). Isso por que as Américas, no nosso estudo, são um cenário intercultural e cosmopolita (uma “zona de contato”) na qual circulam idéias de libertação, que podem ser contextualmente compartilhadas ou re-significadas pelos grupos sociais aqui existentes. Dito de outro modo, a própria re-apropriação dessas idéias está submetida ao “campo de possibilidades” das nossas sociedades latino-americanas.

A partir da interpretação das obras do capítulo anterior e deste, na qual figuram autores como Leonardo Boff, Enrique Dussel, Richard Shaull, Peter Wagner e Neuza Itioka, podemos dizer que há um cosmopolitismo e um sincretismo de idéias de “libertação” nas Américas, que no caso específico do nosso estudo, é visível no campo religioso, tema do qual falaremos a seguir.

Capítulo 5 – Cultura Bíblica e Modernidade nas Américas

5.1 – A Moldura Moderna do Pensamento Evangélico-Pentecostal

O filósofo Paul Ricoeur (2006), talvez na sua corrente menos conhecida de trabalho, esmiúça as possibilidades de elaboração de uma “Hermenêutica Bíblica”. Esse autor, que por um lado é filósofo e por outro cristão, - sem comprometer a coerência e lucidez das suas análises nessas duas correntes de pensamento-, assinala que o texto bíblico continua a ser uma fonte importante de significações para a nossa sociedade, mesmo numa sociedade marcada pelo racionalismo cientificista.

Discordando dos três desmistificadores e grandes críticos do modo de pensar religioso na modernidade, - que são Freud, Marx e Nietzsche -, os quais ele chama de “mestres da suspeita”, Paul Ricoeur (2006, p.20) afirma que é empobrecedor relegar a análise do fenômeno religioso a um “tríplice mecanismo de dominação- submissão-alienação”, a “criação de uma consciência falsa” ou, simplesmente, dizer que ele é produto de um “absoluto ilusório”.

Para o referido autor, a “linguagem bíblica” é mais do que uma inverdade propositalmente (ou não-propositalmente) construída sobre o mundo em que vivemos. Ela é um gênero discursivo – tal como o gênero científico e o poético – que precisa ser melhor estudado porque tem uma “poiética” que o torna capaz de produzir “significações novas” às experiências vividas pelos atores históricos em contextos sociais específicos. (idem, p.21) Ou seja, dito de outro modo, o gênero discursivo bíblico guarda consigo um certo “poder de revelação”⁷² que, na opinião do autor desta tese, funciona como uma “moldura de pensamento” que dá sentido às experiências vividas e às ações dos indivíduos na modernidade.

A palavra “moderno” refere-se a um período histórico iniciado no Renascimento Europeu (século XVII) que se estende até os dias atuais. Conforme informa Abbagnano (2007):

Este adjetivo significa literalmente “atual” (“modo”= agora). Moderno, ou melhor, “modernidade”, costuma ser associado a alguns termos-chave como razão, ciência, técnica, progresso, emancipação, sujeito, historicismo, metafísica, niilismo, secularização. Termo que, para aqueles se situam na

⁷² O discurso bíblico, quando recepcionado pelos leitores, “atualiza a sua capacidade de transfigurar a experiência”. (Ricoeur, 2006, p.32)

modernidade, assumindo seu ponto de vista, têm um significado positivo, enquanto para aqueles que se colocam fora dela, rejeitando seu ponto de vista, têm valor negativo. (Abbagnano, 2007, p.791, grifos do autor)

Dessa perspectiva, na nossa sociedade ainda persiste uma visão do senso comum, estendida a alguns cientistas, que associa modernidade a progresso científico, racionalidade, secularização; e que, simultaneamente associa a não presença dela a tudo aquilo que é “medieval”, “atrasado”, “ultrapassado”, contrastivamente “não-moderno”. De modo que, dessa perspectiva, a “modernidade” além de se referir a um período histórico específico, está associada ao que Berman (2007) chama de “experiência vital”, a qual é compartilhada por determinados atores históricos num determinado período de tempo ou além dele.

Entende-se a partir dessa perspectiva, as acusações que dizem que o Batalha Espiritual é um movimento “neo-medievalista” que representa um “retorno pós-moderno a todos aqueles paradigmas que a modernidade se esforçou em quebrar através do positivismo e racionalismo”. (Marra, 2007)

Ou seja, mesmo alguns setores da religiosidade contemporânea admitem, ou percebem, que a “modernidade” tem a estranha propriedade de englobar, de secularizar, de racionalizar e “congelar” todas as pessoas e formas de pensamento com os quais ela teve contato nos últimos trezentos anos da nossa história Ocidental. Todas as populações, sem exceção, - das populações nativas das Américas, aos povos da África e da Oceania, - ninguém **teria conseguido** escapar do olhar englobante dela, essa Medusa, que é ao mesmo tempo tão sedutora e tão perigosa. De modo, que não há retorno possível ao passado: tudo nos dias atuais corre o risco de ser “secularizado”⁷³, “petrificado”, “racionalizado” e “desencantado”, a qualquer momento. Basta um descuido...

Já que estamos falando da “modernidade” enquanto entidade mítica, então, nos lembremos da estratégia que Perseu utilizou para destruir a Medusa, que foi fazê-la enxergar a sua própria imagem refletida no espelho/ escudo do “outro”.

O espelho que utilizaremos para demolir o “mito” da Medusa moderna é justamente o conjunto de dados coletados sobre a literatura de “libertação” Pentecostal nas Américas,

⁷³ Para uma discussão interessante sobre o conceito de “secularização” e “reencantamento” do mundo moderno, ver Pierucci (1998).

os quais nos mostram que há um campo de idéias cristãs que perpassa a nacionalidade fronteiriça a esses países, ligando as experiências de vida dos pentecostais estadunidenses às dos latino-americanos: que esses atores religiosos (que vivem em pleno século XXI) acreditam no poder da influência de Deus e do Diabo sobre o comportamento humano, mesmo que eles tenham frequentado importantes Universidades, como foi o caso de Neuza Itioka e Peter Wagner (lembrando que a primeira foi aluna da USP e o segundo mestrando por Princeton).

Ademais, a própria existência do Batalha Espiritual deve-se à circulação de idéias e pessoas nas Américas e noutras regiões do mundo, o que indica que esse processo de “redescoberta do sobrenatural” (Berger, 1997) está a ocorrer noutras regiões mais, ou menos, secularizadas do globo terrestre. Pelo menos, isso é o que indicam os estudos de Amaral (2003), Giumbelli (2003), Mafra (2003) e Semán (2003), a respeito dos “circuitos religiosos” no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha.

Então, diante dessas evidências devemos pensar numa “modernidade” que não seja apenas um pacote fechado de visões secularizantes de mundo e questionar o que é, afinal de contas, essa “experiência vital”?

É, por isso, que Velho (2007) cunha a noção de “modernidades alternativas” na tentativa analítica de transcender essas e outras dicotomias que diferenciam “mundo natural” de “mundo cultural”, natureza de civilização, razão de emoção, e, principalmente, afirmam categoricamente que o processo de “secularização” ocidental – inerente ao próprio avanço da modernidade – estaria substituindo a intuição e os afetos humanos pelo raciocínio pragmático e pela instrumentalidade das ações. (Velho, 2007)

Baseado em autores como Pascal, Espinosa e Bateson, Velho (2007) afirma que mesmo no campo das “paralinguagens” não houve substituição, mesmo que gradual, das “linguagens do coração” pela “linguagem racional”. (Velho, 2007, p.335) Nesse sentido, continua o referido autor:

[...] não há nenhum tipo de “secularização” que tenha ocorrido ou esteja em processo – e também nenhuma “racionalização” -, se compreendermos que “o coração tem razões” como diria Pascal, que instituições e afetos não são irracionais no sentido de “residuais”. (Velho, 2007, pp.335-336, grifos do autor)

Percebemos, na verdade, que as questões levantadas por Velho (2007) dizem respeito ao debate epistemológico, irresolvido às ciências sociais, que nos levam a pensar sobre os limites da utilização das oposições binárias (racional X irracional; laico X religioso) para pensar fenômenos religiosos contemporâneos como o pentecostalismo, a renovação carismática e os movimentos “Nova Era”; os quais evocam a valorização do êxtase, da experiência catártica individual, das vivências emocionais e afetivas como mecanismo de contato direto com o Divino e o Sagrado, sem abrir mão (de todo) das elaborações teológicas mais “racionalistas”, as quais justificam suas práticas religiosas. De modo que, nesse universo relacional complexo, essas “religiosidades da experiência” mesclam-se e interpenetram-se às “religiosidades tradicionais” sem que isso seja, necessariamente, um fenômeno anômalo a essas novas formas de religiosidade. (Velho, 2007; Siqueira, 2008)

Se, é verdade que a dicotomização secular/religioso, tradicional/experiencial, racional/irracional é a base do que chamamos de “modernidade”, então, conclui Velho (2007, pp.336-337), o pacote que compramos dela “está se desfazendo no ar e com isso (re)aparecem outras possibilidades”. Na pior das hipóteses, “se o que é sólido se desmancha no ar, ao desmanchar-se **não** deixa de existir, mas, pelo contrário, pode impregnar e tomar conta de todo o ar que respiramos”. (idem, p.338)

Velho (2007) nos deixa, portanto, instigantes idéias para pensarmos outro modelo de “modernidade” no qual tenhamos uma visão mais holística do ser humano, rompendo com os cartesianismos que herdamos da gênese da ciência moderna, a qual tentava afirmar-se como um modelo de pensamento distinto da religião e de quaisquer outras formas de produção do “saber”.⁷⁴

No entanto, Velho (2007) não fez aplicações **mais específicas** da noção de “modernidades alternativas” para compreender movimentos religiosos como o pentecostalismo. Pelo menos é isso o que nos parece, dado o caráter provocativo da série de ensaios que compõe o livro *Mais Realista do que o Rei: Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas*. Um projeto possível, desde que se considere a

⁷⁴ O “saber” é um corpo de conhecimentos (um discurso) que afirma determinadas “vontades de verdade” (Foucault, 2004) sobre o mundo em que vivemos.

transmutação da religião em espiritualidade no mundo contemporâneo, conforme veremos a seguir.

5.2 - Novas Religiosidades e Cosmopolitismo nas Américas

Siqueira (2008) assinala a existência de um fenômeno curioso na contemporaneidade que é a “transmutação da religião em espiritualidade”. Segundo a referida autora, é indubitável que a religião e a religiosidade não desapareceram do nosso mundo ao contrário do que previram as teorias sobre secularização na modernidade. Nesse sentido, diversos autores, dentre eles o sociólogo Peter Berger (1996) tem demonstrado que a sociedade moderna vive a “redescoberta do sobrenatural”. (Siqueira, 2008, p.02)

O que talvez diferencie o nosso mundo do passado, continua a referida autora, é que a religião hoje é, sobretudo, “uma questão de natureza pessoal”, visto que através dela os indivíduos buscam respostas a aspectos fundamentais da vida, relacionando-as ao sagrado e ao transcendente; um processo que pode ou não levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e à formação de comunidades. Citando Hill e Pargament (2003), Siqueira (2008, p.02) afirma categoricamente que a “espiritualidade” enquanto experiência religiosa “está ligada a aspectos pessoais e subjetivos da experiência religiosa e a uma busca do sagrado, processo através do qual as pessoas procuram descobrir e, em alguns casos, transformar aquilo que têm de sagrado em suas vidas”. (ibidem)

Ao nos apropriarmos da obra de Siqueira (2008), a primeira pergunta que devemos fazer é se as suas reflexões nos ajudam a compreender a literatura de “libertação” pentecostal, situada que está no contexto das demais literaturas e ideologias de libertação cristã nas Américas, posto que a referida autora embasou boa parte das suas especulações no estudo dos grupos místico-esotéricos da classe média de Brasília.

Pensando no funcionamento dinâmico do campo religioso brasileiro, Lísias Negrão(2008), destaca que a sua dinâmica caracteriza-se por:

- a) um distanciamento dos adeptos da vivência eclesial e dos sacramentos;
- b) uma desqualificação das instituições e a inexistência de *habitus* religiosos;

- c) uma recusa a uma “membrosia” definida, crítica as posturas consideradas dogmáticas e autoritárias e busca de uma vivência religiosa individualizada e solitária;
- d) uma experiência simultânea de crenças e de práticas ou de religiosidades pessoais, as quais agregam valores, práticas e crenças de tradições religiosas diversas;
- e) uma recuperação da magia e exaltação dos sentidos que colocam o homem em contato com os cosmos;
- f) uma estética que se comunica com as emoções;
- g) uma dimensão de auto-ajuda que “recupera energias” e “auxilia” os indivíduos nos seus problemas cotidianos;

Haveria, no entanto, uma única exceção à caracterização acima exposta: trata-se dos protestantes. (Negrão, 2008, pp.07-08)

Siqueira (2008), por sua vez, discorda de Negrão(2008) quanto ao fato dos protestantes serem indivíduos à margem do processo de “transmutação da religiosidade em espiritualidade” no mundo contemporâneo. Primeiro porque a “efervescência religiosa” é comum ao catolicismo, ao protestantismo e ao mundo New Age, nas suas mais variadas manifestações. Segundo, o trânsito de pessoas e bens simbólicos entre os grupos religiosos é uma constante observada nas pesquisas sobre esses grupos. (Siqueira, 2008, p.09)

Com relação à primeira questão, tanto as igrejas Pentecostais/Neopentecostais quanto a Renovação Carismática Católica, - que aceitam as manifestações do “Espírito Santo” e dos Dons de Cura nos seus cultos - carregam consigo a catarse como um dos elementos centrais das suas práticas religiosas. Efervescência que é compartilhada pelos adeptos das práticas New Age, conforme demonstrado por Costa (2003) nas suas pesquisas sobre os grupos Renovação Carismática Católica.

Com relação à segunda questão, Siqueira (2008, p.09) lembra que “entre as religiões evangélicas também ocorre um grande trânsito de religiosos”. Acrescente-se que no plano simbólico-religioso, apesar de “guerra declarada” entre grupos religiosos, verificam-se na prática cotidiana desses grupos uma postura “ambígua e

simultaneamente ocorre uma simbiose ou hibridização ritualística com seus inimigos”. (Benedito, 2003, pp.-196-197, apud Siqueira, 2008, p.09) Os exemplos clássicos dessa realidade são a utilização de práticas (re-significadas) de rituais e símbolos herdados das religiões afro-brasileiras por grupos neopentecostais brasileiros e da palavra “Bispo” (originalmente cunhado na Igreja Católica) para se referir as altas hierarquias dos grupos Pentecostais. (Siqueira, 2008. p.09)

Tais interpretações compreensivas que nos são trazidas por Siqueira (2008) e Benedito (2003), são reforçadas pelos dados coletados nesta pesquisa, na medida em que, concordando com Reinhardt (2007), o “Batalha Espiritual” pode ser definido como uma:

Meta-narrativa construída através da bricolagem de elementos clássicos da narrativa bíblica, como o maniqueísmo e a existência do diabo e das suas hordas, e de modos de explicação de infortúnios tidos como “arcaicos”, como a feitiçaria, a possessão e a transferência do mal através do contato. Unidos em uma espécie de “drama bélico”, esses elementos textuais teriam a finalidade de encenar metonimicamente a subjetividade e o cotidiano dos fiéis neopentecostais [e pentecostais] como um perene campo de batalhas entre forças “do bem” e “do mal”. (Reinhardt, 2007, p.31, grifos do autor)

Trata-se de uma espécie de padrão hermenêutico que parte da esfera “religiosa”, mas que tenderia a projetar-se em outras áreas da sociedade, colocando em jogo a própria definição intimista e individualista em que teria se assentado a “religião” na modernidade. (Reinhardt, 2007, p.31, grifos do autor)

O próprio Peter Wagner, na sua trajetória de vida, descrita no Capítulo 3 desta tese, dá pistas para pensarmos que a fronteira entre o que é estritamente “Tradicional”, Pentecostal ou Neopentecostal é bastante fluída, quando falamos do universo dos protestantes nas Américas. Tanto que, qualquer observador, por mais desatento que seja, perceberá que a fala de pastores ditos pentecostais, como Silas Malafaia, incorporaram abertamente o discurso da “teologia da prosperidade”, sem contudo deixarem de ser membros efetivos de Igrejas Pentecostais, como é o caso da Assembléia de Deus.

De modo que, há uma “cosmologia das entidades demoníacas” (Reinhardt, 2007) que ocupa papel central na vida do pentecostal/neopentecostal e que faz com que os adeptos dessas religiosidades vivam cotidianamente intensos conflitos com as “religiões mediúnicas” (ibidem), em especial as afro-brasileiras como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. É igualmente importante destacar que, em paralelo a esse “conflito de interpretações” religiosas, que há o trânsito de bens simbólicos e pessoas entre esses

grupos religiosos, tal como demonstrado pelo próprio Reinhardt (2007) e por Siqueira (2008).

Esses fatores nos levam a pensar que o fenômeno religioso pode ser melhor percebido a partir das noções de “gradação” e “trânsito” (de idéias e pessoas) ao invés da mera dicotomia e do essencialismo, conforme conclui Siqueira (2008).

Essa mesma linha de pensamento, que afirma a existência do trânsito de idéias na formação das doutrinas e grupos religiosos, num mundo reconhecidamente cosmopolita, é também, confirmada pelos trabalhos de Mariz (2003) e Campos (2005) sobre a Renovação Carismática Católica.

Segundo Campos (2005), a Renovação Carismática Católica ou o “Pentecostalismo Católico”, emergiu do pentecostalismo estadunidense no final da década de 1960 como veículo de expressão dos ideais de paz, amor e liberdade⁷⁵ buscados por jovens que freqüentavam a Universidade de Dunquesne, Pittsburgh, Pensilvânia. (Campos, 2005, p.91) Ainda segundo a referida autora, os jovens católicos dessas universidades, entusiasmados por vigílias, encontros de oração e leituras bíblicas coletivas que atravessavam a nação estadunidense da época, passaram a encontrar-se com os jovens protestantes da Universidade de Notre Dame. Juntos eles liam obras clássicas do pentecostalismo como o “A Cruz e o Punhal” de David Wilkerson e “Eles falaram em outras Línguas” de Elizabeth Sherril. (idem, p.92)

Desde então, desenvolveu-se um processo de iniciação no pentecostalismo, no qual jovens católicos participavam de reuniões de oração em grupos pentecostais. Os católicos ficaram totalmente contagiados pela espiritualidade pentecostal e assimilaram a sua forma de orar e interceder. Eles queriam ser pentecostais, mas também queriam continuar sendo católicos. Eles resolveram, então, levar a experiência para dentro da universidade. É neste ponto que vai surgir o Movimento Pentecostal Católico, nome com que o emergente grupo se batizou. (Campos, 2005, pp.92-93)

Por volta do final da década de 1960 o “Pentecostalismo Católico” chegou ao Brasil através do seminarista jesuíta Eduardo Dougherty, que veio passar férias no Brasil, no intervalo de sua preparação para tornar-se sacerdote no Canadá. (Campos, 2005, p.97) Foi lá que ele teve uma profunda experiência com Deus a partir das práticas

⁷⁵ Campos (2005, p.91) destaca também que esses grupos cristãos estavam inseridos dentro de um cenário conflituoso, nomeado “contracultura”, no qual os “hippies” reivindicavam mudanças sociais significativas na sociedade estadunidense e criticavam o estilo de vida imposto pelo capitalismo Ocidental, que tinha como uma de suas conseqüências mais perversas a Guerra Fria e a Guerra do Vietnam.

Pentecostalistas Católicas, repassando posteriormente essa experiência ao padre católico (e também jesuíta e brasileiro) Haroldo Rahm que as difundiu no nosso país. (ibidem) Processo semelhante de difusão dessas crenças e práticas religiosas aconteceu em outras regiões da América Latina, como foi o caso do Chile. (Campos, 2005).

A partir dessa experiência do Pentecostalismo Católico, e da própria formação da Teologia da Libertação, que teve como um de seus precursores o teólogo presbiteriano Richard Shaull, percebe-se que há um movimento ecumênico e cosmopolita de idéias político-religiosas nas Américas e, quiçá no mundo. Como nota Mariz (2003):

Diferentes movimentos ou grupos religiosos, tanto aqueles com perfil do que se costuma chamar de Nova Era, como os grupos pentecostais e carismáticos, cuja base é uma experiência mística, têm desenvolvido complexas organizações de amplitude internacional. Além disso, esses grupos participam muitas vezes de redes que se constituem em novas organizações inter-religiosas que coordenam a relação – encontros e trocas – entre distintos movimentos e igrejas. Por outro lado, podem se agregar também a um outro tipo de organizações religiosas que desenvolvem interfaces com outras esferas sociais, sejam de serviços de saúde, de comunicação, educativas, artísticas, políticas, financeiras, comerciais, familiares, etc. (Mariz, 2003, p.170)

Assim sendo, a literatura de “libertação” pentecostal, a exemplo do “Pentecostalismo Católico” e da “Teologia da Libertação”, pode ser vista como fruto de um movimento cosmopolita de idéias e pessoas que perpassa não apenas o campo religioso, mas outros campos de saberes da nossa sociedade. Tal constatação nos instiga a observar e compreender os conteúdos e as estruturas dinâmicas da contemporaneidade que permitem a circulação dessas idéias nas Américas e, quiçá, no mundo. Tal abordagem, a nosso ver, seria mais proveitosa do que buscar essências ou “matrizes religiosas” das regiões/nações pesquisadas, tal como o fez Bittencourt Filho (1996) com relação à religiosidade brasileira.

Para Bittencourt Filho (1996) a matriz religiosa brasileira é formada por um conjunto de “sistemas sincréticos cada vez mais complexos, porquanto não erigem fronteiras nem obstáculos ao intercurso de símbolos, o qual consolida uma religiosidade criativa e difusa em todo o território nacional”. (Bittencourt Filho, 1996, p.50) Para o referido autor, os traços mais marcantes dessa matriz seriam o sincretismo, o utilitarismo e o infantilismo.

O primeiro é amplamente conhecido pelos estudiosos da religião no Brasil e relaciona-se ao próprio contexto histórico de nascimento da nação:

Basta recorrer à formação histórica da nacionalidade. Com os colonizadores portugueses chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja força irá impor-se sobremaneira por meio da mestiçagem. A escravidão trouxe consigo as religiões africanas, que, devido às adversidades, acabaram por engendrar um vasto sincretismo. No século XIX dois novos elementos se acrescentam: o espiritismo europeu e alguns ingredientes do catolicismo romanizado. (Bittencourt Filho, 1996, pp.45-46)

O segundo elemento refere-se a uma relação pragmática de troca entre as divindades/seres sobrenaturais e os humanos, estabelecidas a partir de “atos de magia”, reconhecidos ou não como tais. (idem, pp.47-48)

O terceiro elemento está relacionado ao confinamento da religião no “escaninho da irracionalidade” e ao impedimento do estabelecimento de “qualquer liame entre a dimensão religiosa da vida e a existência cotidiana, salvo no tocante à superação das dificuldades materiais e pseudo-espirituais”. (ibidem)

O “utilitarismo” e “infantilismo” seriam duas dimensões que se interpenetrariam na matriz religiosa brasileira, revelando que a nossa religiosidade é mais pragmática à solução dos problemas cotidianos dos indivíduos do que voltada para soluções de problemas doutrinários ou teológicos. Daí, a constatação de Bittencourt (1996) de que a matriz religiosa brasileira constitui-se numa expressão de resistência e criatividade aos conteúdos verticalmente impostos pelas instituições religiosas, principalmente aquelas que impõem práticas doutrinárias divorciadas dos “imperativos da existência” cotidiana dos indivíduos. Nesse sentido, conclui o referido autor, é inegável que a religiosidade matricial brasileira foi “plasmada nas vivências concretas do povo e está incorporada ao todo da índole cultural, incluindo as idiosincrasias”. (idem, p.48)

Longe de cultivarmos uma visão utilitarista das crenças religiosas nesta tese, afirmando que elas seriam mero meio de realização dos desejos humanos, consideramos que essas molduras de pensamento tem eficácia simbólica exatamente porque, no imaginário social dos atores pesquisados, são a realização da promessa divina nas suas vidas pessoais.

Ademais, mais do que estabelecer traços da essencialidade das religiões nas nações Americanas, como pretende Bittencourt Filho (1996), – a ponto dele afirmar que uma

das principais características da matriz religiosa brasileira é o “utilitarismo”, como se noutras partes do mundo as pessoas comuns não buscassem a religião como veículo de resolução dos seus problemas (físicos e emocionais) cotidianos –, queremos sublinhar que o Pentecostalismo é uma força social poderosa (ou um movimento religioso) que nasce no ventre da “modernidade” e que expressa as suas certezas e incertezas os seus paradoxos, as suas contradições, isto é, o(s) próprio(s) jeito(s) moderno(s) de Ser e Viver.

A valorização do emocional e do sobrenatural num mundo que idealmente buscaria a racionalidade e o pensar científico, conforme dito pelas teorias de secularização da sociedade, são o sintoma de que há algo de errado com a “modernidade” ou, com o olhar que temos dela.

Neste trabalho, apostamos que a segunda alternativa é mais viável, visto que quando deixamos de olhar a modernidade como um pacote de idéias herméticas e compactas, passamos a nos dar conta da sua própria complexidade, responsável pela riqueza dos seus paradoxos e contradições, que dão a ela novos tons de cores inimagináveis ao binarismo dicotômico da classificação Racional X Emocional, Secular X Religioso, Normalidade X Patologia.

5.3 - A Modernidade é Pós-Moralista?

Resgataremos agora as reflexões do filósofo francês Gilles Lipovetsky (2005), para falarmos um pouco sobre a dinâmica de funcionamento da “modernidade alternativa”. O referido autor divide a história do mundo moderno em dois períodos, sucessivos no tempo: a “sociedade do dever” (cujo florescimento teria ocorrido entre 1700 e 1950 e que foi marcada pela “secularização ética”)⁷⁶; e, a “sociedade pós-moral” (caracterizada pela erosão da “virtude do dever”).

Na primeira fase do processo de “secularização da ética”, ocorreu a “exaltação do Dever”. (2005, p.04)

Embora alheia a qualquer **religião revelada**, a criação de uma ética laica como princípio organizador da ordem social redundou, na prática, em fazer vir à tona novamente aquela mesma concepção de **religião revelada**. De fato, a religião moderna do dever tomou o lugar antes ocupado pelo dever

⁷⁶ Lembrando que na gênese desse processo houve o amalgamento da ética laica com os valores morais cristãos.

imemorial da religião, e para isso se valeu de uma hipérbole: “você deve...” (idem, p.04, grifos meus)

Pensadores como Rousseau, Comte, Victor Cousin, Jouffroy e Janet seriam emblemáticos para pensar o processo de inauguração do “individualismo moralista” (idem, p.05), um ideal de vida que pregava que “para combater a imoralidade e a indisciplina dos costumes individualistas”, seria necessário “sacralizar” os deveres morais e cívicos. (idem, p.06)

Por fim, os “modernos” também se empenharam em “depreciar a esfera do dever moral” (ibidem), aceitando o “mal” desde que ele fosse instrumento para a realização do Bem Público e para o progresso histórico humano. (ibidem)⁷⁷

Dessa relação aparentemente contraditória, estabelecida na gênese da modernidade, Lipovetsky conclui que ela (a Modernidade) é semelhante ao deus Juno, o qual apresenta duas faces: a idolatria do imperativo moral e a radical negação da sua legitimidade. (idem, p.07)

A moral sexual, por exemplo, esteve submetida a instrução religiosa da Igreja até a primeira metade do século XX.

De fato, na França de 1914, a proporção de professores primários padres correspondia quase à metade do número de professores primários leigos. A autonomia da moral em face da religião, embora fosse defendida por muitas correntes de pensamento, não recebera adesão (nem teórica nem prática) das massas. [...] A Igreja desempenhou um importante papel na direção das consciências. (Lipovetsky, 2005, pp.17-18)

Nalguns casos, o “saber” cristão mesclou-se e interpenetrou-se ao “saber” científico na formulação de reformas sociais nessa época.

A secularização do saber veio acompanhada de novos anátemas contra tudo que extrapolasse a cópula “normal”, isto é, contra todas as formas de desvio libidinoso. Assim como a Revolução Francesa concluiu a obra centralizadora do Antigo Regime, **também o discurso médico, associado aos costumes e princípios religiosos, deu continuidade à iniciativa moralizadora dos séculos precedentes.** Desse modo, os sanitaristas do século XIX alertaram os cônjuges sobre “posturas ilegítimas”, que poderiam constituir um risco de provocar esterilidade ou aborto. Condenaram a felação, o coito anal e a masturbação recíproca, rotulada de “serviço ignóbil”; incentivaram o comedimento nos passatempos amorosos; em nome da “higiene sexual”, condenaram a excessiva frequência das relações, como a prática do ato sexual após cinquenta ou sessenta anos. [...] As formas marginais de sexualidade eram objeto de perseguição, e as relações sexuais estavam mais propriamente

⁷⁷ Nessa fase, o prestígio do conceito de “mérito ético” cresceu e “todos os homens se definiam com base na igualdade perante o dever.” (Lipovetsky, 2005, p.11)

associadas à noção do dever que à valorização do prazer. (Lipovetsky, 2005, pp.16-17, grifos meus)

Data dessa fase da “secularização da ética”, o surgimento dos “militantes do dever moral e social” cuja ação era de “conjurar os perigos do espírito individualista de gozo e anarquia.” (idem, p.21) Especialmente no século XIX, surgiram as “ligas de defesa da virtude” e as “sociedades filantrópicas”. À vista da miséria popular que assumia graves proporções, das habitações precárias, da “marcha ascensional do alcoolismo, do concubinato, da pornografia, da prostituição, criaram-se muitas associações cujo objetivo era sanear a moral pública ou privada, incrementar a difusão das virtudes da ordem e da temperança, da higiene e do comedimento junto às classes populares.” (idem, p.21)

Os filantropos e virtuístas “adaptaram-se” a essas massas e a sua época. Utilizando-se dos meios de comunicações disponibilizados pela modernidade (como os jornais, os manuais de higiene, os folhetos, os debates públicos, os congressos, as campanhas de fixação de avisos), eles mobilizaram voluntários e executaram ações em hábito nacional e internacional para lutar contra a “decadência moral” das massas. (idem, p.21)

Na essência dessas iniciativas moralizadoras estava o “espírito cristão”:

No momento em que o ateísmo avançava, em que os relatórios eclesiásticos registravam uma desafeição crescente para com a prática religiosa, multiplicavam-se na Inglaterra as sociedade caritativas, imbuídas da missão de difundir a palavra de Deus, despertar o sentimento moral e religioso sufocado pela miséria e pela falta de educação. Armados com a Bíblia, os missionários organizaram procissões e reuniões defronte de locais de depravação, percorrendo bairros pobres, visitando famílias decaídas, atacando repetidamente os casais que viviam em concubinato até que regularizassem sua condição de vida, entrando à força nos lares, brandindo ameaças de condenação eterna contra os que viviam no vício, dedicando-se obstinadamente a preces e a acusações. (Lipovetsky, 2005, pp.21-22)

Entretanto, essa “santa cruzada moral” **não** se realizou apenas a partir da violência moral, do “espírito de ingerência” e do autoritarismo. Ela também se realizou também a partir de um ideal de “serviço social” – calcado na moralidade (cristã) e na racionalidade dos procedimentos de caridade -, de “salubridade democrática”, de distribuição de “sopas populares”, tíquetes-alimentação, cobertores e carvão.

A assistência deixou de ser um fim em si. Procura-se, de agora em diante, promover iniciativas “eficazes”, corrigir efetiva e permanentemente comportamentos indignos, tomando sempre em consideração os fundamentos causadores da imoralidade, como também inculcando novos valores novos estilos de comportamento às massas deserdadas. Impulsionar a independência econômica dos pobres, concorrer para o incremento da previdência e higiene

das famílias, estimular o senso de responsabilidade individual: eis o objetivo mais importante para os filantropos. (...) Graças aos modernos, a moral intradisciplinar do dever se firmou como instrumento “autônomo”, capaz de mudar, de melhorar o mundo profano. (Lipovetsky, 2005, p.23)

É graças aos “modernos” que se criou, nesse período, uma “evangelização laicizada” geradora de um imaginário social que “passa do milagre da fé regeneradora ao conceito de ação sanitária e moral, o novo remédio aos males que afligem as camadas populares”. (idem, p.24)

Concretizou-se nessa época, a férrea crença no poder formador da “educação humano e moral”.

O caráter de moralização perdeu o seu caráter confessional; todas as pessoas de bem, para além da sua filiação religiosa, são convidadas a trabalhar em conjunto, com base em valores morais comuns, na obra de regeneração dos costumes. (idem, p.24)

Destaca-se desse período, de “sociedade do dever”, uma questão importante: **a moral cristã não sucumbiu à irrupção da “modernidade”**. Muito pelo contrário, esse corpo de crenças adquiriu a forma de uma “religião do dever” que continuava a ter razoável poder de influência sobre o agir humano.

Tanto isso é importante para Lipovetsky (2005), que numa nota de rodapé na página 8, ele afirma que o movimento de “emancipação da moral” em face da religião **não** pode ser confundido com a tentativa (por parte de alguns “modernos”) de criar uma moral sustentada unicamente na razão, universal e invariável, fora de toda e qualquer “raiz cristã”. Esse processo, o qual Lipovetsky (2005, p.12) designa “ilusão original do espírito laico” teria sido identificado por Nietzsche, que afirmou na sua obra que “os valores morais laicos são *continuidade milenar* da mensagem cristã.” (ibidem)

Mas, nesse trabalho, interessa-nos, sobretudo, pensar o que seria a “sociedade pós-moral”, enquanto fundamento dinâmico que nos ajuda a pensar o que seria a “modernidade alternativa”.

A fase heróica, austera, categórica, da “sociedade do dever” foi posta ao fim com a erosão da “virtude do dever”⁷⁸:

⁷⁸ Essa fase da modernidade era simbolizada pela seguinte frase: -“Você deve fazer isso em nome da...” (Lipovetsky, 2005).

Desde a metade do século XX, fixou-se um novo mecanismo social de avaliação dos critérios morais que já não se apóia naquilo que era a mola mestra do ciclo anterior: o culto do dever. Dever era um termo que se escrevia com letras maiúsculas; hoje grafa-se com minúsculas. Antes irreduzível, tomou agora a forma de show recreativo. Antes, submissão incondicional da vontade à lei; hoje, uma sincrética conciliação entre dever e prazer, dever e “self-interest”. A fórmula “É preciso fazer...” cedeu lugar ao fascínio da felicidade; a obrigação peremptória, à excitação dos sentidos; a proibição irretorquível, à liberdade de escolha. A retórica sentenciosa do dever não está mais no cerne da nossa cultura; em seu lugar, o que temos são os chamados à boa vontade, os conselhos *psi*, as promessas de felicidade e de liberdade aqui e agora. Assim, as sociedades modernas eliminaram os sinais exteriores da força política e fizeram desaparecer as irrecusáveis injunções da moral. Ficou extinta a cultura do sacrifício do dever. (Lipovetsky, 2005, pp.25-26, grifos do autor)

Mesmo alguns atos moralistas da contemporaneidade, como as cruzadas contra a liberalização do aborto e o livre uso de todo tipo de drogas, **não** seriam necessariamente sinais de um retorno à “religião tradicional do dever”, mas sim a afirmação do “eu” individualista. (idem, p.26)

O que se difunde é a ética, mas nunca e em nenhum lugar a idéia do dever irreduzível. Assim, somos ávidos por regras justas e equilibradas, mas não de renúncia pessoal; queremos regulamentações, não imposições; “especialistas”, não fiscais da moral. Em suma, fazemos um convite à responsabilidade, mas não exigimos uma inteira imolação ao próximo, à família ou à nação. [...] São os direitos subjetivos, a qualidade de vida e a realização pessoal que impulsionam em larga escala nossa cultura, e não mais o imperativo hiperbólico da virtude. (idem, p.26, grifos do autor)

Tal questão nos leva a pensar em que medida o imperativo da “virtude” estaria erodido (ou vem perdendo força) em relação ao ideal da “qualidade de vida/“realização individual”. (ibidem) O que, por sua vez, nos levar a refletir sobre o grau de autonomia do indivíduo moderno em relação aos mecanismos de coercitividade social.

Pensando nessas questões e tentando enxergar o mundo a partir da perspectiva de Lipovetsky (2005), lembrei-me novamente da etnografia que escrevi sobre os bombeiros militares do Distrito Federal, em 2003. Naquela oportunidade, sob orientação da professora Mireya Suárez, percebi que havia um ideal de “virtude” heróica nos bombeiros, o que faz com que eles aceitem a possibilidade de ceifarem as suas próprias vidas em ações de preservação das vidas alheias.

Obviamente que o bombeiro é ensinado, nos seus cursos de treinamentos, a avaliar os riscos das ações que ameacem a sua integridade física. Mas, se preciso for, há sempre a possibilidade do auto-sacrifício em razão do sublime dever de salvar as vidas alheias.

De uma perspectiva analítica, esse dever heróico está alicerçado num imaginário social que associa a tarefa de preservar vidas alheias aos feitos dos deuses e semi-deuses, o que nivelaria o bombeiro-herói a eles. Por isso, consciente ou inconscientemente, o bombeiro aceita os riscos inerentes ao seu papel de preservador das vidas alheias. (Martins, 2003) Nesse sentido, conforme diz Arendt (2001), os heróis são intermediários entre o humano e o divino:

São seres mortais que pela sua capacidade de produzir coisas - obras e palavras - merecem pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade. São homens que a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza divina. (Arendt, 2001, pp.28-29)

Ainda a respeito da presença da “virtude do dever” na sociedade pós-moral, lê-se na autobiografia de Marcus Luttrell, o membro de uma das mais prestigiosas tropas militares do mundo contemporâneo, os SEALs estadunidenses, que para esses soldados “as palavras mágicas Dever, Honra e Pátria estão gravadas em nossos corações”. (Luttrell, 2008, pp. 58-59)

No livro ficcional “Elite da Tropa”, que tem a pretensão de mostrar ao público o ponto de vista dos policiais adestrados para o combate diário contra a violência nos grandes centros urbanos brasileiros, lê-se que o Batalhão de Operações Policiais Especiais (o BOPE) é o “antídoto para a corrupção” e que o fundamento do seu trabalho é o “orgulho pessoal e profissional”; o “respeito ao uniforme negro”:

Antes a morte do que a desonra. O processo de seleção era tão difícil e doloroso, o ritual de passagem era tão dramático, que o pertencimento passou a ser o bem mais precioso. Ser membro do BOPE, partilhar dessa identidade, converteu-se no patrimônio mais valioso. A auto-estima não tem preço. Portanto, não se negocia. O guerreiro, que estende o risco ao limite extremo, não mira o pagamento. O alvo é a glória, recompensa muito maior que os bens materiais. O monge que fustiga o corpo não quer levar vantagem. A ambição é mais elevada: o contato com o sagrado. (Soares, Batista e Pimentel, 2006, pp.07-08)

Com base nesses discursos, cabe indagarmos se haveria uma separação entre a “sociedade do dever” e a “sociedade pós-moralista”, tal como parece afirmar a primeira vista Lipovetsky (2005).

Para nossa satisfação, o próprio Lipovetsky deixa claro que:

A lógica pós-moralista é a *tendência dominante* de nossa cultura ética, porém não é exclusiva a ela. (Lipovetsky, 2005, p.27, grifos meus)

Ou seja, o termo “tendência dominante” abre espaço para pensarmos que a questão da moralidade do dever na nossa sociedade pode estar associada a pólos de pensamento que variem, circunstancialmente, da “realização individual” extrema, ao mais forte e intenso virtuosismo coletivo.

Pautados no exemplo dos bombeiros e dos soldados de elite, percebemos que em quase todas as situações que vivenciamos, temos o poder relativo de rejeitar a “imolação de nós mesmos ou um encargo de execução árduo” (Lipovetsky, 2005, p.27), o que significa a possibilidade de recuar, em casos extremos, diante do sacrifício do “dever”. Ao mesmo tempo, nos sentimos impelidos a cumprir esse dever em virtude de uma satisfação que é, simultaneamente, individual e coletiva.

Desse modo, a “liberdade” absoluta não é uma prerrogativa dos indivíduos-individuais, posto que conforme admite o próprio Lipovetsky, a “sociedade pós-moralista” não é sinônimo de “sociedade pós-moral”, visto que, nos dias atuais surgiram novas regulamentações, novas proibições foram renovadas e readmitiram-se novos valores que guiam as condutas. Ou seja,

O bem-estar e os prazeres são exaltados, mas a sociedade civil anseia por ordem e moderação: os direitos subjetivos dominam a nossa cultura, mas *nem tudo é permitido*. (Lipovetsky, 2005, p.28, grifos do autor)

Conforme indica Juremir Machado da Silva, Gilles Lipovetsky é o “filósofo dos paradoxos da sociedade contemporânea”, visto que ele tem uma especial capacidade para ler os “antagonismos como elementos complementares”. (Silva, 2007, p.XVIII)

Por isso, aponta Lipovetsky (2007), é perfeitamente aceitável que vivamos numa Era de racionalização, descrença e desinstitucionalização da religiosidade que é, paradoxalmente, marcada pelo aparecimento de grupos religiosos fanáticos e fundamentalistas.

Ficamos livres da obrigação de conquistar o paraíso. Estamos cada vez mais livres do pesadelo do pecado e do moralismo. Temos o direito a uma opção sexual. Podemos, em tese, andar como quisermos. Mas, em contrapartida, queremos estar na moda e somos prisioneiros de novas e terríveis obrigações terrenas. Como diz Lipovetsky, com humor, cada um pode fazer o que bem entender e ser o que bem quiser, mas é quase impossível encontrar uma mulher que queira ser gorda. (Silva, 2007, p.XVIII-XIX)

Assim sendo,

Quando desaparece a religião do dever, não é o declínio geral de todas as virtudes que presenciamos, mas o surto de um processo desagregador que se sobrepõe a um processo de reorganização ética, se constrói exclusivamente com base em normas individualistas. Deve-se, pois, conceber a era pós-moralista como um “caos organizador”. (Lipovetsky, 2005, p.XXXII)

Tal “caos organizador”, próprio do modo de vida moderno, tem com base (ou estrutura) duas lógicas antinômicas de ser e viver que, convivem simultaneamente entre si:

De um lado o individualismo associado a regras morais, à justiça, ao futuro; de outro, o individualismo do “cada um por si” e do “depois de mim, o dilúvio. Ou seja, falando em termos éticos, individualismo responsável versus individualismo irresponsável. [...] **O que vemos é a combinação simultânea de uma lógica desorganizadora com uma lógica reorganizadora, entrópica e reguladora.** É em torno desse conflito estrutural do individualismo que se decide o futuro das democracias [leia-se da sociedade contemporânea]. (Lipovetsky, 2005, pp.XXXII-XXXIII, grifos meus)

O mundo atual, continua ele, vive a:

Progressão paralela de duas maneiras antitéticas de se reportar aos valores, dois modos contraditórios de conceber a organização do estado social individualista, conquanto de uma amplitude muito diversa. **De um lado, lógica flexível e dialogada, liberal e pragmática,** equivalente ao estabelecimento gradual de barreiras, integrando múltiplos critérios para cada delimitação específica, fixando-se casos específicos e exceções. **De outro, dispositivos concretos, lógicas estritamente dualistas, gêneros de argumentação mais doutrinários que realistas,** maior preocupação em alardear rigorosamente do que em efetuar progressos humanistas, muito mais repressão do que prevenção. (Lipovetsky, 2005, p.XXXI, grifos meus)

Quando Lipovetsky (2005) fala de forças desorganizadoras (centrífugas) e reorganizadoras (centrípetas) que regem o funcionamento da vida social, está considerando um dos temas mais centrais às ciências sociais que é a relação entre indivíduo e sociedade, no que se refere ao grau de autonomia (decisória) do primeiro em relação às forças coercitivas da segunda.

Bauman (2001) ao abordar o tema da “pós-modernidade”, ao qual ele se refere como “modernidade líquida” (e, depois, “gasosa”), coloca o problema do grau de liberdade do indivíduo frente às forças coercitivas da sociedade como primeiro plano sociológico da sua análise.

Para o referido autor, o sentido da vida do sujeito “moderno” é “libertar-se de algum tipo de grilhão que obstrui ou impede movimentos; é começar a sentir-se livre para se mover ou agir. Sentir-se livre das limitações, livre para agir conforme os desejos.” (Bauman, 2001, pp.23-24)

Frise-se que o “desejo” aqui é misto de interesse racional e emocional: é a vontade individual numa relação direta de conflito (ou concordância) com as forças sociais, sempre coercitivas. Ou seja, para Bauman (2001), o individualismo é uma das marcas que distinguem a modernidade de outros períodos históricos. Sendo, a “pós-modernidade” a exacerbação dessa condição, uma vez que:

A liberdade concebível e possível de alcançar já foi atingida; nada resta senão limpar os poucos cantos restantes e preencher os poucos lugares vazios – trabalho que será completado em pouco tempo. Os homens e as mulheres são inteira e verdadeiramente livres, e assim a agenda de libertação está praticamente esgotada. [...] *o indivíduo* já ganhou toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar; as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. (Bauman, 2001, p.30, grifos do autor)

Obviamente que Bauman (2001) não acredita numa capacidade ilimitada de ação do “indivíduo” com relação às forças (sociais) exteriores a ele. Com o trecho acima citado, ele tenta apenas captar um instantâneo dos sentimentos contemporâneos acerca do ideal de “liberdade”. Tanto isso é verdade que ele cita Durkheim (1924)⁷⁹ para dizer que a “liberdade” pode ser uma “benção” ou “maldição” para os indivíduos, de acordo com a reação da sociedade à esse bem intersubjetivo, visto que, “não há outro caminho para buscar a libertação senão submeter-se à sociedade e seguir suas normas.” (Bauman, 2001, p.28)

Ou seja, a “liberdade” pode ser vista como um dos ideais de vida do homem moderno, assim como a idéia de que é preciso ter inscrito no coração os ideais de “Dever, Honra e Pátria”. Sendo o primeiro identificado com o movimento centrífugo dos valores moderno e, o segundo com o movimento centrípeto desses valores. Sendo esses os pólos analíticos desse Ente que chamamos de Sociedade Moderna, o que não impede que percebamos esses ideais de vida frequentemente amalgamados uns aos outros nos discursos aparentemente “contraditórios” que os indivíduos fazem sobre si mesmos e suas próprias ações.

⁷⁹“O indivíduo se submete à sociedade e essa **submissão** é a condição de sua **libertação**. Para o homem a liberdade consiste em não estar sujeito às forças físicas cegas; ele chega a isso opondo-lhes a grande e inteligente força da sociedade, sob cuja proteção se abriga. Ao colocar-se sob as asas da sociedade, ele se torna, até certo ponto, dependente dela. Mas é uma dependência libertadora; não há nisso contradição.” (Durkheim, 1972, apud Bauman, 2001, p.27, grifos meus)

Sendo assim, à luz dos nossos dados, o movimento religioso Batalha Espiritual, que é parte da literatura de libertação pentecostal, está localizado no pólo centrípeto dessa escala de valores, dado o caráter extremamente dualista e fundamentalista dos seus discursos. Entretanto, conforme já alertado, essa literatura pentecostal é composta por uma quantidade imensa de obras que guardam entre si a própria complexidade representativa na nossa estrutura social, que acreditamos estar depositada nesse universo micro-simbólico.

Dentro dessa complexidade, já nos últimos meses de confecção desta tese, nos deparamos com os discursos do pastor Marcos de Souza Borges, conhecido no meio evangélico brasileiro como Pr. Coty, um especialista em “libertação”.

O Pr. Coty não é parte direta do grupo de Batalha Espiritual de Peter Wagner e Neuza Itioka, mas na contracapa de um de seus livros, intitulado “O Avivamento do Odro Novo”, lê-se o seguinte comentário de Neuza Itioka a respeito dessa obra:

Pr. Marcos Borges pertence à nova geração de guerreiros levantados por Deus com profunda percepção para enriquecer e alargar a dimensão da batalha espiritual. Você será muito abençoado ao ler este livro. É desejo de Deus, como Pai, restaurar a família, alvo do grande ataque do inferno. Ele nos impele à guerra para sermos como igreja, instrumentos desta restauração. (Neuza Itioka na contracapa de Borges, 2007)

Numa palestra gravada⁸⁰, Pr. Coty afirma que a submissão e a interdependência são as maiores chaves dos relacionamentos do fiel com Deus e com os outros “irmãos”.

Para confirmar suas conjecturas, Pr. Coty cita Jesus em João:15, enquanto passagem bíblica que expressa “algo realmente poderoso” sobre o que é liderar pessoas:

-Já não vos chamarei servos porque os servos não sabem o que faz o seu senhor. Mas vos chamarei amigos porque tanto quanto ouvi de meu Pai, vos tenho feito conhecer. (João:15)

Ou seja, com essa frase, Jesus estaria dizendo que a relação dos fiéis com Jesus situa-se no “nível da amizade”. Por isso, continua Pr. Coty, é preciso deixar de querer que os líderes sejam obedecidos “na marra”, para compreender que o verdadeiro líder, assim como Jesus, deve inspirar ações de voluntariedade nas pessoas. Ou seja, não existe liderança sem submissão e ela exige o mútuo respeito entre o pastor e a “ovelha”: a submissão só funciona num ambiente livre de desconfiança e inimizade.

⁸⁰“A Submissão e a Interdependência”, palestra gravada do Pr. Marcos de Souza Borges (o Pr. Coty), produzido pela Ágape Produções e vendido no site: <<http://www.jocumpr.com.br/jocum/loja.asp>>.

Dessa perspectiva, submissão **não** seria o mero condicionamento mental ou emocional, no qual a pessoa se anula num dado relacionamento; nem tampouco, a obediência cega às ordens do líder ou a “escravidão” fruto do medo ou de ameaças, um “legado deixado pela Inquisição Católica”.

Uma vez que um dos maiores propósitos do avivamento pentecostal é a quebra do espírito de rebelião contra Deus e que, quando a Bíblia fala do ministério de João Batista, profetiza que Ele irá converter o coração dos pais aos corações dos filhos e, dos filhos aos pais. Levará também os rebeldes à prudência, para que se levante um Corpo bem disposto.

Satanás tem feito uma propaganda negativa da submissão porque ele sabe que cada vez que nos rebelamos, quem obtém a autoridade é ele (o diabo): ele tenta utilizar todas essas feridas do autoritarismo para justificar a rebelião. Mas, o verdadeiro crente sabe que o Reino de Deus tem muitos paradoxos e a submissão é um deles: Jesus deixou bem claro que existe uma grandeza em se sujeitar, servindo cooperativamente aos outros. Então, é impossível obter uma legítima autoridade sem uma verdadeira submissão. [Ademais], o apóstolo Paulo nos ensina que o neófito se ensoberbece, caindo nos laços do diabo. Então, muitos que se escondem atrás do pretexto de ser um líder nato, tiveram a personalidade distorcida pelo egocentrismo, visto que ninguém nasce para mandar. Isso definitivamente não está de acordo com o propósito de Deus para a natureza humana: nós nascemos para servir aos outros através de um dom vocacional dado por Deus. Esse dom precisa ser descoberto, posto em prática com a motivação de abençoar o outro. É assim que nós prosperamos. Como líderes, não como chefes; como pais, não apenas como ministros de Deus; a nossa visão deve ser a de investir na visão dos outros. Na liderança dos outros e, não apenas, criar um rol de subservientes que estão programados/condicionados a cumprir os nossos caprichos. É dessa forma que muitos são enganados e traídos pelo próprio sucesso. (Pr. Coty, “A Submissão e a Interdependência”, palestra gravada)

O discurso acima transcrito, um discurso pentecostal de libertação, afirma que o indivíduo tem o poder de obedecer ou não obedecer ao líder religioso e, que o líder deve “cativar” a obediência da “ovelha” às suas ordens. De modo que está posto, nesse discurso, que a obediência não é um Dever e, sim, o fruto de uma crença afetiva (ou de uma fé) racional em relação à validade de determinada conduta. Ou seja, no discurso do Pr. Coty percebemos a existência de uma lógica de pensamento que é relativamente flexível e, até certo ponto, dialogada, sem deixar de perder os seus imperativos dualistas e doutrinários.

Talvez mais importante do que falar sobre essas estruturas que estruturam os discursos de libertação pentecostal nas Américas, seja mostrar que num cenário mais amplo, eles possuem uma semelhança contígua com os discursos do “humanismo cristão latino”, uma vez que em ambos há um entrecruzamento entre a fé e a razão enquanto corpo de crenças que, amalgamadas, constituem o cerne das ações humanas. Nas palavras de Pascal (2005):

A razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deve se submeter [e, por isso,] é o coração que sente a Deus e não a razão. (ibidem). Ao mesmo tempo, Deus é sensível ao coração, não à razão; então, o homem de fé é aquele que racionalmente aceita se submeter a vontade Divina e que, portanto, pratica um exercício de racionalidade extrema ao aceitar a submissão às vontades de Deus. (Pascal, 2005)

O resgate da liberdade e da dignidade perdidas pela humanidade no seu encontro com o Mal são, pois, as metas principais desses discursos de libertação cristã. Objetivos que para serem alcançados exigem que o indivíduo aceite que ele é parte importante da comunidade (cristã). Esse indivíduo deve também aceitar determinadas regras de convívio da referida comunidade, porque elas são sabedorias divinas, capazes de fazê-lo alcançar a tarefa suprema do reencontro com Deus.

Finalmente, nos parece que ainda existem muitas questões a serem respondidas, principalmente aquelas referentes ao modo como essa “consciência cristã” é incorporada cotidianamente ao processo de socialização dos indivíduos não só nos templos religiosos, mas noutras instituições esferas tidas como “mais” seculares da nossa sociedade. Em todo caso, com base nesta pesquisa, afirmamos seguramente que essa “modernidade alternativa” tem como um dos seus principais ingredientes a referida “consciência cristã”, uma maneira altamente moderna de ser, viver, pensar e sentir o mundo em que vivemos. De resto, esperamos que esta tese seja o início de um amplo trabalho que nos ajude a compreender a complexidade desse fenômeno chamado “cultura bíblica” na modernidade.

Considerações Finais

No Capítulo 1, tomamos a literatura de “libertação” pentecostal como um conjunto de “peças etnográficas” (DaMatta, 1973;1993), que constituem-se num “sistema simbólico de comunicação inter-humana” (Candido, 2004, p.31), que é a “cultura bíblica” (Ricoeur, 1969), a qual reflete (e se liga umbilicalmente) à estrutura das sociedades e grupos pesquisados por nós pesquisados. Ainda nesse primeiro Capítulo, mostramos que a metodologia comparativa do “contraste de contextos” não da conta do problema da variação e da diversidade cultural que encontramos ao investigar o fenômeno da “cultura bíblica” nas Américas.

No Capítulo 2, fizemos um resumo das histórias de fundação do pentecostalismo nas Américas para pensar o significado da experiência de “conversão” e “libertação” enquanto marcas identitárias que distinguem os “evangélicos” ou “pentecostais” de outros grupos religiosos.

No Capítulo 3, falamos sobre a origem do “Batalha Espiritual”, mostrando que esses discursos de “libertação” e os discursos de crítica a ele são parte de um “campo de variação” discursiva-cultural, a já referida “cultura bíblica”, a qual perpassa diferentes grupos religiosos de diferentes nações das Américas e, quiça, do mundo como um todo.

No Capítulo 4 fizemos uma revisão bibliográfica da temática da “libertação” nas Américas, - a partir da leitura da obra de alguns intelectuais cristãos, filósofos e pesquisadores do cristianismo (em suas mais variadas expressões), que são comprometidos com a transformação das condições de vida de grupos e populações aqui marginalizadas – com o objetivo de iniciar um trabalho de esquadramento da abrangência do campo de idéias de “libertação” nessa “zona de contato” (Pratt, 1999), o que se constitui no nosso projeto acadêmico de longa duração.

No Capítulo 5, a partir da definição de que a “modernidade” é uma “experiência vital” (Berman, 2007), compartilhada por determinados atores históricos num determinado período histórico, mostramos que a “cultura bíblica” é parte do modo de ser “moderno”.

Feito esse resumo da nossa apresentação até aqui, refletamos um pouco sobre o processo de construção das identidades no mundo contemporâneo, para pensar sobre a importância da “cultura bíblica” para os nossos futuros estudos sobre essa temática.

Castells (1999), escreve que:

Juntamente com a revolução tecnológica, a transformação do capitalismo e a derrocada do estatismo, vivenciamos no último quarto do século o avanço de expressões poderosas de identidade coletiva que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle das pessoas sobre suas próprias vidas e ambientes. Essas expressões encerram acepções múltiplas, são altamente diversificadas e seguem os contornos pertinentes a cada cultura, bem como às fontes históricas da formação de cada identidade. (Castells, 1999, p.18)

Esse fenômeno, diz Castells (1999), está relacionado à própria maneira pela qual a “identidade” se manifesta na “sociedade em rede”, enquanto um processo de “construção de significado” com base num ou mais atributos culturais que “prevalecem sobre outras fontes de significado”. (idem, p.22)

Nalguns momentos, diz Castells (1999, p.29), alguns grupos constroem identidades coletivas “segundo a identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma autoridade definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade.” (idem, p.29) A valorização desse(s) “atributo(s)” é tão importante para esses grupos que “é impossível a eles discutirem ou resolverem o que quer que seja com pessoas que não compartilhem de seu comprometimento com uma autoridade, seja ela uma irrepreensível Bíblia, um infalível papa, os códigos da *Sharia* do islamismo ou a implicações da *halacha* para o judaísmo”. (ibidem, grifos do autor) Esse são, pois, os “fundamentalistas” religiosos.

Da perspectiva de Castells (1999), podemos dizer que a “cultura bíblica” é um atributo central na construção da experiência religiosa dos pentecostais e de outros grupos religioso-cristãos nas Américas e no mundo. Entretanto, considerando os discursos críticos em relação à literatura de “libertação” pentecostal analisada nesta tese, percebemos que nem todo cristão-pentecostal é “fundamentalista”, do mesmo modo que nem todo fundamentalista é, necessariamente, pentecostal.

De modo que as categorias de “fundamentalista” e “cosmopolita”, utilizadas por Castells (1999) devem compreendidas em relação ao contexto histórico, político e cultural no qual elas são enunciadas. Por exemplo, Castells (1999) cita o exemplo de

“fundamentalistas” cristãos-estadunidenses que parecem não se importar com a contradição inerente ao fato de serem “tecnocratas morais” e “libertários econômicos”, como é o caso do líder da Coalizão Cristã, Pat Robertson, famoso evangelista televisivo, que comprou uma estação de televisão sob a justificativa que “Deus ajudará o bom cristão nos negócios”. (idem, p.40) Acrescente-se a esse exemplo a imagem do cristão-radical-conservador, Erik Prince, ex-Seal, fundador e dono da empresa de segurança privada Blackwater, a qual tem sido responsável pela segurança de autoridades estadunidenses e pelo massacre de civis inocentes no Iraque⁸¹, ação que parece ir de encontro a todos os preceitos ensinados por Jesus Cristo.

Com relação a essas contradições no pensamento e na ação dos “fundamentalistas” religiosos, podemos também citar o exemplo do Bispo brasileiro Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, que ao ser questionado sobre o teor violento e pornográfico dos programas exibidos pela sua rede de televisão, a Rede Record, categoricamente disse que o seu trabalho missionário é “uma coisa” e que a sua atividade empresarial, é “outra” completamente diferente.⁸²

Percebemos assim, que o nosso problema é definir quais são os atributos essenciais que definem determinada identidade, considerando-se que um mesmo atributo pode ser compartilhado por várias identidades, assumindo múltiplos arranjos em infinitas situações de interação social, como é o caso da “cultura bíblica”.

Voltando a Gilles Lipovestky, a nossa dificuldade parece ser justamente aceitar que num mesmo indivíduo convivem, simultaneamente, lógicas de pensamento binárias/doutrinárias/autoritárias e lógicas dialógicas/flexíveis/liberais, acionadas na urgência da realização (ou do rearranjar) dos seus projetos de vida. Assim sendo, a própria “cultura bíblica” pode ser identificada como lógica “conservadora” e “fundamentalista” ou “liberal” e “cosmopolita”, dependendo de quem seja o ator religioso que a acione e do contexto sócio-histórico no qual ele está inserido.

⁸¹ Para maiores informações, Ver: SCAHILL, Jeremy. *Blackwater: A ascensão do Exército Mercenário mais poderoso do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁸² Caio Fabio, na sua entrevista em “Caio Fabio Conta Tudo” (que pode ser encontrada no site www.youtube.com), acusar Edir Macedo de estar possuído pelo Demônio, o que seria comprovado pelas imagens de pornografia, violência e idolatria exibidas nos programas televisivos da Rede Record.

De resto, falta-nos responder questões mais específicas sobre o modo como a “cultura bíblica” é incorporada cotidianamente ao processo de socialização dos indivíduos **não** só nos templos religiosos, mas noutras instituições de esferas tidas como “mais” seculares da nossa sociedade. Em todo caso, com base nesta pesquisa, afirmamos que a “modernidade alternativa” tem como um dos seus principais ingredientes justamente a referida “consciência cristã”: uma maneira autenticamente “moderna” de ser, viver, pensar e sentir o mundo em que vivemos. De resto, esperamos que esta tese seja o início de um amplo trabalho que nos ajude a compreender a complexidade desse fenômeno chamado “cultura bíblica” e das suas inter-relações com o pensamento sobre “libertação” nas Américas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Rubem. “O Deus do furacão”, In: SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Sagarana, 1985.
- AMARAL, Leila. “Um Espírito sem Lar: sobre uma dimensão Nova Era da religiosidade contemporânea”, In: VELHO, Otávio. *Circuitos Infinitos: Comparações e Religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grão-Bretanha*. São Paulo: CNPq/Pronex e Attar Editorial, 2003.
- AMHERDT, François-Xavier. “Introdução”, In: RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Editora Forense, 2001.
- AZEVEDO, Guilherme. “Posfácio: Um livro por todos; Todos por um livro”, In: BUZO, Alessandro. *Suburbano Convicto: Cotidiano do Itaim Paulista*. São Paulo: Edicon, 2004.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge Univ Press, 1987.
- BARTH, Fredrik. *Balinese worlds*. Chicago: Univ. Chicago Press, 1993.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENDIX, Reinhart. “Industrialization, ideologies and social structure”, In: *American Sociological Review*, Vol. 24, Number 5, 1959, pp.613-623.
- BENEDITO, Júlio C. *Emi Padê! Magia, conflito religioso e simbiose ritualística no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de Brasília, 2003.

- BEOZZO, José Oscar. “Prefácio: Enrique Dussel, filósofo cristão, teólogo e historiador”, In: LAMPE, Armando (Org.). *História e Libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.
- BERG, Daniel. *Enviado por Deus: Memórias de Daniel Berg*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- BERGER, Peter. *Rumo de Anjos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BESSA, Daniela Borja. “A Batalha Espiritual e o Erotismo”, In: *Revista de Estudos da Religião*, n.1, 2006, pp.39-49.
- BITTENCOURT FILHO, José. “Remédio Amargo”, In: ANTONIAZZI, Alberto... (et al.) *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp.24-33.
- BITTENCOURT FILHO, José. “Abordagem Fenomenológica”, In: ROLIM, Francisco; BITTENCOURT FILHO, José; HORTAL, Jesús. (Orgs.) *Novos Movimentos Religiosos na Igreja e na Sociedade*. São Paulo: AM Edições, 1996, pp.37-68.
- BORGES, Marcos de Souza. *O Avivamento do Odra Novo: um guia prático para a Cura e Libertação da Família*. Almirante Tamandaré, PR: Editora Jocum Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BUZO, Alessandro. *O Trem: Contestando a Versão Oficial*. São Paulo: Edicon, 2000.
- BUZO, Alessandro. *Suburbano Convicto: Cotidiano do Itaim Paulista*. São Paulo: Edicon, 2004.
- BUZO, Alessandro. *Guerreira*. São Paulo: Global Editora, 2007.
- BUZO, A. (org.). *Suburbano Convicto: pelas periferias do Brasil*. São Paulo: Suburbano Convicto, s/d.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CAIO FÁBIO. “Batalha Espiritual”. In: <<http://guerreirosdaluz.com.br/>>, acessado em julho de 2008.
- CAMPOS JR., Luís de Castro. *Pentecostalismo: Sentidos da palavra divina*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- CAMPOS, Tânia Mara. *Identidade da Renovação Carismática Católica em Brasília e Santiago do Chile*. Tese de doutorado. Brasília: Ceppac/UnB, 2005.

- CANDIDO, Antonio. *A Personagem de Ficção*. São Paulo: USP/FFLCH, 1963.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1967.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996a.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Etnicidade, Etnicidade e Globalização”, In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp, 1996b.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Da Comparação”. In: GOMES, Laura; DRUMMOND, Livia.(Orgs.) *O Brasil não é para principiantes: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- CARDOZO, Mario Rodriguez. (s/d). “Guerra Espiritual”. Disponível em: <http://www.salvacioneterna.com/guerra_espiritual.pdf> e <<http://www.labibliadice.org/>>. [Acessados em Julho de 2008].
- CARVALHO, José Murilo. “Brasileiro: Cidadão?”, In: CARVALHO, José Murilo. *Pontos e Bordados: Escritos de história e política*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, pp.275-288.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Celso. *O espírito militar: Um estudo antropológico da Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- CHARTIER, Roger. “Prefácio”, in: ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CLOUD, David. (2005). “A descrença no Seminário Teológico Fuller”, Disponível em <<http://www.jesussite.com.br/acervo.asp?Id=1378>>, [Acessado em Julho de 2008].
- CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- COSTA, Miguel Dias. “Introdução à Edição Portuguesa”, In: RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1988.

- COSTA, Patrícia. “Efervescência coletiva e a retomada da experiência mística na Igreja Católica”, In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo (orgs.) *Sociologia das Adesões: Novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro/; Gramound/Vieria, 2003, pp.295-309.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão do Gospel*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007.
- DAMATTA, Roberto. *Ensaaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DAMMATA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DI MATTEO, Vincenzo. “A Consciência Infeliz e seus Destinos”, In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 2º,- N.º 03 Dezembro de 2005.
- DU BOIS, W. E.B. “The Conservation of Races, 1897”. Disponível no site <<http://www.webdubois.org/dbConsrvOfRaces.html>>, [Acessado no dia 23 de dezembro de 2009].
- DU BOIS, W. E.B. *As Almas da Gente Negra*. São Paulo: Lacerda, 1999.
- DUMONT, Louis. *Individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *Émile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p.115.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: Volume II: História, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ELIAS, Norbert. *Qu'est-ce que la sociologie?*. Pandora, 1981.
- ELIAS, Norbert. *Mozart: Sociologia de um Gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Fator, 1983.

- FARRIS, James Reaves. “Intervenção na crise: perspectivas teológicas e implicações práticas”. In: *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, ano 11, n.12, p.101-118, dez. 1996.
- FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”, In: ANTONIAZZI, Alberto...(et al.) *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp.67-159.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. “Necessidad y esencia del humanismo”, In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme. (Orgs.). *As Interfaces do Humanismo Latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp.11-28.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- GIDEENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. “Diferenças, Semelhanças, Simetrias: controvérsias acerca de grupos religiosos no Brasil e na França”, In: VELHO, Otávio. *Circuitos Infinitos: Comparações e Religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: CNPq/Pronex e Attar Editorial, 2003.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- GOODENOUGH, W. H. “Componential analysis and the study of meaning”, *Language*, vol.32, n.1, 1956.
- GOODENOUGH, W. H. “Rethinking status and role: toward a general model of the cultural organization of social relationships”, In: M. BANTON (ed.). *The relevance of models for social anthropology*, ASA Monograph, n.1. London: Tavistock, 1965.
- GOFFMAN, Erwing. *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- HALEY, Alex. *The Autobiography of Malcom X*. New York: Grove, 1966.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

- HARVEY, David. *A Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*: Parte I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- REINHARDT, Bruno. *Espelho ante espelho : a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti. La religion em mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- HILL, P.C., e PARGAMENT, K. I. “Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality”. *American Psychologist*. 58(1), 64–74, 2003.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1870*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- ITIOKA, Neuza. *Deus quer a sua cidade: a luta contra Principados e Potestades*. São Paulo: Editora Sepal, 1998.
- ITIOKA, Neuza. *Cristo nos Resgata de Toda Maldição: testemunhos de pessoas que se libertaram*. São Paulo: Editora Sepal, 2000.
- ITIOKA, Neuza. *Os Deuses da Umbanda*. São Paulo: AMAR, 2004[1987].
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique generale*. Paris: Ed De Minuit, 1963.
- JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Présentation, traduction et notes. Dans *Phénoménologie de l'Esprit par G.W.F. Hegel*. Paris: Gallimard, 1993, p.7-60.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LAMPE, Armando. “Entrevista com Enrique Dussel (30 de abril de 1995), In: LAMPE, Armando (Org.). *História e Libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.
- LASK, Tomke. “Entrevista com Fredrik Barth”, In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Editora USP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural (Volumes I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LEWGOY, Bernardo. “O Livro Religioso no Brasil Recente: Uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos”, In: *Revista Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 6, n.6, p.51-69, outubro de 2004.

LEWIS, C. S. *Milagres*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista: O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005.

LUTTRELL, Marcus. *O Único Sobrevivente*. São Paulo: Editora Planeta, 2008.

MAFRA, Clara. “A Sedução em Tempo de Abundância: análise das igrejas pentecostais como objetos de arte”, In: VELHO, Otávio. *Circuitos Infinitos: Comparações e Religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grão-Bretanha*. São Paulo: CNPq/Pronex e Attar Editorial, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De Perto e de Dentro: Notas para uma Etnografia Urbana”, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 17, n. 49, junho de 2002.

MAIA, Eduardo Cabral. *Religião e Política: O fenômeno evangélico*. Dissertação de Mestrado: Departamento de Sociologia/UFSC, julho de 2006.

MALCOM X; HALEY, Alex. *Autobiografia de Malcom X*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília. “A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?”, In: *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 169-186 (PUC-RS, Porto Alegre), 2003.

MARRA, Mariel. *O Rastro Oculto dos Guerreiros da Luz e Palhaços ou Profetas?*, In: <<http://guerreirosdaluz.com.br/>>. Acesso em: julho de 2008.

MARTINS, Cristian. *Identidade Ameaçada: uma interpretação etnográfica dos Bombeiros do Distrito Federal*. Monografia. Brasília: DAN/UnB, 2003.

MARTINS, Cristian F. *As Fronteiras da Liberdade: O Campo Negro como Entre-Lugar da Identidade Quilombola*. Dissertação de Mestrado: Ceppac/UnB, março de 2006.

MARTINS, Cristian F. *Culturas Marginais: Projeto de Pesquisa Comparativa da Literatura Produzida pelos Moradores dos Guetos Metafóricos no Brasil e nos EUA*. Projeto de Tese: Ceppac/UnB, outubro de 2007.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: A degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MAUSS, Marcel. “La Nación”, In: *Sociedad e Ciências Sociales, Obras III*. Bracelona: Barral Editores, 1972.

MELLO, Mário Vieira de. *Nietzsche: O Sócrates de Nossos Tempos*. São Paulo: EDUSP, 1993.

NEGRÃO, L. N. “Pluralismo, percursos e multiplicidades”. In: NEGRÃO, L.N. (org.). *Urldindo novas tramas: trajetórias do sagrado*. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 2008 (no prelo).

NIETZSCHE, Friedrich. “O Anticristo”, In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

NOBRE, Renarde Freire. “Nietzsche e a estilização de um caráter”, In: *Trans/Form/Ação*, 2006, vol.29, no.2, pp.181-202.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: EDUSC, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *Bruxaria e História*. São Paulo: EDUSC, 2004.

OBEYESEKERE, G. *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

ORO, Ari Pedro. “Humanismo Latino e Islamismo em Tempos de Globalização”, In: DAL RI JÚNIOR, Arno; ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Islamismo e Humanismo Latino: Diálogos e Desafios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004a, pp. 139-148.

ORO, Ari Pedro. “Um apelo à religião”, In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno;

PAVIANI, Jayme. (Orgs.). *As Interfaces do Humanismo Latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004b, pp.301-316.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAVIANI, Jayme. “O humanismo latino no processo de globalização”, In: PAVIANI, Jayme; DAL RI JUNIOR, Arno (Orgs.). *Globalização e Humanismo Latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

- PENNA, J. O. de Meira. *Evangelho segundo Marx*. São Paulo: Ed. Convívio, 1992.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Da Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”, In: *RBCS*. São Paulo, vol. 13, n. 37, junho de 1998.
- PIMENTEL, Fernanda da Silva. *Quando a psiquê se liberta do demônio: um estudo sobre a relação entre exorcismo e cura psíquica em mulheres na IURD*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2005.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- RAMOS, Jovelino. “Você não conhece o Shaull”, In: SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Sagarana, 1985.
- RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: The Beacon Press, 1969.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. *Du texte a l'action: Essais d'hermeneutique II*. Paris:Le Seuil, 1987.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1988.
- RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RIGOBELLO, Armando. “Humanismo do Limite, Racionalidade Árabe e Racionalidade Islâmica”, In: DAL RI JÚNIOR, Arno; ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Islamismo e Humanismo Latino: Diálogos e Desafios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp. 39-48.
- RODRIGUES, Maria Madalena. *Fronteiras da narrativa: ficção, história, testemunho*. Tese (doutorado). Brasília: UnB, 2006.
- ROLIM, Francisco; BITTENCOURT FILHO, José; HORTAL, Jesús.(orgs.) *Novos Movimentos Religiosos na Igreja e na Sociedade*. São Paulo: AM Edições, 1996.
- ROLIM, Francisco. “Abordagem Sociológica”, In: ROLIM, Francisco; BITTENCOURT FILHO, José; HORTAL, Jesús.(orgs.) *Novos Movimentos Religiosos na Igreja e na Sociedade*. São Paulo: AM Edições, 1996.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- SAHLINS, M. *Como pensam os "nativos"*. São Paulo: Edusp, 1995.

SANTA ANA, Julio de. “A Richard Shaull: Teólogo e pioneiro ecumênico – um testemunho reconhecido”, In: SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Sagarana, 1985.

SANTIAGO, Silviano. *O Cosmopolitismo do Pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SCAHILL, Jeremy. *Blackwater: A ascensão do Exército Mercenário mais poderoso do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEMÁN, Pablo. “Notas sobre a Pulsção entre Pentecostes e Babel: o caso de Paulo Coelho e seus leitores”, In: VELHO, Otávio. *Circuitos Infinitos: Comparações e Religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grão-Bretanha*. São Paulo: CNPq/Pronex e Attar Editorial, 2003.

SENA, Selma. *Dois Brasis: Um estudo do dualismo nas interpretações do Brasil*. Tese de Doutorado: Dan/UnB, 2000.

SHAULL, Richard. *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Sagarana, 1985.

SIGAUD, Lygia. “Apresentação”, In: LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Editora USP, 1996.

SIQUEIRA, Deis. “A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na Capital do Brasil”, In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo (orgs.) *Sociologia das Adesões: Novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro/; Gramound/Vieria, 2003

SIQUEIRA, Deis. “O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional”. Artigo no prelo, gentilmente disponibilizado pela autora, 2008, mimeo.

SILVA, Cristhian Teófilo da. “Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana”, In: *Rev. Antropol.*, 2002, vol.45, no.2, pp.403-415.

SILVA, Juremir. “Apresentação”, In: LIPOVETSKY, Gilles. *A Sociedade da Decepção*. Barueri: Manole, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves. “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”. *Mana*, Abr 2007, vol.13, no.1, p.207-236.

SKOCPOL, Theda & SOMERS, Margaret. “The uses of comparative history in macrosocial inquiry” In: *Comparative studies of society and history*. Vol. 22, No 2, 1980.

SOARES, Luiz Eduardo; BATISTA, André; PIMENTEL, Rodrigo. *Elite da Tropa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006.

ANEXO 1

ANTECEDENTES DO PENTECOSTALISMO (SÉC. XVI – XIX)

- Séc. XVI:

- As 95 teses de Lutero;
- As pregações de Calvino;
- A Reforma Anglicana;
- A Contra-Reforma;

- Séc. XVII

- O pietismo;

- Séc. XVIII

- O Metodismo: irmãos John e Carlos Wesley;

- Séc. XIX:

- O Pentecostalismo;

- Séc. XX:

- A “Terceira Onda” Pentecostal ou “Neopentecostalismo”;

PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DO NEOPENTECOSTALISMO (Silva, 2007)

- Abandono (ou abrandamento) do ascetismo;
- Valorização do pragmatismo;
- Utilização de gestão empresarial na condução dos templos;
- **Ênfase na teologia da prosperidade;**
- Utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (“igrejas eletrônicas”);
- **Centralidade da teologia da batalha espiritual** contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo.