

SELMA BAPTISTA

GLOSSOLÁLIA: O SENTIDO DA DESORDEM. A SIMBOLOGIA
DO SOM NA CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO PENTECOSTAL

*Este exemplar corresponde
à redação final da Tese
defendida pela Sra. SELMA
BAPTISTA e aprovada pela
Comissão julgadora.
03/07/89*

Dissertação de Mestrado apre-
sentada ao Instituto de Fi-
losofia e Ciências Humanas,
área de Antropologia Social
da UNICAMP.



CAMPINAS

1989

UNICAMP
DIFCA CENTRAL

À minha mãe cuja fé e inteligên-
cia me ensinaram que as contra-
dições da vida sempre estão em
algum outro lugar ...

AGRADECIMENTOS

AGRADECIMENTOS

A idéia de uma tese se faz num período de tempo quase imensurável ...

Só agora começo a perceber quanto da minha vida está contido aqui. Retalhos da memória, flashes e fios puxados daqui e dali, pessoas, lugares, acontecimentos.

Disto tudo não posso falar, embora sinta profundamente.

Na elaboração do projeto, ou seja, já dentro do curso de mestrado, algumas pessoas foram fundamentais, sem esquecer o apoio institucional da Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que forneceu a bolsa de estudos durante o período de cursos, bem como o pessoal da Secretaria da Pós, sempre disposto a "acertar" nossos desacertos burocráticos!

Entre estas pessoas estão os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, alguns mais chegados, outros, menos.

Dentre todos, a figura marcante de Eni P. Orlandi, em termos humanos e intelectuais, foi fundamental. A ela devo o estímulo e os principais conceitos lingüísticos e discursivos que possibilitaram a interdisciplinaridade ^{CA}baseada por nós duas.

Infelizmente nossos caminhos não permitiram que ela pudesse acompanhar este trabalho como co-orientadora.

Do professor e orientador Carlos R. Brandão é difícil dizer alguma coisa que não soe como excesso de admiração ... Fe-

lizmente para todos nós seu trabalho pessoal está aí para que os agradecimentos não pareçam falsos ou exagerados. Como mestre e amigo ele foi e é imprescindível.

Apoiado financeiramente pela FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, o período de pesquisa de campo apresentou dificuldades de ordem técnica e operacional solucionadas pela competência e dedicação dos amigos Carlos Freitas, engenheiro de som, músico profissional de rara sensibilidade, e Antonio Rodrigues Neto, um físico apaixonado pelas incursões filosóficas, munidos ambos da paciência necessária às longas horas de gravação.

Uma contribuição inestimável veio da Prof^a Iara Bemquerer Costa da UFPR que, com interesse, competência e despreendimento, fez a análise e diagnóstico dos textos glossolálicos. Através do texto que juntas produzimos, e como amigas que nos tornamos, deixo o meu agradecimento.

Gostaria também, de agradecer aos estúdios de gravação AUDISOM e SIR-Laboratório pelo empréstimo do equipamento indispensável à qualidade técnica do registro sonoro da pesquisa.

Resta ainda agradecer de maneira especial à pastora Odá de Castro Pessanha, cujo nome sempre abriu portas à esta pesquisa, sem mencionar sua atenção pessoal todas as vezes em que a procuramos.

À comunidade da Igreja do Evangelho Quadrangular como um todo, além da gratidão fica a esperança de que muitos possam, realmente, compreender o objetivo desta tese.

Minha mãe e meus filhos Monica, Gustavo e Juliano foram um estímulo constante por serem minha vida.

E vida a gente não tem como agradecer.

É viver.

"Oh, velho tanque!
Uma rã salta para dentro;
O som da água!"

(BASHO)

"Enquanto o velho tanque continuar refletindo serenamente, as coisas à sua volta, a vida é inexistente nele. Para se firmar como realidade um som terá que partir dele; uma rã salta para dentro d'água, e o velho tanque prova, então, ser dinâmico, estar cheio de vitalidade, ter uma significação para nós, seres sensíveis".

DAISETZ T. SUSUKI

RESUMO

RESUMO

O objetivo desta tese é reconstituir o espaço discursivo dos pentecostais da Igreja do Evangelho Quadrangular para aí apreender o processo de formação da identidade do crente e o que esta representa no contexto geral da produção e reprodução das relações sociais.

Neste sentido, a glossolália foi tomada como uma linguagem imaginária, componente essencial do processo ritual do batismo no (com, pelo) Espírito Santo, e, reveladora das formas simbólicas envolvidas neste processo.

Analisada a partir da sua materialidade, esta forma linguística foi pensada em termos da sua natureza e função no contexto mágico-religioso, bem como de sua eficácia simbólica.

Enquanto parte de um ritual, foi também pensada como um intra-discurso, parte dinâmica da relação entre discurso e ideologia, revelando a interpelação do sujeito em sujeito ideológico.

A característica fundamental da glossolália, ou seja, sua ausência de sentido semântico-linguístico, aponta para a constituição de um sentido simultaneamente dentro e fora da linguagem, numa relação dialética e histórica dos conteúdos linguísticos e extra-linguísticos.

Mergulhar no ponto de articulação destes planos, ou seja, do ruído e do silêncio, é buscar a semiose constitutiva do

discurso pentecostal onde o som surge como propriedade específica.

A relevância desta proposta está em que propõe estabelecer os limites da explicação lingüística estruturalista de um fenômeno lingüístico-religioso ao mesmo tempo em que busca esclarecer também as limitações de uma teoria antropológica que não leva em conta a materialidade desta "língua", propondo uma abordagem que, objetivando o estudo da elaboração das representações e práticas sociais, leva em consideração a especificidade da linguagem na prática religiosa.

Autora: Selma Baptista

Orientador: Prof. Dr. Carlos Rodrigues
Brandão

ÍNDICE

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
A Religião e a Natureza da Explicação	1
O Objeto: Uma Abordagem Preliminar	16
O Universo Investigado	33
Enumeração dos Capítulos	
CAPÍTULO 1 - UMA LONGA HISTÓRIA E SEUS PERSONAGENS PRINCIPAIS	37
1.1. - Mito e História: dois fios, uma só urdidura	38
1.2. - A Profecia e o Pentecostes	53
1.3. - Tempos e Ventos do Espírito	68
1.4. - Mito e Linguagem: a Santíssima Trindade e o "dom de línguas"	86
1.5. - Glossolália: o mistério (re)colocado, (re)vivido e (re) explicado	99
CAPÍTULO 2 - O CAMPO RELIGIOSO PENTECOSTAL: UMA APROXIMAÇÃO	118
2.1. - A Igreja do Evangelho Quadrangular	132
2.2. - O Culto Pentecostal da I.E.Q.	147
2.3. - Uma Igreja Feminina?	155
2.4. - Igreja no Mundo ou Igreja do Mundo: as características "primitivas" reavaliadas	178
2.5. - De Saussure a Yaguello: a linguagem religiosa como objeto científico	193

CAPÍTULO 3 - O (PROCESSO) RITUAL DO BATISMO NO (PELO) ESPÍRITO SANTO	201
3.1. - A Análise do Ritual: uma reflexão antropológica sobre si mesma	202
3.2. - Água e Fogo: a questão da identidade religiosa	214
3.3. - A Musicalidade Religiosa: êxtase, transe, Espírito Santo	228
CAPÍTULO 4 - A ORAÇÃO COMO FENÔMENO SOCIAL	242
4.1. - A Glossolália como Fenômeno Lingüístico	246
4.2. - A Glossolália como Fenômeno Acústico: o ritmo coletivo	272
4.3. - A Glossolália como (parte de) um Fenômeno Discursivo	288
CONCLUSÃO	299
BIBLIOGRAFIA	301

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O antropólogo inglês Evans-Pritchard, num artigo publicado pela Revista *Religião e Sociedade* (EVANS,- PRITCHARD, 1986) retrata o longo caminho percorrido pela Antropologia da Religião: das hostilidade à indiferença ao fenômeno religioso, ancorada na premissa fundamental, até hoje produtora, de que a religião é um produto, uma consequência da vida social. E mais, é uma fraude só desnudada pelo estudo da sociedade que a produz.

Por mais verdadeira que esta afirmação possa ser, e a despeito do enorme avanço produzido por esta perspectiva, de uma certa maneira é possível também dizer que a Antropologia esteve, durante grande tempo, impregnada do mesmo materialismo feuerbachiano criticado pelo "jovem" MARX nas *Teses sobre Feuerbach*. Isto equivale a afirmar que a Ciência tem levado às últimas consequências um projeto de redução, de sujeição de um tipo de empreendimento retórico (religioso) a outro (científico), muito mais eficiente e poderoso diante das nossas condições de produção e reprodução do conhecimento.

Da mesma maneira equivale a dizer, esperar, que a natureza da explicação revela, também, através do processo de conhecimento do conhecimento, ou seja, da relação práxis/prática, o próprio movimento que uma dada Ciência faz sobre si mesma, pensando suas premissas fundamentais.

A vitória Iluminista da Razão sobre a Fé, porém, mais

do que o domínio do discurso religioso pelo científico, colocou-os lado a lado, como formas de entendimento da realidade. Se assim não fosse, não seria preciso estar constantemente produzindo justificativas para o re-nascimento, a re-utilização, a re-ligação de formas de manifestação, constantemente sob suspeita, da fé.

A crítica de MARX ao materialismo de FEUERBACH coloca-nos no centro da discussão sobre a natureza da explicação e da limitação a que me referi.

Já é mais do que um lugar comum a afirmação de que o conhecimento se produz a partir da relação sujeito/objeto. Ora, há o conhecimento mais imediato, aquele que se dá a partir do contato homem/natureza, bem como a partir das relações derivadas da existência do homem como ser biológico e social.

Este é o conhecimento prático. Oriundo da prática. Da ação do homem sobre a natureza e seus semelhantes, bem como da ação/reação que ele sofre.

O conhecimento que MARX critica em FEUERBACH refere-se ao que advém da "explicação" deste conhecimento. É o conhecimento proveniente da construção do objeto científico. É a práxis científica. É ela que vai, portanto, explicar como o homem comum **conhece** a realidade, ou, como ele constrói sua vida a partir dos elementos de que dispõe. Conhecer é construir a vida. É viver.

A práxis científica também constrói a realidade a partir dos elementos de que dispõe: suas premissas científicas.

A fé é uma experiência.

A ciência, também.

Ambas são construídas pelo(s) sujeito(s) do conhecimento, nos dois níveis citados.

O fenômeno religioso, cujo núcleo é a fé no sobrenatural, resulta da relação homem/natureza. Natureza que o envolve (e que, portanto, marca-o, dando-lhe o substrato da sua história), e natureza que o revela (através da qual o homem faz sua história). É, portanto, o que está por "fora" e por "dentro" dele, numa relação dialética.

Refiro-me a uma natureza humana que não é, enfim, pura contemplação. Nem do homem com relação à natureza, nem da ciência com relação ao homem, mas um contínuo fora/dentro, dentro/fora. Este mesmo movimento que é, na sua essência, o movimento histórico, revela-se na natureza da explicação dialética:

Religião	experiência do "aqui" e do "agora".	qualificada pelos crentes como de "fora" num outro "tempo".	"fora" da realidade e "dentro" do indivíduo. (Prática)
Ciência	reflexão sobre o "fora" e "outro tempo".	Qualificando-o como de "aqui" e de "agora", "dentro" da realidade e "fora" do indivíduo: na História	(Práxis/dialética)

Fazer este tipo de Ciência é, portanto, ir contra o materialismo feuerbachiano em que o objeto existiria fora do sujeito desde o início (onde poder-se-ia situar o objetivismo dürkheimiano), e também contra o idealismo kantiano para quem a realidade é reflexo do pensamento, ou seja, o objeto existe dentro do sujeito.

Na realidade, parte-se da natureza do fenômeno como ele se apresenta e não como achamos que deveria ser.

Neste sentido é que discutir o fenômeno religioso ou o que quer que seja, é discutir, fundamentalmente, a natureza da explicação que se quer dar.

Há uma inversão essencial neste tipo de explicação: há uma experiência **no e do** mundo que se autodefine como sendo de

"fora" dele, revelada divinamente, individualmente. Há um corpo de conhecimentos científicos que deverá ser capaz de re-inverter (re-inventar?) esta relação dentro/fora, sem contudo, reduzir o objeto a um mero reflexo da sociedade ou a um psicologismo sem saídas.

Esta tese insere-se, portanto, na ampla discussão que tomou conta do pensamento social desde meados do século passado.

Se a verdade a partir do Iluminismo não é mais "revelada" por Deus, se o homem é o dono e responsável pelo seu conhecimento, então não existe tarefa mais urgente para a Ciência do que "explicar" as explicações dos homens comuns. Nunca, como desde então, o senso comum vem ocupando, dentro de áreas distintas, o centro de elaborações teóricas e metodológicas.

Resgatado por uma fenomenologia do cotidiano seja por HUSSERL ou MERLEAU-PONTY, não deixa de ser discutido por WITTGENSTEIN para, na Antropologia, colocar-se como um sistema quase invisível, das surpresas empíricas, das premissas não-faladas:

"há alguma coisa de fugidio no senso comum; mostra-se tão natural aos nossos olhos que é quase impossível percebê-lo". (GEERTZ, 1983).

Busca-se, enfim, alguma forma sistemática, um método eficiente para descrever e analisar a estrutura significativa da experiência.

Quanto tempo demora para que uma sociedade reveja seus próprios conceitos, exatamente aqueles que deram origem ao seu processo de auto-reflexão, chamado de "científico"?

Há muito tempo a idéia da "sociedade" como um organismo social tem sido questionada por favorecer um tipo de pensamen-

to teórico onde só caberiam as indagações e reflexões que buscassem ou percebessem o funcionamento adequado, a ordem das funções integradas, o bom desempenho dos órgãos fundidos numa "totalidade" orgânica...

Na realidade, ao se pensar a sociedade como um "organismo" social, ou seja, ao usar o corpo como uma metáfora social, o que se conseguiu foi uma incompreensão do social enquanto especificidade e, simultaneamente, um esquecimento fundamental: de que a sociedade humana também é um fenômeno biológico, um produto do processo evolucionário da espécie *homo sapiens sapiens* e de que o comportamento implica na existência de corpos em interação.

Este fato é tão evidente (senso comum!) que a maioria das pessoas, especialmente muitos cientistas sociais amedrontados com o acusatório estigma de ser "funcionalista", se esquecem dele ...

É possível reinterpretar DURKHEIM.

A idéia da sociedade como uma unidade conceitual pairando sobre os indivíduos de carne e osso foi uma posição tomada contra o determinismo biológico/social evolucionista do século XIX. Uma reação que simplesmente inverteu a mesma (falsa) premissa, ou seja: se o homem não está sujeito às determinações biológicas (leia-se raciais), certamente estará sujeito às sociais ...

Mas, enquanto um "sistema de forças ativas" como queria DURKHEIM, a sociedade é, realmente, muito mais do que uma simples afirmação: a interação social não é simplesmente o resultado de um contrato racional ou de uma socialização teleológica ... É um programa biológico, condição "sine qua non" para o desenvolvimento da sociedade humana. O comportamento humano su-

põe um potencial sensorial, um sistema de estímulos-respostas ou, fundamentalmente, a idéia de que as pessoas são corpos em interação.

Como diz JOHN BLACKING no texto sobre as principais premissas de uma "antropologia" do corpo, "... os fatores cruciais no desenvolvimento de formas culturais são: a possibilidade de estados somáticos partilhados, as estruturas dos corpos que os partilham, e os ritmos e interações que transformam as sensações internas experimentadas comumente em formas visíveis e transmissíveis ..." (BLACKING, 1977)

A "solidariedade" dürkheimiana, a "verstehen" weberiana, as "relações de produção" marxista, são muito mais do que formas analíticas e/ou nominais. Elas são, concretamente, a vida das pessoas, e as pessoas vivem através dos seus corpos em contato com outras pessoas ou corpos.

Antes porém que esta digressão se transforme em pura "as-
sésia" científica vamos nos lembrar de que vivemos num universo simbólico ... tudo para nós "significa" alguma coisa, tem um sentido ligado ao nosso padrão cultural e social.

O que nós nos esquecemos é de que processos cósmicos e biológicos foram, ao longo de milênios, transformados em padrões de comportamento dos organismos em relação ao meio externo e em relação aos outros organismos coexistentes no tempo e no espaço. Nossos padrões culturais são decorrentes da adaptação dos seres vivos que, para sobreviver, criaram e criam estratégias especiais que vão se constituir em amplos e profundos processos cognitivos.

Vestígios de religiões pré-históricas como exemplo, entre os Neanderthal, dão conta da idéia de uma temporalidade, de uma noção de passado, presente e futuro expressa em práti-

ticas mortuárias como o culto das ossadas e até em sacrifícios humanos que implicam numa representação sobre a vida, a morte, o além. Os locais sagrados destinados a "fixar" a alma do morto, as pedras adoradas como a Ka'aba de Meca são imagens de algo que vem do desconhecido, que é inexplicável e que sacraliza o espaço onde está. Assim também os montes e "umbigos" do mundo, os Templos, rios, cachoeiras e crateras, tudo significou e transformou-se em cosmologias e cosmogonias primitivas, significativas porque o homem, através delas, expressou seu sentimento que nada mais foi, e ainda é, do que um profundo processo de integração sensorial baseada em princípios biológicos, bem como social, baseada em formas de interação da comunidade humana.

Estas cosmologias "primitivas" expressam certos padrões através dos quais podemos compreender este processo, ainda em curso, da transformação do tempo e do espaço em significação cultural.

Assim, segundo BLACKING, um número infinito de variações culturais são possíveis, dependendo dos diferentes estados somáticos partilhados, dos movimentos dos corpos, do número e da forma dos organismos envolvidos, das dimensões do espaço e durações do tempo. Estes estados partilhados, continua o autor, podem gerar diferentes conjuntos de regras para a construção do comportamento e ação através da repetição de movimentos no tempo e no espaço e de sua transmissão de uma geração a outra. Repetição primordial de gestos e sons que criaram a linguagem rompendo os limites espaciais e temporais, liberando a imaginação, criando as mitologias.

A adaptação à vida tem um ritmo que foi se tornando cada vez mais imperceptível.

Não me refiro, neste momento, ao ritmo de ir e vir do trabalho, o ritmo social que nos obriga a entrar e sair dos ônibus, dos carros, dos elevadores, etc ... O mesmo ritmo que nos obriga a cumprimentar certas pessoas e hostilizar outras...

O imperceptível primordial é o ritmo celular, depois o cardíaco-respiratório e, enfim, o ritmo que as nossas emoções e pensamentos impõem ao nosso próprio corpo. Silêncios e pausas no movimento corporal, ações e palavras que rompem um equilíbrio instaurando outro e assim sucessivamente ... Este ritmo primordial, apesar do crescimento científico sem precedentes a desvelar os segredos da natureza física e biológica, está agora fadado ao desconhecimento emocional. Sim, porque se a nossa ciência o explica, nós não temos mais tempo de senti-lo, de vivenciá-lo. Estamos condenados ao ritmo exterior que subjuga nossos corpos e mentes. Perdemos a possibilidade de acompanhar o nosso próprio ritmo, ou seja, perdemos o controle do processo que transforma o que está "dentro" em algo que vai estar "fora", externalizado, e do que está "fora" vir a estar "dentro", internalizado. Rompeu-se o "cordão de prata" ...¹

"Lembra-te do teu Criador nos dias da tua mocidade ... Antes que se quebre a cadeia de prata ... e o pó volte à terra, como o era e o espírito volte a Deus que o deu ..."

elo que surge em novos padrões do religiosidade

Mas^Vbaseados na experiência/emoção da conversão e que aparentemente levam o homem, através de uma vida mística, a um tipo de experiência interior profunda, mas que se autodefine constantemente e crescentemente como além do mundo real ... fo-

¹Segundo algumas interpretações do texto de Eclesiastes 12:6-8, o "cordão de prata" simboliza a ligação entre a alma e o corpo, que se parte na hora da morte. Assim, se perdemos esta ligação, temos corpo e mente dissociados, como nos casos de morte cerebral, ou, de automação ...

ra da realidade.²

Seria, aos nossos olhos racionalistas, algo como ligar o invisível a lugar nenhum ...

Felizmente a experiência da conversão não pode prescindir da linguagem, esta sim, uma eficiente substituta para o nosso "cordão de prata", mediadora entre o corpo e o espírito, entre o **dentro** e o **fora**. Certamente as experiências emocionais não são exteriorizadas unicamente através das palavras, mas como diz RAYMOND FIRTH:

"A crença emerge na ação, e uma valiosa parte da ação reside na tentativa de colocar em palavras a qualidade da experiência". (FIRTH, 1964).

Religião não é apenas um empreendimento de comunicação. E sociedade não é apenas um texto, assim como linguagem não é apenas um veículo. Esta relação entre linguagem e experiência, apesar de tão importante, tem sido muito pouco explorada empiricamente.

Como diz PAUL HENLE:

"... Linguagem não é simplesmente um inventário mais ou menos sistematizado dos vários itens da experiência que parecem relevantes ao indivíduo, é, sim, uma organização simbólica criativa e autocontida que não apenas refere-se às experiências amplamente adquiridas sem sua ajuda, mas na realidade nos define as experiências em virtude da sua completude formal e devido à nossa projeção inconsciente das suas expecta-

²Lembremo-nos da antológica frase bíblica: "... O meu Reino não é deste mundo", em João 18:36.

tivas implícitas no campo da experiência. (HENLE, 1958).

Escrevemos ou falamos e as palavras fluidificam-se diante de alguém, realizando a experiência encapsulada que arrebenta sua forma de crisália ^{da} alcançando vôo ... Forma e conteúdo realizados num momento, num ato.

Contudo o desenvolvimento cada vez maior e mais acelerado do processo de criação e estocagem de informações através de códigos extra-somáticos, como por exemplo filmes, fitas de áudio e vídeo, partituras, programas de computadores, artes visuais diversas, o conhecimento e sua transmissão estão sendo reunidos fora do nosso cérebro e, portanto, do nosso corpo (SZAMOSI, 1988:51).

Assim, o que a linguagem pode fazer, durante tantos séculos, perde crescentemente sua eficácia ... Enfraquece-se o nosso "cordão de prata" ...

Mas como a religião não é apenas um sistema de comunicação da "verdade" bíblica, e sim um tipo de **experiência** mística, apesar do padrão genérico que a sustenta em termos do sistema de símbolos e do uso comum da linguagem nesta prática, existem em alguns cultos, linguagens como a glossolália, por exemplo, que não afirmam nada e contudo **são**. Existem na sua materialidade e funções. Existem **em relação**, mesmo sendo ininteligíveis, enquanto parte de um empreendimento **retórico**. (BURKE, 1961).

Assim, portanto, ao invés de pensarmos a linguagem em si mesma apenas, somos alertados para o nível de uma prática discursiva que é, na realidade, a relação que o sujeito falante tem com a linguagem, ou seja, com a sociedade.

Voltando à questão inicial, como pensar o senso comum,

a experiência religiosa e as questões ligadas à linguagem sem buscar compreender como as pessoas vivem suas emoções? ^{ou} pelo contrário, como buscar a compreensão da vida emocional sem pensar as questões ligadas à linguagem e à experiência religiosa tendo sempre como pano de fundo o senso comum?

Este objetivo levou-me bem perto de VICTOR TURNER a respeito do conceito de processo ritual, do que seja símbolo e mais, da metodologia de apreensão da estrutura significativa da experiência estética e religiosa (TURNER, 1957, 1962, 1968, 1974a, 1974b, 1982).

Assim, não se trata apenas da descrição de comportamentos, em que pessoas "fazem coisas" para chegar a este ou aquele resultado ...

Estas "coisas" são **experiências** que continuarão sendo "coisas" para tantas pessoas, a menos que possamos descrevê-las "densamente" (GEERTZ, 1978). A menos que possamos transpor (talvez nunca completamente ...) o momento em que "se soltam os grilhões da realidade e as imagens revelam-se livremente" (DILTHEY, 1924, citado por TURNER, 1982). A menos que possamos traduzi-las em nome de emoções já sentidas, já vividas.

Assim, tomei a linguagem não apenas como instrumento descritivo de uma situação, um evento ou um objeto, mas enquanto criadora deles porque constituidora da experiência religiosa em questão.

Assim ^{como} também a minha linguagem, que o tempo todo procura a beira deste lago ansiosa por tornar-se uma rã ...

Mas este papel tão específico e global da linguagem diante do todo cultural se efetiva através das relações que cria entre seres, fenômenos e objetos. Com isto quero dizer que, analiticamente falando, há uma base etnográfica e uma complexi-

dade de relações referidas a esta base, nem sempre evidenciadas. Esta mútua determinação, ou este "sistema de comunicação", é um construto teórico, passível de discussão. Esta complexidade pode ser chamada de "contexto de situação", "representações coletivas", "classificação primitiva", "superestrutura", enfim, dependendo dos autores que buscam sua explicitação.

Há um texto privilegiado onde tanto a "etnografia" como a "teoria" da comunicação estão presentes, mostrando e, até certo ponto criando uma perplexidade com relação aos limites tênues entre ação-representação, descrição-interpretação: descrevendo o interior de uma casa berbere, Pierre Bourdieu considera como parte do sistema simbólico tanto objetos como ações de tal maneira que, através da sua descrição penetramos neste sistema de relações do interior da casa e, a cada momento, a profundidade crescente destas relações mostra-nos o sistema simbólico e ritual no cotidiano dos possíveis moradores como um todo integrado.

O autor certamente não materializou estes objetos e ações pela sua descrição. Mas através das relações tecidas por sua análise descritiva a vida surge por entre objetos, paredes, luzes e nomes. Vida que existe como comunicação e que através da sua recriação em texto, opera o "milagre" de fazer surgir uma inteligibilidade que cruza códigos culturais restritos. Nós entramos naquela casa berbere por meio da magia das palavras.

Este caráter "fantasmático" (GODELIER, 1973) das relações, intensamente discutido tanto por MARX como por LÉVI-STRAUSS e MALINOWSKI parte, certamente, do que as pessoas fazem e dizem, mas também de uma idéia muito produtiva nas orientações da Análise do Discurso em que a materialidade lingüística deve ser entendida como o que pode revelar o que não está ex-

plícito.

De acordo com as idéias de ENI P. ORLANDI, este concreto lingüístico, é pensado a partir das duas formas de esquecimento que o funcionamento do texto, ou o discursivo/ideológico, produzem. Na primeira apaga-se para o sujeito do discurso o processo pelo qual o discurso é produzido concretamente e ele (o sujeito) tem a ilusão de ser a fonte de sentido deste discurso. Na segunda forma, parcial e semi-consciente, o sujeito opera uma delimitação do que diz, excluindo o que seria possível dizer, e seu discurso "se apresenta como reflexo do seu conhecimento objetivo da realidade". (ORLANDI, s/d). Para a autora desta afirmação esta seria uma **história particular**, onde os protagonistas **do** discurso e **no** discurso, produzem e são produzidos naquilo que produzem.

Ora, aquela "lógica do explícito" conforme VICTOR T. TURNER, em que a memória é o gesto (e incluímos aqui a palavra) porque as pessoas esquecem ou não pensam na razão objetiva do seu fazer/falar, encontra sua contrapartida na Análise do Discurso em que o sentido é constituído justamente no esquecimento de um sujeito que é **produzido e múltiplo** "porque atravessa e é atravessado por vários discursos, porque não se relaciona mecanicamente com a ordem social da qual faz parte ..." (ORLANDI, *idem ibidem*). Portanto, o lingüístico não é auto-explicativo, mas é o discursivo que revela o lingüístico (COURTINE, s/d) assim como para TURNER, a "unidade dramática" não está no ritual e sim, no social.

Mas, da mesma maneira como, na Análise do Discurso é imprescindível partir da **materialidade** do lingüístico (do funcionamento e da historicidade do texto), na análise do ritual é preciso apreender a "lógica do explícito". Como?

Procurando partir daquilo que está ali em termos de simbologia seja isso qualquer elemento concreto como água, sangue, fogo, terra, plantas, etc ..., ou a linguagem em sua forma evidenciada, ouvida, grafada, transcrita, etc ...

Mas esta lógica não é um aprisionamento.

Implica, por exemplo, em pensar a questão da linguagem (e esta no ritual) como o locus (espaço/tempo) da mediação, o momento do encontro entre Deus e os homens no qual, assim como quando Moisés fica pela primeira vez diante da força do Deus vivo, caracteriza-se pelo ruído, pelo excesso. Este momento ritual, na e pela linguagem, mostra também a glossolália como o momento em que o sujeito da linguagem e do discurso, na situação-limite entre o ruído e o silêncio, quebra os padrões lingüísticos formais, colocando-se como o possuidor do dom de estar em contato com Deus da única maneira exclusivamente sua.

Alça-se assim, à esfera do sagrado pelo mesmo mistério que, no início dos tempos ecoou sobre a forma vazia e escura dizendo: "Hája luz".

O OBJETO: UMA ABORDAGEM PRELIMINAR

O OBJETO: UMA ABORDAGEM PRELIMINAR

"O homem é uma lira
E Eu paio sobre ele
como um plectro.
O homem dorme, e Eu
o acordo".

(MONTANUS)

Glossolália, ou o "falar em línguas", ou ainda o "dom de línguas", é uma manifestação lingüístico-religiosa na qual o falante/crente, no contexto da oração e tomado pelo êxtase, produz uma linguagem emocional, ritmada, silábica, quase-melódica, cuja característica fundamental é ser expressiva e não intelectual: bastam-lhe os sons e os gestos.

"Era, escreveu RENAN, como uma suave música da alma que se expandia em sons indistintos os quais os ouvintes procuravam traduzir em imagens e palavras distintas, ou ainda como preces do Espírito dirigindo-se a Deus numa língua conhecida por Ele e que só Ele sabia interpretar". (DICTIONNAIRE D'ARCHEOLOGIE CHRÉTIENNE)

A glossolália não é doutrinária em si, pois não tendo sentido semântico-lingüístico, não instrui.

Contudo, enunciada em trechos, dentro de e ligada a orações e louvores, faz parte de um conjunto de textos do discurso pentecostal como um todo.³

³ Não apenas "pentecostal" no sentido tradicional, mas também no neo-pentecostal ou Movimento de Renovação Carismática, entre outros.

Constituiu-se por outro lado, num texto em si mesmo se considerarmos que o sentido pode não estar no nível semântico-lingüístico mas, sem dúvida alguma, está no pragmático pela sua contextualização e por tratar-se de uma atividade dos sujeitos da linguagem.

De acordo com a exegese bíblica, este fenômeno aconteceu pela primeira vez no Cristianismo no dia de Pentecostes (50º dia após a ressurreição de Cristo), quando os apóstolos, diante de uma multidão proveniente de várias regiões geográficas e lingüisticamente diferentes (mas que enquanto judeus da primeira Diáspora ali estavam para participar da festa do SHABUÔTH) tomados pelo Espírito Santo começaram a falar em línguas que eles próprios não conheciam.

Por esta razão todos ali presentes entenderam, cada qual na sua língua, a mensagem que proclamava o nome de Jesus como o filho de Deus, o Salvador ressurreto dos homens. Este foi o milagre de Pentecostes.

Um fenômeno exatamente oposto ao da Torre de Babel, quando houve a confusão de línguas, desaparecendo o entendimento.

Existe uma polêmica secular sobre a questão do "entender na sua própria língua" ou "entender alguma outra língua", miraculosamente. Na primeira, o milagre estaria no **falar** e na segunda, no **ouvir**.

Para os objetivos propostos aqui a polêmica em si não é importante porque **falar** e **ouvir** fazem parte do mesmo modelo **auditivo**. E é isto que importa.

Este "modelo" pode ser pensado dentro de uma "comunicação" em que magia, linguagem e reciprocidade são aspectos centrais tanto numa sociedade primitiva quanto numa moderna.

Estes aspectos estão profundamente ligados tanto ao ní-

vel da etnografia (porque cada aspecto é potencialmente uma comunicação) como da teoria da comunicação (porque a este nível são estabelecidas as relações entre eles). Assim, por exemplo, a magia não se expressa apenas através da linguagem mas é uma linguagem que expressa aspectos profundos da reciprocidade grupal.

Na verdade, há uma moldura maior na qual o tema desta tese se situa que é, justamente, aquela que circunscreve não apenas a reciprocidade, mas também a hierarquia, ou seja, sua contrapartida no estabelecimento de uma "comunicabilidade" mais e mais abrangente. Enquanto possibilidade de se reproduzir no tempo.

Perceber esta possibilidade implica em revelar um código mais abrangente que não apenas estabelece o que deve ser feito e com quem, mas também reconhece que existem os que não estão incluídos nestas regras mas que também compõem a racionalidade do sistema como um todo.

Vejamos esta questão mais de perto ... vamos até as Ilhas Trobriand, ao tempo de MALINOWSKI.⁴

Nas Ilhas Trobriand algumas pessoas estavam construindo canoas. E fazer canoas sempre foi vital para aquele grupo porque com elas realizavam o incrível sistema de trocas intertribais chamado Kula.

Qual seria, neste caso, o papel da linguagem dada sua relação com a reciprocidade, a hierarquia e a magia?

Antes de mais nada, já disse E. LEACH que o que faz da

⁴Todas estas questões sobre o papel da linguagem no contexto trobriandês, dada sua relação com a reciprocidade, magia e hierarquia foram sugeridas pela leitura de *Argonautas do Pacífico Ocidental e Coral Gardens and their Magic*. A discussão das questões seguiu a linha de EUNICE DURHAM in *A Reconstituição da Realidade*, Coleção Ensaio nº 54, da Ática, bem como do artigo citado do S.J. TAMBIAH.

troca uma reciprocidade é apenas o fato de que ela não só faz alguma coisa, mas **diz** alguma coisa.

Para MALINOWSKI este **dizer** alguma coisa significava porque estava diretamente ligado ao **fazer** alguma coisa: o kula é um fazer "enraizado em mitos, sustentado pelas leis da tradição e cingido por rituais mágicos". Desta forma adquire o caráter de sistema, de "instituição" controladora de uma série de outras tantas em função dela mesma.

Assim também são as fórmulas de encantamento e a magia como um todo.

O conceito de "magia sistemática", tem, portanto, a maior importância teórica, dentro desta teoria, porque revela a natureza da relação existente entre as atividades práticas e as mágicas, ou, em outras palavras a **comunicabilidade** entre seres, objetos e fenômenos.

A magia dos trobriandeses, como diz o próprio MALINOWSKI, estabelece uma ponte entre o mundo supranatural do mito e os acontecimentos rotineiros do presente.

Em geral os ritos são muito simples e idênticos em todos os sistemas, mas como cada sistema mágico tem uma genealogia mitológica, de caráter local, as fórmulas diferem quanto ao **vocabulário**.

A magia é um poder específico, essencialmente humano, não por estar nas pessoas. É uma propriedade inerente a certas palavras, pronunciadas juntamente com certas ações.

A magia está **nas palavras** e estas, sim, é que são objeto de herança matrilinear ou de transmissão por meio de compra. Ela estabelece a racionalidade do sistema como um todo salientando o aspecto econômico do feiticeiro, evidenciando não só os princípios de reciprocidade mas substancialmente da

hierarquia, que coloca cada coisa em seu lugar.

Qual seria o papel específico da linguagem no estabelecimento desta "comunicabilidade"?

Uma porção considerável das palavras empregadas na magia não pertence à fala corrente, mas são arcaísmos, nomes místicos e compostos estranhos formados de acordo com regras linguísticas incomuns. Cada encantamento é constantemente remodelado à medida que passa de um feiticeiro a outro. Cada qual deixa sua marca.

A magia, diz o autor, não é construída em estilo narrativo. Ela não serve para comunicar idéias, ela não pretende conter um significado consecutivo e coerente. É um instrumento destinado ao exercício do poder do homem sobre as coisas, integrando mito e realidade dentro da prática ritual agrícola e do kula.

A magia "significa" porque faz alguma coisa concreta a nível do grupo social: ela integra as partes que compõem o todo porque, ao "encantar" as canoas e as plantações, ela arrata atrás de si todo o sistema de crenças e práticas que realizam a vida trobriandesa.

Linguagem para MALINOWSKI, tem, portanto, um caráter essencialmente **pragmático**.

Suas características fonéticas, por conduzirem à quase-ininteligibilidade, só adquirem significação pelo efeito que conseguem produzir. A significação simbólica da linguagem como veículo do pensamento é aí minimizada. MALINOWSKI isolou as palavras faladas como coisas em si mesmas e atribuiu um sentido funcional a elas.

Analisando o mesmo material etnográfico trobriandês, S. J. TAMBIAH toma o ato de pronunciar as palavras como um ritual

em si mesmo. Analisa como os encantamentos são construídos, a lógica da escolha das substâncias usadas e o modo de sincronização entre os artifícios lingüísticos e a ação não-verbal. Procura construir a "semântica" do ritual trobriandês. (TAM-BIAH, 1968).

Trabalhando com os conceitos de metáfora e metonímia assim como com os princípios de similaridade e contigüidade, TAM-BIAH expõe a maneira como, através do pensamento metafórico e metonímico, o ritual trobriandês é um mecanismo de transferência verbal: a linguagem apresenta uma dupla e simultânea relação com as duas dimensões opostas: mito e realidade, o material e o ideológico, o visível e o invisível.

Para LÉVI-STRAUSS, mito é linguagem, mas aproximar o mito da linguagem, ou seja, ler o que está dito ali não resolve nada pois o mito está simultaneamente na linguagem e para lá dela.

Sabe-se que para este autor, uma "teoria geral da comunicação" compõe-se de regras de reciprocidade, econômicas e lingüísticas, que asseguram o intercâmbio de mulheres, bens e mensagens. Existem leis análogas para a atividade ritual e pensamento mítico.

Em "O Totemismo Hoje" ele analisa a maneira pela qual um grande número de sociedades pensa de maneira coerente as relações de reciprocidade e complementaridade (ou hierarquia) as quais unem seus grupos, baseando-se no sistema de diferenças que elas percebem e organizam inconscientemente em código. Para se ter acesso à esta inteligibilidade é preciso analisar comparativamente os mitos dentro de sistemas de transformações para se chegar, enfim, à conclusão de que o conteúdo é sempre o mesmo ... os mitos falam sempre do mesmo assunto, ou seja, da co-

municação de mulheres, bens e mensagens. do que é permitido, do que é proibido.

No entanto, em "A Gesta de Asdiwal", ele vai mais a fundo e demonstra como as situações dramáticas transmitidas pela linguagem mítica adquirem significação em função da sua posição na narrativa. Para desvendar este código é preciso descobrir o sistema de oposições que estes elementos constituem em diversos níveis: geográfico, sócio-econômico, sociológico, cosmológico, etc ...

De aproximação em aproximação ele constrói sua "teoria da comunicação" como um vasto sistema de pensamento simbólico que é analógico, inconsciente, totalizante e oriundo da própria estrutura da mente humana num eterno jogo de percepção de oposições.

Ao analisar as práticas mágicas entre os BARUYA, MAURICE GODELIER mostra como estas estão ligadas a atividades agrícolas, como as fórmulas murmuradas destinam-se a assegurar a abundância das safras e como este esquema combina vários elementos: o discurso ritual, o material ritual (plantas, pedras, etc ...) e um conjunto de gestos. (GODELIER, 1981).

O elemento essencial destas fórmulas é a invocação do nome secreto, do ser ao qual se dirigem.

O uso do nome secreto supõe que o ser ao qual se dirigem seja duplo: uma realidade material, visível (batata doce, aranha, rato, etc ...) e, ao mesmo tempo, invisível, capaz de ouvir e responder aos apelos. Conhecer o nome secreto é ter acesso à esta dimensão invisível.

Mas para ter o direito de pronunciar as fórmulas é preciso ter obedecido a um certo número de regras de conduta em relação a si próprio e aos outros.

Este sistema de interdições liga os indivíduos à natureza por laços invisíveis. Todos são responsabilizados, mas os conhecimentos repartem-se entre os grupos de parentesco.

De qualquer forma, a essência das coisas encontra-se além das aparências.

A ordem das coisas repousa no jogo de elementos opostos e complementares, fórmula que constitui um dos princípios do pensamento dialético: o da unidade dos contrários.

Concluindo estas exemplificações, se apra MALINOWSKI a "comunicabilidade" do sistema está no aspecto prático e funcional das ações, para LÉVI-STRAUSS está, fundamentalmente, nas contradições de uma meta-linguagem ou meta-pensamento e, para GODELIER, a inteligibilidade da comunicação está nas contradições do social.

—> Qual seria a inteligibilidade do sistema comunicativo no qual se insere a glossolália?

WILLIAM SAMARIN, antropólogo e lingüista norte-americano afirma, num dos trabalhos mais completos sobre a glossolália que este fenômeno constitui-se de enunciados desprovidos de sentido, mas estruturados fonologicamente (SAMARIN, 1972).

Diz ele: "... a glossolália é um comportamento verbal que consiste em usar um certo número de consoantes e vogais na constituição de um número limitado de sílabas que são, por sua vez, organizadas em unidades maiores as quais são reagrupadas, produzindo vocalizações entrecortadas de pausas e silêncios de durações variadas combinadas com variações de tonalidade, volume, rapidez e intensidade". (Idem, *Ibidem*:120).

Estes grupos respiratórios (breath groups) ou "sentenças", com seus padrões de intonação, características para-lingüísticas (por exemplo, a qualidade vocal) acompanhadas de com-

portamento não-verbal (gesto, posturas), assemelham-se às características lingüísticas encontradas nas sociedades dos falantes ...

É esta semelhança que reforça o glossólalo, fazendo-o acreditar que está realmente falando uma língua ... como diz o autor, uma "ersatz language".

Segundo SAMARIN, importante para função social das glossolalias é que elas devem "soar" como uma língua.

Ao longo de 236 páginas, em que o autor procura responder à pergunta: "por que as pessoas "falam em línguas"?", acompanhamos seu histórico no Cristianismo, lemos suas explicações psicológicas, antropológicas, sobrenaturais. Tivemos ante os olhos sua descrição lingüística, sua comparação com a linguagem comum, com outra manifestação da mesma espécie (religiosa ou sagrada), seu uso, seu caráter simbólico, sagrado e profano.

Suas conclusões, ou seja:

- o de que a glossolália não é uma "língua";
- o de que reflete um sistema comunicativo;
- o de que não é um fenômeno sobrenatural;
- o de que diz alguma coisa sobre a experiência humana chamada religião;
- o de que é um símbolo do "sagrado" (representa a presença de Deus, do Espírito Santo);
- o de que, sem dúvida, o crente **sente** alguma coisa diferente, extraordinária, ao "falar em línguas";
- o de que seus efeitos permeiam a vida do crente;
- o de que através dela o mistério da religião é simbolizado, representado e induzido;
- o de que a partir dela temos uma nova perspectiva da natureza da religião e do papel da linguagem neste domí-

nio;

apontam para a necessidade de algum outro instrumental analítico que não apenas indique suas funções e propriedades mas que, através da sua relação com o mito, revelem algo sobre a constituição deste universo simbólico e discursivo a partir da produção deste sujeito falante/crente.

É preciso, agora, perguntar sobre as condições de produção desta fala (e deste discurso) e como este sujeito crente/falante se produz através da linguagem religiosa. Ou seja, como ele se produz através daquilo que produz.

A religião enquanto linguagem, diz SAMARIN, tem seus próprios sons e sílabas, suas próprias frases e sentenças, seu próprio ritmo e melodia. Por detrás disto está o sentido.

Certamente um sentido colocado num "sistema de comunicação", mais abrangente, no qual a própria glossolália se insere porquanto ela, em si, como foi dito, não tem sentido semântico-lingüístico.

JEAN-JACQUES COURTINE, lingüista francês, num trabalho mais recente reavalia o mesmo corpus apresentado por SAMARIN.

Segundo COURTINE, JAKOBSON vinha discutindo com KLEBNIKOV, desde 1914, acerca das leis internas das glossolalias registradas no século XVIII entre os adeptos da seita russa KHLYSTY que proferiam "encantações incompreensíveis".

JAKOBSON concluiu, a partir de alguns traços constantes obtidos pela comparação dos enunciados KHLYSTY com as glossolalias dos pentecostais americanos da sua época, sobre a possibilidade de haver princípios universais da glossolália, estabelecidos sobre um grande inventário de dados empíricos.

COURTINE retoma toda esta análise e mostra que, tanto no nível fonológico como no morfo-sintático, a glossolália não é

uma língua, mas que, com a ajuda de conceitos lingüísticos estruturalistas (sintagma/paradigma; contigüidade/similaridade; variante/invariante e, principalmente, trabalhando com diferentes níveis de descrição, ou seja, fonético, morfológico, sintático, e com a análise distributiva) é possível descrever (construir) enunciados glossolálicos:

"... pode-se descrever isto que não é uma língua com a ajuda de conceitos que permitem a apreensão da língua como objeto". (COURTINE, 1983:14).

Quer dizer, a Lingüística constitui um objeto que a nega, porquanto só é possível descrevê-la deixando de lado na principal característica apontada pelo próprio autor, ou seja, o fato de a glossolália ser um **excesso de língua** (Op. cit. p. 18).

A análise estruturalista da glossolália chega a um impasse insolúvel, pois o próprio paradigma se dissolve: o eixo vertical das similaridades e o eixo horizontal das contigüidades se confundem. "... A similaridade é aí condição da contigüidade enquanto a contigüidade aprece produzir, ela mesma, a similaridade". (Idem Ibidem).

a impossibilidade estruturalista é a própria essência da glossolália.

Refletindo sobre esta questão num outro texto, procurei comparar a análise lingüística da glossolália, feita por COURTINE, com a de LÉVI-STRAUSS sobre a pintura facial e corporal CADUVEO (LÉVI-STRAUSS, s/d), com a intenção de discutir a construção do lingüístico e do artístico em relação ao extra-lingüístico, vale dizer, ao social, em contextos diferenciados (BAPTISTA, 1987).

Há uma inversão metodológica interessante que serviu de base para a proposta interdisciplinar desta tese, ou seja, diz respeito à maneira como é tratado o extra-lingüístico: para LÉVI STRAUSS (entendendo a pintura como **comunicação**) a arte "significa" pela sua relação com a estrutura social, não se explicando a si mesma enquanto arte; para COURTINE, o impasse final leva-o a interrogar a lingüística como teoria, porquanto só é possível "explicar" o enunciado glossolálico se **não** usarmos os conceitos lingüísticos. Ou melhor, é uma explicação que não explica ...

Segundo entendo isto quer dizer que os dois objetos foram **construídos** estruturalmente e, ao que parece, não podem prescindir do extra-lingüístico.

COURTINE não vai ao extra-lingüístico diretamente, mesmo porque não foi este seu objetivo no texto citado. Mas ele levanta uma questão importante para nosso objetivo aqui: se as glossolálias são definidas por uma "inflação" de termos prefixados por "pseudo", ou seja, "pseudo-flexões", "pseudo-raízes", "pseudo-morfologia", "pseudo-sintaxe", enfim "pseudo-linguagem" ..., teríamos "pseudo-locutores"?

Ele não responde esta questão.

Embora seu texto aponte o tempo todo para a necessidade de um outro tipo de análise, ela não está ali.

LÉVI-STRAUSS vai a este extra-lingüístico mais facilmente, porque este é o seu objetivo.

Como escrevemos no texto citado, depois de levantar algumas hipóteses sobre o sentido das pinturas CADUVEO, o autor declara que o verdadeiro problema é outro: a originalidade das pinturas não provém dos motivos elementares mas resulta da maneira como são combinados. A partir daí o autor constrói, si-

multaneamente, tanto a arte como a estrutura social, ou seja, constrói a relação entre ambas.

Ele desconstitui os desenhos em elementos, (espirais, losangos, etc ...), planos (horizontal, vertical, oblíquo), estilos (angular, geométrico, curvilíneo e livre) e princípios (simetria/assimetria) para em seguida demonstrar o método de concepção (ligação/ruptura, quartelamentos opostos sobre um eixo oblíquo) destes desenhos cuja justaposição complexa faz aparecer a unidade desenho/estrutura social. Surge uma estrutura análoga/invertida no plano estilístico e no plano sociológico. O cruzamento estilístico dos desenhos corresponde ao cruzamento sociológico de **papel** (seqüência hierarquizada) e **função** (servir apra o diálogo), ou seja, a assimetria das classes sociais seria equilibrada pela simetria das metades.

Como esta solução não ocorre para os CADUVEO no nível sociológico, este impasse é resolvido na arte. Daí sua misteriosa sedução e complicação.

Os desenhos CADUVEO foram decompostos e analisados nos seus elementos constitutivos, assim como COURTINE faz com a glossolália, mas sua inteligibilidade não está aí e sim no **processo** de combinação dos elementos. Este processo revela uma dinâmica, mas esta só se torna compreensível quando pensada dentro da estrutura social CADUVEO.

A existência da arte está condenada à existência da sociedade e vice-versa porquanto a arte, ao simbolizar a possível ruptura, neutraliza-a.

Este é o sentido dos desenhos CADUVEO, e ele é possível porque, a despeito da complexidade estilística, a **unidade primitiva** é perceptível através da justaposição dos elementos, da composição simétrica-sobre-eixo-oblíquo, que são **tradicionalmen-**

te mantidos.

A glossolália escapa à teoria e não revela nenhum sentido em si mesma porque dentro de uma abordagem estruturalista, ela simplesmente dissolve o eixo paradigmático.

Desta última oposição, ou seja, sociedade primitiva/sociedade complexa, chegamos finalmente ao binômio tradição/ruptura.

Se por um lado os desenhos CADUVEO, ou seja, a arte primitiva, **neutraliza a ruptura** e sujeita-se à posse paradigmática estruturalista, a glossolália, ou seja, um fenômeno de linguagem na sociedade complexa, **instaura a ruptura** e questiona a teoria estruturalista.

Se, por um lado os desenhos CADUVEO revelam e são revelados porque são combinações de elementos estilísticos tradicionalmente mantidos devido à necessidade estrutural de neutralizar a ruptura social, a glossolália em si mesma não é revelada e nada revela a não ser o fato de instaurar a ruptura linguística.

Mas alguma significação está sendo realizada através deste fato linguístico.

Segundo acredito, a significação emerge na ação (consciente ou inconsciente) do indivíduo sobre a (sua) língua natural.

Se ela é, como diz COURTINE e nós veremos, uma "destratificação" dos níveis ordinários da descrição das línguas, é inútil buscar nela quaisquer universais da linguagem.

Mas a glossolália não tem pretensões à universalidade: significa uma relação pessoal com Deus. Se ela alcança uma certa "universalização" é devido ao seu caráter institucional, como veremos.

É claro que existe uma grande repetitividade de padrões combinatórios, mas isto fica no nível descritivo.

→ A significação da glossolália é dada pela sua relação com o mito do Espírito Santo. A ausência de sentido semântico apenas formaliza o objeto.

O que assumo nesta tese é que este fenômeno, embora seja a conjunção do mito com a utopia, ou seja, o desejo da verdade religiosa garantida pela assistência do Espírito Santo, é justamente Ele (o Espírito Santo) que realiza o elo com a historicidade.

Como desenvolvi no texto citado, a produção lingüística/discursiva (cultural como um todo) seria saturada de "agoras" sem romper nem com o mítico e nem com o utópico. Pelo contrário, é justamente esta conjunção que permite sua inscrição, simultânea, num espaço conhecido, e n'outro, invisível, num tempo real, histórico, e noutro mítico e utópico.

Pensando com MARINA YAGUELLO, esperamos poder demonstrar, com ou sem "estruturalismo(s)", que

"... no seio desta dualidade (u-topos, o não-lugar e ... a u-cronia, o tempo que não existe", vem inserir-se a u-glossia, a língua que não existe". (YAGUELLO, 1984).

Assim, a ligação entre mythos e logos revela-se na reinterpretação do mito, fundador e reproduzidor.

Reintegração que constitui o sujeito, marcando sua identidade e dando significação à prática popular.

Há muito de MALINOWSKI, LÉVI-STRAUSS e GODELIER em tudo isto. Mas acima de tudo, sem desprezar todas as contribuições, eu me penso, assim como penso esta tese, nosso trabalho dentro das preocupações do nosso tempo, ou seja que sujeito(s) somos

nós?

"Que país é este?"⁵

⁵Questionamento antológico do falecido Ministro Francelino Pereira, posteriormente utilizada como tema de uma canção-rock do grupo "Legião Urbana".

O UNIVERSO INVESTIGADO

O UNIVERSO INVESTIGADO.

Esta tese foi desenvolvida a partir dos dados obtidos em pesquisa de campo entre os Pentecostais da Igreja do Evangelho Quadrangular, como também entre alguns grupos do Movimento de Renovação Carismática, por razões comparativas, tendo em vista o fato de que tanto uns quanto outros "falam em línguas" e pertencem a campos religiosos tomados, em princípio, como opostos.

O trabalho de campo foi desenvolvido em duas etapas: uma primeira fase, de pesquisa chamada "exploratória", antes de apresentar o projeto à FAPESQ, e, uma segunda fase, dividida em dois períodos: o primeiro em que estive tanto entre os Pentecostais quanto entre os Carismáticos alternadamente, ou seja, observando/participando dos dois cultos, e o segundo em que me concentrei naquelas reuniões onde já sabia ser possível colher dados lingüísticos ao mesmo tempo em que aprofundava a observação etnográfica do ritual.

Neste período frequentei Igrejas I.E.Q., escolhidas mais ou menos aleatoriamente: tinha como objetivo pré-estabelecido frequentar uma "obra nova", como se chamam as pequenas igrejas, em fase inicial de implantação; outra de bairro mais afastado, de população periférica mais carente; uma que fosse caracteristicamente de "cura"; outra de "evangelização"; outra já bem sedimentada e num bairro central de classe alta; e a terceira Igreja, dirigida pela pastora Odá, de uma liderança histórica e carismática e força indiscutível. Além, é claro, de seus pro-

gramas radiofônicos levados ao ar pela Rádio Marumbi de uso inter-denominacional, mas de propriedade de um outro grupo pentecostal, a Igreja Assembléia de Deus.

Além de questionários distribuídos nas Igrejas, dos quais muito poucos voltaram, os métodos e técnicas de pesquisa concentraram-se na observação participante, durante as quais não ouvi os cultos passivamente, mas estive sempre no limite máximo possível da participação, passando algumas vezes por situações críticas devido a insistência para a aceitação do batismo no Espírito Santo.

Assim, partilhar daquela energia rítmica e melódica nunca foi qualquer dificuldade para alguém criado no protestantismo ortodoxo e tendo na música popular uma segunda atividade, mais do que um "hobby", menos que uma profissão. Ninguém melhor do que uma pessoa-limite para pesquisar numa situação assim.

Foram, também, realizadas entrevistas muito significativas, algumas com informantes cultos, preparados teologicamente à respeito de muitas questões importantes sobre a glossolália, como a Pastora Odá, a Pastora Elizabeth P. dos Santos, sem prejuízo dos seus testemunhos de vida.

Outros, como o Pastor Silas, a Pastora Bernadete, o Pastor Altevir, o Pastor Agostinho, foram importantes nos aspectos vivenciais da fé. Outros ainda, mais casuais, forneceram a indispensável dimensão da prática, ligada às suas vidas, aos seus conflitos cotidianos, percebidos nas orações públicas, tão sinceramente comoventes.

Certamente não poderia deixar de mencionar o testemunho importante do Pe. Chico, Carismático convicto, personalidade marcante, que serviu de contraponto na caracterização da relação secularização/espiritualização, na discussão das caracte-

rísticas "primitivas" da Igreja atual, entendida no seu aspecto mais amplo.

As gravações dos textos glossolálicos não obedeceram a nenhum esquema rígido porquanto precisávamos aproveitar qualquer momento, fosse lá onde fosse e enfrentando qualquer adversidade.

Em geral podíamos prever que haveria oração "em línguas", mas a revelação do falante era sempre um grande suspense, mesmo porque a partir deste momento é que definíamos a estratégia da gravação em termos de aproximação, da abordagem "invisível", da extensão dos cabos e posicionamento do microfone.

Os pentecostais, na sua grande maioria, foram extremamente receptivos, abertos e orgulhosos de sua fé.

Mesmo sem aceitar que se pudesse fazer um trabalho sobre a glossolália sem ter passado pelo batismo do Espírito Santo, certamente não impediram as gravações, deram seus testemunhos e, acima de tudo, oraram por nós. Se este trabalho não corresponder às expectativas deles, espero que possam compreender a diferença dos nossos universos, e, quem sabe, queiram apresentar sua versão da antropóloga que esteve algum tempo entre eles!

CAPÍTULO I

UMA LONGA HISTÓRIA E SEUS PERSONAGENS PRINCIPAIS:
A IGREJA, OS INVENTORES DE LÍNGUAS E OS TEÓRICOS*

MITO E HISTÓRIA: DOIS FIOS, UMA SÓ URDIDURA

UMA LONGA HISTÓRIA E SEUS PERSONAGENS PRINCIPAIS: A IGREJA, OS INVENTORES DE LÍNGUAS E OS TEÓRICOS*

I.1 MITO E HISTÓRIA: DOIS FIOS, UMA SÓ URDIDURA

"Sabemos que PROUST não descreveu em sua obra uma vida como de fato foi, mas uma vida lembrada por quem a viveu".

(BENJAMIN, 1985).

O trabalho antropológico está sempre às voltas com muitos "falares", inclusive o seu próprio processo narrativo.

Nas suas considerações sobre os signos e conceitos nas ciências hermenêuticas, JEAN LADRIÈRE levanta uma série de questões sobre o problema da significação e explicação nas referidas ciências, procurando demonstrar o que ele chamou de "círculo hermenêutico", ou seja, a identidade que há, neste domínio, entre sujeito e objeto.

Este não pode ser apreendido "sem os instrumentos de compreensão fornecidos pelo sujeito, mas a maneira pela qual o sujeito elabora estes instrumentos é, ela mesma, determinada pelo conjunto da sua situação; ou, é esta situação que constitui precisamente o objeto estudado. (LADRIÈRE, 1970)

Em relação à explicação histórica, o problema diz respeito à reconstituição de acontecimentos passados a partir de

* Título inspirado numa frase de MARINA YAGUELLO, Les Fous du Langage.

documentos presentes e chegar, assim, à compreensão do que estes atos, fatos e falas, significaram nos seus respectivos tempos e espaços.

E o que podem significar no presente.

Há um relato, feito por alguém, que não pode ser completamente objetivado por tratar-se de um discurso cuja significação é dada pelo que MARSHALL SAHLINS chamou de "a estrutura da conjuntura", ou seja, não apenas pelo contexto histórico tomado nos aspectos passíveis de serem chamados de "objetivos", mas também pela intenção do sujeito que fala, descreve, conta a história, enfim. (SAHLINS, 1981).

Que valor atribuir às duas possibilidades explicativas, ou seja, enfatizar mais o sujeito ou a estrutura social como constituidores da significação?

De acordo com a Prof^a ENI P. ORLANDI, a "significação se dá no espaço criado pelos/nos dois interlocutores". Esta natureza intervalar da significação diz respeito à interlocução criada pelos discursos entre si: um que preexiste, outro que sucede, mesmo entre os alternados, simultâneos, etc ...

"À esta natureza intervalar do texto corresponde um domínio de incompletude que existe necessariamente na constituição dos sujeitos, pois os processos discursivos não têm origem no sujeito, embora se realizem necessariamente neste sujeito". (ORLANDI, s/d).

Conforme observamos anteriormente, esta contraditoriedade pode ser percebida nas duas formas de esquecimento que aparecem na produção discursiva. No entanto, este "esquecimento" passa a ser uma maneira eficiente de resgatar o que LADRIÈRE chama de "a intencionalidade viva que anima o discurso" na me-

dida ou enquanto for meio de discutir a "falsa" autonomia em relação às condições extra-lingüísticas e/ou discursivas. Portanto, não se trata de enfatizar um ou outro, mas de perceber o jogo sutil de dissimulação do sentido justamente através do sujeito em relação às condições extralingüísticas e/ou das condições extralingüísticas em relação ao que o sujeito "esquece" de dizer ou delimita ...

Não é diferente a abordagem **cultural** da história, conforme MARSHALL SAHLINS.

Da mesma maneira como LADRIÈRE nos diz que há, a cada instante, um ponto de vista da totalidade, ou seja, uma explicação capaz de realizar esta totalidade dentro dos seus limites teóricos, é possível construir, apreender um nexos que não negue a história, mas que possa superá-la, transformando-se numa metáfora da realidade.

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA no seu livro **Negros, Estrangeiros**, trabalha com um grande volume de informações, em busca deste "nexo" da história. Certamente seus dados eram necessariamente controlados e datados, mas foram organizados sob uma perspectiva através da qual o sentido emergiu. Conceitos não propriamente históricos, contudo **historicizados**.

Percebe-se dois níveis da análise: o da história propriamente dita, ou seja, o desenrolar dos acontecimentos, e o dos indicadores da organização narrativa, ou seja, conceitos como **cultura, identidade, nacionalismo**.

Em resumo, isto significa operar, simultaneamente, com duas noções de tempo: o histórico, que cobre a idéia de uma extensão temporal e espacial definida, e outro, que seria o cruzamento de níveis simbólicos articulados, em muito semelhante ao conceito de WALTER BENJAMIN, o "jetztzeit", ou o tempo de

agora. (BENJAMIN, 1985).

Como nos diz SAHLINS, "o grande desafio de uma Antropologia Histórica não é apenas descobrir como os acontecimentos são ordenados pela cultura, mas como, neste processo, a cultura é re-ordenada. Como a reprodução de uma estrutura torna-se sua transformação?" (Op. Cit., p. 8). Em outras palavras, como é — construída a significação?

Quando o Capitão COOK chegou às ilhas havaianas de Kauai e Niihau em 1778, foi como um mergulho num rio, um evento no fluxo de uma história mítica: imediatamente identificado como o Deus Lono, nada mais lhe restou senão desempenhar seu papel. Envolvido no enredo sem conhecer o final do drama, sua morte foi, como diz SAHLINS, "metáfora histórica de uma realidade mítica" (Op. Cit., p. 11).

PAAO e LANOPELE eram irmãos e viavam com suas famílias na sua terra de origem, KAHIKI. LANOPELE acusa o filho de PAAO de ter roubado e comido algumas frutas. PAAO, então, abre o estômago do filho apenas para constatar que ela era inocente. Durante a construção da canoa que levará PAAO para longe, o filho de LANOPELE comete uma transgressão ritual sendo, por isso, oferecido pelo tio como sacrifício penitencial. PAAO parte com alguns homens, levando consigo o Deus de penas KUKAILIMOKU (Kusurpador-da-ilha). LANOPELE envia tormentas para destruir o irmão PAAO, mas este invoca a proteção de cardumes de bonitos (aku) e cavalas e opelu), que conseguem acalmar o mar. Chegando ao Havai, PAAO constrói templos e introduz ritos sacrificiais humanos presididos pelo deus Ku. Assassina os antigos sacerdotes, depõe o chefe e instala um novo governante — trazido de Kahiki, Pilikaaiea. Kukailimoku é o deus conquistador do Havai e o símbolo de uma chefia regida pela usurpação. Os cardumes de

bonitos e cavalas simbolizam a alternância ritual/anual dos deuses Lono e Ku. A chegada de Lono, proveniente do invisível significa a renovação da fertilidade e inicia uma prolongada fase ritual de quatro meses lunares, chamada Makahiki (ano). Durante este período são suspensas as cerimônias, inclusive os sacrifícios humanos, ligados ao deus Ku. Após o Makahiki, Lono volta para o invisível e Ku, com o seu representante terreno, retoma o poder.

Este é o mito fundamental, original. As versões são "performances", e COOK teve, neste drama, muitos predecessores identificados como Lono. Na realidade Cook estava, uma vez mais, realizando a teoria da sucessão política sazonal.

Esta teoria, profundamente enraizada nos mitos e, portanto, na cosmogonia polinésia, possui uma continuidade lógica assentada na possibilidade de lidar, simultaneamente, com categorias abstratas e o que se poderia chamar de presentificação histórica, momentos e eventos.

Segundo SAHLINS, os conceitos polinésios de descendência é que proporcionam os meios lógicos da repetição cultural. A mediação entre as dimensões política e cosmológica da sucessão.

Enquanto quadro conceptual que objetiva imprimir uma ordem descritiva ao mundo, a cosmologia polinésia, através de lendas relativas aos personagens identificados como Lono, trata, fundamentalmente, do poder enquanto chefia e do poder sobre a fertilidade através da descendência e posse conjugal de mulheres sagradas. Todos os predecessores de COOK eram descendentes de mulheres de linhagem muito antiga. Eram, também, casados com mulheres sagradas, perdidas juntamente com o poder, para outros chefes usurpadores. Como o deus Lono, deles era o poder sobre a fertilidade da terra, porque alternavam-se na posse des-

tas mulheres sagradas.

Segundo SAHLINS, a importância atribuída ao poder reprodutor é atestada pela prática comum dos usurpadores: tomar como mulher a mais importante na hierarquia e ter com ela um filho.

Uma criança do usurpador e do usurpado, síntese do mana e do tabu. Assim foi com Kamehameha e Keopuolane, filha do seu predecessor deposto, Kiwalao. Assim foi com Cook na sua primeira visita a Kauai, a quem foi oferecida a primogênita da rainha.

Dos mitos cosmogônicos às lendas históricas, o elo das continuidades lógicas assenta-se na seqüência narrativa, "... modelo ... ajustável a diferentes domínios ... paradigma de valores espaciais, relações políticas, interação de homens e mulheres, e muito mais" (Op. Cit., p. 13).

Os heróis mais atuais são "descendentes genealógicos de conceitos genéricos e, desta maneira, colocam as relações entre os conceitos num modo histórico-pragmático ... os heróis das lendas e os protagonistas da história são exemplificação de classes culturais" (Idem Ibidem).

Esta repetição cultural se dá através dos conceitos de descendência: assim como o pai é para seus filhos, da mesma forma o ancestral está para os seus descendentes como uma classe geral para os casos específicos" ...

Continua o autor, "os incidentes míticos são situações arquetípicas ... as experiências de personagens míticos célebres são revividas pelos vivos em circunstâncias análogas ... os vivos tornam-se heróis míticos" ... (Idem Ibidem).

SAHLINS refere-se, em seguida, a uma série de permutações lógicas que operacionalizam a passagem de uma formulação mais mítica de épocas ancestrais às mais recentes: "os prota-

gonistas legendários de épocas genealógicas distantes são grandes deuses famosos. mas nestes períodos, o céu e a terra não estavam separados. A conjunção de domínios cósmicos RANGI (céu/pai) e papa (terra/mãe) expressa-se na tradição havaiana como o aparecimento de deuses nos negócios terrenos: "... os deuses movem-se facilmente entre os domínios celestiais e/ou subterrâneos e o plano mundano do homem".

Gradualmente, os heróis sobrenaturais saem da cena mítica, deixando o lugar vazio para os grandes chefes, ancestrais das linhagens no poder.

A ação dramática, como diz SAHLINS, ao invés de vertical, ou seja, entre o céu e a terra, passa a ser horizontal, com os heróis "viajando" entre o visível e o invisível, como Lono, vindo de Kahiki, as terras invisíveis, além o horizonte. Tempo e espaço tornam-se conceitos unificados.

Nos seus estágios finais, as longas viagens cessa, o espaço dramático reduz-se ao do grupo: viagens entre as ilhas, disputas entre rivais locais.

Contudo, a tradição genealógica fornece, ainda, a moldura invariável para estas mudanças, "articulando o último dos heróis humanos com o maior dos deuses ... deuses e homens são, de fato para a mente polinésia, uma só família sob formas diferentes ... os deuses com o controle superior sobre certos fenômenos, um controle que podem repartir com sua descendência na terra" (BECKWITH, citado por SAHLINS, Op. Cit., p. 15). Assim, a "similaridade funcional" entre deuses e homens torna-se a base de uma "suposição genealógica", como no caso do Capitão Cook. Dos grandes deuses genéricos, Ku, Lono, Kane e Kanaloa provêm os outros, em geral binominais (Exs.: Lono-Makua, ou o Pai-Lono; Lono-i-ka-makahiki, ou Lono de Makahiki) e, da apropriação

dos poderes reprodutivos da Terra pelo Céu origina-se a versão genérica da teoria da usurpação. No festival anual de Makahiki, o conceito de usurpação política encontra o seu momento dramático. O deus-chefe Lono volta para renovar a fertilidade da terra, reclamando-a para si, para ser, depois, substituído pelo chefe em poder e pelo culto sacrificial de Ku.

Na sua segunda viagem ao Havai, Cook chegou exatamente quando Lono deveria voltar e os nativos comportaram-se de acordo com os rituais prescritos. Nada teria acontecido se o mastro do navio não tivesse quebrado e Cook voltado novamente à praia quando já reinava o representante de Ku. Cook morreu como um deus: "... seu destino foi a imagem histórica de uma teoria mítica mediada pela correlação entre suas próprias práticas rituais para lidar com os 'nativos' e as práticas rituais havaianas para lidar com os deuses" ... (Op. Cit. p. 17)

Diante desta proposta de uma Antropologia Histórica, ou seja, de descobrir como os acontecimentos são ordenados e de como, neste processo, a própria cultura é ordenada, coloco minha própria problemática: por que me parece importante e mesmo imprescindível pensar no "dom de línguas" como confluência mítica e ritual, como uma "estrutura mítica na história", enfim?

Em primeiro lugar, porque há um encadeamento narrativo do Pentecostes bíblico até hoje. Digamos que o Pentecostes tenha sido um evento de um fluxo estrutural, tornando-se, em seguida, ele próprio, uma instanciação para novas narrativas, ou encadeamentos, de uma série de outras relações, todas ligadas a um mito original.

Não estamos tão longe da história do Capitão Cook no Havai.

Em segundo lugar porque me atraiu a idéia de perceber os

"usos" e "abusos" deste dom, como se ele próprio pudesse, no seu misterioso falar, contar sua história feita de silêncios e ruídos ininteligíveis. Ou, como querem outros, feita do sonho de realizar o "um" com o seu deus, ou de ser o deus, ou apenas o escolhido, o filho, o descendente direto de uma linhagem sobrenatural.

E, em terceiro lugar porque me pareceu possível, em termos metodológicos, enfrentar o desafio de trabalhar com uma estrutura mítica, na história, exatamente como fez M. SAHLINS, "desmistificando" a oposição radical entre estrutura e evento. Escrúpulos desnecessários, diz o autor citado, uma vez que podemos determinar estruturas na história e vice-versa. (Op. Cit. p. 3). Sobre esta questão parece-me oportuno lembrar aqui dois trabalhos do antropólogo inglês E. LEACH que colocam a relação histórica/antropologia na mesma perspectiva que SAHLINS, reforçando a abordagem pretendida aqui. (LEACH, 1983).

No primeiro deles, LEACH faz uma demonstração do rendimento alcançado pela aplicação do método estruturalista de LÉVI STRAUSS à análise do conjunto de mitos do livro de Gênesis. Nas palavras do próprio autor, "... aqui estão realmente fenômenos observáveis que são a expressão de realidades inobserváveis ... a estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as versões diferentes são superpostas umas às outras".

Segundo LEACH, o princípio que governa a formação dos mitos são as oposições binárias intrínsecas ao pensamento humano. A religião, ao lidar com a antinomia básica vida/morte, procura negar este elo entre os conceitos, criando uma mediação entre eles, ou seja, o "outro mundo", onde os mortos terão "vida eterna", onde tudo o que não é aqui possa vir a ser lá.

Os deuses, neste esquema, fazem parte do "outro mundo", e o problema torna-se, então, o restabelecimento de uma "ponte" entre eles e os homens.

Este padrão é encontrável em qualquer sistema mítico: "o mito primeiro discrimina entre os deuses e os homens para depois ocupar-se com as relações e os intermediários que ligam os homens aos deuses" (Op. Cit., p. 59).

Por outro lado, este empreendimento se dá não apenas no tempo/espaco enquanto categorias cognitivas, sincrônicas, sistêmicas, mas sobretudo na história, a partir do momento em que se pode distinguir entre o nós e o eles: o "nosso" deus, a terra "deles", etc ... Possui, portanto, características estruturais e enquanto tal, universais, mas também históricas, conjunturais.

No segundo texto, LEACH trabalha os aspectos estruturais da história do Velho Testamento, revelando, "... uma configuração de argumentos a respeito de endogamia e exogamia, legitimidade e ilegitimidade enquanto fatores operantes nos processos mentais dos judeus palestinos do século III a.C., para depois argumentar que o significado da mensagem mitológica se dá numa seqüência histórica particular. O mito, diz ele, é como o "precipitado do desenvolvimento de uma tradição histórica". (Op. Cit., p. 71)

Analisado sincronicamente, apenas, o mito é uma **seqüência narrativa**, que é desmembrada a fim de permitir a apreensão das dicotomias, oposições, elementos que vão revelar sua **estrutura mítica**, o seu significado em relação ao dito/não dito. Em relação a algum impasse insolúvel como o desejo da imortalidade e a certeza da morte, por exemplo.

As histórias bíblicas estão, portanto, numa cronologia

histórica e possuem uma estrutura mítica, na medida em que buscam, constantemente resolver as contradições inerentes ao processo de constituição étnica, política e social através das profecias, deste tipo de discurso que, a todo custo, tenta convencer o povo de que ele é o **escolhido** de um deus **único**. Cabe retomar a questão colocada por SAHLINS ... "como a reprodução de uma estrutura torna-se sua transformação?"

Do nomadismo ao sedentarismo e depois, durante todo o processo de sedimentação de reino de Israel, a saga do povo judeu é um emaranhado de lutas políticas e justificativas **religiosas** para a legitimação da relação povo/território. Como diz LEACH, o Velho Testamento é um "texto repleto de contradições paradoxais", mediado, creio, pela sua característica profética, ou seja, pela Palavra de JAVÉ, depois ELOHIM, e, finalmente o Deus cristão.

Deixando de lado as discussões exegéticas, teológicas e mesmo o substrato genealógico trabalhado extensamente por LEACH, gostaria de chamar a atenção para um aspecto muito pertinente à abordagem que pretendo e que acredito poder revelar o que está no âmago desta relação mito/história. Trata-se da mediação dos profetas, do poder dos seus discursos enquanto **palavras abertas para o futuro**.

Se por um lado a sociedade havaiana, situada num tempo e num espaço míticos, de tradição oral, vivendo em contemporaneidade com os projetos ultramarinos ingleses, foi colocada na história universal com a chegada do deus Lono/Cook, ou seja, foi descrita como uma estrutura mítica na história, **encompassada** por ela, mas, de certa forma, "estruturalizando" os acontecimentos, a tradição judaica que aparece nos textos bíblicos está na história, lida com ela, mas, de certa forma, nega-a

através de uma atemporalização profética: na realidade partimos das dimensões espaciais e temporais entendidas dentro de uma geometria euclidiana, mas, inspirados na concepção da Física moderna, compreendemos o poder deste discurso que encarna o próprio Tempo, ou seja, a quarta dimensão, aquela que esclarece o presente pelo passado e vice-versa, simplesmente tomando o futuro como força cotidiana.

A palavra profética é uma forma em processo, em movimento, um conjunto de símbolos e atos que atravessa o véu do tempo, reinaugurando a cada momento, sua verdade:

"E se disseres no teu coração: como conheceremos a palavra que o Senhor não falou? E quando tal profeta falar em nome do Senhor e tal palavra não se cumprir ... esta é a palavra que o Senhor não falou ..." (DEUTERONÔMIO 18:21/22)

Por que o Pentecostes está vivo até hoje?

A PROFECIA E O PENTECOSTES

I.2 A PROFECIA E O PENTECOSTES

Os judeus, como outros povos primitivos que compõem as civilizações atuais, possuíram tradições e leis orais que foram posteriormente compiladas em livros geradores de religião, códigos morais, sociais e políticos.

O Pentateuco, que é o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia, trata destas leis originais juntamente com a narrativa das lendas, dos mitos, da saga do povo judeu, enfim.

Esta narrativa começa com a criação do mundo e dos seus primeiros habitantes, Adão e Eva; trata da genealogia destes primeiros homens, ou seja dos patriarcas e dos ancestrais mais importantes; conta as lutas deste povo errante em busca da sua Terra Prometida, a Canaã, e culmina com o acordo entre Deus e Moisés, no Monte Sinai.

Este acordo acha-se fundamentado desde Abrão. Com ele instaurou-se uma nova **economia do sagrado**: não mais a peregrinação, mas a terra da promessa, em perpétua possessão; não mais o sacrifício do primogênito⁷, mas a dádiva de um filho na velhice; não mais qualquer Deus, mas o **único**, o **seu** Deus, aquele que impõe uma "... nova ordem cosmogônica, um novo início, um novo sentido à vida marcado não mais pela consumação do corpo do primogênito, gesto coletivo que significava a circulação de energia entre a divindade, a natureza e o homem" (ELIADE, 1984), mas pela **circuncisão**, marca no corpo de cada macho desta nova nação. O corpo como expressão desta identidade.

⁷Ver GÊNESIS 22, quando Deus pede que Abraão, como prova de fé, sacrifique seu filho único, promessa cumprida de Deus, ou seja, o filho da velhice, o descendente que faria dele o pai de incontáveis nações. O sacrifício não se consumou porque Deus, no último instante, impediu-o.

A partir da experiência de fé vivida por Abraão⁸ surge uma nova realidade religiosa, de uma assimetria radical entre a dimensão divina e a temporal, ou seja: se para as tribos que habitavam aquela região da qual provinha o próprio Abraão sacrificar o primogênito significava controlar a esfera do Sagrado, para ele, sacrificá-lo significaria submeter-se ao seu Deus, de identidade única, "que ordena, gratifica, exige, sem qualquer justificativa racional, ou seja, geral e previsível". (ELIADE, 1984).

A partir dela tem também início a constituição simultânea das identidades Deus/Povo:

"... Eu sou o Senhor que te tirei de Ur dos Caldeus para dar-te a ti esta terra, para a herdares". (GÊNESIS 15:7),

condição fundamental do discurso discordante, aquele que terá que lidar com rupturas e acertos, abrindo espaço para o discurso profético. O discurso de uma religião de "natureza ética e política". (ALVES, 1984:108).

Interessante observar como esse acordo, que passa a fazer-se simultaneamente à experiência de fé e conversão, implica na emergência desse povo como unidade étnico-jurídico-política:

"... Ora, disse o Senhor a Abraão: Sai da tua terra, da tua parenteela e da casa do teu pai, e vai para a terra que te mostrarei, de ti farei uma grande nação". (GÊNESIS 12:1, 2).

⁸Em GÊNESIS 17, Deus muda o nome de Abrão para Abraão, após o acordar em fazê-lo "pai de numerosas nações".

Os acontecimentos têm, enfim, um encadeamento profético que caracterizei num outro texto, como um "dépassement", um movimento entre dois momentos de fala profética. (BAPTISTA, 1987). Conforme foi argumentado, é a forma específica de relação com o sagrado, ou seja, a passagem intermitente do religioso para o jurídico e vice-versa que possibilita a "intertextualidade" do profetismo.⁹

Esta especificidade é exatamente a interlocução que se estabelece entre Deus e aqueles homens. Um acordo que expõe a vontade divina e implica numa obrigação (berît) por parte do povo escolhido (FOHRER, 1982). Este acordo remete às próprias condições de produção deste discurso e esclarece a natureza histórica e sociológica da voz do profeta. A própria instituição do profetismo bíblico (DEUTERÔNOMIO 18:15-22) aponta para o poder desta fala, mas, ao mesmo tempo, estabelece a relação de Deus com a história, deixando ao profeta o prêmio e/ou castigo: se aquilo que o profeta anunciou não acontece, a predição era falsa (e o profeta perde seu poder), ou então não é o tempo ainda do seu cumprimento. Afinal, "Deus é o Senhor da História" como diz o tema tradicional da PESACH, ou a Páscoa Judaica. Uma História "profética".

Esta mesma posição teórica e metodológica pode ser encontrada no livro **Apocalipse, Arquitetura em Movimento**, de J. ELLUL. Segundo este autor, o livro do Apocalipse deve ser lido como um conjunto caracterizado por um movimento: "... o problema está menos em se compreender um trecho do livro do que o mo-

⁹Ver a esse respeito, os capítulos I e II do livro **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, de J. PIERRE VERNANT e PIERRE VIDAL NAQUET, Livraria Duas Cidades, S.P., 1977. Em relação à "intertextualidade", segundo a Prof^a ENI P. ORLANDI, esta seria uma "forte característica" do discurso teológico: a "remissão de um texto a outros textos para que ele signifique"; "O Discurso Religioso", in **A Linguagem e seu Funcionamento**, Brasiliense, S.P., 1983, p. 235.

vimento que passa de um a outro: "... O Apocalipse não é um conjunto arquitetônico imóvel e definitivo; antes, é um movimento que vai de um começo a um fim ..."; "... uma revelação não é um fato adquirido de uma vez por todas ..."; "... ele deixa aparecer um mistério. E como o milagre, desenvolve algo que permanece mistério, mesmo depois de se ter mostrado".

O que me parece relevante é a posição do autor ao colocar o texto do Apocalipse em determinada **circunstância histórica** (uma ou outra das grandes perseguições históricas do século I), ao mesmo tempo em que seu projeto "utilizava tal idéia, tal imagem poética ou tal fragmento mítico, para transmitir algo diferente do que geralmente se entendia". (Op. Cit., p. 10).

Certamente sua escrita parte de acontecimentos concretos como mostra o autor, mas é um material que "se transpõe para exprimir uma coisa completamente diferente, que não tem nenhuma relação com o que é dito ... Há, então, construção de um outro real, integrando o concreto histórico, mas não dependendo dele" (Idem Ibidem, p. 13).

Segundo creio, esta é a mesma lógica que viabiliza qualquer "dépassement" profético, não apenas o do Apocalipse, considerado o livro profético bíblico por excelência, mas todo o processo narrativo bíblico, do Velho ao Novo Testamento, e de lá aos nossos dias, a partir da "intertextualidade" mencionada. Isso significa que o processo continua no Cristianismo.

Segundo ELLUL, o Apocalipse de João faz parte de uma "corrente" geral de apocalipses que existiram desde cerca de 180 a.C., constituindo-se num "gênero literário" das Revelações de Deus feitas a importantes personagens do passado e referindo-se a acontecimentos históricos do presente.

E aqui voltamos a mencionar a questão do **não-cumprimento**

das profecias, o que não as invalida, mas torna-as uma potencialidade na história. ELLUL cita ainda COMBLIN (COMBLIN, 1968) a respeito da noção de "fim da história", ou de uma visão messiânica, escatológica, apocalíptica: esta não é uma idéia que aparece apenas na apocalíptica, mas é, sim, o resultado "dentro da concepção do mundo e da história de Israel, o produto da longa história teológica de Israel. (Op. Cit., p. 15).

Neste sentido, seria interessante voltarmos agora a algumas considerações sobre o **Pentateuco**, na medida em que ele representa bem aquilo que denominei de "dois fios e uma só urdidura", ou seja, a relação entre mito e história.

O Pentateuco como um todo possui uma divisão classificatória que ilustra bem o processo de sedimentação étnica, jurídico e política do povo judeu, em face da tradição legendária, mítica.

A TORAH divide-se em duas partes: a **Haggadah**, que é composta da história do povo e considerada imaginativa, edificante, mas não sóbria e legal e a **Halaka**, que são as leis que compõem o **Midrash**. Estas leis são pós-bíblicas, ou do pós-Pentateuco, e produto de uma exegese metódica, interpretativa e não-literal. Objeto, portanto, de sérias discussões. O TALMUD, que é a compilação geral, desde os primeiros tempos até o século XVIII, descreve o MIDRASH como o "martelo que revela à luz o brilho recôndito das rochas".¹⁰

Existe, portanto, uma história do povo judeu, escrita a partir do processo de constituição deste povo enquanto etnia, território e poder político organizado. Todo esse processo nar-

¹⁰ Tradução livre de uma citação extraída da **Encyclopaedia Britannica**, verbete **MIDRASH**, v. 15, p. 416a.

rativo está mediado pelo **profetismo**, que não é apenas uma maneira de contar, mas uma articulação entre o religioso (a proposta de Deus), o **político** (os conflitos da experiência humana) e o **jurídico** ou o **acordo**: aquele que, instituído pela intermediação do profeta, permite uma economia do sagrado onde a vontade de Deus e a vontade dos homens buscam, constantemente, um equilíbrio precário.

A palavra, que pode encapsular o sentido na sua materialidade, precisa, também, torná-lo um sentido em potencial. Assim, na medida em que os acontecimentos são interpretados à luz de uma fé religiosa, os dois atos proféticos (de predição e interpretação dos acontecimentos) tornam-se uma contrapartida do outro, fazendo com que a história assuma um sentido único, realizando-se como a própria manifestação ou intervenção de Deus.

Neste sentido, tornam-se importantes para caracterizar o discurso profético, não só as noções de polissemia e obscuridade, mas também de "ilusão da reversibilidade", capazes de confundirem profundamente as ordens religiosa e jurídica.¹¹

Assim, a dialogia no profetismo bíblico dá-se entre o profeta e a história. Não a constituída, mas a que vai constituir-se.

Dentre as maiores festas do povo judeu ~~três~~^{duas} estão intimamente ligadas às idéias expostas até agora sobre a relação entre mito e história, ou, em outras palavras, sobre a mediação profética no judaísmo e, posteriormente no cristianismo.

Em primeiro lugar porque enquanto cíclicas, refletem a

¹¹No seu trabalho "O Discurso Religioso", já citado, ENI P. ORLANDI mostra a polissemia e a obscuridade da profecia são condições para que as vozes deste discurso sejam articuladas, sem romper com Deus nem com os acontecimentos reais, "através da ilusão da passagem de um plano a outro, de um mundo a outro", o que permite ao profeta falar "como se fosse Deus". (Op. Cit., p. 226).

repetição estrutural. Mas, na medida em que o seu simbolismo serve de substrato para novos encadeamentos, elas se tornam parte deste futuro.

Vejamos, por exemplo a PESACH, ou a Páscoa, a primeira destas festas em importância por comemorar a libertação do grupo descendente de Abraão, portanto da genealogia central das narrativas bíblicas, dos quatrocentos anos de cativo no Egito.¹²

De acordo com o texto bíblico (ÊXODO 23:14; números 9:1-4; Levítico 23:4,5) esta festa deveria estender-se por sete dias, durante os quais só se poderia comer pães asmos (MATZOTH) e ervas amargas.

Nos tempos primitivos um cordeiro era oferecido como sacrifício, no Templo, e depois comido pela família numa refeição cerimonial, a SEDER. Nesta cerimônia eram servidas quatro taças de vinho em intervalos prescritos.

A primeira, a taça da santificação, durante a longa bênção sobre a santidade do dia. Após a bênção seguia-se outra cerimônia que consistia em lavar as mãos e comer as ervas amargas servidas com o **maror**, uma mistura de frutas esmagadas e vinho.

Em seguida era recitada a **Haggadah** sobre a história do Êxodus. Esta parte só poderia começar após as quatro perguntas feitas pelas crianças da família:

1. Por que só se pode comer pães asmos?
2. Por que são servidas ervas amargas antes da refeição?

¹²Todas as informações foram retiradas da Encyclopaedia Britannica, do texto bíblico, e de FOHRER, **História da Religião de Israel**, Paulinas, São Paulo, 1982.

3. Por que é preciso comer o doce e o amargo, juntos?
4. Por que o pai e as pessoas mais idosas têm um lugar especial durante a SEDER?

Todas estas perguntas, que rememoram a saída às pressas do Egito, que lembram os duros e amargos anos de cativo, que exortam à uma vida de esforço e que valorizam a descendência são respondidas pela **Haggadah**, e então, toma-se a segunda taça.

A terceira taça é servida entre cânticos e poemas que fazem parte da Haggadah, numa ação de graças.

A quarta taça celebra o reconhecimento da Providência Divina.

Ao longo do tempo uma outra taça veio juntar-se às quatro: a "taça de Elias", de conteúdo messiânico, que passou a significar o futuro e esperado fim da exploração do homem pelo homem. Todos, um dia, serão libertados como Elias, durante a celebração de "uma" Páscoa, assim como Deus libertou o povo do Egito.

Esta taça, por ser visão do futuro, não é tocada.

A fantástica história de Elias, ou seja, o seu arrebatamento num carro de fogo como o coroamento de uma vida de luta pela constituição do povo e da religião judaica contra a ameaça de outros reinos e do culto a BAAL (cf. II Reis), veio a servir de inspiração profética a MALAQUIAS (IV:4-6) que predisse a volta de ELIAS como sinal do "Dia de Yahweh", ou o fim dos tempos, o fim da história. A tradição judaica viu-o, depois, como o arauto do MESSIAS, o Prometido. E, no Novo Testamento, alguns tomaram JOÃO BATISTA e JESUS como reincarnação de ELIAS. ELIAS volta a aparecer, no relato de MARCOS (9:4 —), na cena da "transfiguração": tendo JESUS subido a um alto monte com PEDRO, TIAGO e JOÃO, diante deles suas vestes e todo o

seu corpo tornaram-se resplandecentes enquanto MOISÉS e ELIAS conversavam com ele. Uma nuvem envolveu-os e uma voz falou: "Este é o meu Filho amado. A ele ouvi".

Da mesma maneira, a própria crucificação de Jesus assenta-se no simbolismo do sacrifício do cordeiro, como na PESACH judaica, em expiação pelos pecados dos homens, a remissão definitiva, garantida pela fé.

A festa sempre estaria ali, mas a profecia do sacrifício, escrita há aproximadamente 700 anos antes do nascimento de Jesus, esperava o seu cumprimento.

"Certamente ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas ele foi trespassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniqüidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele e pelas suas pisaduras fomos sarados. Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele a iniqüidade de todos nós". (ISAÍAS 53:4-6).

A crucificação não era conhecida pelos judeus, tendo sido introduzida pelos romanos. Mesmo assim, o rei DAVI, no Salmo 22, escrito mais de mil anos antes de Cristo, faz a descrição dos sofrimentos do MESSIAS como alguém crucificado:

"Derramei-me como água, e todos os meus ossos se desconjuntaram ...; e a língua se me apega ao céu da boca ...; ... cães me cercam ...; ... uma sócia de malfeitores me rodeia ...; ... trespassaram-me as mãos e os pés...; ... Posso contar todos os meus ossos; ... eles me estão olhando e encarando em mim...; repartem entre si as minhas vestes e sobre minha túnica deitam sortes ..."

Jesus foi com seus discípulos comemorar a Pesach em Jerusalém, e após a ceia (seder), foi preso, condenado e crucificado na semana que se seguiu.

A Páscoa Cristã é comemorada no domingo da ressurreição, da libertação sobre a morte e/ou pecados, assim como na Pesach se comemora a libertação do cativo.

Profecias que se "cumprem", significados que se rearticulam.

Assim, o mesmo fio que tece a história, tece o encadeamento profético através da simbologia mítica, religiosa, cultural, política, cosmológica, enfim.

O Pentecostes, ou shabuoth em hebraico, tem três nomes na Bíblia: Hag hakazir (Festa da Colheita, em Êxodus 23:16), Yom ha-Bikkurim (Dia das Primícias, em Números 28:26) e Hag ha-Shabuoth (Festa das Semanas, em Êxodus 34:22).

O nome Pentecostes vem do grego "Pentekostos" que significa o quinquagésimo.

A palavra hebraica Shabuoth é usada para designar o 50º dia das sete semanas que começam no primeiro dia da Pesach e terminam no final do período da colheita.

Enquanto houve o Templo de Jerusalém (destruído pela segunda vez no ano 70 d.C.) a Shabuoth era comemorada com o oferecimento a Deus das Primícias, ou, dos primeiros frutos, no Templo e durante uma cerimônia chamada **Bikkurim**.

Pois foi justamente durante esta festa, ou seja, no 50º dia após a morte de Jesus, que se cumpre outra profecia, dando continuidade ao processo de implantação do Cristianismo Primitivo, ou da Igreja Apostólica.¹³ Refiro-me à descida do Espí-

¹³ Profecia de Jesus, narrada em João 14:16 e 26 e Lucas 24:49.

rito Santo sobre os apóstolos e o aparecimento dos "primeiros frutos" da efusão do Espírito, a abertura do que seria ainda uma seita judaica a todos os gentios, através da manifestação do "dom de línguas".

Como escrevi num outro lugar, "interessante observar agora como o processo de constituição da nação judaica relaciona-se a um processo de mudança ritual, de reelaboração de arquétipos que culminam na emergência do homem como indivíduo: de uma prática ritual da consumação do **corpo social** (sacrifício do primogênito), ao sacrifício do **corpo simbólico** (o cordeiro), chegando ao privilegiamento da observância da circuncisão e das restrições alimentares que, embora sejam preceitos coletivos, têm como suporte o **corpo individual**, o qual deve trazer em si mesmo e em cada um a marca do cumprimento da Torah.

Com o Cristianismo, após o Sacrifício definitivo do Cordeiro de Deus, não mais o Templo, os ritos sacrificiais, o acordo incondicional, mas a escolha, a liberdade, a responsabilidade pessoal pela sua salvação diante de uma única proposta de Redenção: crer no Senhor Jesus como o Filho de Deus.

Corpo e terra têm uma profunda ligação na simbologia profética: quando os judeus entraram na Terra Prometida, organizaram-se para que esta permanecesse entre as famílias que ali chegaram e seus descendentes. Esta terra podia ser vendida, mas permanecia sob a forma de um arrendamento que terminava no ano do Jubileu (de 50 em 50 anos), quando podia, então, voltar ao dono original, desde que algum parente pudesse e/ou quisesse comprá-la de volta. Na realidade tratava-se de um direito de resgatá-la.

Quando um terreno era vendido nestas condições, ou se-

ja, para fora da família, era lavrada uma escritura em que, do lado de dentro eram escritas as especificações da transação e, do lado de fora, ficavam as assinaturas. Esta escritura era, então, enrolada e selada. O selo como o sinal de que aquela terra estava disponível para o resgate, no tempo certo. O resgatador, ao romper o selo, devolvia, por assim dizer, a terra ao seu dono de direito.

Este substrato material que é a terra, e a situação político/jurídica do povo judeu foram o suporte das representações religiosas do profetismo bíblico e, como tal, até hoje:

"Vi na mão direita daquele que estava sentado no trono um livro escrito por dentro e por fora, e todo selado com sete selos. Vi também um anjo forte, que proclamava em grande voz: Quem é digno de abrir o livro e de lhe desatar os selos?... e eu chorava muito, porque ninguém foi achado digno de abrir o livro, nem mesmo de olhar para ele"...

"... Todavia um dos anciãos me disse: — Não chores: eis que o leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os sete selos. Então vi, no meio do trono e dos quatro seres viventes, de pé, um Cordeiro como tinha sido morto. Ele tinha sete chifres, bem como sete olhos que são os sete espíritos de Deus enviados por toda a terra. Veio, pois, e tomou o livro da mão direita daquele que estava sentado no trono". (APOCALIPSE 5: 5:7).

O homem, na sua peregrinação por este mundo perdeu tudo: a alma, ao comer o fruto proibido, e pecar. O corpo, por não poder mais alimentar-se da árvore da vida. E perdeu a Terra a Satanás, que desde então anda livre, disseminando o mal.¹⁴

¹⁴ Este mesmo tema tem em *Doutra Fausto*, de THOMAS MANN, uma de suas realizações máximas: LEVERKÜHN-FAUSTO, "é uma figura ideal, um herói do nosso tempo, um homem que traz em si o sofrimento de nossa época". (T. MANN).

Este valor simbólico é muito profundo: Satanás pode personificar os inimigos do povo judeu em luta para manter a posse de Canaã. Mas pode tornar-se, através da profecia, o opressor, o explorador de todos os homens, ou seja, o próprio homem. Aquele que tira do homem o seu maior bem: a terra de onde ele extrai, com suor, o seu sustento.

A Redenção, neste sentido profético, "ultrapassa" a questão da propriedade judaica, colocando Jesus como o Resgata-dor das almas e dos corpos de todos os homens, assim como da Terra, ou seja, o seu domínio, bem como daqueles que compõem a sua **descendência**, a genealogia cristã.

Do lado de **dentro** do homem estão escritas as especificações deste contrato: um contrato de compra e venda entre Adão e Satanás, pelo preço do pecado.¹⁵ Do lado de fora, o selo, que deverá ser rompido no momento do resgate. Assim estão simbolizados, simultaneamente, o processo de conversão (evangelização), ou seja a reconversão deste contrato, ou do que está escrito **por dentro**, ao mesmo tempo em que o rompimento do selo é o sinal aparente deste resgate, a ser realizado agora em **qualquer tempo**.

Mas eis que se rasga o véu do **Templo** no momento da morte de Jesus, simbolizando o rompimento do antigo acordo, rasgando o véu do **Tempo**.¹⁶

"Eis que o véu do santuário se rasgou em duas partes, de alto a baixo; tremeu a terra, fenderam-se as rochas". (MATEUS 27:51).

Não mais a intermediação do profeta pela constituição po-

¹⁵Ver GÊNESIS 2:16-17 e 3:17, 19, 24.

¹⁶Havia no Templo, um lugar chamado o **Santo dos Santos**, separado do resto do tabernáculo por um imenso véu. Neste lugar, onde ficava a **Arca da Aliança**, só o sacerdote podia entrar, uma vez por ano.

política daquele povo que precisava do seu Deus para ter consciência de si mesmo, mas a interpelação do indivíduo em sujeito, constituição jurídica que precisa entender-se livre e dona de sua vontade para fazer exatamente o que dela se espera: que se sujeite, ou não, à ordem estabelecida, a um modelo político que organiza o espaço social da exploração e desumanidade, a partir da manipulação ideológica do "corpo seu de cada dia".

Corpo, Templo do Espírito Santo.

Dons Carismáticos, as primícias do Tempo.

Línguas estranhas, sons que anunciam a vida, rompendo o selo do significado.

TEMPOS E VENTOS DO ESPÍRITO

I.3 TEMPOS E VENTOS DO ESPÍRITO

Como nos explica o **Novo Testamento Interpretado** (V. 3: 42), muitos intérpretes consideram o nascimento da Igreja desde os tempos de Jesus, quando foi formado o círculo apostólico.

Outros tomam a ressurreição de Cristo como o marco que assinala o nascimento da Igreja porque o Cristianismo tornou-se, assim, distinto das demais religiões.

Outro grupo de intérpretes, baseado na teologia do pacto, considera a Igreja existente desde os tempos de Israel. Para estes, o "pacto do Novo Testamento é apenas uma extensão e aperfeiçoamento da Igreja, que já existia desde o princípio, quando Deus começou a ter contato com os homens, segundo lemos nas páginas do Antigo Testamento". (Ibidem) Contudo a maioria deles "considera o nascimento da Igreja como tendo ocorrido no dia de Pentecostes, quando foi outorgado o dom do Espírito Santo, visto que o Espírito é quem une os crentes, formando com eles um **corpo** ... o batismo do Espírito é esse poder que une entre si os membros da Igreja, formando um **corpo** de Cristo chamado Igreja (ekklesia)". (Ibidem).

Segundo o **Dictionnaire D'Archeologie Chrétienne**, o fenômeno da manifestação das línguas produziu-se pela primeira vez por ocasião da Festa de Pentecostes, quando os apóstolos, cheios pelo Espírito Santo, sentindo grande ardor e fé, começaram a falar em línguas que eles próprios não conheciam. Desta maneira proclamavam o nome de Jesus Cristo, Filho de Deus e Salvador dos homens, de forma que todos ali presentes, procedentes de várias regiões geográfica e lingüisticamente diferentes, puderam compreender a mensagem que implantava a Igreja Cristã Primitiva. Um fenômeno exatamente oposto ao da Torre de

Babel (GÊNESIS 11:1-9), quando pela confusão de línguas, desapareceu o entendimento e a população foi dispersada, dando origem à variedade de línguas e raças.

Pentecostes, cumprimento profético e passagem para outro ciclo de encadeamento mito/história?

Após a morte de Jesus, estavam todos amedrontados, tristes e desorientados, embora o próprio Jesus além de ter predito sua morte, houvesse prometido que Deus enviaria outro "Consolador" até que ele voltasse, e, tivesse até orientado os seus discípulos dizendo:

"... Eis que envio sobre vós a promessa de meu pai; permaneçei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder"...
(LUCAS 24:49).

Mas, Jesus ainda reafirmaria uma vez mais a vinda do Espírito Santo, ao aparecer, no primeiro dia da semana, aos discípulos:

"Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio".

E havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes:

"Recebei o Espírito Santo" (JOÃO 20:19, 21 e 22).

E este grupo de homens permaneceu na mesma casa onde haviam passado a ceia da Páscoa com Jesus, até que, no dia de Pentecoste:

"... de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu to-

da a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem". (ATOS 2:2,3 e 4).

Portanto, no Pentecostes cumpre-se a profecia da vinda do Consolador ao mesmo tempo em que se encerra um ciclo mítico. Sim, porque se no episódio da Torre de Babel, do **um** Deus faz surgir a **variedade** para escolher um povo só seu, que adorasse ao Deus **único**, no Pentecostes, da **variedade** o Espírito gera o **um**.

O entendimento surge, como o **contrário** da confusão babilônica. No entanto, ambas as narrativas conduzem à idéia de uma "linguagem" única como fonte de poder:

<p>BABEL</p> <p>Situação I: UNICIDADE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Único povo - Única língua - Ficar um para não se espalhar - Construir uma torre (símbolo de poder) 	<p>PENTECOSTES</p> <p>Situação I: VARIEDADE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Muitos povos - Muitos dialetos
<p>DEUS</p> <p>Situação II: VARIEDADE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dispersou-os - Confundiu suas línguas - Amaldiçoou-os - Castigou-os 	<p>ESPÍRITO SANTO</p> <p>Situação II: UNICIDADE</p> <ul style="list-style-type: none"> - Uniu-os - Deu o entendimento através de uma língua - Deu poder aos apóstolos - Concedeu graças - Abençoou-os
<p>FINALIDADE</p> <p>Preservar a unicidade:</p> <ul style="list-style-type: none"> - do povo - da língua - da religião <p>J U D A Í S M O</p>	<p>FINALIDADE</p> <p>Espalhar pelo mundo, evangelizar, ultrapassar barreiras étnicas e lingüísticas.</p> <p>C R I S T I A N I S M O</p>

Ainda sobre este encadeamento profético, e mais, sobre sua relação com a idéia de uma "linguagem" é muito interessante perceber a "leitura", ou interpretação, que o Apóstolo Paulo, portanto no início do cristianismo, faz de uma profecia de Isaías, que teve sua experiência, ou seu "chamado", no ano que o rei Urias (Azarias) morreu, isto é, por volta de 746-740 a.C.

Isaías exerceu seu ministério durante os reinados de Jotão, Acaz e Ezequias.

Dividido em várias etapas, a marca fundamental dos seus discursos foi sempre a oposição contra tudo e todos que, de alguma forma, estivessem contra a soberania única de YAHWEH.

No Capítulo 28, Isaías fala contra os habitantes de Jerusalém por causa do seu modo de vida pecaminoso!

"... mas também estes cambaleiam por causa do vinho ..." "... a quem, pois, ensinaria o conhecimento?"

e ameaça a população com uma profecia segundo a qual seriam dominados por inimigos que os fariam entender o certo, a justiça, através de uma língua estranha e incompreensível, pela força da dominação:

"... pelo que por lábios gaguejantes e por língua estranha falará o Senhor a este povo ..."

Tomando a profecia de Isaías como referência, o apóstolo Paulo, na primeira Carta aos Coríntios, cap. XIV, versículo 21, diz:

"... Na lei está escrito: Falarei a este po-

vo por homens de outras línguas e por lábios de outros povos, e nem assim me ouvirão, diz o Senhor. De sorte que as línguas constituem um sinal, não para os crentes, mas para os incrédulos ..."

Assim, a profecia que num momento apresenta a língua como dominação pela força (língua estranha-língua estrangeira), num outro momento aparece como o poder do convencimento, pelo incompreensível (língua estranha = poder do mistério).

No seu livro *Les Fous du Langage*, MARINA YAGUELLO afirma ser provável que todas as civilizações tenham seu mito de origem da linguagem.

Nas civilizações judaico-cristãs, o mito bíblico desenvolve-se em cinco etapas distintas repartidas entre o Antigo e o Novo Testamento. As quatro primeiras destas etapas constituem os acontecimentos fundadores. A quinta asseguraria a transição entre mito e história (Op. Cit., p. 28).

A primeira etapa, que corresponde ao mito da **língua adâmica**, é uma dádiva de Deus a Adão e lhe permite o conhecimento e a posse do universo através do ato de nomear os seres vivos:

"... Havendo pois, o Senhor formado da terra todo o animal do campo e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou, a toda a alma vivente, isso foi o seu nome" (GÊNESIS 2: 19).

O dilúvio reafirma o pacto entre Deus e Adão salvando seus descendentes e, reafirmando, também, uma única família racial e lingüística.

O terceiro acontecimento mítico é a maldição da torre de

Babel, que coloca o mistério da diversidade das línguas.

Segundo a autora, o Pentecostes e sua **xenoglossia** como quarto acontecimento mítico, apresenta, não mais um Deus de vingança e maldição, mas de misericórdia e de salvação.

O quinto, ou seja, a glossolália de Corinto conforme descrita pelo Apóstolo Paulo, inaugura a comunicação direta do homem com a Divindade, e, através deste ato, saímos do mito para entrar na história:

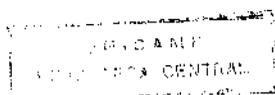
"Trata-se, em efeito, da primeira manifestação conhecida de um comportamento lingüístico que, embora situado historicamente, encontra-se orientado e justificado pelo mito" (Op. Cit., p. 32)

Conforme venho argumentando, não se trata de pensar a oposição mito e história, e, portanto, não creio que seja uma "saída" do mito e uma "entrada" na história. O Pentecostes inaugura um outro ciclo mítico, oposto ao ciclo anterior marcado pelo acontecimento **babeliano**, mas continuamos no mito e na história, numa mesma relação que se acha articulada pela palavra profética.

A base da doutrina Pentecostal assenta-se no segundo livro de Atos dos Apóstolos e também na Primeira Epístola do apóstolo Paulo aos Coríntios:

"E de repente veio do céu um som, ... E foram vistas por eles línguas repartidas como que de fogo, ... E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, ..." (ATOS, 2:2, 3 e 4).

"Pois todos nós fomos batizados em um Espírito, formando um corpo, quer judeus, quer gregos, quer servos, quer livres, e todos temos bebido de um Espírito" (I Co. 12:13).



Não lhes importa a gênese histórica.

Tanto a história como a memória são construções cotidianas, operacionalizadas pela categoria "instante", o momento da conversão, que recoloca, constantemente no presente, esta história no seu sentido de acontecimento e de mito, ou seja, de estrutura e conjuntura.

A forma sob a qual se deu esta primeira manifestação do "dom de línguas" tem suscitado inúmeras polêmicas entre teólogos, líderes religiosos e mesmo cientistas sociais que se debruçaram sobre esta questão, como lingüistas e antropólogos: fizeram os apóstolos uso da língua ordinária que, devido à grande turbulência das pessoas ali presentes foi tida como uma língua desconhecida, ou tiveram eles o conhecimento miraculoso e inesperado dos inúmeros dialetos das regiões habitadas pelos judeus da Diáspora, que nesta ocasião reuniam-se em Jerusalém?¹⁶ Ou como querem ainda outros, teria sido a "língua dos anjos", misteriosa e incognoscível, usada por Deus para converter as pessoas ali presentes? Teriam aquelas pessoas compreendido o sentido daquelas palavras ou apenas sido tocadas emocionalmente e espiritualmente?

A Bíblia diz, em Atos 2, que ... "Todos pasmavam e se maravilhavam..." pois "ouvimos, cada um, na nossa própria língua". Xenoglossia ou glossolália? Possibilidade de interpretação decorrentes do relato bíblico, que dá margem a ambigüidades ligadas ao próprio processo de estabelecimento da Igreja Primitiva.

A glossolália descrita em Atos 2 como sinal de recebi-

¹⁶ Certamente não foi a primeira em termos cronológicos, mas a especificidade desta ocorrência é, justamente, o seu caráter simultaneamente misterioso, profético (cumprimento de uma profecia de Jesus (JOÃO 167) e posteriormente, eclesiástico, o que demonstra sua relação tanto com o mito como com a história (no mínimo a da Igreja).

mento do Espírito Santo marcou o caráter do trabalho de divulgação e implantação da nova fé.

Esperada e exigida como constatação da presença do Espírito Santo, sinal e marca da identidade cristã (batismo no Espírito Santo), torna-se, em seguida, um sacramento, submetido, portanto, a normatizações como as que o apóstolo Paulo faz, por exemplo, em relação à Igreja de Corinto:

"... Pois quem fala em outra língua, não fala aos homens, senão a Deus, visto que ninguém o entende e em espírito fala mistérios Eu quisera que vós todos falásseis em outras línguas, muito mais, porém que profetizásseis ...

... Assim vós, se com a língua não disserdes palavras compreensíveis, como se entenderá o que dizeis?

... Que farei, pois, irmãos? Orarei com o espírito, mas também com a mente...
... no caso de alguém falar em outra língua, que não sejam mais do que dois ou quando muito três ... e haja quem interprete...
... porque Deus não é de confusão; e sim, de paz ... (I Co., 14:2,5,9,15,26,27 e 33).

A partir desta época, a glossolalia, claramente caracterizada como "falar em mistérios", passa a fazer parte do serviço litúrgico, não apenas em ocasiões de batismo e conversão, mas também como manifestação de louvor.¹⁷

Embora o "dom de línguas" tenha assumido uma importância específica no cristianismo primitivo, enquanto fenômeno religioso, "falas" deste tipo foram mencionadas no Velho Testamento: Números: 11:25-30, Samuel 1:10-15; 10:10; 19:20; I Reis 22:8; 22:12; 22:18; Isaías 30:10; Jeremias 2:8; Ezequiel, Joel,

¹⁷Ver I Co. 14:1,2,3 e 4.

Amós, I Macabeus 4:46 e II Esdras 14:40-41 (escritos intertestamentais).

Não se pode deixar de lembrar, também, as referências feitas aos oráculos gregos antes do período cristão: a "lalein heterais glossais", ou glossolalia era praticada por Pítias, a sacerdotiza de Apolo, no famoso Oráculo de Delfos.

Além disso, há inúmeras observações sobre fenômenos semelhantes nas culturas primitivas, entre elas a "linguagem secreta" dos Xamãs, conforme MIRCIA ELIADE (ELIADE, 1955).

Contudo, nos exemplos citados, é sempre o Xamã quem, imitando a voz, postura, gestos, e mesmo usando máscaras, **possui** o animal adquirindo, assim, nova identidade.

E mesmo com o aparecimento de uma literatura mágica oral, a voz sempre manteve seu caráter diferencial, a indicar que se trata de uma linguagem "dos espíritos":

"Conhecer os segredos da natureza é conhecer o passado assim como o futuro, é ultrapassar a condição humana, é ser um inspirado, um profeta, um poeta ..." (Op. Cit., p. 61).

Assim, se a iniciação xamânica na maioria das sociedades tribais se faz com o ensinamento secreto, dado por um animal, na Bíblia o profeta está quase sempre só, a peregrinar nos desertos e montanhas. Escuta a voz da natureza porque Deus está presente nas teofanias e hierofanias.

"... (Elias) caminhou quarenta dias e quarenta noites até Horebe, o monte de Deus..."
 "... Ali entrou numa caverna onde passou a noite..."

Elias estava só e amedrontado com a ameaça de Jezabel de

que o mataria como ele havia morto os profetas de Baal.

"... Eis que passava o Senhor, e um grande e forte vento fendia os montes e despedaçava as penhas diante dele, porém o Senhor não estava no vento; depois do vento um terremoto; depois do terremoto um fogo; mas o Senhor não estava no fogo; e depois do fogo um cicúo tranquilo e suave. ... Eis que lhe veio uma voz e lhe disse: Que fazes aqui, Elias?" (I REIS 19:9 —).

Ainda num outro momento, Deus fez falar a jumenta de Balaão:

"... Que te fiz eu que me espancaste já três vezes? ... Então o Senhor abriu os olhos a Balaão e ele viu o Anjo do Senhor ..." (NÚMEROS 22:21).

No entanto, e como já foi dito anteriormente, a especificidade glossalália cristã é o seu caráter simultâneamente misterioso, profético e institucional, ou ainda, a conjunção e rearticulação destas características na história.

Aproximadamente 400 anos a.C., um profeta chamado Joel anunciou que:

"E acontecerá depois que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne ..." (JOEL 2:28).

Assim, o apóstolo Pedro, no Pentecostes, tomou a descida do Espírito Santo como o cumprimento daquela profecia, e, ao longo dos séculos, a mesma história vem se repetindo.

Mesmo sem pretender fazer um trabalho histórico em si mesmo, interessa-nos a periodicidade com que a glossolalia reaparece/desaparece na história do cristianismo.

Passando de exigida (após o Pentecostes) a aceitável (a partir de sua inserção no serviço litúrgico) ela é, finalmente expurgada da Igreja Apostólica por volta do ano 177 d.C., através da excomunhão de Montanus, seu praticante e, curiosamente, um dissidente, um herege.

Este movimento começou na Ásia Menor (Frígia) no segundo século da era Cristã e floresceu principalmente em Cartago sob a liderança de Tertuliano. Segundo a tradição suas origens estão ligadas ao culto extático de CYBELE, e MONTANUS teria sido um sacerdote deste culto antes de converter-se ao Cristianismo. A MONTANUS juntaram-se duas sacerdotizas (PRISCILLA e MAXIMILLA) que, como ele, começaram a profetizar, sob o poder do Paraclete, ou seja, do Espírito Santo.

As principais características da "Nova Profecia" não iam contra a Igreja inicialmente, pois não pagavam ou atacavam as doutrinas e a autoridade dos bispos. Além disso, a profecia era tida, desde o início da Igreja Primitiva, como um dom carismático, símbolo da legitimidade desta Igreja, através dos seus profetas reconhecidos.

Mas MONTANUS estava indo longe demais...

Segundo consta, induzindo seus estados de êxtase, sustentava que as suas palavras e a própria voz que dele saíam eram do Espírito Santo.

Passou a criticar a moral dos bispos, a lassidão dos seus hábitos e mais, anunciava a segunda volta iminente de Cristo.

Os bispos da Ásia Menor não tardaram em excomungá-lo. Mas o movimento continuou e floresceu principalmente em Cartago.

Tertuliano, líder cartageno, aderiu ao movimento, mas

só rompeu com a Igreja Católica por volta de 212-213. Assim como MONTANUS, protestava em nome do "entusiasmo primitivo", em defesa da tradição, da fé, da inspiração pessoal e privada.

Difícil julgar estas fronteiras da dissidência quando sabemos que existem motivos, de ambos os lados, para o recrudescimento das posições.

O que nos importa, de qualquer maneira, é que pela mesma porta por onde saiu o Espírito Santo, foi-se também o "dom de línguas", entre outros.

Na realidade, a tradição profética e apocalíptica do Velho e do Novo Testamento foram Europa Medieval adentro (re) encadeando movimentos **sempre dissidentes** em relação a uma Igreja cada vez mais envolvida com seus próprios problemas de organização e administração deste capital inestimável, que é a fé ... Como nos diz NORMAN COHN, se a tradição apocalíptica foi expurgada da doutrina oficial, "persistiria no submundo obscuro da religião popular". (COHN, 1981, pp. 23...)

Esta afirmação é sobretudo significativa para os objetivos empreendidos aqui, no sentido de demonstrar uma concepção de **mistério** oriunda do imenso caudal de tradições pagãs e seu confronto com uma Igreja de pretensões universais, politicamente poderosa, enfim.

Trata-se, acima de tudo, do controle do **mistério**.

Segundo FOHRER, o substrato tanto político quanto religioso do povo israelita/judeu, são as tribos nômades, provenientes de "ondas migratórias semíticas que emergiram do deserto da Síria e Arábia com o objetivo de penetrar no Crescente Fértil, longa faixa de território habitado que se estendia no Golfo Pérsico, através da mesopotâmia, até a Síria e a Palestina". (Op. Cit., p. 24).

Neste processo de constituição étnico-político-religiosa, que é também a passagem do nomadismo ao sedentarismo, a adoração de YAHWEH passa por vários períodos: inicialmente em qualquer lugar, depois num único santuário (o Templo de Jerusalém), em seguida em vários templos para, finalmente, habitar no coração do homem.

Em todos estes períodos, o que sempre caracterizou a religião judaica foi a **estrutura pessoal** da fé, ou como diz FOHRER, " a correlação entre os atos e decisões de Deus e do homem".

Este equilíbrio foi sempre buscado através do **mistério judaico** que, nas suas várias formas históricas tratou, fundamentalmente, de "interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos". (SCHOLEM, 1972:12).

Os atributos de Deus podem variar ao longo deste processo histórico, mas o conhecimento deste Deus (em sua essência desconhecido e oculto) só é possível através de sua manifestação/revelação, sob a forma de uma experiência viva, sempre possível para aquelas pessoas que, possuindo o poder efetivo das palavras podiam interpretar a Revelação, podiam ter a cognição mística de Deus.

Entre inúmeras considerações possíveis sobre este complicado assunto, que é o misticismo judeu, interessa-nos sobretudo uma característica também fundamental que é a relação entre o revelado/não-revelado; o cognoscível/incognoscível; o nominável/inominável, sobre a essência de Deus e sua (possível) revelação ao homem.

Sobre esta relação entre pensamento místico e linguagem, interessa-nos de perto a análise de GERSHOM SCHOLEM sobre a cabala judaica: é o conjunto das formas místicas e teosófi-

cas formada pela tradição oral das interpretações dos mistérios da Torá. Por ser misteriosa e secreta exigiu sempre uma iniciação e prática guiadas pelos mais experientes. Embora todas as manifestações místicas devam enfrentar o paradoxo de ter que exprimir em palavras aquilo que é "inexprimível", no misticismo judaico a linguagem é tomada como o instrumento do próprio Deus. (Op. Cit., p. 16). Assim, o hebraico, é entendido como língua sagrada, e "não apenas um meio de expressar certos pensamentos ... eela tem valor místico ... ela alcança Deus porque vem de Deus" ... "e em sua análise mística ... (está) uma chave para os mais profundos segredos do Criador e de sua Criação" (Op. Cit., p. 18).

Este é um dos paradoxos mais interessantes, pois da mesma maneira como **Cabala**, que quer dizer **Tradição**, pode ser simultâneamente o que **see herda** (categoria histórica) e o que **se cria** (categoria não-histórica, pessoal e íntima), a linguagem pode ser tomada como a que pode **revelar** (sentido explícito) e a que pode **encobrir** (o símbolo secreto).

Assim, os cabalistas buscaram sempre transcender o sentido literal das palavras. O texto podia ser fixo, mas a meditação mística lhes permitia extrair das palavras litúrgicas, o conhecimento "de mundos ocultos e as primeiras causas de toda a existência". (Op. Cit., p. 33).

Assim permanece a cabala até os nossos dias.

Não foram muito diferentes os movimentos gnósticos, os cultos de mistérios da antigüidade clássica. Estes mistérios dizem respeito aos ritos ctônios, sobre os quais nada se podia revelar a não ser aos iniciados. Sobre eles, portanto, sabe-se muito pouco, mas, o suficiente para estabelecer a mesma relação com a linguagem, ou seja, de que da iniciação fazia parte o do-

mínio de certas fórmulas rituais.

Em resumo, ritos que deveriam **encobrir** certos mistérios. Embora não se saiba com certeza se havia um texto tradicional ou se algum tipo de improviso, por alguns vestígios é possível deduzir que algumas coisas eram ditas e outras feitas. Dentre as ditas, Hipólito refere-se ao "grande e indizível mistério ELEUSIANO, hye, kye (chuva, concepção), que parece ser uma fórmula/oração, dirigida ao céu e à terra.¹⁸

Estes movimentos gnósticos, de fontes pagãs, cujas origens encontram-se também no misticismo judaico, chegaram até à época cristã. O Pentecostes pode ser perfeitamente entendido como um símbolo do sincretismo religioso, representado ali por judeus e gentios de toda a Ásia Menor, ou de inúmeras regiões que haviam estado sob o domínio grego e romano, sem falar dos babilônicos e persas.

Qualificado este mistério e sua relação com a linguagem, trata-se agora de perceber que forma ele assume no cristianismo e que estratégias míticas e rituais foram desenvolvidas para controlá-lo, ou, em outras palavras, para manter o difícil equilíbrio entre o que pode e/ou não pode ser revelado.

Para tanto, vamos contrapor os mistérios clássicos (ritos ancestrais para **encobrir**) aos dramas/mistérios medievais, as **lectio**, ou seja, o dito para descobrir (até certo ponto) os mistérios da Revelação divina.

Trata-se, como já foi dito, do controle do **mistério**, e, portanto, do controle da **linguagem**.

¹⁸Estas informações foram extraídas da Encyclopaedia Britannica, vl. 15, p. 1.122/3.

Após a expulsão do **incontrolável** do seio da Igreja, ou seja, do Espírito Santo e o seu fervor dissidente, trata-se de oferecer uma imagem de Deus e do mundo que seja **nominável**, embora não necessariamente **compreensível**.

Gostaria, neste ponto, de recolocar a glossolalia como viés epistemológico a partir do qual o seu caráter trinitário (misteriosa, profética e institucional) reproduz a concepção da estrutura trinitária do mundo cristão em função da concepção teológica da Santíssima Trindade: misteriosa profética e institucional.

MITO E LINGUAGEM: A SANTÍSSIMA TRINDADE E O

"DOM DE LÍNGUAS"

I.4 MITO E LINGUAGEM: A SANTÍSSIMA TRINDADE E O "DOM DE LÍNGUAS"

A concepção trinitária da glossolália, ou seja, misteriosa, profética e institucional, possui uma história a partir do Pentecostes, vale dizer, do início do processo de cristianização do mundo.

Interessante observar, portanto, como a glossolália vai concretizá-los ou, concretizar-se neles, ao longo do tempo.

Ao seu caráter profético, mencionado atrás como o cumprimento de uma profecia de JOEL (JOEL, 2:28), ligar-se-á todo um processo de dissidência religiosa, pois se num primeiro momento ela é a **legitimação**, pela constatação da presença do Espírito Santo, num segundo momento (como vimos com MONTANUS) ela é a **ameaça**. Portanto uma heresia que se define em contraposição à uma **instituição**.

Este caráter institucional, está por sua vez, ligado à idéia de uma **trindade** que surge como dogma eclesiástico apenas no cristianismo. A Santíssima Trindade é uma concepção de Deus, ortodoxa e cristã, segundo a qual Deus é **uno** em essência, mas **trino** em "pessoas": Pai, Filho e Espírito Santo. Esta concepção não faz parte da tradição bíblica do Velho Testamento, portanto, judaica. É mencionada pela primeira vez, quando Jesus depois de ressurreto, aparece aos discípulos na Galiléia, atribuindo-lhes a "grande comissão":

"Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (MATEUS 28:19).

Fruto da necessidade apostólica, justificaria plenamen-

te a santidade profética de Jesus, o Filho de Deus, ao mesmo tempo em que legitimaria o Espírito Santo como aquele que viria como o "Consolador". E que veio no Pentecostes. Na medida em que a doutrina da Santíssima Trindade ocupa a cena eclesial apresentando o mistério divino "embutido" no nominável e aceitável pela fé através de uma experiência coletiva (ou "coletivizada") e eclesial, deixou de haver a necessidade de "por para fora", tornar este mistério evidente (audível) através da glossolália.

Porisso, ela sai (é forçada a sair) de cena: até então a relação entre o MITO (mistério) e o rito era direta e pessoal.

Porisso, também, tem retornado à cena religiosa.

A longa controvérsia que se seguiu e que inclusive gerou a separação entre as Igrejas do Ocidente e do Oriente só atingiu a forma mantida até hoje por volta do século IV d.C. Santo Agostinho transformou a **Trindade** numa concepção cristã de abrangência cosmológica, antropológica e epistemológica na medida em que **o verdadeiro conhecimento da natureza da alma e da consciência de si** (e, que obviamente, implica na possibilidade do **conhecimento**) é o **reflexo do Criador**.

Isto significa que a **Trindade** é a chave para a compreensão da natureza de Deus, do Homem e do Mundo. Esta imagem de Deus e do mundo, **nominável**, mas não necessariamente **compreensível**, estabelece uma interessante relação com a linguagem, muito útil na compreensão das relações, sempre históricas, entre mito e ritual.

Senão vejamos:

GLOSSOLÁLIA	SANTÍSSIMA TRINDADE
<p>1. Nominável, ou seja, existe uma categoria linguística para denominá-la.</p> <p>2. Compreensível, ou seja, eu posso entender que as pessoas "falam em línguas".</p> <p>3. Ininteligível/audível, ou seja, não entendo o que as pessoas falam, mas ouço-as.</p> <p>4. Mistério Rito</p> <p>5. Experiência mística/pessoal.</p>	<p>1. Nominável, ou seja, existe uma categoria linguística para denominá-la.</p> <p>2. Incompreensível, ou seja, eu não posso entender porque Deus é, ao mesmo tempo, uno e trino, mas...</p> <p>3. Aceitável, pela fé.</p> <p>4. Dogma Mito</p> <p>5. Experiência coletiva, eclesial.</p>

A idéia é que, enquanto parte do ritual, a glossolália torná-se um aspecto **manejável** de acordo com as determinações históricas. Assim é possível entender, por exemplo, porque é que, ao lado da ameaça herética do incontrolável (linguagem como o poder extático) a glossolália desaparece da cena medieval: para estes homens, a essência das coisas está no **nome**. Daí o extremo zelo pelas classificações (bestiários, lapidários, herbários, etc.) como caminho para o conhecimento das forças místicas, ocultas nos **nomes**.¹⁹

Um acentuado misticismo, porém ligado ao **nominável**, ao controlável.

Neste sentido é que a glossolália se torna uma ameaça. Ela não é apenas a **enunciação** do mistério. Ela é o mistério.

Dentro deste quadro histórico e filosófico podemos compreender melhor, também a relação que existiu, neste período todo, entre os mistérios medievais, os santos místicos e os movimentos heréticos.

Em primeiro lugar, com relação aos movimentos heréticos, é preciso considerar que NORMAN COHN chama de uma "tradição de dissidência religiosa". (COHN, 1980).

Esta tradição decorre fundamentalmente da própria organização da sociedade feudal onde a Igreja, representando a única força realmente organizada, imprimiu fortemente seus valores. Valores que ela própria não realizava, gerando um forte descontentamento por onde as frustrações sociais e políticas encontravam um escape, uma eficiente forma de manifestação.

¹⁹A este respeito foram muito significativas as leituras de **O Nome da Rosa**, de UMBERTO ECO, e **A Obra em Negro**, de M. YOUNG.

Como diz CCHN, a elite religiosa (monges e freiras) estava muito afastada do povo, voltada ao serviço da Igreja, à manutenção da sua estrutura.

Ao clero popular cabia o contato mais direto com a população, mas, em geral, achava-se muito mal preparado para responder às ânsias espirituais da época.

Em outras palavras e ainda de modo geral, pode-se dizer que, enquanto inspiração divina e profética, o Espírito Santo foi enclausurado nos conventos e perseguido nas suas manifestações mais populares, ou seja, na sua vocação mais primitiva, espontânea, fervorosa e incontrollável.

Na realidade, desde MONTANUS a Igreja passaria a ser julgada pelos critérios que ela própria havia instituído como legítimos: aqueles do cristianismo primitivo. E este julgamento, cada vez mais implacável, partiu, de maneira geral, daqueles que a conheciam por dentro.

Muitos estudiosos, dentre eles COHN, além da tradição profética e apocalíptica herdadas do judaísmo, atribuem o germe desta tradição de dissidência ao abade e eremita JOAQUIM DE FIORI (1114-1202). Este religioso, alegando ter recebido inspiração profética, elaborou uma interpretação da história como "uma sucessão através de três idades, cada uma das quais presidida por uma das pessoas da Santíssima Trindade". (COHN, 1980:89). A idade do Pai, o Velho Testamento, quando a presença de Deus manifesta-se em toda a natureza chegando mesmo a revelar-se, em pessoa, a MOISÉS. O Filho encarnado caracteriza a segunda idade, o Novo Testamento, a época apostólica. A idade do Espírito Santo, que se seguiu à ascensão de Jesus, seria caracterizada pelo "amor, alegria, liberdade e o conhecimento de Deus revelado diretamente nos corações de todos os homens".

(Ibidem).

A partir desta concepção trinitária da história e do mundo é possível olhar este longo período como uma longa disputa pelo monopólio da **linguagem**, realizada através dela própria.²⁰

Esta questão relaciona, por um lado, a religião popular e seus anseios místicos como uma fonte contínua de representações simbólicas oriundas das tradições populares e, ao mesmo tempo, das imagens fornecidas pela própria Igreja que já são reelaborações destas mesmas matérias brutas. Do outro, portanto, estão os "mistérios medievais", as **lectio**, destinadas a estabelecer uma moldura, um limite conceptual, dar enfim um nome ao imaginário popular. A mediação, como veremos, é realizada pelos **santos místicos** que, dentro e fora dos limites da Igreja, funcionam como válvula de escape, na medida em que realizavam em si mesmos o êxtase místico podendo, depois, subjugar-lo às **lectio**, aos "mistérios" destinados ao povo.²¹

Estes dramas medievais, ou as peças de mistério, milagres e costumes, nada têm a ver com a concepção de "mistério" dos rituais clássicos a não ser pelo fato, importante, de como estes, acharem-se ligados à **liturgia**. Isso porquanto os mistérios clássicos eram **encobertos** pelo ritual secreto e estes, medievais, eram **descobertos** pelo ritual. Ou, pelo menos, parcialmente. Talvez apenas o necessário para serem aprendidos e re-

²⁰ Esta afirmação relaciona-se é claro, com os objetivos deste trabalho. Um dos exemplos mais conhecidos desta concepção trinitária do mundo é a **Divina Comédia**, de DANTE, com seu Inferno, Purgatório e Paraíso.

²¹ Os exemplos mais conhecidos são Santa Hildegarde de Bingen, Santa Elisabeth de Schonau, São Francisco Xavier, São Vicente Ferrer.

produzidos.

Se os temas destes mistérios continuam a inspirar-se nos momentos míticos mais importantes, os propósitos realizados através da sua estrutura narrativa, teatral, lingüística, são as instruções litúrgicas.

Esta liturgia, tomada no seu sentido mais amplo, corresponde a todos os serviços da Igreja, ao grande número de ações especiais a serem observadas através do ano todo em termos de meses, dias e mesmo horas.²²

A esta complicada liturgia está ligado o desenvolvimento das ordens monásticas e o aparecimento dos *Lectionarium*.²³

É possível perceber, portanto, o importante papel desempenhado pelos monastérios e dentro deles, o controle do êxtase místico, aos poucos subjugado às instruções rituais.

Por outro lado, a complicada liturgia e padrão mítico satisfaziam, de certa forma, a ânsia popular pelo mistério, entendido agora no seu sentido clássico de desconhecido, incompreensível. Além da língua oficial que a maioria das populações da Europa Ocidental não conhecia, ou seja, o Latim, desenvolveram-se as "ordines", que descreviam os movimentos e gestos principais executados pelos sacerdotes. Estas "encenações" foram também usadas para explicar os "mistérios" sob a forma de alegorias.²⁴

Mas esta longa disputa, que vai continuar através dos séculos, não é senão a ponta de um imenso "iceberg", de uma cri-

²² Sobre este ponto foi também muito inspiradora a leitura de *O Nome da Rosa* que traz na sua própria concepção narrativa esta estrutura litúrgica.

²³ Passagens bíblicas selecionadas para serem lidas em dias especiais, durante o ano todo. Mais tarde, por volta do século V desenvolveram-se manuscritos especiais, com introduções e comentários, no estilo pedagógico de lições.

²⁴ A partir do século IV. Anteriormente a língua litúrgica era o grego, mesmo na Igreja Primitiva de Roma.

crise ampla e profunda que diz respeito à relação entre linguagem e sociedade, entre a concepção de sujeito e sua relação com o conhecimento. Vale dizer, com sua possibilidade de pensar-se através (e conta?) d(a) linguagem. Diz respeito, enfim, à concepção de sujeito na religião e na linguagem (ou na linguagem religiosa), discutindo formas diferenciadas de assujeitamento.²⁵

Exemplos interessantes destas **formas** são as relações que VALDENSES (século XII em diante), Jesuítas e Jansenistas (século XVI em diante), tiveram com a linguagem no contexto religioso das épocas referidas.

As origens do Movimento dos Valdenses, cujas primeiras referências datam do século XII, são obscuras. O Concílio Lateranense (1215) trata, ao mesmo tempo, da sua condenação, da condenação dos Albigenses e dos erros trinitários de JOAQUIM DE FIORI. Contudo, surgiu bem antes, pois há referências de uma tradução vernacular da Bíblia, feita por eles, entre 1170 e 1176. Sabe-se que foi fundado por um certo PEDRO VALDO, um comerciante de LYON, sul da França. No século XIII opõem-se claramente à Igreja Católica, são considerados heréticos, mas, apesar das perseguições atravessam a Reforma Protestante (século XVI), unindo-se, mais tarde, aos reformados suíços. Sua principal preocupação era obedecer a Jesus, segui-lo em sua simplicidade. Por esta razão o texto assumiu tão grande importância. Conhecer o **texto** e ser fiel a ele, ao que as palavras transmitem: uma relação simultânea com a literalidade e o dog-

²⁵ Esta questão do **assujeitamento** refere-se à subordinação do sujeito à ideologia, representado **na** e **pela** linguagem.

ma, excluindo qualquer dúvida, qualquer ambigüidade.

Da mesma maneira, não se sujeitam à liturgia da Igreja oficial, o que é também uma recusa ao incompreensível em termos de transparência lingüística (latim vulgar) e ritual.²⁶

Mas esta necessidade de "clareza", que entre os VALDENSES está no nível das palavras, no seio da Igreja oficial e, conseqüentemente, diante de sua relação política, econômica e social com a esfera do poder, assume características específicas e importantes no processo de caracterização do sujeito, na sua autonomização, na sua constituição jurídica, o que provocará alterações profundas na idéia de um sujeito "religioso".

No século XIII, lado a lado com os VALDENSES, surge dentro da Igreja oficial a crise da "Double Verité", que, como nos mostra CLAUDINE HAROCHE, é, por um lado, conseqüência das necessidades contraditórias da Igreja e, por outro, da expansão econômica da sociedade medieval (HAROCHE, 1983).

Se por um lado a pedagogia religiosa medieval necessitava banir a ambigüidade dos ensinamentos²⁷ tornando-os textos de fácil aceitação, (Ex.: os lectionarium), a expansão econômica e política do Estado precisava, e vai provocar, um crescente domínio da esfera do Direito sobre a religiosa o que, em relação à linguagem, vai aparecer como uma necessidade de **ambigüidade**. A ambigüidade dos códigos jurídicos. Uma ambigüida-

²⁶ O período entre os séculos I e o IV, é considerado uma época de "improvisação" litúrgica. Do IV ao VII, ocorre a diferenciação entre as Igrejas do Ocidente e Oriente: ao século VII ao XI, o período de compilação e, do XI ao XV é que ocorreu a fixação do padrão litúrgico. Em termos de linguagem, na Igreja Primitiva não havia uma linguagem litúrgica especial, mas em geral era o grego. Por volta do século IV é que o latim tornou-se a língua ritual oficial.

²⁷ Embora o incompreensível permanecesse na esfera das práticas rituais, herméticas para a maioria da população...

de que sai da esfera do religioso indo para a esfera do humano, impondo uma outra forma de assujeitamento. O incompreensível não é mais o que Deus revela ao homem, mas o que o homem revela/esconde ao do seu semelhante, numa relação de dominação.

Esta crise tem início na Universidade de Paris no século XIII, provocada pelo encontro com os textos de Aristóteles, traduzidos e comentados pela primeira vez pelo filósofo árabe AVERROES. A discussão que se seguiu sobre a possibilidade de conhecimento (e de verdade) fora da Igreja e do dogma da Revelação é a razão desta crise e, como diz CLAUDINE HAROCHE, o início do processo de autonomização do sujeito. Este mesmo sujeito que, a partir de então, será gradativamente, submetido ao aparelho jurídico do Estado, também em crescimento constante,

No século XVI, esta crise aparecerá plenamente refletida na linguagem através da oposição entre JANSENISTAS e JESUÍTAS. Jansenistas e Jesuítas divergem na questão da ambigüidade ou não do discurso divino, vale dizer, do texto bíblico. Para os Jesuítas, tendo em vista a necessidade pedagógica da sua atividade e mais, seu profundo envolvimento com o poder da Igreja, embora a ambigüidade seja uma característica do **divino**, é preciso livrá-lo de toda possibilidade de incompreensão literal a fim de que este "sujeito" seja, cada vez mais, objeto de uma política religiosa, isto é, de uma política "tout court" (cf. HAROCHE, 1983:39). Os Jansenistas, liderados pelo bispo de YPRES, CORNELIUS OTTO JANSEN (1585-1638), assumem uma postura não-ortodoxa, de influência nitidamente Agostiniana, segundo a qual a ambigüidade, ininteligibilidade, é "a marca de todo o poder de Deus" ... "o correlato necessário da humilde, da obediência de todo sujeito a Deus"... "do seu caráter de não-conhecedor", enfim, "de que há o sujeito religioso" (Ibidem).

Portanto, os Jansenistas organizam-se em torno de uma idéia de religião e de sujeito religioso segundo a qual o mistério está refletido, fundamentalmente na questão da ambigüidade do **sentido** do discurso divino, reforçando a idéia do caráter místico da Revelação Divina.

São formas exemplares de assujeitamento cuja relação com a linguagem está explícita: existe sempre o mistério que, religioso ou jurídico, (ou, religioso e jurídico) busca submeter ideologicamente o sujeito, **na e pela** linguagem.

Sugestivamente, há registros de glossolália entre os Jansenistas, mas não entre os Valdenses e Jesuítas.

Esta questão, que parece reaparecer nos nossos tempos através do Movimento de Renovação Carismática, será discutida mais à frente.

Como pode ser apreendido dos itens anteriores, a glossolália nunca deixou definitivamente a cena religiosa. Mesmo condenada ao silêncio institucional do Catolicismo, persistiu dentro, e fora da Igreja. Muito mais **fora**, porém, especialmente depois que a Reforma Protestante reacendeu, como nos tempos apostólicos, o **espírito missionário**. Exemplos conhecidos são os **Quakers** cujas palavras faziam as pessoas "tremem" diante do poder de Deus, os **Shakers**, os conversos de GEORGE WHITEFIELD, CHARLES e JOHN WESLEY.²⁸

²⁸O movimento dos Quakers floresceu primeiramente na Inglaterra (por volta de 1650), vindo depois para os Estados Unidos. Conhecido como uma "seita de mulheres", o nome Quakers vem do verbo inglês to quake, que significa tremer como quando se sente frio. Os shakers formavam uma Sociedade Comunal, celibatária, originária da França, século XVII, mas que se desenvolveu na Inglaterra e alcançou o apogeu nos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. Parte do seu culto era a **dança**. Daí o nome, que vem do verbo inglês to shake, ou seja, mover-se, balançar-se, etc... Charles e John Wesley são os iniciadores do Miveimento Metodista na Igreja da Inglaterra e, posteriormente na Geórgia, onde chegaram em 1736, e GEORGE WHITEFIELD (1714-1770) foi um grande pregador do "reavivamento Evangélico" na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.

Modernamente a glossolália é uma característica bastante das doutrinas e práticas dos grupos Holiness e Pentecostais, embora nos anos 50 tenha se estendido também a clubes de leigos e homens de negócio nos Estados Unidos.

A partir dos anos 60 manifestou-se de forma polêmica em alguns setores de outras Igrejas do Protestantismo clássico (Episcopal, Presbiteriana, Luterana, Batista, etc.) provocando cismas internos, assim como a partir de 1967 dá origem, no sentido de vir a ser uma característica diferencial, ao Movimento de Renovação Carismática, da Igreja Católica. Como diz LEONARDO BOFF, "na raiz de toda doutrina está o encontro com o Mistério Divino"... (BOFF, 1986:11)

A virada do século proporcionou encontros aparentemente paradoxais.

Por um lado poderíamos pensar a relação que surge entre Ciência e Religião diante do tratamento a que vem sendo submetida a glossolália a partir de então, pois que em meados do século XIX ela deixa o domínio exclusivo da religião para tornar-se objeto, também, da reflexão científica tanto da Medicina e Psicologia quanto da Lingüística, Ciências recém-nascidas.²⁹

Por outro lado parece instigante que ela, enquanto prática e materialidade, possa recolocar a questão do assujeitamento ideológico quando observamos a polêmica entre grupos divergentes Pentecostais, entre Pentecostais/Protestantes ortodoxos e, no Catolicismo, entre católicos tradicionais, progressistas e carismáticos.

²⁹Tanto SIGMUND FREUD quanto F. DE SAUSSURE iniciam suas carreiras entre 1890-1900.

GLOSSOLÁLIA: O MISTÉRIO (RE)COLOCADO, (RE)
VIVIDO E (RE)EXPLICADO

I.5 GLOSSOLÁLIA: O MISTÉRIO (RE)COLOCADO, (RE)VIVIDO E (RE)EXPLICADO

Partindo da idéia de "encontros paradoxais", mas não casuais, o fato de a virada do século ter dado à luz experiências simultaneamente religiosas (místicas) e científicas (médicas, psicológicas e lingüísticas), leva-nos a questões interessantes para o entendimento da glossolália enquanto objeto construído tanto pela ciência quanto pela religião.

Trata-se, em outras palavras, do mistério (re)colocado, (re)vivido, (re)explicado.

Conta-nos AXEL MUNTHE que nunca deixava de assistir às famosas lições das terças do Professor CHARCOT, na Salpêtrière: "... o vasto anfiteatro regorgitava de um público multiforme que acorria de todo o país; escritores, jornalistas, atores e atrizes, semi-mundanas elegantes, todos espicaçados por uma curiosidade mórbida de presenciar o surpreendente fenômeno do hipnotismo..." (MUNTHE, 1939).

Falando sobre os benefícios da hipnose nas operações cirúrgicas, MUNTHE deslizava sua narrativa para o campo filosófico/místico ao qualificar este método de "benéfico" no tratamento da mais dolorosa de todas as operações: a morte.³⁰ No outono de 1915, numa aldeia da França, assistiu à morte inexorável de uns duzentos soldados, feridos de guerra, no pavimento de uma igreja. Sem anestésicos, nem morfina, nem clorofórmio, ele nos fala daqueles que morreram sob o seu olhar, tudo apenas "sua mão na fronte e nos ouvidos o som das suas palavras de es-

³⁰O livro todo está colocado nesta fronteira. O próprio autor faz questão de dizer que suas memórias estão entre a fantasia e o real. Basta lembrar o seu encontro com o gnomo Lars ...

perança e consolo, lentamente repetidas ...", e do sossego e ausência a que elas levavam, conduzindo-os calmamente ao final ... Ele se perguntava, então, sobre "aquela misteriosa força que parecia emanar da sua mão ..." "Procedia da corrente de consciência que circulava em mim, sob a minha vida exterior, ou consistia, no fundo, no fluído magnético dos antigos mesmeiranos?"³¹

MUNTHE tinha dúvidas. Achava aquilo tudo uma farsa, mas, ao mesmo tempo, uma **mescla inexplicável** de verdade e mentira ... "algumas daquelas médiuns eram sem dúvida verdadeiras sonâmbulas ... muitas eram charlatãs ..."

Por volta de 1885, SIGMUND FREUD esteve em Paris, estudando com CHARCOT. Depois deste, em Viena e sob a influência decisiva de JOSEF BREUER veio a desenvolver o método chamado por eles de "catártico", publicado nos seus estudos sobre a histeria, em 1895. Este foi o início da psicanálise.

Em Genebra, FERDINAND DE SAUSSURE formula as idéias que vieram, a partir de 1906, a se constituir no **Cours de Linguistique Générale**, base da lingüística moderna.

Nesta mesma época (1895-1898) dá-se o primeiro encontro entre SAUSSURE e MILE. SMITH, famoso, porque pela primeira vez, psicólogos e lingüistas vão, juntos, tentar decifrar o mistério da glossolália.

E é justamente a partir daí que a glossolália deixa o domínio exclusivo da religião para, com sua materialidade, cooperar com o crescimento de duas ciências recém-nascidas e pro-

³¹Embora sua pergunta aí seja mera retórica, é oportuno lembrar que FRANZ ANTON MESMER (1734-1815) foi um médico e místico austríaco criador do método de tratamento chamado, depois, de **mesmerismo**, precursor da hipnose. MESMER foi acusado em Viena de praticar **magia** e condenado a exilar-se (1778), indo viver em Paris.

fundamente relacionadas.

Em Paris, conta-nos MARINA YAGUELLO, CAMILLE FLAMMARION publica sem cessar e com grande sucesso, romances sobre a vida em outros planetas.

Ciência e ficção, separadas pelo tênue fio do "ainda" não conhecido, vão aparecer juntas num gênero literário de grande apelo popular, desde então.

Mais do que um gênero literário, no entanto, a ficção científica constituiu-se numa "continuidade temática" que vem desde a idade clássica povoando os espíritos criativos com viagens imaginárias.³²

No capítulo VI do seu livro citado, MARINA YAGUELLO discute o que chamou de "o mito no coração da Ciência" e o seu reflexo na ciência da linguagem: o que se apresenta como **mistério** encontra respaldo tanto no substrato sociológico como está **representando na e pela** linguagem (ou através de questões ligadas a ela) o meio caminho entre ficção e realidade.

Assim, a viagem no tempo e no espaço, o velho mito da pluralidade de mundos habitados, da comunicação com extra-terrestres, vão reaparecer nos romances de ficção científica (re) colocando esta relação profunda, dissimulada e estética entre linguagem e sociedade.

Segundo YAGUELLO, raros são os romances modernos de ficção científica que **constróem** línguas originais. Quando isto acontece, há sempre uma adequação entre a concepção de Gramática e a determinação sociológica.

³²Das quais certamente a Odisséia de HOMERO continua a ser o exemplo mais fascinante. Contudo, não nos faltariam exemplos em qualquer época.

Isso quer dizer que a ficção científica será, neste caso, uma forma narrativa que vai falar sobre a linguagem, ou melhor, sobre esta relação profunda, dissimulada e estética entre linguagem e sociedade. Neste sentido seria como uma metalinguagem: uma linguagem falando da, sobre a linguagem.

Exemplificando com o livro 1984, de ORWELL, a autora mostra como ele reproduz a inspiração SAPIR-WHORK, na medida em que privilegia a diversidade de experiências lingüísticas e impõe a idéia de um "condicionamento do pensamento pela linguagem". Para WHORK, "cada língua é um vasto sistema de estruturas, diferenciadas das de outras línguas, nas quais são ordenadas culturalmente as forças e as categorias pelas quais o indivíduo não apenas se comunica, mas também analisa a natureza, percebe ou negligencia este ou aquele tipo de fenômenos e relações, pelas quais ele desenvolve sua maneira de raciocinar e constrói o edifício do seu conhecimento do mundo".³³ E, como diz YAQUELLO, não é por acaso que esta hipótese desenvolveu-se a partir dos estudos das línguas ameríndias dos Estados Unidos, "línguas por tanto tempo submetidas ou exterminadas que vão constituir-se no último refúgio de irredutibilidade das diferenças".³⁴

Assim, a "nova língua", construída por ORWELL, caracterizada como uma anti-utopia, serve para mostra a manipulação

³³In **Language, Thought and Reality**, escrito em 1956, citado por YAQUELLO e traduzido aqui da referência francesa **Les Problèmes Théoriques de la Traduction**, Paris, 1963.

³⁴A autora justifica as boas intenções de SAPIR, WHORF e BOAS, em relação às populações ameríndias estudadas. Quanto a BOAS, além de ser um dos fundadores do *International Journal of American Linguistics*, coletou um imenso volume de dados sobre línguas, religião e arte das tribos do Norte dos Estados Unidos. Interessante ver suas idéias a respeito da arte primitiva em **Primitive Art**, de 1927: ali ele discute a igualdade fundamental de todas as raças diante das diferenças culturais, que são decorrentes dos acontecimentos históricos. Novamente estrutura versus evento.

do pensamento pelas estruturas lingüísticas:

"... O objetivo da "nova língua" era, não apenas fornecer um meio próprio de traduzir a visão de mundo e os hábitos mentais, próprios dos adeptos do INGSOC, mas também de tornar impossível qualquer outra forma de pensamento. Uma vez adotada por todos ... Um pensamento herético, melhor dizendo um pensamento desviante dos princípios do INGSOC, seria literalmente impensável, por ser o pensamento dependente das palavras".

Num segundo exemplo, *As Línguas de Pao*, o assunto gira em torno de uma galáxia onde se situa o mundo de Pao. Cada planeta possui uma língua que reflete o temperamento e o comportamento dos seus habitantes. No planeta Vale "reina a maior desordem porque sua língua é uma improvisação pessoal, quase desprovida de regras ..." O que fazer? Seria a língua reflexo ou condicionante do comportamento? Optando pela segunda hipótese, o ditador local reúne um grupo de lingüistas para criar uma série de línguas novas com o objetivo de, através delas, modelar o espírito dos Paoenses em função das atividades programadas.³⁵ O herói do romance consegue salvar o povo unificando as línguas de Pao numa espécie de esperanto chamado *pastiche*, criado artificialmente a partir das línguas de classe, fontes de luta e divisão.

Mas, continua YAGUELLO, em 1966 aparece *BABEL 17*, de SAMUEL DELANY, uma "intriga galática entremeada de um verdadeiro curso de lingüística estrutural".

³⁵ Este tema já havia aparecido em *Admirável Mundo Novo* de ALDOUS HUXLEY, escrito em 1932. Neste livro, lotes de recém-nascidos são condicionados, ouvindo gravações com mensagens subliminares.

A heroína, uma jovem lingüista, busca decifrar a língua de um povo invasor graças ao seu conhecimento das estruturas de um grande número de outras línguas. Este povo fala o BABEL 17, uma língua musical e harmoniosa, extremamente concisa e econômica:

"... Depois de conhecê-la, tudo se torna tão simples, tão claro; ... tanto mais ela escutava e compreendia, mais evoluía num universo de percepções psicodélicas: ... pois não se tratava simplesmente de uma língua a mais, e sim de uma matriz flexível, de imensas possibilidades analíticas..."

Finalmente, após todo o trabalho de deciframento, BABEL 17 mostra-se uma língua "artificial", programada por espíritos maléficos, que pretendem implantar-se nos cérebros e assegurar o domínio dos processos mentais; sem o eu e o tu, que condicionam a comunicação, esta língua elimina o jogo da consciência do eu e o outro e o locutor se torna uma máquina".

Em 1973 aparece o romance *L'Enchassement*, de IAN WATSON, que a autora qualifica como "une petite chef-d'oeuvre de linguistique-fiction".³⁶

É a "revolução chomskiana" que se faz sentir, reintroduzindo o pensamento filosófico-lingüístico do século XVII.³⁷

³⁶ Foi conservado o título em francês por tratar-se do aproveitamento dos exemplos discutidos por YAGUELLO e, ainda, por desconhecermos o título original, em inglês. A palavra francesa, embora não traduzida, sugere algumas possibilidades de tradução (compreensão literal e não-literal): o (a) condicionamento, a busca, o imbricamento, o encaixe, etc... todos girando em torno da idéia central de "uma coisa dentro da outra".

³⁷ A Gramática Gerativa-Transformacional procura explicar a complexidade gramatical a partir de fórmulas simples e básicas. Segundo CHOMSKY a criança nasce com uma pré-posseção lingüística o que leva à possibilidade de reconhecer universais lingüísticos — esta é, claramente, uma reminiscência da gramática de Port-Royal, do século XVII.

A própria estrutura narrativa do romance reproduz metaforicamente o "imbricamento" da Gramática Transformacional: três intrigas simultâneas (lingüística, antropológica e espacial) envolvem o tema dos universais lingüísticos: um pesquisador britânico é encarregado de desenvolver uma experiência secreta e singular que consiste em ensinar três crianças paquistanesas órfãs e raptadas a se exprimirem através das "estruturas profundas", ou "árvores chomskianas".

As crianças são mantidas numa redoma de vidro, recebendo a comunicação através de uma tela de televisão, em inglês.

Mas, entre o emissor e elas, foi colocado um computador que transforma e sintetiza as palavras do lingüista em estruturas profundas nas quais, segundo CHOMSKY, percebe-se um mecanismo inato idêntico para todos.

No enredo do livro é este mecanismo inconsciente que se tenta introduzir no cérebro das crianças, submetidas também a tratamentos químicos.

Se elas viessem a utilizar esta linguagem como uma verdadeira língua, provar-se-ia experimentalmente a existência destas estruturas profundas e, ao mesmo tempo, reencontrar-se-ia o processo original da criação da linguagem humana.

A história das crianças, que acabam enlouquecendo, encontra-se encaixada numa outra, de conteúdo antropológico, através da presença de PIERRE, etnólogo, amigo da lingüista. Este etnólogo, ao estudar a língua de uma tribo amazonense, os Xemahoa, descobre que ela possui dois níveis de funcionamento: o Xemahoa A, utilizado na vida cotidiana, e o Xemahoa B, uma linguagem codificada, de valor mágico-ritual só praticada pelos iniciados, sob o efeito de um cogumelo alucinógeno. Esta linguagem transmite os mitos da tribo, particularmente o de

origem e da criação. Este condicionamento (enchâssement), levado ao extremo pela linguagem, permite ao pensamento romper com o tempo e o espaço, assim como com a linearidade, a sucessividade necessária ao discurso e ao pensamento. Dissolve-se o passado e a idéia de um futuro, ficando apenas a condenação da experiência do aqui e agora, "... que engloba o universo todo ... no momento privilegiado e vertiginoso ... mediatizada por uma linguagem condicionante ..." (YAGUELLO, 1984:83).

Estas duas intrigas por sua vez, acham-se ligadas a uma terceira, de proporção galáctica: os extra-terrestres Sp'thra, ou "Transformadores de Signos", aparecem como um povo de linguistas e especialistas da comunicação. Seu papel no enredo consiste em viajar pela galáxia, coletando todas as línguas com o objetivo de obter uma imagem total da realidade.

Assim, diz-no YAGUELLO, reconciliam-se duas hipóteses aparentemente contraditórias, a saber, o condicionamento do pensamento pela estrutura da língua, "hipótese ultra-culturalista que, levada às últimas conseqüências, implicaria na intradutibilidade, na impossibilidade de transmissão da experiência humana entre línguas diferentes", e a hipótese universalista que está na base não apenas de "todas as teorias e ficções sobre a origem da linguagem", mas também da "utopia de encontrar uma língua filosófica capaz de exprimir perfeitamente a natureza das coisas".

A glossolália praticada pelos pentecostais desde o (re) surgimento do movimento da virada do século está (re)colocando o mistério doutrinal do Pentecostes³⁸ e, desde que também ob-

³⁸"... quem fala em outra língua não fala a homens senão a Deus, visto que ... em espírito fala mistérios ..." (I Co. 14:2).

jeto da reflexão científica, (re)conciliando estas duas hipóteses lingüísticas na medida em que representa, simultâneamente, o **limite** e a **possibilidade** de compreensão (entendimento): em termos de uma experiência lingüística/religiosa "ultra-pessoal" representaria o limite da compreensão, mas enquanto mistério doutrinal representa, já, uma possibilidade de compreensão por poder ser pensada como uma (re)enunciação do mito original (língua adâmica) e, ao mesmo tempo, como a busca do universal utópico, ou seja, o desejo da verdade religiosa permitida pela assistência do Espírito Santo.

Este mistério doutrinal, **materializado** na "língua" é e inscreve-se, simultâneamente, "num espaço conhecido e n'outro, invisível ... num tempo real, histórico, e n'outro mítico e utópico ... no seio desta dualidade (u-topos, o não-lugar, e ... a u-cronia, o tempo que não existe) vem inserir-se a u-glossia, a língua que não existe ..." (YAGUELLO, 1983:24).

A relação entre Mythos/logos/utopia parece, então, justificar-se pela (re)interpretação do **mito**, que marca a identidade religiosa e dá sentido à prática popular. O **mito** do Espírito Santo que, a partir do Pentecostes instaura um novo pacto no qual o **logos** cristão, apresenta-se como Palavra Viva, como **enunciação/concretização** do mistério doutrinal.

No judaísmo, a "palavra de Deus" tem uma existência quase independente: ela faz, ordena, destrói, julga, abençoa, amaldiçoa, etc ... mas sempre através do Profeta.

O Logos Cristão, joanino, ou como aparece no Evangelho de São João, escrito entre 90 e 110 d.C., corresponde a uma entidade metafísica cuja existência é a do próprio Deus. De profunda influência helênica, esta concepção rompe as fronteiras religiosas do judaísmo ortodoxo para alçar vôo nas asas de

um Espírito Santo universal, para judeus e gentios:

"No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus"...

(SÃO JOÃO 1:1)

"E o Verbo se fez carne
e habitou entre nós
cheio de Graça e Verdade
e vimos sua glória"...

(SÃO JOÃO 1:14)

"...Pois em um só Espírito,
Todos nós fomos batizados em um corpo,
Quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer
livres
E a todos nós foi dado
Beber de um só Espírito"...

(I Co. 12:13)

Assim, quando as Igrejas Pentecostais surgem nos Estados Unidos por volta de 1900, elas **resultam** de um intenso movimento de renovação espiritual chamado "Latter rain" ou "Chuva Serôdia", profética, salvadora, geradora de dons espirituais:

"... E vós, filhos de Sião, regozijai-vos e alegrai-vos no Senhor vosso Deus, porque ele vos dará ensinador de justiça e fará descer a chuva, a temporã, e a serôdia, no primeiro mês".

(JOEL 2:23)

e **justificam-se** pela (re)interpretação de uma profecia bíblica.

Por outro lado, as ciências que nesta época estavam dando seus primeiros passos, a saber, a Lingüística e a Psicologia, vão aos poucos, construir um **objeto científico** que, desde então, jamais deixou de estar num lugar privilegiado entre ciências do comportamento, em geral.

A partir de 1917, este movimento religioso desencadeou um não menos intenso processo de sectarização no qual a busca da perfeição, da Santidade e do poder espiritual foi e continua a ser o objetivo fundamental a ser alcançado e evidenciado após o batismo, através dos sinais da manifestação do Espírito Santo. Estes sinais são o cumprimento de, pelo menos, duas profecias centrais:

"... Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome expelirão demônios; falarão novas línguas, pegarão em serpentes; e, se alguma coisa mortífera beberem não lhes fará mal; se impuserem as mãos sobre enfermos, eles ficarão curados".

(LUCAS 16:17-18 e MARCOS 16:18)

"E acontecerá depois que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos filhos sonharão, e vossos jovens terão visões".

(JOEL 2:28)

Este reavivamento espiritual ou como dizem os pesquisadores norte-americanos, o "spiritual ferment", tem suscitado inúmeras perspectivas analíticas.

Uma resenha destes estudos³⁹, trabalhando com grande diversidade de material empírico (cultos exóticos, movimentos terapêuticos quase-religiosos, pentecostalismo(s), orientalismo(s)) buscaram, fundamentalmente, reduzir o religioso à condição de resposta a situações em que os valores religiosos teriam passado por um amplo processo de secularização conforme o conceito desenvolvido por PETER BERGER. (BERGER, 1985).

Ainda enquanto resposta, mas já procurando localizar a essência desta resposta à ambigüidade moral no fundamento pro-

³⁹ "Theory and Research on Today's 'New Religions'", in *Sociological Analysis*, 1978, 39, 2:95-122.

priamente religioso e não apenas ou unicamente social, surgem, na década de 70, trabalhos que enfatizam e operam com a diferença entre os movimentos monísticos e dualísticos.

Assim, enquanto os movimentos monísticos enfatizam a consciência como a realidade essencial dentro de um sistema moral relativista e subjetivista, os dualísticos reafirmam os elementos de uma moral absolutista, tradicional, ligada a um modo de liberalismo bíblico combinado com a iminência de eventos apocalípticos.

Esta sociologia norte-americana da religião dos anos 70 reflete uma preocupação teórica com os fenômenos de massa e com questões ligadas ao "fim da ideologia". Levanta aspectos interessantes como o valor emocional e experimental do impulso religioso, e também a importância do narcisismo, do apoliticismo, do moralismo conservador, do privatismo, individualismo, secularização, enfim, aspectos das novas seitas norte-americanas.

Mas, estas análises não parecem suficientes para aprofundar a questão da conversão e afiliação no seu nível antropológico e discursivo, considerando que a religião é um empreendimento caracteristicamente retórico.

Por certo, voltar-se para a questão da conversão significou não apenas salientar a especificidade do religioso e a dimensão do cotidiano e do senso comum, mas a questão que eu coloco é a do nível de aprofundamento da análise através da reflexão sobre a relação entre linguagem e processo ritual.

Envolvido numa categoria mais abrangente como a de "religião popular", ou emoldurado nas suas especificidades, o culto pentecostal tem sido desvelado sistematicamente também no continente sul-americano.

Aqui, assim como nos Estados Unidos, elemento também de um "ritual sociológico" na medida em que suas análises refletem não apenas a problemática da relação religião/sociedade, mas também a relação ciência/sociedade.

Interessante observar que, embora levantando questões diferenciadas no que toca a relação religião/sociedade, a teoria e metodologia contém paralelismos evidentes.

Assim, é que, tendo grande expansão no Brasil a partir dos anos 30/40, o pentecostalismo mereceu a atenção de E. WILLENS que, no seu livro *Followers of the New Faith - Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, busca explicar o sucesso pentecostal pela atração que este exerce sobre as classes e "grupos marginais ao sistema paternalista dominante".

Outro trabalho, de BEATRIZ MUNIZ DE SOUZA, *A Experiência da Salvação - Pentecostais em São Paulo*, mostra como o pentecostalismo armaria seus adeptos com esquemas de pensamento/comportamento e com um quadro organizado de reforço de grupo. Estas características capacitariam os indivíduos a enfrentar as dificuldades da vida num grande centro urbano.

Para LALIVE D'ÉPINAY, o pentecostalismo ofereceria às classes dominadas um refúgio contra a exploração social, ao mesmo tempo em que levaria a uma não-participação política. Segundo o autor destas resenhas, estas interpretações buscaram explicar a expansão pentecostal como uma resposta, no nível religioso, ao problema do desenraizamento social, da anomia resultante de um processo de mudança social intenso. (RIBEIRO DE OLIVEIRA, ISER, nº 5)

Ao fazer esta avaliação, este autor aponta simultaneamente para outro ângulo de análise deixado de lado pelos auto-

res mencionados: tomando o pentecostalismo mais em termos de sua **função** para os crentes, não o analisaram na sua especificidade **religiosa**, que emergiria da análise das representações simbólicas constantemente produzidas e reproduzidas através de um intenso trabalho coletivo, a fé. Esta, definida pelo próprio grupo religioso como: "a certeza de cousas que se esperam, a convicção de fatos que não se vêem" (HEBREUS 11:1).

É pela fé, diz-nos, "que o crente consegue manter a evidência da representação simbólica contra todas as evidências da experiência cotidiana do mundo material". Representação na qual "uma população destituída de bens terrenos e ocupando uma posição ambígua ou marginal, é transfigurada em população rica em bens espirituais e eleita do Senhor". (Op. Cit., p. 43).

Sua hipótese final é que, enquanto os autores analisados falam de populações "socialmente desenraizadas", ele considera o pentecostalismo como uma forma de **protesto simbólico** contra a estrutura social vigente e sua ordem simbólica dominante.

Sua unidade de análise é, antes de tudo, a **reunião de oração**. Esta, é uma afirmação coletiva da fé. O culto é o momento deste trabalho religioso, e os dons são sinais de garantia da realidade do mundo simbólico, obra da ação do Espírito Santo e não dos homens.

Realmente, de função/resposta a protesto simbólico o percurso revelou um aprofundamento da reflexão porquanto voltou-se, agora, pra **dentro** do fenômeno, buscando caracterizá-lo a partir dos seus elementos rituais e doutrinários.

Esta perspectiva não invalida a análise voltada para **fora**. Na realidade são as duas faces de uma mesma moeda, e uma análise coerente e totalizante deve mesmo mostrar funções ade-

quadas aos seus elementos constitutivos assim como a todo o conjunto social em que se acha envolvido. Adequação que definitivamente não quer dizer uma relação mecânica de causa e efeito.

Uma outra linha de reflexão, aparentemente paradoxal, vai lidar com a noção de **estrutura LÉVI-STRAUSSIANA** e também de **discurso**.⁴⁰

A "leitura estruturalista" que GARY NIGEL HOWE faz do pentecostalismo no Brasil⁴¹, busca a sintaxe do discurso religioso pentecostal: as regras fundamentais deste discurso, a estrutura do cosmos religiosos e suas relações com a organização da interação nas sociedades capitalistas. Seu objetivo é "ligar representações, enquanto estruturas cognitivas, às características gerais da organização social".

Trabalhando com as idéias de **gramática** (os elementos do ser e das relações gerais que existem entre eles) e **sintaxe** (a análise histórica dos conjuntos cristalizados de proposições particulares, gerados situacionalmente a partir da gramática básica), procura analisar a organização estrutural do cosmos religioso (estruturas profundas de sentido, estruturas elementares).

Tendo demonstrado como a emergência do modo de produção capitalista dá origem às mesmas estruturas tanto nas esferas políticas como econômicas (crescente alienação de uma parcela

⁴⁰O "aparentemente paradoxal" aqui refere-se à idéia de **estrutura** ligada ao a-histórico, e a de **discurso** contraposta à lingüística estrutural por partir das noções historicizantes de formações discursivas, sujeito, etc... O "paradoxal" refere-se ao **discursivo** caracterizado pela Análise do Discurso, que procura resgatar o movimento dialético, ao passo que o **estrutural** remete à estabilidade do modelo.

⁴¹"Representações Religiosas e Capitalismo: uma leitura "estruturalista do pentecostalismo no Brasil", in Cadernos do ISER, nº 6.

cada vez maior da vida ativa e do controle pessoal do indivíduo), este autor propõe rever o problema das representações religiosas em tais sociedades.

Segundo ele, as representações refletem as relações sustentadoras, ou seja, as relações entre trabalho e capital e entre cidadão e Estado.

Assim, o discurso religioso refletiria certas definições substantivas do indivíduo, do poder, e das relações entre eles. As idéias religiosas são oriundas da "percepção da estrutura social", "do entendimento da organização básica das relações que governam a produção da vida material nas suas modalidades econômicas e políticas". Esse entendimento constitui o código da ação social e fornece a "estrutura da plausibilidade" para a avaliação de todas as representações religiosas. Assim, a ação social e o discurso aparecem condicionados à estrutura das relações sociais, e a linguagem, que na Análise do Discurso revela, "ocultando", aqui apenas, reflete perdendo seu potencial dialético.

Outro autor, FRANCISCO R. CARTAXO, trabalhando com a mesma idéia de **estrutura** religiosa e social coloca que a significação social do pentecostalismo "não se coloca em termos de resposta à anomia, mas deve ser vista, **a um tempo** (grifo nosso), a partir das relações de classe e da estrutura religiosa pentecostal". (ROLIM CARTAXO, 1985).

Neste ponto, ele introduz a idéia deste trabalho religioso sustentado por duas modalidades de **discurso**, que homogenizam a estrutura religiosa, mas não impedem que esta ordem continue em oposição à estrutura da sociedade, dominada pelos conflitos de classe.

O discurso **reformista** seria aquele que busca manifestar

o poder de Deus contra algo que, embora esteja concretamente na vida das pessoas, é situado fora da história e da ordem temporal (a doença, o beber, o fumar, o jogar, as drogas, etc...) contra o que o homem não tem poder para lutar sozinho. Este discurso "exprime o individualismo referente à dimensão histórico/social da existência coletiva, o que significa não ir contra a ordem social, mas significa deixá-la como está". O discurso **conformista** (baseado na autoridade da Bíblia), "vincula os crentes à autoridade no interior da Igreja, ao mesmo tempo em que os liga à submissão da ordem social estabelecida". Assim, a significação emerge do confronto destas duas estruturas em oposição: a da sociedade e a religiosa.

Mas é este mesmo autor que, no mesmo trabalho, duas questões fundamentais para a perspectiva que ora desenvolvemos. Uma delas é a relação entre mito, utopia e ideologia (item 5, cap. IX, p. 221 —), e a outra sobre o reforço interno do grupo a partir do exercício dos dons carismáticos (item 3, mesmo cap., p. 206 —).

Ambas estão contidas no movimento teórico que, desde já algumas décadas vem resgatando a afetividade e a emotividade como categorias importantes mesmo na reconstrução cognitiva do social. Reconstrução, que implica numa **memória** a constituir, cotidianamente, um **sabor popular** cujo repertório é acionado, fundamentalmente, pelas relações afetivas e pela emotividade.

Assim, como nos mostra ROLIN, se **mito**, **utopia** e **ideologia** são articulados através da (re)colocação do Pentecostes na História, para os pentecostais negros, norte-americanos, embora acreditando no Pentecostes como **fato básico**, os dons carismáticos "não são repetitivos, mas assumem outras formas nos anos em curso ..." (Op. Cit., p. 223).

Por esta razão, os adeptos da Igreja Assembléia de Deus, na África do Sul, "enxergam na ajuda solidária aos outros, crenças ou não, uma forma de manifestação do Espírito, e criticam sua Igreja-irmão, a Assembléia de Deus estadunidense, por se gastar nas noites de vigília de oração quando seria preciso conservar as forças físicas para uma maior participação no engajamento social". (Idem Ibidem).

Neste sentido, vários trabalhos do Professor Dr. CARLOS R. BRANDÃO especialmente **Memória do Sagrado**, mostram como esta memória é constituída pela dialética da dominação: "há um saber popular que é transmitido a duras penas, em um trabalho contraposto às invectivas assimiladoras dos agentes de erudição". Este saber popular contém uma dimensão de resistência, pois ensina a **falar com Deus pelos próprios lábios**.

Saber e sentir aparecem, enfim, intimamente ligados.

Se isto é verdadeiro para o catolicismo popular, muito mais evidente será para o pentecostalismo onde a linguagem surge, indubitavelmente, como o elemento principal deste empreendimento retórico que é a religião como um todo.

Assim, ao que parece, há um **elemento comum** do qual podemos partir: o fato desta dialética da dominação/resistência, dominação/passividade ser produzida **pela e na** linguagem religiosa.

E mais, como lemos em ROLIM, o reforço interno do grupo reside, exatamente, na experiência **mística** dos dons carismáticos enquanto "dinamismo", enquanto "plano não institucional-legal", enquanto "característica sensível e estimuladora do emocional", mas também enquanto "reforço dos quadros institucionais".

CAPÍTULO II

O CAMPO RELIGIOSO PENTECOSTAL: UMA APROXIMAÇÃO

O CAMPO RELIGIOSO PENTECOSTAL: UMA APROXIMAÇÃO

No capítulo anterior chegamos à uma convergência teórica, chamada de elemento comum, ou seja, ao fato de uma certa dialética ser produzida na e pela linguagem religiosa. Linguagem não no sentido de uma produção guiada e controlada pelo sentido estabelecido, mas uma produção ligada mais à idéia de um "corpo que fala". Neste sentido poderíamos falar de uma antropologia do corpo, cuja matéria-prima fundamental são as emoções humanas.

Esta dialética entre dominação/resistência e dominação/passividade compõe, digamos assim, a especificidade do empreendimento religioso que necessita estar sempre dentro e fora dos limites estabelecidos pela instituição na qual se insere.

A experiência dos dons carismáticos reforça o grupo e os quadros institucionais mas pode, ao mesmo tempo, servir de revelador de contradições mais profundas quando submetida à reflexão teórica, científica.

Este capítulo é uma primeira aproximação à percepção de como a linguagem operacionaliza esta dialética e como foi preciso que a Ciência desenvolvesse um referencial teórico específico para perceber (construir) estas questões tanto a nível antropológico quanto lingüístico.

Talvez a melhor maneira de se compreender a constituição do campo religioso pentecostal seja o desenrolar dos fios

das vidas dos seus fundadores.⁴²

Nelas haverá, sempre, um momento de conversão profunda, de cura divina antecedente a **ministérios** de poder, geradores de obras que atestam não apenas a solidez e o acabamento arquitetônico primoroso das suas construções, mas também a seriedade da organização funcional e a eficiência da fé.

Ao enunciar esta questão somos imediatamente alertados para o fato de que esta mesma situação ocorreu nos tempos apostólicos.

A evangelização, pedra de toque de toda a ação cristianizadora das Igrejas atuais em geral, não teve início com os evangelhos **escritos** como os termos hoje na Bíblia, mas com o primeiro sermão de Pedro no dia de Pentecostes, atravessando um período que vai desde a morte de Cristo até a composição escrita dos evangelhos.

Este foi um período de formação da tradição oral, das viagens dos apóstolos, das histórias e "casos" da vida de Jesus e daqueles que conviveram com ele. Das suas experiências, das suas palavras e atos.

Mas foi através da vida dos apóstolos que esta tradição oral veio a constituir-se num **texto** como temos hoje em dia, sem falar em outras alterações que o tempo determinou.

Assim é que o Evangelho passou a significar não apenas o ato de proclamar boas novas, mas a própria mensagem.

⁴²A referência aqui é a conceituação de "campo religioso" conforme PIERRE BOURDIEU em **A Economia das Trocas Simbólicas**, cap. 2, "Gênese e Estrutura do Campo Religioso": instância especificamente organizada para produzir, reproduzir e difundir os bens religiosos... que se faz acompanhar por um processo de sistematização e de moralização das práticas e das representações ... que vai do mito ... à ideologia religiosa; do tabu ... ao pecado.

Isso significa dizer que esta mensagem foi se constituindo através desta tradição oral, e a história da revelação coincidiu com a história da vida de Jesus, recontada pelos apóstolos dentro de um trabalho que hoje chamaríamos de **missionário**.

Se atentarmos para o fato de que são exatamente os livros escritos posteriormente pelos apóstolos que se constituem no **texto-base** de todo o processo de evangelização que vem ocorrendo através dos tempos, ficaremos surpresos ao constatar que, mantido no texto a parte da **narrativa** da vida de Jesus, este **processo de composição** das histórias de milagres (testemunhos) e ilustrações doutrinárias estão em pleno vigor e são, justamente elas, que consubstanciam a possibilidade de evangelização.

Esta seria a parte **renovável**, a **tradição viva**, alimentada pela vida de todos estes missionários, pastores e leigos que passam pela experiência da conversão.

E é justamente neste intervalo entre **texto** e **prática** que existe a possibilidade de análise e interpretação de qualquer grupo religioso de ação missionária, ou de evangelização. Não apenas o texto, nem só a prática, mas o espaço entre os dois, ou a relação entre eles.

E este **processo de composição** só se torna possível porque assenta-se sobre o que se poderia chamar de os "aspectos primitivos" desta religiosidade, ou seja:

- a) o fato de ter como tema dominante a obra do Espírito Santo;
- b) a ênfase dada ao elemento miraculoso.

Pela importância, enfim, atribuída ao batismo pelo Espírito Santo, e ao recebimento dos carismas, principalmente do "dom de línguas", de uma fase da Igreja Primitiva, a partir do

Pentecostes, conforme lemos em Atos dos Apóstolos, escrito por Lucas antes do século III d.C.

Neste sentido, o aparecimento do Pentecostalismo na "vigília do século"⁴³, reintroduz uma religiosidade que, tendo sido nos seus primórdios **padrão único**, após passar por fases alternadas de esfriamento e reavivamento espiritual, parece estar caminhando, a despeito da intensa sectarização, para um certo **ecumenismo**, ora postulado em propostas teológicas e/ou eclesias-ticas⁴⁴, ora **vivido** em práticas religiosas como as pentecos-tais, neo-pentecostais, entre outras.

Ao que parece assistimos nos nossos dias ao fechamento de um grande circuito, num movimento de retorno às origens, a partir de uma **reelaboração de certas características** da Igreja Primitiva.

O que existe neste intervalo entre **texto e prática** é, exatamente, a reelaboração concreta destas características chamadas "primitivas", ou seja, a experiência do batismo no (pe-lo) Espírito Santo e a prática de dons carismáticos porque são eles, justamente, a mola que aciona todo o processo de composição desta tradição oral ao mesmo tempo em que atualiza o texto bíblico, sem dúvida alguma, **suporte teológico** para a experiência da conversão e da ação do Espírito Santo.

Por outro lado, sendo caracterizado pelo aspecto carismático, este movimento de "retorno às origens" oferece, através do "dom de línguas", uma oportunidade ímpar para a análise do mencionado espaço intervalar (texto/prática): a linguagem

⁴³1901, cf. H. CAFFAREL, citado por RENÉ LAURENTIN in **Pentecostalismo entre os Católicos**, Vozes, Petrópolis, 1977.

⁴⁴Cf. CONCÍLIO VATICANO II.

no processo ritual, seja no nível narrativo (os testemunhos, os sermões), seja no nível da ruptura do sentido semântico (glossolália), constitui-se momento privilegiado para a observação da constituição da relação do sujeito discursivo e antropológico com o sagrado.

No texto citado de PIERRE BOURDIEU, o autor mostra como a constituição do campo religioso faz-se simultaneamente a um processo de sistematização e de moralização das práticas e representações que vai do mito, enquanto sistema objetivamente sistemático, à ideologia religiosa, que supõe um envolvimento com as instâncias econômicas e políticas, com os interesses e funções ligadas à esfera do poder, enfim.

Para perceber esta passagem foi instigante e produtivo seguir os passos do Espírito Santo através da história.

O termo "Espírito Santo" aparece durante a primeira tradição cristã. Nesta época, através da narrativa de LUCAS, surge duas concepções diferenciadas da ação do Espírito Santo em relação à uma força sobrenatural. Uma forma que leva a certas intervenções e não a outras:

"... o Espírito inspira a palavra profética, o poder produz o fato visivelmente prodigioso..."

(HAYA-PRATS, 1975).

Assim, ao Espírito Santo são atribuídos o "dom de línguas", o "dom da profecia", a "efusão" que enche de coragem as testemunhas, que dá o poder e a coragem para a evangelização audaciosa. Ao poder (do Senhor, de Jesus, de Deus ...) cabem os testemunhos com sinais e prodígios, as curas milagrosas, os exorcismos.

Diz HAYA-PRATS que para melhor perceber a distinção entre estas duas conceituações poderíamos exagerar dizendo que "o Espírito Santo representa a intervenção de Deus no domínio do intelegível enquanto que o poder opera no domínio do sensível" (Op. Cit., p. 40).

Embora nesta época não haja ainda um ensinamento específico sobre **Ele**, as referências ligam-no, sem dúvida, às manifestações do **VERBO** e é este aspecto que nos interessa no que diz respeito à constituição do **campo** religioso, tanto lá quanto nos nossos dias.

A relação que nos interessa, portanto, é entre **testemunho** e **evangelização**, enquanto obra do Espírito Santo.

Segundo HAYA-PRATS, LUCAS começa a narrativa com a promessa de Cristo, e a consequência do recebimento do Espírito Santo:

"... Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, Judéia e Samaria, até os confins da Terra". (ATOS 1:8).

Cumprida a promessa no Pentecostes, tem início a atividade apostólica, descrita tanto como **testemunho** quanto como **evangelização**.

Segundo o autor, é preciso ver em que medida estes dois conceitos se correspondem e qual a dependência explícita de cada um em relação ao Espírito Santo.

Embora nossos objetivos sejam diferentes, a análise teológica deste autor serve-nos perfeitamente para a compreensão da gênese e estrutura do campo religioso mencionado atrás, conforme PIERRE BOURDIEU.

Na verdade, o livro de Atos trata desta constituição,

centrada na relação testemunho/evangelização:

"... Ora, nós somos testemunhas destes fatos, e bem assim o Espírito Santo, que Deus outorgou aos que lhe obedecem" (ATOS 5:32).

"... Tendo eles orado, tremeu o lugar onde estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo e, com intrepidez, anunciavam a palavra de Deus". (ATOS 4:31).

Quer dizer, o Espírito Santo aparece logo de início, como uma força que torna o testemunho possível, e este testemunho vai, pouco a pouco, se tornando evangelização.

De início, os apóstolos testemunham os milagres assistidos, fatos com relação à vida de Jesus, sua morte e ressurreição:

"... A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas". (ATOS 2:32).

"... Destarte matastes o AUTOR da vida, a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, do que nós somos testemunhas..." (ATOS 3:15).

"... Vós conheceis a palavra que se divulgou por toda a Judéia, tendo começado desde a Galiléia, depois do batismo que João pregou ..." (ATOS 10:37).

"... Como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e poder, o qual andou por toda a parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo porque Deus era com ele ..." (ATOS 10:38).

"... e nós somos testemunhas de tudo o que ele fez na terra dos judeus..." (ATOS 10:39).

Nesta última citação, PEDRO se apresenta a CORNÉLIO como testemunha da ressurreição de Jesus, com a garantia daqueles "que comeram e beberam com ele após sua ressurreição dentre os mortos..." (ATOS 10:41).

Continuando, diz HAYA-PRATS, PEDRO passa do testemunho histórico ao testemunho confessional: "... e nos mandou pregar ao povo e testificar que ele é quem foi constituído por Deus Juiz dos vivos e de mortos..." (ATOS 10:42).

Com PAULO o testemunho alcança sua função kerigmática, messiânica:

"Quando SILAS e TIMÓTEO desceram da macedônia, PAULO se entregou totalmente à Palavra, testemunhando aos judeus que Cristo é Jesus ...".

(ATOS 18:5).

"... Testificando tanto a judeus como a gregos, o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus (Cristo) ..."

(ATOS 20:21).

"... Porém, em nada considero a vida preciosa para mim mesmo, contanto que complete a minha carreira e o ministério que recebi do Senhor Jesus para testemunhar o evangelho..."

(ATOS 20:24).

Da mesma maneira, Paulo perante Agripa, no seu discurso de defesa, anuncia o plano de redenção universal pela morte e ressurreição de Cristo, ao povo e aos gentios.

O apóstolo Paulo é um acaso típico da passagem do testemunho à evangelização: "... o kerigma é um testemunho informado por uma missão" (Op. Cit., p. 96). Aparece já aí a relação entre a transmissão objetiva da mensagem e o testemunho como a parte subjetiva do envolvimento pessoal com a doutrina.

Mas, para chegarmos ao ponto que, na minha opinião revela a dinâmica deste processo, é preciso caminhar um pouco mais com a exegese teológica e ver como a ação do Espírito San-

to se desdobra sobre si mesma.

Assim, se num primeiro momento o testemunho dos apóstolos não apresenta, segundo a narrativa de Lucas, um caráter "renovador, moral e religioso", mas sim intende mostrar "a força e a segurança do espírito missionário que se manifesta exteriormente, levando ao mundo a mensagem do Senhor exaltado", a atividade do Espírito vai "desaparecendo gradualmente para tornar-se mais e mais convencional". (Op. Cit., p. 97 e p. 101).

Diante dos tribunais, num segundo momento, o Espírito favorece os apóstolos (os perseguidos) com **segurança e sabedoria**, tanto com ESTEVÃO (ATOS 6:10), quanto com PEDRO e JOÃO (ATOS 4:13) no Sinédrio.

Em ambos os casos, os apóstolos testemunham sob a impulsão do Espírito, de maneira indireta. Mas, no momento decisivo do Concílio de Jerusalém, Pedro refere-se ao testemunho **direto** do Espírito, no que concerne ao batismo de gentios:

"... Ora, Deus que conhece os corações, lhe deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós concederá..."

(ATOS 15:8).

Esta concessão do Espírito aos gentios, o "testemunho imediato", perceptível por aqueles que aos quais se destina, necessita de um **signo próprio**, que é, no seu entender, permitido pela glossolália.

Ela aparece no Pentecostes, depois com a extensão do dom do Espírito aos Samaritanos, com Cornélio, e, enfim, por ocasião da imposição de mãos-batismo dos discípulos de Éfeso.

Ela está, exatamente, na confluência da necessidade histórica da evangelização, como o testemunho-signo, objetivo e

subjetivo, individual e coletivo. É a experiência carismática que o livro de Atos apresenta como fato comum, no "seio dos novos grupos de convertidos" (Op. Cit., p. 107).

Ela é apenas o início de um conjunto de manifestações indicadoras da presença do Espírito Santo, que vão continuar acontecendo mesmo entre aqueles que já receberam a primeira "efusão", como no Pentecostes e no batismo de fogo, pelo Espírito Santo.

Este sinal exterior marcará, por assim dizer, a relação com o sagrado a nível individual/subjetivo e coletivo/objetivo, ou comunitário, ou doutrinário.

Segundo HAYA PRATS, as segundas vindas do Espírito Santo produzem, como as primeiras, uma sensação transbordante de plenitude, e o verbo pentecostal "éplèsthésan" é o mesmo que descreve a impulsão de Pedro diante do Sinédrio e dos senhores membros da comunidade primitiva em prece (Op. Cit., p. 108).

Homens cheios do Espírito e de sabedoria, de alegria e de coragem, eram os escolhidos para exercer a diaconia.

Neste período não há ainda qualquer doutrina sobre o Espírito Santo. Ele é, acima de tudo, uma **experiência**. É a mesma experiência que, na primeira carta de Paulo aos Coríntios começa a ser **sistemizada** (dentro de um corpo doutrinário) e **moralizada**:

"... Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se eu não tiver amor, serei como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine..." (I Co. 13:1).

"... Ainda que eu tenha o dom de profetizar e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que eu tenha tamanha fé ao ponto de transportar montes, se não tiver amor, nada serei..." (I Co. 13:2).

Aqui já começa a aparecer aquele caráter "renovador, moral e religioso" que opõe, segundo R. BOURDIEU, o mito à ideologia, o tabu ao pecado, este, caracterizado de uma forma bastante flexível, ampla e até ambígua:

"... Se alguém proferir alguma palavra contra p Filho do homem ser-lhe-á isso perdoado, mas se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será isso perdoado, nem neste mundo, nem no porvir..." (MATEUS 12:11)

Já houvera antes uma passagem das prescrições e tabus religiosos a um comportamento discursivo na oposição que Jesus estabelece entre o comer e o falar:

"... em vão me adoram ensinando doutrinas que são preceitos de homens..." "... não é o que entra pela boca o que contamina o homem, mas o que sai..." "... tudo o que entra pela boca desce para o ventre e depois é lançado em lugar escuso..." "... mas o que sai da boca vem do coração e é isso o que contamina o homem". (MATEUS 15:11,17,18).

É, portanto pelo que sai (da boca) que é dada, ou é possível dar, a identidade deste novo religioso, o cristão.

Não é mais, portanto, uma religião destinada a reproduzir-se apenas nos grupos fechados dos judeus, mas ir para fora destes limites ... pela palavra proferida. Estabele-se aí a responsabilidade e o poder da Palavra no Cristianismo. Palavra que tanto pode ser blasfêmia quanto bênção, mas mesmo enquanto bênção, precisa ser um sentido virtual, jamais apreendido totalmente pelas cadeias do estabelecido.

Assim, a glossolália pode ser entendida como um movimento, tanto espiritual quanto articulatório, e o Princípio tor-

na-se Verbo, constantemente.

QUADRO Nº 3

BLASFÊMIA	GLOSSOLÁLIA
<p>origem: coração do homem. situação: dentro do homem. movimento: de dentro para fora. veículo: a palavra proferida. destino: lugar escuso da condenação.</p> <p>PECADO</p>	<p>origem: vem do Espírito Santo. situação: dentro do homem. movimento: fora - dentro - fora. veículo: a palavra proferida (o som) destino: imprevisível e infinito.</p> <p>BÊNÇÃO</p>

É exatamente esta dialética do dentro e do fora, do individual e do coletivo, do material que informa a prática pentecostal. Uma prática que é a construção simultânea do quadro ministerial e do rebanho, logo, do campo religioso, e que se assenta, sempre, num momento de conversão profunda precedido de uma cura milagrosa (física e/ou espiritual), com sinais exteriorizáveis, especialmente para aqueles que abraçarão a carreira ministerial.

Neste sentido a conversão do apóstolo Paulo (de Tarso) na entrada de Damasco é paradigmática: ferido na sua própria carne por uma luz intensa que o envolveu, esteve cego durante três dias, após os quais Ananias, impondo-lhe as mãos, curou-o e batizou-o pelo Espírito Santo, transformando-o num dos mais famosos pregadores da história do Cristianismo.⁴⁵

⁴⁵Vide ATOS 9:1-18.

A relação entre a manifestação do **poder** e a **palavra** profética, ou a pregação/evangelização, passa por um momento de **conversão**, e esta conversão, negadora num primeiro momento, muda radicalmente a relação do sujeito com o mundo. Esta mudança está refletida, fundamentalmente, na sua relação com a linguagem.

O primeiro momento é o momento da não-palavra.

A glossolália reflete este momento: o sujeito se coloca nela naquilo que há nele de mais subjetivo, ou seja, a emoção, o elemento da recusa, (não à língua comum) do desejo liberado.

A relação com a palavra profética, por outro lado, já é resultado de um condicionamento institucional, social. É o domínio do sentido estabelecido, capturado: as segundas vindas do Espírito Santo vão estar já no domínio do estabelecido.

O movimento desta mudança pode ser objeto de explicações sociológicas importantes, que vão mostrar, por exemplo, como a conversão ocorre mais em situações de conflito, de desespero pessoal ou coletivo, ligando o **antes** ao **depois**.

Mas é justamente o **durante**, o momento da conversão que, ao operacionalizar esta passagem da manifestação do Espírito Santo enquanto **poder** para a outra, já **palavra**, vai constituir o campo religioso. Este momento/movimento liga-se tanto ao Espírito Santo quanto à palavra, quer como não - sentido, quer como sentido. E é esta, justamente, a dinâmica e a dialética do processo: o Espírito Santo como **experiência popular** que explode no não-sentido (glossolália) para ser, depois, condicionada à Palavra profética, ou seja, ao sentido religioso estabelecido.

E assim acontece com cada um e com todos, num encadeamento que nada mais é do que a constituição do sujeito religioso, do campo religioso, do sentido institucional da religião.

A IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

II.1 A IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

Na base do trabalho pentecostal da Igreja do Evangelho Quadrangular está a figura de AIMEE SEMPLE McPHERSON.

A conversão desta moça, que nasceu em 1890 numa fazenda do Canadá, ocorreu num momento particularmente angustiante em que, já protestante Metodista, convenceu-se de ser uma pecadora, após ouvir uma mensagem do reavivamento num culto pentecostal.

ROBERT SEMPLE, com quem veio a casar-se, orou em línguas com os braços estendidos na sua direção e ela entendeu, sentiu que Deus lhe dizia: "Tu és uma pobre, perdida e miserável pecadora merecedora do inferno". (OLIVEIRA ROSA, 1977).

Três dias após, em grande aflição, clama a Deus por misericórdia, vindo a sentir, então, o coração aliviado transbordar de alegria.

Mas o batismo mesmo só aconteceu depois de um período de afastamento involuntário, mas providencial, em que tendo ido orar com uma senhora da missão evangélica, ficou presa no local devido a uma tempestade de neve, sem contato com mais ninguém.

Durante uma semana esteve orando e quase jejuando. Na sexta-feira, bem cedo, ao orar de olhos fechados, teve uma visão de um vasto campo de trigo, já maduro, esperando pelos ceifeiros.

Diz o autor que naquele mesmo dia ela recebeu o batismo com o Espírito Santo, falando em línguas. A partir daí, entregou-se ao trabalho evangélico.

Casou-se com ROBERT SEMPLE em 1908.

Mas sua vida religiosa passaria ainda por duas experiên-

cias de cura. Uma delas foi a de um pé fraturado cuja recuperação já não era garantida pelo médico: após ouvir uma voz que dizia: "Se tu embrulhares o sapato do pé fraturado, voltares ao culto e pedires ao Rev. DURHAM para orar por ti, levando contigo o sapato para calçá-lo na volta, eu curá-lo-ei".

Tendo sido curada, após a imposição de mãos do pastor, ela passou a orar pelos enfermos também.

Depois disso foi para a China com o marido, como missionários. Lá ficou viúva e voltou aos Estados Unidos com uma filha de seis meses.

Alguns anos mais tarde casou-se com HAROLD McPHERSON, interrompendo sua carreira missionária. Contudo, no decorrer do tempo veio a sentir-se muito infeliz, vindo a adoecer seriamente quase perdendo a vida. Explicando a doença como uma resistência ao chamado de Deus para continuar o trabalho, finalmente entrega-se novamente à obra evangelística, sendo curada em quinze dias.

Reiniciou suas "campanhas" em 1915, quando seu trabalho começa a ter uma difusão internacional e acentuado caráter miraculoso. Seu sucesso foi assustador,

Estabeleceu-se em Los Angeles, permanecendo aí durante 20 anos de muito trabalho: pregando em grandes congregações, viajando por todo os Estados Unidos e para fora do país, fundando estações de rádio, escolas bíblicas, editando a revista "Bridal Call"⁴⁶, escrevendo livros e executando um amplo trabalho de assistência social.

⁴⁶Esta revista veio posteriormente a chamar-se "The Foursquare World Advance".

Em 1922 teve a inspiração divina de chamar sua mensagem de **quadrangular**, a partir da visão do profeta Ezequiel dos quatro querubins, simbolizando os quatro ângulos do ministério de Cristo: o Salvador, o Batizador com o Espírito Santo, o Grande Médico e o Rei que há de voltar.

O que o livro de JÚLIO DE O. ROSA não conta é que AIMÉE divorciou-se e veio a falecer em 1944, vítima de uma dose excessiva de barbitúricos.⁴⁷

Mas o movimento continuou a crescer, chegando ao final da década de 60 com aproximadamente 90.000 seguidores.

Lembrada hoje como "uma mulher que surpreendeu os homens"⁴⁸, iniciou uma obra que adquiriu, desta maneira, um caráter pelo menos **mais feminino**, por ter sido a primeira e continuar sendo a única a consagrar mulheres-pastoras, com direito a dirigir igrejas no seu sentido completo, ou seja, espiritual e administrativamente.

Em maio de 1946, o Evangelho Quadrangular chega ao Brasil, mas só em 1953 alcança a cidade de São Paulo, vindo de Porto Velho por via fluvial, chegando até Santos e de lá até a capital.

Ali, logo de início, iniciam suas campanhas de cura divina.

Dessas campanhas surgiria a "Cruzada Nacional de Evangelização", ou as famosas "tendas", depois imitadas por outros movimentos evangelísticos.

A figura fundadora deste trabalho aqui no sul do Brasil,

⁴⁷Cf. Encyclopaedia Britannica, vol. XIV, p. 544.

⁴⁸Palavras de uma informante.

e, mais particularmente no Paraná, foi MARIANO DE CASTRO.

Conta-nos sua filha, a pastora ODÁ PESSANHA DE CASTRO, que ele, desenganado pelos médicos, já chamava os filhos para a despedida final quando, em São Paulo, parte da sua família já convertida ao pentecostalismo, orou pela sua cura e, milagrosamente curado, viveu mais 22 anos vindo, por esta razão, a iniciar o movimento pentecostal aqui em Curitiba.

Do presbiterianismo toda sua família converteu-se ao pentecostalismo, recebendo o batismo no Espírito Santo, e o trabalho que havia começado numa igrejinha chamada "Igreja Evangélica Apostólica", passou a ser feito em tendas, contando, então, com a visita e orientação de missionários da I.E.Q. de São Paulo, na forma de **cruzadas** ou grandes cultos públicos.

Hoje existem mais de sessenta igrejas na capital, lideradas tanto por pastores quanto pastoras, mas o percentual maior é, sem dúvida, de homens.

Embora não haja discriminação sexual declarada, é possível reconhecê-la sob outros disfarces, o mais forte dos quais é o alvo preço que as mulheres-pastoras bem sucedidas, em geral, pagam: o mesmo que AIMEE, ou seja, o insucesso conjugal e familiar.

Administrativamente as Igrejas do Evangelho Quadrangular estão sujeitas a estatutos e determinações do Conselho Nacional de Diretores. Atualmente existem sete diretores em todo o Brasil.

A este Conselho são enviados relatórios mensais e 5% da arrecadação de cada igreja. A partir desta receita, o Conselho determina sobre as despesas nacionais, sobre os planos de aplicação deste dinheiro em missões, construções de templos, obras assistenciais, equipamentos de som e outros, etc... Ou-

tros 5% vão para o Conselho Regional, onde um Superintendente delibera sobre assuntos mais especificamente da evangelização. Os 90% restantes ficam na Igreja.

Deste orçamento cuida uma Diretoria local, composta pelo pastor, que é naturalmente o presidente, o vice-presidente; o secretário; o tesoureiro e o diretor de diáconos. Este mesmo grupo tem duas funções: resolve os assuntos financeiros/administrativos e os espirituais. Duas funções ligadas a dois títulos: Diretoria para os assuntos terrenos, Conselho, para os espirituais. Deste Conselho/Diretoria podem participar os leigos, os pastores auxiliares, os diáconos, os aspirantes, os obreiros. Não existe discriminação sob a forma de estatuto. Contudo, diz-nos a pastora ODÁ, seria melhor desmembrar este corpo de acordo com suas funções: um grupo, que poderia ser de leigos, ficaria com as funções de diretoria, e outro, composto só de pastores, funcionaria como Conselho de Pastores, para decidir sobre os assuntos espirituais. Isso porque segundo ela, estes assuntos, muito sérios, demandam uma capacidade espiritual maior. Além disso, nas Igrejas maiores, com muitos fiéis e pastores auxiliares seria aconselhável um melhor aproveitamento deste potencial através de uma adequação entre pastores disponíveis e a grande necessidade de assessoria espiritual.

O corpo de diáconos tem um departamento à parte. Cuidam das questões materiais da Igreja, de levantamento de ofertas, das prestações de contas à Diretoria, ao Conselho e aos fiéis.

A parte teológica fica nas mãos do Instituto Bíblico, onde são ministrados os cursos.

Vejamos agora a articulação desta estrutura com os dois polos, que dão a visão completa da hierarquia: com a sede internacional e com o povo. A ligação com os Estados Unidos se

faz através da figura do Presidente do Conselho de Diretores, alguém da Igreja-mãe. A ligação com o povo se faz através do trabalho de conversão/evangelização.

Este trabalho pode ser entendido das seguintes maneiras: o trabalho de composição do rebanho, ou seja, dos fiéis: a evangelização. E o trabalho de composição de corpo ministerial, ou seja, dos pastores: o **chamamento**.

Na realidade estes dois tipos de trabalho estão profundamente interligados.

Poder-se-ia dizer que o "chamamento" é uma especialização da evangelização: a rede é jogada ao largo, mas nem todos são chamados para o ministério.

O "jogar a rede ao largo" é colocar em prática a visão evangelística desta organização pentecostal que se define em oposição às outras igrejas pentecostais na medida em que se considera mais moderada, ou seja, não desenvolveu certos hábitos ou costumes que a afastam da comunidade, como por exemplo a proibição de cortar os cabelos para as mulheres, de assistir televisão, etc ... Pelo contrário, percebe-se nas Igrejas mais abastadas o hábito de "andar na moda"...

A missão da Igreja é recuperar o ser humano. Oferecer a salvação em Cristo, que beneficia quadruplamente: salva a alma, batiza o espírito, cura o corpo e salva para a vida eterna.

Operando com noções diferenciadas de alma (do homem pecador), de espírito (a parte de Deus em nós) e de corpo (objeto de evangelização porque sintetiza a vida material, espiritual e emocional, porque é espelho, reflexo das condições existenciais do homem), esta mensagem alcança qualquer pessoa porque sabe lidar tanto com doenças quanto com os "jugos inexplicáveis"...

As diferenças são dissolvidas numa ampla categoria: tudo

pode ser considerado "opressão do maligno".

Assim, o pastor ora e impõe as mãos expulsando os demônios que produzem a dor, os vícios, a angústia, a depressão, mesmo que eles provenham de causas tão concretas e diferentes quanto uma pedra nos rins, um câncer, uma catarata, ou a falta de dinheiro ou amor.

Na realidade não fazem mais do que manipular um certo "feeling", acompanhar, talvez, a própria interpretação das pessoas: trata-se, assim, de se utilizar de um certo "know-how", de lidar com a possibilidade de entendimento das pessoas sobre os males que as afligem. Uma explicação que possa trazer simultaneamente a paz para o que sofre, a fé para o descrente, e o fiel para a Igreja.

Salvo os casos em que há um diagnóstico dado a pessoas com maior esclarecimento, o mesmo mal pode aparecer, ou ser interpretado, de formas diferenciadas em diferentes classes sociais. Acresce-se a isso o fato de que, em geral, os médicos da assistência previdenciária não explicam aos seus pobres doentes aquilo que eles certamente não entenderão. Soma-se, então, o descaso cada vez maior pela miserabilidade humana e temos formado o terreno propício para a sede de crença/saúde: é um ir e vir sem fim, um desencontro de falas e gestos, um sentimento de perda, o abismo, a solidão.

Neste sentido é que se pode compreender, também, porque há certas igrejas onde aparecem mais certos males: onde a frequência maior é das classes mais humildes, há mais exorcismos.

Não se trata, porém de dar uma explicação do mal, mas oferecer a libertação em Cristo. Esta libertação é que trará a solução de todos os problemas, mesmo aqueles que para nós dependeriam apenas de um bom advogado, de um médico ou de um

psiquiatra.

Mas Jesus é o médico do espírito, da alma e do corpo.

Contudo, esta libertação não depende deste que, sofra do que for, é classificado genericamente de **pecador**.

É preciso que esta libertação seja operada pelo **poder da fé**. Mas esta fé não está no pecador, é um dom de Deus que vem através do convencimento do pecador de que ele **está em pecado**, pela mensagem. Esta mensagem é também fruto de um **poder** que vem de Deus: o **chamamento** para o ministério.

Este **poder** não é, nem advém do preparo teológico. Muito pelo contrário, os pentecostais da Igreja do Evangelho Quadrangular não possuem teólogos como, em geral, as Igrejas do protestantismo clássico ou ortodoxo.

Certamente estudam a Bíblia, mas este **poder** vem do batismo pelo Espírito Santo.

O **chamamento** é uma senda. É um contato espiritual com Deus que se manifesta através de um sinal na vida do crente. É uma **inspiração** e você dali para frente "não se manda mais ... recebe a missão de ganhar almas para Cristo ..." ⁴⁹

Como qualquer missão, o chamado de Deus não garante a facilidade da sua execução.

O crente que se prepara para o ministério passa, certamente, pela **provação do maligno**, muito mais difícil de ser enfrentada do que os sete anos de preparo, ou da carreira ministerial. ⁵⁰

⁴⁹ Pastora ODÁ, em entrevista.

⁵⁰ Até agora são quatro anos como obreiro credenciado e três como aspirante, quando se é ordenado. Parece estar havendo uma discussão sobre a possibilidade de aumentar o tempo de preparo dos pastores tendo em vista o nível, em geral baixo, dos pregadores. Mas, por outro lado isso limitaria o número de evangelistas, tão necessário, além de desestimular a procura dos que no momento é grande.

A **provação do maligno** é a dúvida: como pode um pecador salvar almas?

O chamamento é uma **autorização** e, ao mesmo tempo, uma **condição** de superação deste estado de pecado. É o estar **acima de**, poder falar em nome de. É o processo de **autoconvencimento** da eleição, e esta luta seria a da **acusação** (consciência do pecado) versus o **chamado** (consciência da eleição por Deus).

O **chamamento** não está, necessariamente, vinculado ao batismo, mas é, certamente **depois** do batismo que se adquire aquela condição de "começar a ouvir mais a voz de Deus", "abrem-se horizontes espirituais", "a Bíblia se esclarece", "o batismo nos dá uma capacidade muito maior de entendimento".⁵¹ Este **entendimento** não depende de um **conhecimento** teológico, e sim de uma capacidade espiritual adquirida pelo batismo "de fogo".

Para passar nas provas espirituais e ser aceito, o crente que é **chamado** por Deus precisa passar pela experiência do batismo pelo Espírito Santo. Compreende-se, portanto, como a questão do chamamento/batismo fica sempre no limite da experiência pessoal/condição institucional. Se por um lado neste batismo os eleitos recebem uma condição institucional claramente observável no desempenho de certas atividades, participando mais ativamente de trabalhos internos e externos, na manifestação de certos comportamentos mais padronizados⁵², o ato de sentir-se batizado, embora não deixe de ser também um com-

⁵¹Pastora ODÁ, em entrevista.

⁵²Os Pastores/Pastoras em geral vestem-se de maneira diferente, ou seja, mais sóbria, falam de maneira diferente, em geral mais pausadamente, e o seu rosto está quase sempre, pelo menos em público, com um sorriso afável, permanentemente.

portamento mais ou menos padronizado, vem sob a forma de uma alegria e sua manifestação varia de pessoa para pessoa, dependendo do tipo de personalidade e educação. Há os que gritam mais, os que saltam, os que choram, os que ficam quietos... E nesse extravasar o crente vai se entregando e começa a ser dominado (ou deixa-se dominar) pelo Espírito Santo, vindo a falar em "línguas estranhas".

Mas o que significa "falar em línguas estranhas"?

Como foi visto na parte introdutória deste trabalho, além da ambigüidade sugerida pela possível confusão entre estranhas e estrangeiras, não existe propriamente um padrão bíblico do "falar em línguas".

O que existe são concretizações históricas⁵³ deste fenômeno cujas únicas referências bíblicas que fornecem alguma indicação estão em ATOS 2:12,13, 26 e 28.

"... Todos atônitos e perplexos, interpelavam uns aos outros: que quer isto dizer?"
 "... Outros, porém, zombando, diziam: estão embriagados!" "... Porisso se alegrou o meu coração e a minha língua exultou..." "... Encher-me-ás de alegria na sua presença..."

E o que está sendo "falar em línguas" para os pentecostais das Igrejas do Evangelho Quadrangular hoje, em Curitiba? Há, certamente, uma variedade razoável de explicações/definições deste fenômeno entre os crentes.

Uma grande maioria não consegue defini-lo/descrevê-lo, absolutamente, justificando que nunca se lembram do que acon-

⁵³E, neste sentido, ela foi sempre muito mais estranha do que estrangeira...

tece nestes momentos, além de uma grande emoção. Há outros que acreditam estar falando uma "língua" que o Espírito Santo lhes dá neste momento e que, além de uma grande paz, não poderão jamais saber o que é, não se lembram e nem sentem a necessidade de fazê-lo. Outros são envolvidos pelo poder de usar uma língua maior do que a força do maligno (porque o diabo não consegue entender esta língua...) e, inflamados por este poder, agem com o vigor condizente ao uso desta língua como a espada de um serafim. Mas existem, também, aqueles que fazem desta "língua" um instrumento de louvor e, como tal, dispõem dela com a simplicidade de um artesão diante da natureza ... Outros, ao contrário, entendendo sua natureza, usam-na como o artista que, dominando a matéria faz dela apenas um veículo para a imaginação e, porque não, pelo prazer do seu efeito estético, da sonoridade da prece.⁵⁴

São comportamentos, não apenas lingüísticos, que vão estar mais ligados à personalidade e história de vida dos crentes/falantes do que propriamente um modelo, a um padrão bíblico, embora, como já tenha mencionado, estes comportamentos estejam a meio-caminho entre o Pentecostes e a prática institucional da glossolália nas Igrejas em questão.

Não resta a menor dúvida de que existe, em cada Igreja, o desenvolvimento de um certo padrão, decorrente da audição coletiva de certos sons. Mas, perseguir estas diferenças, mesmo que de Igreja para Igreja seria entrar num labirinto sono-

⁵⁴ Estas definições, embora feitas pelo observador, apoiam-se em declarações dos crentes.

ro...

Ao contrário, foi a partir das representações sobre a língua humana que se foi formando a moldura, o pano de fundo das oposições básicas destes dois processos interligados: a evangelização e o chamamento. Tanto a conversão, fruto da evangelização, como o chamamento, assentar-se num ato de entrega, sob a efusão do Espírito Santo. Em ambos os casos existe o fenômeno do "falar em línguas". Como foi mencionado, há muita ambigüidade nas definições deste fenômeno, e esta ambigüidade aparece, claramente, na conceituação da língua, enquanto órgão humano:

a) no texto bíblico:

"... Se alguém supõe ser religioso, deixando de refrear a própria língua, antes enganando o próprio coração, a sua religião é vã ..."

(TIAGO 1:26)

"... Se alguém não tropeça no falar e, perfeito varão, capaz de refrear também todo seu corpo..."

(TIAGO 3:2)

"... Ora, se pomos freios na boca dos cavalos para nos obedecerem, também lhes dirigimos o corpo inteiro ..."

(TIAGO 3:3)

"... Observai igualmente os navios que, sendo tão grandes e batidos de rijos ventos, por um pequeníssimo leme são dirigidos..."

(TIAGO 3:4)

"... Assim também a língua, pequeno órgão, se gaba de grandes coisas. Vêde como uma fagulha põe em brasas tão grande selva..."

(TIAGO 3:5)

"... Ora a língua é fogo; é mundo de iniquidade; a língua está situada entre os membros do nosso corpo inteiro, e contamina o corpo inteiro e não só pode em chamas todas a carreira da existência humana, como é posta ela

mesma em chamadas pelo inferno..."

(TIAGO 3:6)

"... Pois toda a espécie de feras, de aves, de répteis e de seres marinhos se doma ... a língua, porém, nenhum dos homens é capaz de domar, é mal incontido, carregado de veneno mortífero ..."

(TIAGO 3:7, 8).

"... Com ela bendizemos ao Senhor e Pai; também com ela amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus ... de uma só boca procede bênção e maldição ..."

(TIAGO 3:9, 18).

b) na prática:

Domínio / Razão	Ato falho / Intemperança
"... a língua é a última coisa que você deixa dominar..."	"... a língua é o único membro sem osso e está sempre mexendo e falando o que bem entende..."
"... porque você governa a sua língua..."	"... às vezes você pensou boca falou..."
"... porque é o teu raciocínio..."	
"... ela vai fazer o que você quer..."	

Isso significa que, ao mesmo tempo em que a língua é igualada à razão, é também relacionada ao ato falho, à intemperança e ao descontrole. Assim, se ela só faz o que você quer, mas representa também o incontável, ela serve para realizar a vontade de se entregar ao mesmo tempo em que pode expressar a involuntariedade da posse, ou do poder do Espírito Santo operando em você.

Isso significa, por sua vez, exatamente o movimento dialético do estar dentro e fora dos limites institucionais, re-

ferido no início deste capítulo como a especificidade do empreendimento religioso. O fato deste fenômeno estar situado no limite do consciente/inconsciente liga-se diretamente à questão da construção da **vontade** do sujeito crente/falante de "línguas estranhas".

Se realmente uma das discussões que mais tem polarizado os trabalhos sobre os pentecostais é a questão da alienação/participação em relação às questões políticas da sociedade, a glossolália torna-se, neste sentido, privilegiada. Nela está representado, de maneira clara, este confronto e suas possíveis leituras porque ao discutir a constituição deste sujeito através da construção da sua vontade na relação que este tem com a linguagem estaremos, por extensão, refletindo sobre a sua posição como sujeito político.

O CULTO PENTECOSTAL DA IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

II.2 O CULTO PENTECOSTAL DA IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

Existem vários tipos de cultos nas I.E.Q.:

- tarde da bênção
- noite de oração
- tarde do lar
- curso de crescimento
- noite da bênção
- oração pelo ministério
- oração pelos viciados
- culto da libertação
- culto de domingo

Destes todos, a "noite da bênção" e o "culto de domingo" representam os dois polos de atuação da Igreja: o de domingo é o culto voltado para dentro, para a edificação dos irmãos. É o culto mais íntimo, mais familiar.

A "noite da bênção" é o culto voltado para fora, de evangelização.

Este culto, em geral, adquire as características de um "happening", com muitos visitantes e ar festivo. O destaque especial é sem dúvida para o conjunto musical cuja formação e atuação em nada diferem dos shows de música popular: duas guitarras (solo e base), contrabaixo eletrônico, órgão, bateria, percussão (efeitos rítmicos), cantores e amplificadores de grande potência. Estou descrevendo este tipo de culto nas Igrejas maiores onde, às vezes, o grupo instrumental pode ser menor, pode haver um coral ao invés de cantores solistas, ou até mesmo uma banda de estilo militar. Contudo, a música ocupa, certamente, um lugar privilegiado em todas as igrejas. Os arranjos musicais dos hinos e "corinhos"⁵⁵, assim como o com-

⁵⁵Corinhos em geral, são pequenas peças cantadas, de uma ou duas estrofes e o refrão, de grande efeito porque de fácil assimilação.

portamento dos instrumentalistas e cantores no palco reproduzem o mesmo modelo da televisão e shows ao vivo: solos de guitarra, de contrabaixo, bateria com viradas rítmicas de efeito, e os tradicionais recursos do órgão e percussão. Isso certamente varia de acordo com a qualidade dos músicos, mas o modelo é o mesmo.

Existem algumas variações, mas em geral, o culto tem início com cumprimentos generalizados, a apresentação dos músicos e cantores e, em seguida com o cântico de vários "corinhos", alguns acompanhados de palmas, outros, mais lentos, com as mãos levantadas, em oferecimento ao Senhor. Estes corinhos, em geral, falam do objetivo de louvar a Deus, da grande expectativa de "grandes frutos" nesta noite: doenças curadas, problemas resolvidos, medos dissipados, etc...

Em algumas Igrejas, em seguida vem o momento da oração com a imposição de mãos pelos pastores, obreiros consagrados unguídos e batizados, aspirantes, sobre objetos de pessoas que pedem as orações e não estão presentes. Em frente ou do lado do púlpito fica, então, uma mesa que, no dizer de um crente, "parece mais um bazar...", repleta de objetos de toda espécie, à espera das orações cujo poder transferirão aos seus donos, curando, resolvendo, abençoando.

Após este momento de certa movimentação, a Igreja se acomoda para ouvir os testemunhos que, em resumo, são os casos e histórias de milagres.

Em seguida vem o sermão, dentro de uma seqüência assim dividida:

- o uma introdução na qual são cumprimentados os visitantes que, ao serem chamados pelos nomes (dados de antemão a um diácono/diaconisa), levantam-se, sendo sau-

dados pelo(a) pastor(a).

- o depois todos se levantam para a "bênção da prosperidade", seguida, então, pelo momento da oferta. Os dízimos são depositados, pessoalmente, no púlpito ou numa mesa lateral, mas na frente. Os diáconos recolhem as ofertas do povo em geral, enquanto é tocado ou cantado um hino de louvor.
- o em seguida, vem a pregação propriamente dita, com um sermão baseado no texto bíblico. Nesta pregação o crente e/ou o visitante são convidados a questionar sua vida, seus valores, a defrontar-se com sua condição de pecador.

Pede-se, então, que todos permaneçam em oração enquanto um apelo mais enfático é dirigido a todos os que queiram receber a "bênção maior". Enquanto uma música suave faz o fundo, este convite vai sendo repetido várias vezes criando uma forte expectativa. Algumas pessoas sempre se apresentam. É como se fosse um momento de entrega e conversão.

Finalizando esta parte, o(a) pastor(a) faz a oração final pelos que se colocaram em pé para aceitar Cristo como seu Salvador e pede a confirmação pelo Espírito Santo, ou seja, a confirmação do batismo que **pode ter ocorrido** naquele momento. Nesta confirmação costumam acontecer alguns tímidos balbúcius glossolábicos.

Em seguida vêm outros tipos de orações: "oração pela multiplicação" ("... coloque diante de Deus o que quer que você tenha para oferecer e Ele multiplicará"), numa clara alusão ao milagre da multiplicação dos pães e dos peixes, operado por Jesus; "oração pelos que estão nas três batidas" (quando se deseja uma bênção especial, ora-se durante três quintas-feiras. Os

testemunhos, em grande parte daão conta do atendimento destas orações).

Finalmente vem a oração e unção com óleo para a cura, que praticamente faz toda a congregação levantar e ir até ao púlpito. Pessoas enfraquecidas amparadas por parentes e amigos, pais e mães com filhos no colo, jovens, idosos, ricos e pobres. Convidados a por a mão no coração, num gesto de fé, permanecem em oração, alguns em voz alta outros silenciosamente, contritamente, enquanto pastores e auxiliares circulam entre as pessoas levando um recipiente com óleo, com o qual vão unguindo-os, repreendendo os espíritos malignos. Este óleo é esfregado, em geral, na testa, mas de acordo com a informação, dos solicitantes, a impunição das mãos varia conforme o lugar da dor. Em algumas Igrejas, de freqüência mais popular, é neste momento em que costumam ocorrer cenas de exorcismos.⁵⁶

Seguem-se outros tipos de orações coletivas como, por exemplo, pela pátria, pela família, quando as pessoas são orientadas a pensar nas coisas que estão ocorrendo nas suas casas: problemas, objetos que desaparecem, barulhos inexplicáveis, etc... Estendendo os braços ou a mão direita na direção das suas casas, ouvem esta oração e depois a bênção apostólica, conforme o texto de Apocalipse 22:21, o último versículo do último livro da Bíblia.

O culto de domingo, ou o "culto da casa", da nossa gente", é uma celebração, uma festa em família que, em algumas

⁵⁶De certa maneira poder-se-ia dizer que algumas Igrejas desenvolvem certas "funções" especializadas, dependendo da freqüência e do tipo de liderança. As mais exacerbadas, neste sentido, são as "capelas" do centro da cidade (Ex.: a da Praça Rui Barbosa, da Rua Marechal Floriano) e aquelas em que o(a) pastor(a) desenvolve ministérios de cura, preferencialmente. Há uma ligação forte entre o que entendemos por **popular** e **curas**. Não se trata especificamente de uma questão apenas de **renda**, mas de um tipo de clientela, onde ricos e pobres se misturam, misturando suas agonias em fortes explosões emocionais.

Igrejas pode terminar com um lanche coletivo.

É o culto voltado para dentro.

Nelee as pessoas passam longos momentos em cumprimentos, apresentações, trocas de notícias à entrada do templo. Há sempre muita alegria e descontração, com as crianças correndo naturalmente entre os bancos e corredores da nave. Músicos afinam seus instrumentos enquanto pessoas ajoelham-se entre as fileiras de bancos numa harmoniosa convivência do barulho e da introspecção.

Após uma abertura impressionante, com intenso acompanhamento musical, palmas e fervor, seguem-se os avisos, os "puxões de orelha" generalizados sobre a falta de participação nisto ou naquilo ... a hora de "lavar a roupa suja" ... enfim.

A seguir vem o momento das ofertas, hinos, orações, para depois ouvir-se o sermão. Estes, em geral, reforçam a identidade e a responsabilidade daquele que é abençoado, daquele que Ele escolheu para ser um dos seus. Outras vezes, os domingos são usados para desenvolver temas, sob a forma de cursos para os crentes, com pregadores convidados de fora ou da própria Igreja, mas não necessariamente pastores. Podem ser obreiros, diáconos, professores do Instituto Bíblico, etc ...

Mas o que nos interessa de modo especial é que, salvo alguns glossólabos esparsos e mesmo o uso de palavras soltas durante as orações numa clara intenção de louvor, a prática da glossolália vai aparecer mais intensamente nas reuniões de oração. Se ela é produzida, como sinal, nos polos de evangelização/conversão, ou seja, nos cultos onde há batismo e cura, nas reuniões de oração é que ela reforça e mantém a identidade do crente e do grupo enquanto tal. Evidente também é a relação necessária e controlada do revelado/não-revelado: tanto nos cul-

tos para fora quanto nos para dentro, a importância do sentido, da mensagem, está, justamente, na relação de equilíbrio estabelecida com o não-sentido ou o mistério. Para aqueles que vêm pela primeira vez à Igreja, a glossolália poderia escandalizar, assustar. Por outro lado, enquanto característica diferencial, ela precisa aparecer como sinal, como marca do batismo e da eleição pelo Espírito Santo.

Neste sentido, é exatamente a mesma questão tratada por VOGT e FRY na pesquisa sobre a "língua secreta" do CAFUNDÓ:

"... Mas não é exatamente este o segredo de todos os segredos? Aquele ponto em que, embora feito de silêncios, o segredo não pode ser ele mesmo silencioso, sob pena de não ser segredo, mas apenas silêncio? Entre o segredo e o silêncio há muitas relações constitutivas. Uma delas é aquela em que o silêncio é o conteúdo do segredo; outra, aquela em que o segredo é o modo de dizer o silêncio. Uma não exclui a outra, antes são complementares simétricas. Nesse caso, o segredo nada mais é que a forma social do silêncio compartilhado. Vale dizer, comunicado". (VOGT e FRY, 1985:20).

Portanto, assim como a "cupópia" estudada por VOGT e FRY, que para continuar como um "segredo ativo", precisa circular senão perde sua função, a glossolália precisa, enquanto mistério, ser comunicada e continuar secreta.

Pode-se e deve-se falá-la em alguns momentos, mas o que se fala sobre ela está sempre situado num nível extremamente ambíguo, gerando um amplo espectro de possibilidades explicativas, das mais simples às mais complexas, como vimos anteriormente.

Assim, da mesma maneira e diferentemente, a forma de dizer o segredo da glossolália não é a do silêncio compartilhado e sim a quebra do sentido, vale dizer, a forma do ruído co-

municado/compartilhado.

Daí o título deste trabalho assentar-se na antinomia: o "sentido da desordem". Na realidade esta antinomia fundamental desdobra-se em outros níveis da organização, sob outras formas contraditórias. Uma das mais significativas é, sem dúvida, a presença e trabalho das mulheres na Igreja.

UMA IGREJA FEMININA?

II.3 UMA IGREJA FEMININA?

Se nós nos perguntássemos se a I.E.Q., por aceitar mulheres como pastoras, seria uma Igreja "feminina", certamente teríamos que rever suas posições na instituição.

Duas constatações preliminares são necessárias:

- a) a I.E.Q., das pestecostais e protestantes em geral, foi a primeira e continua sendo a única a consagrar mulheres para o ministério.⁵⁷
- b) as mulheres, em geral, são parte majoritária em qualquer grupo religioso.

Assim, um grande número de mulheres compõe o grupo de frequentadores, vale dizer, de consumidores dos bens religiosos produzidos pela instituição. E neste sentido, mesmo enquanto frequentadoras/consumidoras, o seu papel é, sem dúvida, mais notável do que o dos homens: as mulheres são veículos mais emotivos e espontâneos na entrega espiritual.

A partir daí, à "mulher comum" abrem-se outras possibilidades:

- a) agregar-se ao trabalho feminino de sustentação, ou seja, todos os trabalhos de prendas domésticas destinados a obras assistenciais ou mesmo à manutenção da Igreja, seja na produção de bens mais duráveis (tricô, crochê, bordados, artesanato, etc...), seja na produção de alimentos (cantinas, acampamentos ou reti-

⁵⁷ Esta restrição é necessária, principalmente em relação ao Catolicismo, pois a presença da mulher na história da Igreja Católica merece considerações à parte, e que serão discutidas mais à frente. Na Igreja Primitiva ela estava dentro e foi sendo, aos poucos, colocada fora. Exatamente o contrário do que parece acontecer no Protestantismo.

ros, pic-nics, etc ...), seja na limpeza e ornamentação do templo.

Elas são obreiras leigas.

b) iniciar-se no **diaconato**, como obreira credencia, quando manifesta potencial de liderança. Isto pode constituir-se no primeiro passo para o **pastorado**: uniformizada nas Igrejas maiores ou simplesmente revestidas da função, nas menores, esta diaconisa participa das funções administrativas da Igreja, desde o atendimento ao público (encaminhando as pessoas nas questões mais públicas, ou seja, que dizem respeito à relação crente/Igreja, ou nas mais privadas, isto é, naquelas relacionadas com a espiritualidade), na coleta de ofertas, prestação de contas, organização geral do culto, manutenção da ordem e bem estar das pessoas durante o serviço litúrgico, assim como o cumprimento das deliberações gerais e serviços especiais como, por exemplo, a parte musical.

c) a passagem destas funções ao "uso da palavra da Escola Dominical, como evangelista de lares e praças é **livre** a todos os que manifestam este **dom**, e que tenham, já alguma **vivência na Igreja**, isto é, que sejam já **batizados**, demonstrando publicamente sua fé. Em geral os evangelistas de praças são homens, e, na liderança de grupos missionários⁵⁸, as mulheres já não

⁵⁸ A formação de grupos missionários é estatutária, logo todas as Igrejas os possuem, ao menos o de senhoras, de homens e de jovens. Nas Igrejas maiores existem outros como, por exemplo, o de crianças, de casais, de juniores, etc ...

constituem maioria absoluta.⁵⁹

- d) a liderança oficializada, isto é, o **pastorado**, tem início após três anos de Instituto Bíblico Quadrangular e, em geral, segue-se a uma prática de liderança nos grupos missionários. Uma dedicação que antes era **voluntária**, torna-se, **formalizada**: como pastora auxiliar nas Igrejas maiores, ou como titular nas obras novas e periferia.

Segundo uma estatística da própria organização, e aproximada, em 1988, 40% dos ministros eram mulheres, e 60%, homens.

Estamos já no nível da **produção** de bens religiosos e é nele que vai estar refletido o conflito do masculino versus o feminino, que não é produzido na esfera religiosa, mas apenas recolocado em termos de uma proposta de liberdade de acesso que se defronta com uma possibilidade concreta de **realização**, tanto profissional quanto pessoal, ou seja, de realizar talentos pessoais e responder ao "chamamento", de ordem divina.

O "chamamento" constitui-se na credencial que dá o direito de acesso ao mesmo de poder do sobrenatural, vale dizer, à esfera de produção dos bens religiosos.

⁵⁹Uma enquete deste tipo pode apresentar muitas variações dependendo do "estoque" de líderes, mas, em geral, nas Igrejas maiores e mais centrais, predomina a liderança masculina. Nas Igrejas menores, em geral de periferia, com excessão da chefia do grupo de homens, ela é feminina. Nestas Igrejas as mulheres costumam liderar, mesmo nas funções administrativas. Um exemplo deste tipo de Igreja é a 10ª I.E.Q. na liderança dos grupos missionários temos quatro mulheres versus dois homens, e na Escola dominical com 15 classes, 11 mulheres.

Ao nível do laicato (obreiro ligo e obreiro credenciado) não se percebe qualquer disputa entre homens e mulheres, mesmo porque às mulheres cabem funções mais ou menos semelhantes às da vida secular.

Esta questão começa a aparecer, talvez não sob a forma de conflito/disputa declarada, na liderança de grupos missionários, ou seja, **no uso da palavra.**

Assim, da mesma maneira como, a partir do diaconato, a liderança de grupos missionários é porta de acesso à chefia de uma Igreja, ou dizendo de outra maneira, ao ministério oficializado, nela estará se reproduzindo a primeira fase do conflito: nas Igrejas maiores, de maior projeção, a liderança é acentuadamente masculina. Nas menores, onde a divisão do trabalho é menor, as mulheres constituem maioria e são "pau para toda a obra", quer dizer, o trabalho é grande e a projeção, menor.

O segundo estágio do conflito vai incidir sobre aqueles que já chegaram lá, ou seja, que venceram as dificuldades de acesso à esta carreira que é uma luta contínua em busca da perfeição espiritual e conseqüente manutenção do poder permitido pela presença do Espírito Santo.

As mulheres, por alegadas razões da natureza humana, desenvolveram ao longo da história um talento ou eficiência maior no trato com o sobrenatural. A própria história é pródiga em exemplos do carisma feminino e do seu uso desde a antigüidade. A elas, também, por razões não tão "naturais"⁶⁰, cabe o preço maior pelo exercício deste papel em relação ao campo

⁶⁰ A não ser que pensemos as razões de natureza humana, ou seja, os atributos femininos, também como uma falsa "naturalidade", mais ligada à complementaridade dos papéis masculino e feminino em relação tanto ao poder sobrenatural quanto ao político, ou à uma política do sobrenatural ...

do sobrenatural.

Dentre os inúmeros exemplos possíveis, interessa-nos destacar aqueles que venham, justamente, tocar nesta questão da pseudo-naturalidade do desempenho e do preço a pagar por ele.

Trata-se de uma posição bastante "negociável", como veremos. Sem esquecer, ainda, que a questão maior, que informa todo este quadro é, justamente, a do uso político do poder sobrenatural:

"... que um feiticeiro mantenha relações íntimas com as forças sobrenaturais, isto é uma certeza; que, em tal caso particular ele haja pretextado seu poder para dissimular uma atitude profana, isto é domínio da conjuntura e ocasião de aplicarr a crítica histórica. O ponto importante é que as duas eventualidades não são mutuamente exclusivas ..." (LÉVI-STRAUSS, 1975:198)

Feiticeiras ou diaconisas/pastoras, do lado de dentro ou de fora da Igreja, a questão que nos interessa e da qual podemos partir, é que as mulheres estiveram sempre atuantes no Cristianismo, variando apenas a forma desta atuação. Dissidências à parte, uma forma culturalmente marcada pela submissão ao homem:

"... a mulher aprenda em silêncio com toda sujeição ... não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio ..." (I TIMÓTEO 2:11,12).

"... as mulheres estejam caladas nas Igrejas, porque não lhes é permitido falar ...e se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na Igreja..." (I Co. 14:34, 35).

Enquanto forma não-instituída, o papel da mulher na Igreja Primitiva, pelo menos nos primeiros tempos, foi o da-

quela que trabalha "em silêncio":

"... Recomendo-vos, pois, Phebe, nossa irmã, a qual serve na Igreja que está em Cenchrea. Para que a recebais no Senhor como convém aos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar porque tem hospedado a muitos, como também a mim mesmo" (ROMANOS 16:1,2).

"... saudai a Priscilla e Aquila, meus cooperadores ... saudai também a igreja que está em sua casa ..."

"... saudai a Maria, que trabalhou muito por nós ... saudai a Andronico e Junia, meus parentes e companheiros na prisão..." (ROMANOS 16:3,5,6,7).

"... e no dia de sábado saímos fora das portas, para a beira do rio, onde julgávamos ter lugar para a oração, e, assentando-nos, falávamos às mulheres que ali se juntaram..."

"... e uma certa mulher, chamada Lydia ... nos ouvia ... e o Senhor lhe abriu o coração ... e depois que foi batizada, ela e sua casa, nos rogou dizendo: se haveis julgado que eu seja fiel ao Senhor, entrai em minha casa e ficai ali ..." (ATOS 16:13, 14, 15).

"... e peço-te a ti, meu verdadeiro companheiro, que ajudes essas mulheres que trabalharam comigo no evangelho..." (FILIPENSES, 4:3).

Uma atuação leiga de sustentação de uma estrutura em formação, à princípio funcionando fundamentalmente nos lares, o que supõe o desempenho de diversos ministérios, exatamente como os vemos hoje, nas I.E.q. menores.

Um outro lado da questão é que a importância da mulher no trabalho de implantação da nova fé aparece pelo seu lado do avesso, ou seja, a própria necessidade de estabelecer normas, até para o comportamento delas na Igreja, revela a força e o perigo nelas representado.

Em primeiro lugar, na Primeira Carta de Paulo aos Corín-

Atos, capítulo sete, encontramos, bem marcada, a relação entre ministério e casamento:

"... Ora, quanto às coisas que me escrevestes, bom seria que o homem não tocasse em mulher..."

"... Porque quereria que todos os homens fossem como eu mesmo, mas cada um tem de Deus o seu próprio dom..."

"... digo, porém, aos solteiros e às viúvas que lhes é bom se ficarem como eu..."

"... E bem quisera eu que estivésseis sem cuidado. O solteiro cuida nas coisas do Senhor, em como há de agradá-lo..."

"... mas o que é casado cuida das coisas do mundo, em como há de agradar a mulher..."

Isso significa que aquele que se entrega ao trabalho religioso não deveria, ou seria melhor não reparti-lo com os cuidados do mundo, ou com as preocupações que o casamento acarreta. E na constituição do primeiro diaconato (ATOS 6:1,2,3,4,5,6 e 7), diante da queixa dos hebreus de que suas viúvas estavam sendo desprezadas no ministério cotidiano, os doze apóstolos, chamando a multidão disseram:

"... não é razoável que nós deixemos a palavra de Deus e sirvamos às mesas..."

"... escolhei, pois ... sete varões de boa reputação, cheios do Espírito Santo e sabedoria, aos quais constituamos sobre este importante negócio ..."

"... mas nós perseveraremos na oração e no ministério da palavra..."

Portanto, a partir daí, às mulheres não couberam nem mais os ministérios cotidianos, mas sim, servir às mesas, porque os diáconos passaram a cuidar deste negócio que exigia, já,

uma certa organização.

Ao mesmo tempo, nessa época em que os hábitos litúrgicos começavam a ser padronizados, a presença da mulher nos cultos, já aparece marcada por um sinal bastante significativo: o véu.

"... mas toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a própria cabeça..."

"... o varão, pois, não deve cobrir a cabeça porque é a imagem e a glória de Deus, mas a mulher é a glória do varão..."

"... portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio..." (I Co. 11:1-16)

Como já mencionamos no capítulo I, o véu do Templo separava o "lugar do Santíssimo" do resto do santuário. Ficava no limite do permitido adentrar. Lugar de salvação, o "interior do véu" é onde Deus está e para onde Jesus "nosso precursor foi, entrando por nós, percorrendo o novo e vivo caminho que ele nos consagrou pelo véu, isto é, pela sua carne..."⁶¹

Portanto, o véu que antes marcava o limite entre o sagrado e o profano, nas mulheres está indicando o caráter potencial de passagem, de limite, mas já carregado de conteúdo político:

lugar-limite : sagrado/profano
tempo-limite : aqui/terra - lá / reino dos céus
pessoa-limite : força positiva / força negativa

⁶¹Esta passagem de Hebreus 9:25,26, está, também relacionando a passagem pelo véu como a experiência da morte, a passagem vida/morte.

Enquanto pessoas-limite, as mulheres deviam trazer em si mesmas este "sinal de poderio", de discriminação, que pode ser interpretado:

- a) como um sinal de poderio dos homens (Deus, anjos) sobre elas;
- b) ou delas mesmas, como carismáticas, logo como força e perigo, simultaneamente: força na construção da nova fé e perigo na partilha do poder, da produção e controle dos bens religiosos, vale dizer, da esfera do sobrenatural.

Caladas ou cobertas pelo véu, mas ainda a caminho de um diaconato **de fato**, instituído por volta do III século.⁶²

Refletindo sobre a posição da mulher na atual Igreja Católica, MARIA JOSÉ ROSADO retoma alguns dados históricos interessantes aprra os nossos propósitos: o diaconato feminino como grrupo instituído exemplificado em duas formas históricas, a saber, as **diaconisas** na Igreja do Oriente, período primitivo, e a as **abadessas** na Igreja do Ocidente, Idade Média. (ROSADO, 1984).

A historicidade destes dois tipos de atividade feminina na Igreja é atestada, basicamente, pelas funções diferenciadas desempenhadas por estas mulheres.

Como já foi mencionado, a passagem do trabalho leigo ao diaconato instituído foi um processo lento e sutil. O trabalho da mulher na Igreja Primitiva pode ser em muito aproximado da-

⁶²Segundo pensamos, o fato não se trata de justificar pela lei do silêncio feminino estar prescrito tanto na Bíblia quanto na lei judaica, mas sim de perceber como este silêncio estará rearticulado, ou encontrará sua função no Cristianismo.

quele que hoje desempenham as mulheres, ou seja, não é referido claramente por ser amplo, genérico e comum a elas.

Por volta do século IV, de acordo com o texto siríaco Didascalia e as Constituições Apostólicas é que suas funções vão estar colocadas claramente:

- porteiras nas Igrejas;
- assistentes dos clérigos no batismo de mulheres;
- visitas às mulheres, especialmente as doentes;
- a intermediação entre as mulheres e a hierarquia;
- testemunho.

Estas mulheres eram ordenadas como os diáconos, principalmente no rito de imposição das mãos, que lhes conferia, como atestam as comunidades nestorianas e monofisitas o direito de dar comunhão às mulheres e ler as Escrituras em público. Pertenciam, portanto, ao clero.⁶³

Certamente, para entender o declínio deste diaconato não basta considerar a proximidade de suas funções às do sacerdócio, e o temor da concorrência, embora elas possam ser verdadeiras.

A ordem das diaconisas foi extinta pelos Concílios de EPAON (517 d.C.) e ORLEANS (533 d.C.), continuando, no entanto, por séculos ainda em outros lugares, especialmente no Oriente, onde havia tido início e fora sempre mais efetivo.⁶⁴

⁶³As comunidades nestorianas e monofisitas que floresceram nesta época na Ásia Menor fazem parte das discussões e do desenvolvimento da doutrina sobre a pessoa de Cristo que surgiram no IV, V e VI séculos.

⁶⁴Estas informações foram retiradas da Encyclopaedia Britannica, verbetes: **Deaconess** (vl. 7, p. 115,116); **Orthodox Eastern Church** (vl. 16, p. 1122); **Monasticism** (vl. 15, p. 690); **Women's Religious Orders** (vl.23,p.630).

Na realidade o que houve foi uma transformação das funções do diaconato feminino, envolvido pelas amplas e profundas mudanças pelas quais passava a Igreja no início da Idade Média.

Se quisermos entender a essência do diaconato feminino na Igreja Primitiva é necessário pensarmos muito mais em termos de uma Igreja do Oriente do que do Ocidente.

Em primeiro lugar porque a verdade cristã atingiu primeiramente as cidades gregas: Philippi, ao norte da Grécia foi a primeira cidade visitada pelo apóstolo Paulo na sua atividade missionária. De Corinto ele escreveu aos Romanos, enfim, para os cristãos de origem grega, em Roma. Depois, dali para a Antioquia, Éfeso, Paphos, Atenas, etc...

Em segundo lugar porque as raízes do monacato são muito profundas, especialmente no Oriente, onde floresceram após a conversão de Constantino I (312 d.C.), período em que cessaram as perseguições aos cristãos.

Certamente figuras como Elias e São João Batista são exemplares no Judaísmo. Da mesma maneira os Essênios, no período de um século antes a um século depois do nascimento de Cristo, os quais possuíram até mesmo um "monastério", descoberto em Qram, no Mar Morto.

Mas o Egito foi o primeiro centro de um movimento monástico cujo pioneiro foi Santo Antonio do Egito. Diz o texto da Encyclopaedia Britannica (verbete Eastern Monasticism) que após muitos anos de um conflito espiritual solitário passados no vale do Nilo, à sua volta formou-se um grupo, nos limites do deserto da Arábia. Com o fim das perseguições aos cristãos, após o Edito de Milão (aproximadamente em 313 d.C.) dirigiram-se para o Mar Vermelho fundando aí um monastério cóptico, que existe até hoje.

Esta "mensagem do deserto" chegou ao Império Bizantino por volta do IV século e desenvolveu-se a partir de duas tradições egípcias, a saber, a heremita e a cenobítica.⁶⁵

Na realidade, o primeiro nonge famoso foi Santo Antão, que fechou-se numa tumba durante 20 anos, no Egito, que pertenceu ao Império Romano até o ano 650 d.C.

Nesse movimento de expansão monástica em direção à Ásia Menor é que estão as origens das ordens femininas, tanto em termos de um diaconato mais primitivo nas primeiras Igrejas, quanto de um monacato mais recluso, posteriormente.

O voto de virgindade ou de viuvez acompanhado de um trabalho caritativo está na raiz do cristianismo, como vimos na carta de Paulo aos Coríntios. Mas o primeiro período do desenvolvimento das ordens femininas, que vai do IV ao XI século e que cabe, portanto, dentro da maior porção do período chamado de Idade Média, parte do **carismático** e do **espiritual** para envolver-se com toda a dinâmica da sociedade feudal.

Isso não significa, por sua vez, que esta característica **carismática** tivesse sido produzida à revelia das condições sociais, mas que, justamente, o papel da mulher na Igreja varia de acordo com a relação que se estabelece entre Igreja e Estado.

Não significa, também, que a espiritualidade e o misticismo tenham desaparecido durante este período, mas sim que deixa de ser uma característica do **grupo todo**, enquanto tal.⁶⁶

⁶⁵O heremita é aquele místico solitário, enquanto o cenobita partilha de uma solidão institucionalizada nos conventos e mosteiros.

⁶⁶Os santos místicos, e, entre eles mulheres como Santa Hildegarda, Metchild e outras, começam a aparecer mais freqüentemente do século XI em diante.

Assim, se nos primeiros tempos as **diaconisas** desempenham seu papel dentro e fora das comunidades, mas **diretamente** com o povo, as **abadessas** na Idade Média vão estar muito mais ligadas às questões administrativas e políticas dos mosteiros. Importante também é não esquecer que neste período (do IV ao XI século) a Igreja desfruta de uma paz considerável pois os movimentos heréticos têm início a partir do século XII. Além disso é grande sua expansão, principalmente em direção aos países anglo-saxões.

Conta-nos RÉGINE PERNOUD que certas mulheres, assim como as rainhas, desfrutaram na Igreja desta época de extraordinário poder: "... algumas abadessas eram autênticos senhores; feudais, cujo poder era respeitado de modo igual ao dos outros senhores; algumas usavam báculo, como o bispo; administravam muitas vezes vastos territórios com aldeias, paróquias ..." (PERNOUD, 1978:95).

Mas além das funções administrativas, sabe-se que muitas abadessas foram mulheres cultas e alguns mosteiros eram verdadeiros centros de tradição escolar, do ensino de grego e latim, além de terem contribuído para o desenvolvimento das letras e do teatro na Idade Média.⁶⁷ Como exemplo, a enciclopédia mais conhecida desta época foi escrita pela abadessa HERRADE DE LANDSBERG. HILDEGARDE DE BINGEN foi outra religiosa que produziu obras e ficou conhecida, também, pelos seus dons carismáticos. De GERTRUDE DE HEFTA, conta-nos RÉGINE PERNOUD que "sentiu-se feliz por passar do estado de gramática ao de teóloga, isto é, que, depois de ter percorrido o ciclo dos es-

⁶⁷ Este assunto está ligado aos **mistérios medievais**, citados no 1º capítulo, item 3.

tudos preparatórios, ela aborda o ciclo superior, como se fazia na Universidade". (Op. Cit., p. 97). Nos primeiros anos do século XII, ROBERT D'ABRISSEL, tendo fundado dois conventos, de homens e de mulheres, deu a direção deles a uma mulher, PÉTRONILLE DE CHEMILLÉ que, aos 22 anos foi a primeira abadessa de Fontevrault.

Esta ascensão, cujas origens encontramos muito antes, começa a declinar no período clássico e, segundo RÉGINE PERNOUD, lado a lado com o encaminhamento das monjas à clausura total vão surgindo outro tipos de ordens para interferir no mundo como Irmãs de Caridade e auxiliares dos padres e bispos em geral.⁶⁸

Pondera ainda esta autora sobre a relação entre este declínio e a ascensão do Direito Romano na sociedade ocidental: um Direito concebido por militares, funcionários e comerciantes. Um Direito daqueles que "querem afirmar uma autoridade central estatal. Por esta razão, e pela conveniência política, ele foi reivindicado primeiramente pelo Imperador e depois pelo papado.⁶⁹ Um direito em nada favorável à mulher e à criança. O direito do *pater familias*, pai, proprietário e, em casa, sumo sacerdote, chefe de família de poder sagrado". (Op. Cit., p. 91).

O assunto é certamente muito vasto e complexo, mas este pequeno recorte nos parece suficiente ao menos para encaminhar o seguinte raciocínio: se como nos mostra Régine Pernoud, "e

⁶⁸ BONIFÁCIO VIII, em 1298, decide sobre esta questão em relação às monjas cartuxas e cistercienses ... mas a partir daí começa a reversão de todo este processo.

⁶⁹ FELIPE, o Belo, tomou a primeira disposição que afastava a mulher da sucessão ao trono.

na história do Direito que é preciso procurar os fatos e o seu significado" e os fatos parecem mostrar que o declínio da mulher no período clássico encontra sua contrapartida na esfera religiosa, se partirmos desta esfera e de uma formulação deste papel poderemos refletir sobre o lugar da mulher na sociedade como um todo.

O exercício do ministério feminino nas I.E.Q. nos parece, portanto, paradigmático, especialmente quando pensamos no movimento de emancipação da mulher a nível mundial, religiosa ou não.

Sabemos, por certo, que AIMEE S. McPHERSON não fundou a I.E.Q. simplesmente por ter decidido fazê-lo ... Houveram condições favoráveis e, principalmente, consumidores de um tipo de religiosidade que passava e ainda passa por atributos femininos indiscutíveis.

Contudo, mesmo instaurando normas próprias para o seu grupo, as mulheres defrontam-se, inexoravelmente, com o mundo dos homens, vale dizer, com a sociedade envolvente.

Se, como vimos o diaconato feminino na Igreja Primitiva chegava a ser uma decorrência normal do envolvimento das mulheres no trabalho de evangelização e expansão do Cristianismo, na Idade Média o papel das abadessas vai passar pelas relações entre a Igreja e o Estado, como por exemplo no caso da abadessa e, posteriormente, Santa Etheldride: filha do rei Anna, da Anglia Oriental e esposa de EGFRITH, rei da nortúmbria, devotou-se à vida religiosa, ou como quer o texto histórico, foi "convencida a tal pelo bispo WILFRID", fundando o mosteiro de Ely, provavelmente duplo, a partir de doações de terras ao

bispado da região.⁷⁰

O fato de, em geral, uma mulher da família, casada ou não, ser destinada à vida monástica no seu aspecto mais político-administrativo do que "religioso", sugere uma negociação com um preço às custas talvez de alguém que nem sequer seria a parte mais importante do acerto. A rainha ETHELDRIDE, por exemplo, era casada quando devotou-se à vida religiosa. Para nós, hoje, pode deixar de ser importante, mesmo porque impossível, saber qual seria, na verdade, o desejo de ETHELDRIDE. Mas o rescaldo histórico nos traz ao conhecimento o fato de mulheres que, casadas ou não, assumiam este papel, ligando famílias poderosas à Igreja. Realizadas ou não, felizes ou não, a verdade é que faziam parte de um acordo estabelecido por outras personagens.

Na nossa sociedade é mais complicado perceber este acordo, se é que ele existe, e qual o papel nele desempenhado pelas mulheres.

Digamos que não haja um acordo e que, fundamentalmente, a esfera de produção de bens religiosos tenha uma relação conflitante com o Estado na medida em que a "opção pelos pobres" leve a uma prática de mobilização e conscientização das populações menos favorecidas. Neste universo da Igreja Católica chamada de **Progressista** é cada vez maior a participação das mulheres na liderança de CEBs e grupos de trabalho em geral. O papel destas mulheres, ou melhor dizendo, a "carreira", o caminho percorrido por elas na busca de um reconhecimento por parte da Instituição, vai de um trabalho comunitário intenso

⁷¹O mosteiro foi fundado por volta do ano 673. Mais tarde EGFRITH deu propriedades ao BENEDICT BISCOP para a fundação dos mosteiros duplos (monges e freiras) de Wearmouth e Jarrow.

à reflexão teológica que, embora seja ainda domínio dos homens, está crescentemente sendo disputado por mulheres que "escrevem sobre religião" a partir da sua vivência cristã, isto é, de um Cristianismo Primitivo e Comunitário posto em prática. Estas mulheres questionam a legitimação do seu papel pela Igreja. E esta ainda o recusa. Aos olhos da Igreja tradicional parecem estar ainda "cobertas pelo véu"... marcadas pelo "sinal de poderio" de uma hierarquia masculina sobre elas.⁷¹

Ainda em termos de Igreja Católica, entre os carismáticos, ou seja, os que participam do Movimento de Renovação Carismática, a posição das mulheres não parece representar este conflito e, curiosamente também, não existe como postulado fundamental, envolver-se com as questões de organização e conscientização das comunidades. Por outro lado, se o objetivo maior é uma "espiritualização" que não interroga as dificuldades da vida cotidiana, mas sim parte delas para a elevação espiritual, os conflitos da existência são mesmo necessários para o aperfeiçoamento espiritual.

Nesta prática, as mulheres são, como as pentecostais, veículos privilegiados na produção e manutenção de uma religiosidade extática bastante eficiente tanto enquanto produtores quanto consumidoras, quer seja na liderança de grupos de oração ou de reflexão espiritual.

Portanto, mesmo variando a posição ideológica de uma Igreja, em si mesma dividida, o papel da mulher continua sendo o daquela que ou trabalha "em silêncio" pelo Reino de Deus, ou

⁷¹O documento papel "Mulieris Dignitatem", de agosto de 1988, reforça o papel das mulheres que devem cumprir a sua "vocação" através da maternidade, ou seja, mediante a criação de filhos ou pela maternidade espiritual, em que algumas mulheres, como as monjas, permanecem no celibato e se dedicam a outras pessoas.

usa a palavra informalmente, isto é, não legitimada pela Instituição.

Assim, mesmo que não exista mais, como na Idade Média, um acordo entre Igreja e Estado, o desacordo também não favoreceu a posição das mulheres no que se refere à produção de bens religiosos. Elas criam as condições de produção/reprodução destes bens que, a nível teológico, está nas mãos dos teólogos os quais, a favor ou contra a Igreja tradicional, ainda mostram que isso é uma "conversa entre homens"...

Na I.E.Q. a relação com o Estado não aparece como conflituosa. Ora-se pela Constituição, pelos poderes constituídos, pela manutenção da ordem. Mas é nessa Igreja em que as mulheres são consagradas pastoras, ou seja, pertencem à esfera da produção de bens religiosos. E é nessa Igreja, também, que o "teológico" não é tão importante quanto a experiência da conversão.

E é justamente a experiência do "chamamento" que é a porta de acesso ao campo do sobrenatural, aberta tanto a homens quanto a mulheres. Portanto, nós poderíamos dizer que, à primeira vista, não há uma relação conflituosa com o Estado assim como também não há conflito de sexos na partilha do poder religioso.

Mas, como vimos anteriormente, há uma dissimulação do conflito entre os sexos, que vai aparecer mais claramente no segundo estágio, ou seja, depois da consagração ao ministério.

Num primeiro momento, o "chamamento" funciona como uma credencial para participar da esfera da produção destes bens, qualificando certas pessoas, homens e mulheres, e não outras.

Num segundo momento, o "chamamento" é que vai assegurar o bom cumprimento da missão ministerial, tanto para os pasto-

res quanto para as pastoras, mas já num outro nível: o importante é ter, também, um(a) companheiro(a) "chamado(a)", pois do contrário, instaura-se o conflito.

O modelo do conflito é o seguinte:

- a) se a pastora não tiver, também, um marido "chamado" para o ministério, ela terá, fatalmente, um marido anulado pela sua posição, um lar abandonado pelas atribuições de pregadora, e pagará com a infelicidade conjugal/familiar, com a solidão e até abandono. A figura fundadora da I.E.Q., AIMEE SEMPLE MACPHERSON, realizou este modelo em sua própria vida;
- b) se o pastor não tem, também, uma esposa "chamada" para o ministério, terá um conflito por certo menor, mas ainda assim, uma limitação ao seu desempenho porque esta mulher, despreparada, vai "aos trancos e barrancos", sofrendo as cobranças de uma Igreja que, por extensão, atribuiu-lhe parte do poder sobrenatural do marido. Esta mulher é uma preocupação: precisa ser "preparada" para estar à altura das suas tarefas, ou seja, dirigir grupo de mulheres, fazer visitas, estar sempre presente e **bem**, pois não se concebe a desarmonia num lar que deve ser o exemplo das bênçãos de Deus. E como poderá o pastor falar com autoridade à congregação?

A CARREIRA MINISTERIAL			
Mulheres		Homens	
(1º momento)		(1º momento)	
frequentadora		frequentador	
obreira leiga		obreiro leigo	
obreira credenciada		obreiro credenciado	
(2º momento)		(2º momento)	
diaconisa		diácono	
PASTORA		PASTOR	
solteira	casada	casado	solteiro
conflito		(conflito)	
(SOLUÇÃO)			
"Casamento de Ministérios"			

O que se pode perceber é que o "chamamento" abrange tanto as questões religiosas quanto as seculares, na medida em que constitui o campo de produção de bens religiosos por razões "divinas" e dispõe sobre sua organização e manutenção a partir de uma lógica proveniente da sociedade ...

Isto porque se o acesso é "livre", ou seja, todos podem ser "chamados" por Deus, a boa realização do ministério, pelas razões alegadas, está muito mais favorecida ao homem do que à mulher na medida em que a possibilidade de responder ao "chamado" divino e simultaneamente realizar talentos pessoais está condicionada à sua condição de mulher numa sociedade marcada

pelas dificuldades em ser profissional e, ao mesmo tempo, dona de casa, esposa e mãe de filhos.

Assim, até a solução deste conflito parece surgir a lógica da organização social: ou a mulher ("chamada") submete-se ao homem, ou seja, assumindo o papel de coadjuvante no trabalho do marido, ou paga com a infelicidade, ou divide o ministério com o marido. Mas esta divisão, além de ser mais rara, destina ao homem o controle da situação de fato. À mulher, em geral, cabe a evangelização, o que mostra uma continuidade e não uma mudança do seu papel ao longo da história, ou melhor dizendo, que recoloca o conteúdo primitivo desta atuação.

Assim, o "chamamento" continua sendo a chave para a compreensão tanto a nível divino quanto secular de todo o funcionamento da organização pentecostal estudada.

E o seu significado não deixa de estar na confluência do religioso com o jurídico, retratando a relação Igreja/Estado, na medida em que se trata da constituição de um sujeito religioso, homem e/ou mulher, que sofre as determinações do nível sociológico, político, econômico, ideológico, enfim.

Estas determinações, vistas neste momento no seu desdobramento da relação entre os sexos diante da disputa do poder sobrenatural, estão profundamente enraizadas na construção do sujeito religioso pentecostal, colocado, tanto no nível antropológico quanto no lingüístico, no limite: o "chamamento" é uma experiência colocada no limite/confluência do divino e do secular, do pessoal e do institucional, assim como a glossolália está, por sua vez e enquanto marca da identidade, no limite/confluência do revelado/não revelado, do ruído/silêncio, do sentido/não-sentido, da ordem/desordem.

E é exatamente aí que está a dialética da significação.

É onde se pode perguntar o que significa, realmente, ser pentecostal no Brasil de hoje.

Será, talvez, estar a meio-caminho entre o perceber/não perceber que se é produto de uma indeterminação política, de uma anulação ideológica, reveladoras das condições sociais mais abrangentes.

E o **casamento de ministérios** não deixa de ser um **acordo** entre Igreja e Estado na medida em que o homem, nesta relação, representaria o Estado, e a mulher, a Igreja. Por outro lado, a percepção do papel das mulheres neste possível **acordo** insere-se num outro limite, ou melhor dizendo, está relacionado à questão, também complicada, da relação entre secularização versus clericalização ou ainda laicização versus espiritualização que, em outras palavras, aponta para a relação Igreja/Mundo.

IGREJA NO MUNDO OU IGREJA DO MUNDO: CARACTERÍSTICAS "PRI-
MITIVAS" REAVALIADAS

II.4 IGREJA NO MUNDO OU IGREJA DO MUNDO: AS CARACTERÍSTICAS "PRIMITIVAS" REAVALIADAS

Como foi mencionado anteriormente, a experiência "espiritualizante" entre os pentecostais não procede de uma exegese bíblica, de uma reflexão teológica, ou diríamos de um corpo doutrinário composto de princípios e orientações metafísicas.

A dimensão da fé não é a da letra e sim a do poder do espírito, através da experiência e prática dos dons carismáticos.

Como esta experiência não depende de nenhum preparo teológico, o fato de tanto o pentecostalismo quanto o Movimento de Renovação Carismática alcançarem tanto sucesso entre diferentes tipos de pessoas pode levar-nos a pensar que há um processo de laicização e que esta faz aumentar a espiritualidade, ou pelo menos este tipo de espiritualidade.

De um lado porque a diferença entre pastores e leigos é relativamente pequena. De outro, porque o ministério feminino, tanto o formal/pentecostal quanto o informal/católico, enfraquece a diferença entre clérigos e leigos.

Vejamos esta questão mais de perto.

Nestes dois campos religiosos citados:

- a) desenvolvem-se **ministérios de poder** baseados na experiência e prática de dons carismáticos:
 - a.1. - entre eles a cura e a glossolália, principalmente, frutos do batismo pelo Espírito Santo;
- b) a **ação evangelizadora** está colocada, indistintamente, nas mãos de leigos e clérigos (ministros), ou seja, todos podem e devem pregar o nome de Jesus;

c) o **pastoreio** de igrejas supõe um preparo teológico/doutrinário:

c.1. - para os pentecostais, 3 anos;

c.2. - para os neopentecostais, o seminário, ou um período de aproximadamente 12/13 anos após o ginásio.

Daí pode-se concluir que, tanto entre pentecostais quanto neopentecostais, salvo o fato de não haver mulheres/sacerdotes entre os últimos e o tempo de preparo para a legitimação do sacerdócio, não há nenhuma oposição relevante entre clero e laicato no que se refere à **espiritualização**, colocada nos termos antes referidos. O que existe de comum entre eles, é, logo, uma ação evangelizadora de amplo aspecto.

A Igreja Católica nunca deixou de reconhecer no Espírito Santo tanto a presença de Deus como a de Jesus e vice-versa. Muito mais, porém, o Espírito Santo em Deus e Jesus do que Jesus/Deus no Espírito Santo.

Se João XXIII, na Encíclica **Pacem in Terris**, discute exclusivamente as relações entre os homens (1963), Paulo VI, eleito sucessor neste mesmo ano, em 1972/1973 já conclama a Igreja a sentir "o sopro misterioso do Espírito Santo ... agora, de certa maneira **identificável** (grifo meu) ... através da nova marcha de renovação carismática ..." (in LAURENTIN, 1977).

O Movimento de Renovação Carismática havia surgido em 1967, na Universidade de Duquesne, Estados Unidos, a partir de uma experiência carismática como a que vinham tendo os pentecostais desde 1901. Experiência vivida por um grupo de estudantes, religiosas, sacerdotes e professores envolvidos em vários setores do apostolado. (FALVO, 1984).

Em nenhum momento até hoje houve qualquer manifestação

oficial do Papa contra o Movimento de Renovação Carismática. O mesmo, contudo, já não se pode dizer de certos setores do Bispado. Mais próximos da prática religiosa, os bispos certamente compreendem o perigo que pode representar a exacerbação "pentecostaal", identidade que, afinal, já está definida como sendo de outros grupos religiosos.

Mas esta questão encontra-se, também, ligada às orientações ou tendências da Igreja Católica na América Latina, após MEDELLÍN e PUEBLA, um Bispado comprometido com a luta política da libertação dos oprimidos.

Porém de um jeito ou de outro, de lá para cá, a Igreja foi levada a:

- a) dar ao Espírito Santo o lugar de honra antes (até o final da década de 50) ocupado pela Virgem Maria;
- b) reconhecer e legislar sobre o papel do laicato na Igreja e no mundo.⁷²

A Igreja Cristã surgiu do mundo.

E assim dizendo queremos enfatizar o forte elemento da experiência popular dos judeus daquele tempo. Seria, talvez mais próprio dizer que a Igreja surgiu de uma relação com o mundo.

O processo que culmina com a morte de Jesus e o florescimento da Igreja Primitiva teve início depois da experiência da primeira diáspora, ou o exílio na Babilônia. A partir desta

⁷²Documentos I e II do Sínodo dos Bispos, *Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo Vinte Anos depois do Concílio Vaticano II*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986/1987.

experiência e com a destruição do Templo de Jerusalém, ocorre uma modificação na antiga "economia do sagrado": na impossibilidade de continuar realizando a tradicional prática do ritual do sacrifício no Templo, viram-se forçados a modificações tanto rituais quanto doutrinárias. (DRANE, 1985).

Como procurei mostrar em outro lugar, a partir daí tem início um processo de multiplicação de sinagogas que, ao mesmo tempo em que preservavam a identidade do povo através da fidelidade a uma fonte bíblica textual, vão operar uma reelaboração interpretativa simultaneamente adequada às condições concretas de existência e metafórica em relação a esta realidade. (CASTRO, 1987).

Este processo de cisão interpretativa fornece o pano de fundo para uma acirrada luta pelo poder entre as facções político/religiosas dos fariseus e saduceus, principalmente. Este divergiam sobre o privilegiamento ou da lei escrita ou da tradição oral, mas Jesus divergia de ambas as posições, exortando o homem a ter uma relação mais direta e pessoal, em oculto, com Deus.⁷³

Esta ética transcendentalista revela, simplesmente, a possibilidade de um novo acordo, que vai valorizar a experiência do povo, carente de justiça e de misericórdia, mas também faz uma nítida distinção entre o temporal e o espiritual:

"... Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus". (MATEUS 22:21).

⁷³Vide MATEUS 6:1,5, etc ...

Esta é uma relação específica com o mundo: ao mesmo tempo em que é transcendentalista, assenta-se sobre a experiência do povo, por certo, sofrida; ao mesmo tempo em que pede misericórdia e justiça, porque esta é a vontade de Deus, faz distinção entre o que é e o que não é deste mundo.

Percebe-se, portanto, a complexa ligação entre a dimensão temporal e a espiritual, ao mesmo tempo em que não aparece a distinção entre o secular e o religioso (no sentido clerical, hierárquico) por razões óbvias: não havia ainda uma Igreja Cristã, mas sim, um **movimento**, liderado por Jesus.

Mas, a partir da sua morte, que seria o clímax do confronto do temporal com o espiritual, e o início do processo de institucionalização da Igreja, tem início, também, um outro processo, o de secularização versus uma clericalização crescente, especialmente após a morte de Paulo, no ano 64 d.C., em Roma, e, finalmente sedimentada a partir do "Documento de Clemente", no ano de 95 d.C., destinado a "por as coisas no lugar": ao espiritual não se contrapõe mais o temporal, numa relação entre o que é e o que não é do mundo, mas sim o secular/leigo, que passa a ser o contrário de um espiritual/clerical, ou seja, **religioso**.

Com a organização definitiva do texto dos Evangelhos, e uma Igreja instituída como fonte interpretativa única, o poder, antes atribuído ao Espírito Santo na sua manifestação através de certas pessoas, passa a ser da Igreja. Ou seja, a fonte de poder não é mais a **experiência** do povo (enquanto manifestação do Espírito Santo) e sim a hierarquia eclesiástica. Quanto mais fortemente **institucionalizada**, menos **espirituais** se tornando a Igreja, agora Católica, Apostólica, Romana.

Pela mesma porta por onde saíram os hereges e excomun-

gados saiu, também, o Espírito Santo, levando consigo todos os carismas ... e deixando atrás de si uma Igreja cada vez mais envolvida com as questões do mundo.⁷⁴

Este envolvimento passará, é claro, por fases que terão, certamente, suas especificidades. Como exemplos mais conhecidos poderíamos citar as disputas acirradas entre papas e reis pelo poder, a venda de indulgências, e a moderna Teologia da Libertação.

Diante do exposto até aqui, diríamos que temos hoje uma noção de **espiritualidade** apoiada em duas questões fundamentais que, por sua vez, levarão a duas possibilidades interpretativas:

- a) a identidade da Igreja (Pentecostal/IEQ) e do referido movimento (M.R.C./Católico) está ligada, é claro à produção da identidade dos fiéis;
- b) e, por extensão, à relação que estes (fiéis e Igreja/Movimento) têm com o mundo;

O fato da Igreja do Evangelho Quadrangular ser uma igreja em si mesma, ou seja, não dever obediência a nenhuma Igreja-Mãe, e, ser dominada por um **laicato** na medida em que o poder do Espírito Santo é aí distribuído como **dom gratuito** (a gratuidade supõe o pertencimento ...) torna-a mais **secular** ou mais **espiritual**?

O fato do Movimento de Renovação Carismática abrigar entre seus adeptos apenas pequena parte do imenso rebanho (mor-te) católico, de dever obediência a uma Igreja-Mãe que, ao que

⁷⁴A excomunhão de Montanus, no ano de 175 d.C. é, neste sentido, exemplar.

parece mantém uma liberdade controlada sobre ele, torna-o mais espiritual porque em relação aos carismas não há distinção entre padre e leigo, ou mais secular em relação à posição da Igreja-Mãe porque, justamente, rompe a distinção padre/leigo tão fortemente enraizada na ortodoxia clerical?

E mais, este binômio "secular x espiritual" torna-se fundamental para se compreender o início de uma rejeição ao Movimento de Renovação Carismática por certos setores do Bispado na Igreja Brasileira, além do já declarado antagonismo entre M.R.C. e as pastorais da linha da Teologia da Libertação. Isto porque se o M.R.C. existe na Igreja ele não é da Igreja. Embora goze de uma liberdade controlada, está criando tensões na medida em que está "saindo" da Igreja pelas mãos de um laicato cada vez mais ativo e espiritualizado no sentido exposto.

Por outro lado, este fenômeno "carismático" entre os padres que mobilizam partes crescentes das comunidades porque, justamente, responde a certos anseios expressos neste tipo de "espiritualização", está criando dificuldades para o engajamento total de padres e leigos nas pastorais de ação politizante, ou seja: a integração entre fé e política, dentro de um espírito de comunidade e, acima de tudo, dentro da história.

Estamos falando de uma espiritualidade "secularizada" ou de uma secularidade "espiritualizada"?

Esta diferenciação, que pode ser analisada a partir de inúmeras variáveis, dependendo do ângulo pelo qual se procure apreender a relação Igreja/Estado, a nós interessa nos aspectos em que possa aparecer como geradora de uma identidade religiosa.

Uma identidade não propriamente feminina, mas na qual a mulher representa um elemento importante na compreensão desta espiritualidade, esta sim, estratégica na constituição do campo

religioso como um todo.

Não resta a menor dúvida que tanto os pentecostais/I.E.Q. quanto os carismáticos/M.R.C. e os católicos ligados à Igreja Progressiva possuem um canal aberto, muito fértil, de ligação com o povo em geral.

É bem verdade que as diversas pastorais e as CEBs têm se voltado, primordialmente, para as populações pobres, espoliadas, em conflito aberto com o Estado. Esta Igreja não teme a violência do aparelho repressor colocado à disposição dos mais fortes. Antes, enfrenta-o não apenas com palavras mas, fundamentalmente, com atitudes que, tantas vezes, têm sacrificado seus mais bravos representantes.

Sua posição se aproximaria bastante da dos negros pentecostais da Igreja Assembléia de Deus, na África do Sul: a ajuda solidária é uma forma de manifestação do Espírito de Deus... O mesmo "Espírito Santo" que enchia de coragem e vigor os apóstolos diante dos tribunais romanos parece mover esta Igreja que, através de uma grande rede comunitária, ensina religião e política, ou quem sabe a política religiosa, ou a religião politizada, mostrando ao povo que ser cristão é lutar pelos seus direitos, é fazer o "Reino de Deus" ser construído, passo a passo, aqui na Terra. E os passos desta construção tecem fios a partir das relações sociais existentes.

Mas o aspecto polêmico jaz sobre a questão do ensinar alguma coisa que, teoricamente ao menos, já existe no substrato social, na vida das pessoas: tanto a política, quanto a religião. Pode parecer estranho falar-se de alguma coisa **teoricamente na vida das pessoas ...**

Vamos dar um exemplo concreto.

Estudando as relações de compadrio na Alta Sorocabana,

Estado de São Paulo, há alguns anos atrás foi possível perceber o quanto a ação das CEBs estava modificando a justificativa da escolha dos padrinhos e criando uma certa tensão a nível familiar/conjugal.⁷⁵

O compadrio não podia ser visto como uma coisa em si, como uma relação fechada, e sim como um elo desta imensa cadeia simbólica que é o social, envolvido em noções seculares e eclesiais a tal ponto, que se transformava num tipo de relação social altamente instrumental dentro da prática social. Assim, a amizade entre as famílias, justificadora da escolha dos padrinhos para o batismo, diante da ação dos grandes mediadores (no caso, as Pastorais vida CEBs) vai transformar-se, numa fraternidade politizada ou politizante: através das fichas dos pais e padrinhos era exercido um controle tanto dos aspectos anteriores ao pedido de batismo (situação religiosa e conjugal dos pais e padrinhos), como dos posteriores (da sugestão à exigência da frequência às reuniões da CEB local).⁷⁶

Os casais só estariam "prontos" para o batismo após o julgamento da sua assiduidade, bem como da sua maturidade cristã, ou seja, a partir da sua participação na discussão de assuntos bem seculares como questões ligadas à terra, ao trabalho, à fraternidade da vizinhança, etc ... A parte doutrinária, sacramental, religiosa no sentido estrito ocupava um espaço e

⁷⁵Ensaio de admissão ao Mestrado: "Relações de Compadrio na Alta Sorocabana: quem tem medo de virar lobisomem?", UNICAMP, 1986.

⁷⁶"Amizade" aqui está conceituada segundo Eisenstadt, ou seja, não é puramente afetiva, mas também institucionalizada, envolvendo um compromisso e certas obrigações das quais a econômica não está excluída; vide "Ritualized Personal Relations ...: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, etc ...: Some Comparative Hypotheses and Suggestions", in MAN, July, 1956.

tempo bem menores.

Esta situação, como foi observado na época, em certa vila da pequena cidade, estava gerando um foco de tensão que transparece aqui na fala de uma bóia-fria:

"... os outros (filhos) foram tudo batizado. Antes era mais fácil. Agora virou uma anarquia ... tem que casar, e de casamento já chega. Vai ficar bicho, pagão ..."

Na realidade, há um jogo sutil entre a **relativa** inconsciência das pessoas com relação à organização do todo comunitário, em confronto com a objetiva consciência da Igreja na sua determinação de conseguir a organização política das populações mais pobres, sem, contudo, perder a hegemonia da fé.⁷⁷

No caso do batismo, esta ação passa, também, pelo sacramento do casamento, na medida em que para batizar é preciso estar casado "no religioso": a Igreja mantém seu rebanho sob o cajado do pastor ao mesmo tempo em que discute, nas CEBs, os problemas do dia-a-dia das pessoas que têm uma família, como por exemplo, o abastecimento de água, a luz, o esgoto, o salário, desentendimentos com o patrão, etc ...

E como é que as pessoas são levadas às CEBs?

Sendo escolhidas como padrinhos de filhos dos vizinhos, dos amigos de trabalho e de Comunidade e dando seus filhos em batismo da mesma maneira, ou seja, dentro de um código diferente do anterior à esta ação mediadora, onde o primeiro filho seria sempre dado aos avós (maternos e paternos), o segundo aos

⁷⁷"Relativa" porque é um código inconsciente a expressar-se através do simbólico. Este "simbólico" é muito real para as populações que o expressam: o batismo dá uma identidade espiritual (e social), impedindo que o corpo seja "ocupado" por forças do mal (lobisomem) ...

aos tios, e, depois, aos amigos.

Continuam a escolher baseados na eficácia da mediação da Igreja nas relações com o sagrado (o medo de virar lobisomem, o medo de ter o corpo "ocupado" ...) e com as relações sociais no seu sentido amplo através do significado de dar o filho para os padrinhos que, certamente, não tem apenas o sentido simbólico, mas significa contar, realmente, com a ajuda destes em todos os sentidos.

Não se trata, portanto, de instaurar uma ação politizante onde esta inexistia e sim de rearticular uma política "natural", se se pode chamar assim, com objetivos específicos e imediatos. A escolha não está mais apoiada preferencialmente nos laços de sangue e sim nos de vizinhança.

Desta maneira, o mesmo código que estrutura as relações que impedem a "ocupação" do corpo pelas forças do mal, estrutura as relações que vão favorecer a "ocupação" do espaço social e político.

A "espiritualidade" pentecostal e carismática, por outro lado, provém de um código que estrutura relações que vão providenciar a "ocupação" do corpo pelas forças do bem, ou seja, pelo **Espírito Santo**. Esta é uma experiência de alegria, de exultação, de louvor, de "oração em línguas", de edificação pessoal, em primeiro lugar. Estimulados a manter uma relação entendida como pessoal e única com Deus, a identidade desta comunidade de fé resulta de uma soma de individualidades e não de uma partilha de algo em comum. Certamente faz-se o bem aos semelhantes, ou, pelo menos o bem espiritual de querer salvá-los da condenação eterna. Mas os que podem funcionar como estes mediadores precisam passar pela prova e "fogo", ou seja, do batismo pelo Espírito Santo, que é uma relação única, pes-

soal, insubstituível, intransferível, um **bem de propriedade**.

Alguém só pode dar alguma coisa (cura, bênção) se antes tiver **obtido**.

Ninguém pode partir do **nada**, daquilo que não tem.

Todos são **despossuídos**, assim como os pobres de terra, de justiça, de palavra. Mas não é desta situação que se parte e sim do momento em que se consegue a bênção maior, aquela que nos faz livres de todo o pecado e **possuidores** do dom de Deus. Possuidores da **Palavra**: aquela que prega, convertendo, e a que louva "em línguas", legitimando a ocupação interior pelo Espírito Santo.

De **despossuídos** a **possuidores**, esta "ocupação" não parece estruturar relações que favorecem a "ocupação" do espaço social e político.

Como foi dito anteriormente, a identidade desta Igreja, assim como a de todas e qualquer uma, está ligada à produção da identidade dos fiéis e, pela lógica, à relação que estes têm com a sociedade.

É, portanto, uma **espiritualidade** baseada na **experiência popular**.

Contudo não se pode dizer que por estar assim informada e por satisfazer os anseios de grande parcela da população carente seja uma identidade de **luta**. Assim como a mensagem de Jesus, parte da experiência do povo, mas assenta-se numa **ética transcendentalista**. São duas leituras de uma mesma teologia. E a situação da mulher, nos dois campos religiosos, ou seja, o pentecostal e o progressista, vai mostrar como, na realidade, está se reproduzindo, num único momento e em campo diferenciado, a mesma situação que a mulher ocupou em tempos diferenciados, numa só Igreja.

Portanto, é possível dizer que as mencionadas características "primitivas" estão presentes hoje, reelaboradas, ligadas a uma concepção de ser humano, cuja partilha deu a alma a uns e o corpo a outros.

No entanto, equanto "instituição humana", percebemos uma Igreja dividida que, por certo, capitaliza em ambas as frentes de trabalho religioso.

E aí, analisar o papel que as mulheres desempenham em ambas as frentes torna-se uma possibilidade de pensar e exemplificar as seguintes oposições fundamentais:

o dons espirituais	versus	trabalho concreto.
o glossolália	versus	teologia
o apolitização	versus	politização

Na Igreja Progressista, a ação feminina é predominantemente concreta, material. Há, hoje, no mundo todo, uma preocupação por parte da hierarquia eclesiástica em relação à pressão que está sendo exercida, de baixo para cima, pelo acesso da mulher ao direito ministerial. Ou seja, esta prática cristã está, naturalmente, levando as mulheres católicas progressistas a um crescente pensar e falar cristãos.

Poderíamos dizer que cresce uma Teologia da Libertação no seu mais amplo sentido, assentada numa experiência concreta de vida. Mas este "falar" não está totalmente legitimado, da mesma maneira que esta "teologia" é suspeita por questionar a política dos governos.

Na Igreja Pentecostal, por outro lado, o "falar" é legitimado (exercício do ministério) e legitimador (glossolália) e, coincidentemente, a relação com o Estado não aparece como conflituosa.

Como vimos, há uma internalização do conflito social que se reflete na relação dos sexos diante da disputa pelo controle da produção dos bens religiosos.

Finalizando, entendemos que tanto a Igreja Progressista quanto a Pentecostal estão lidando com as mencionadas características "primitivas", seja no seu aspecto de comunidade de fé, ou de individualidade estática.

São estratégias diferenciadas de ação no mundo e, neste sentido, as mulheres ocupam, crescentemente, um lugar de destaque, pois, corpo e/ou alma encontram nelas veículos privilegiados de expressão.

DE SAUSSURE A YAGUELLO: A LINGUAGEM RELIGIOSA COMO OBJE-
TO CIENTÍFICO

II.5 DE SAUSSURE A YAGUELLO: A LINGUAGEM RELIGIOSA COMO OBJETO CIENTÍFICO

O som e a idéia.
A palavra e o homem.
O homem e o espírito.

Como diz ROMAN JAKOBSON, de um lado o mistério da palavra, do símbolo lingüístico, do Logos ... O mistério da idéia incorporada à matéria fônica. (JAKOBSON, 1977).

do outro, o mistério da consciência, da relação entre corpo e alma, o próprio mistério da origem do homem e da linguagem.

E, se o Logos na tradição cristã é o Espírito Santo, temos, então, o mistério do Espírito Santo no homem ... ou a relação do homem com o sagrado não apenas mediatizada pela linguagem mas, acima de tudo, simbolizada pela Palavra:

"... No princípio era o Verbo,
e o Verbo estava com Deus,
e o Verbo era Deus ..."

Como vimos, a glossolália é um fenômeno muito antigo. No entanto, apenas em meados do século XIX é que ela passa a interessar psicólogos, médicos e lingüistas. Dentro do espírito cientificista da época, todos os casos foram vistos como "deformações", tanto psicológicas quanto lingüísticas. (TODOROV, 1979).

Entre 1895 e 1898, FERDINAND DE SAUSSURE é convidado a examinar um caso "científico" que estava causando grande excitação em Genebra: o de uma jovem, M^{lle}. HELENE SMITH que, em estados de sonambulismo e "mediunidade", falava em "línguas

desconhecidas".

THEODORE FLOURNOY, professor de Psicologia escreve então o livro *Das Indes à la Planète Mars*, onde conta as duas aventuras vividas pela jovem: numa delas visita o planeta Marte, comunicando-se com os seres de lá na língua "marciana". Na outra, vive uma aventura na Índia, falando, então, o hindu ou alguma língua sanscritóide.

Como FLOURNOY não se sentia competente nesta área do conhecimento, o eminente orientalista SAUSSURE é chamado a cooperar neste estudo.

Sendo uma análise essencialmente fonética, o mestre de Genebra esmerou-se em buscar a relação entre o som e o sentido, este já estabelecido semanticamente em relação ao sânscrito.

Descobre muitas incompatibilidades e contradições, entre elas a curiosa e coincidente ausência da letra "f" nos enunciados de HELENE. Ora, esta letra também não existe no sânscrito. Como poderia a jovem saber de um detalhe tão erudito?

Se ele pudesse naquela época ter pensado que aqueles enunciados poderiam significar sem ser necessariamente sânscrito, ele teria descoberto a diversidade dos sistemas simbólicos, ou, que aquela "língua" significava mesmo não sendo autenticamente sânscrito ...

Sem poder crer que HELENE realmente fazia suas viagens sobrenaturais, bastaria ter suposto que ela evitava o "f", até inconscientemente. E se ela o evitava, havia razões para isso.

Outro lingüista da mesma época sugeriu que se existia realmente algum pensamento dominante no subconsciente de MELLE. SMITH quando falava suas "línguas" era o de tentar evitar falar o francês, que começa com a letra "f". (HENRY, citada por

TODOROV, 1979).

Certamente, o raciocínio desenvolvido pelos autores não é tão simples assim, mas o que importa salientar neste momento é o rompimento da relação **arbitrária** e **inexorável** entre o som e o sentido, ou entre o significado e o significante.

Em relação ao "marciano", V. HENRY salienta ainda mais a atividade inconsciente geradora da linguagem:

- a) no plano do significante, a adição, a supressão e as permutações;
- b) no plano do significado, os tropos fundamentais:
 - b.1. - sinédoques:
 - miza (do francês maison) - pavilhão locomóvel.
 - chèque (de francês chèque) - papel, etc...
 - b.2. - metonímia:
 - zati (do francês myosotis) - recordação.
 - ziné (do francês Chine) - porcelana, etc...
 - b.3. - antífrase:
 - abadâ (do francês abondant) - pouco, etc...

TZVETAN TODOROV cita outros processos mais complicados sobre o trabalho de V. HENRY. Mas a ênfase está em **revelar** o que o subconsciente tenta **esconder**.

Assim, quando MLE SMITH toma consciência de que estavam **decodificando** as estruturas do seu "marciano", inventa outra língua que não foi possível interpretar de modo algum: o "ultra-marciano".

Como diz TODOROV, exatamente como os neologismos glossolálicos pentecostais, o seu sentido é ser ininteligível.

E, realmente, todas as análises de textos glossolálicos

apresentam sempre a abundância de aliterações, de figuras rítmicas, assonâncias, rimas. Daí se poder concluir, diz ele, que um sistema simbólico como este reforça, analogicamente, a sintaxe, para **parecer** uma língua.

Na verdade, o falante tem a motivação e a intenção de que aquela "língua" soe como verdadeira, não -inventada. Assim, por ser intencional (consciente ou inconsciente), ela é, fundamentalmente, **simbólica**.

Mas, antes de nos perguntarmos o que ela **simboliza** vamos voltar ao texto de ROMAN JAKOBSON quando ele assinala a importância da diferença entre o ponto de vista **estritamente fonético** e o **fonológico**, para a teoria do simbolismo lingüístico. Mais à frente vemos a relação entre o simbolismo lingüístico e o simbolismo em geral. Estes universos estão intimamente ligados.

O que importa, diz o autor, "não é o inventário dos sons enquanto fenômenos motores e acústicos, mas o **valor lingüístico** dos sons e o **papel** que eles têm no funcionamento das palavras" (grifo meu, Op. Cit., p. 38/39).

Os sons podem ser os mesmos numa língua ou noutra, mas a forma de agrupamento varia, de acordo com o mecanismo da língua e a intenção lingüística do sujeito falante.⁷⁸

Com SAUSSURE, o estudo dos fonemas chega à famosa fórmula do **Cours de Linguistique Générale**, publicado por seus alunos em 1916: "... os fonemas são antes do mais entidades opostas, relativas e negativas". É a noção de um **sistema fonológico**.

⁷⁸ Estas idéias são de BOUDOUIN DE COURTENAY citado por JAKOBSON. Este lingüista polonês foi o primeiro a propor o estudo funcional dos fonemas, em 1870. Ele criou a idéia de "fonema" como a unidade de análise da lingüística.

lógico.

Mas, segundo JAKOBSON, ao passar das teses preliminares aos princípios internos do tratamento lingüístico da matéria sonora, SAUSSURE toma como base natural dos fonemas não o valor funcional dos sons, nem a consciência lingüística sugerida por BOUDOUIN, mas "a impressão produzida pelo som no ouvido", voltando, finalmente, ao ato articulatório como o estudo concreto dos fonemas.

Há um longo caminho teórico pós-SAUSSURE e os leitores-lingüistas deste trabalho certamente se ressentirão das poucas referências.

Mas, dentro do estudo da glossolália, fiz questão de acentuar a passagem da fonologia ao estruturalismo pela importância que esta abordagem adquiriu dentro do pensamento antropológico depois e devido à "conversão" de LÉVI-STRAUSS à esta magia operacional...

No entanto, o estruturalismo não se interessou pela glossolália.

Como uma criança que rapidamente descobre como "funciona" o brinquedo, viu logo que o rendimento era muito restrito: aqui a linguagem não é apenas veículo de pensamento.

Não é possível fazer, como no estudo LÉVI-STRAUSSIANO, dos mitos, em que se parte dela para ir além. Se se parte apenas dela, vai-se do nada a lugar algum.

Isto quer dizer que há um desenvolvimento teórico que vai tornar, cada vez mais clara, a exclusão da glossolália do campo lingüístico. E o interessante é que esta exclusão não foi apenas do campo lingüístico. Com alguma diferença cronológica, a glossolália já havia sido excluída do campo religioso também.

Quando a Ciência começou a se interessar por ela, por pouco tempo que tenha sido, e por esporádico que ainda seja, ela já havia retornado à cena aberta religiosa desde meados do século XIX, embora como ainda hoje, sob suspeita.

E o mais interessante ainda é que ela só começa a ser um objeto "relevante" quando surge na cena científica a noção de **sujeito da linguagem**, proposta pela Análise do Discurso, pela Semântica Pragmática, pela Antropologia Hermenêutica, só para citar o que suponho serem as principais.

Mas não apenas isto.

Vivemos num mundo tão denso e tão tenso que cresce a necessidade de pensarmos o ser humano a partir das suas determinações físicas/corpóreas para melhor resgatarmos o **sentimento** do corpo. Respeitar suas razões. Pode ser paradoxal, mas a própria Igreja, que separou institucionalmente o corpo da alma, procura agora reuni-los.

E a glossolália é tanto **corpo** que até podemos enchê-lo de **Espírito!**

Como pensar estas questões?

Em primeiro lugar, não se trata, como antes, de descobrir o sentido da fala, nem de revelar as estratégias subconscientes. Trata-se de pensar na maneira como isto ou aquilo está encoberto e aí, então, puxar o fio da meada.

A mesma metodologia que fez com que MARINA YAGUELLO ligasse o ininteligível ao mito da língua adâmica e/ou ao utópico universal da busca da verdade, questionando a teoria que só trabalha com o observável empírico.

Tendo rasgado este "véu", seguimos pelo mesmo caminho, ligando a glossolália ao mito do Espírito Santo enquanto **potência**, enquanto **energia vital** que se conforma ao simples cor-

po humano, tão cheio de deficiências e tão fugaz na sua existência.

Ouso supor que o Espírito Santo seja esta vontade de verdade.

Penso também, como BENVENISTE e JEAN LADRIÈRE, na consciência da subjetividade e na "restituição da linguagem ao sujeito falante, da coordenação das estruturas à intensão viva que anima o discurso". (BENVENISTE, 1976 e LADRIÈRE, 1970).

Tenho, contudo, consciência de que não se trata de um sujeito "livre", mas creio que sua sujeição é uma esperança de pensamento, de libertação. Talvez para nós não naquela oferecida pela religião como prática e sim na religião como objeto de reflexão.

CAPÍTULO III

O PROCESSO RITUAL DO BATISMO (pelo, com) NO ESPÍRITO SANTO

O (PROCESSO) RITUAL DO BATISMO (PELO, COM) NO ESPÍRITO SANTO

III.1 A ANÁLISE DO RITUAL: UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE SI MESMO.

É interessante observar como a análise do ritual nas sociedades tribais, realizada por certos autores e durante um período de tempo, foi percebendo a questão da mudança social. Ou, poderíamos dizer, como a Antropologia foi desenvolvendo métodos para construir os problemas antropológicos: de um modelo processualista ou de equilíbrio, para outro, dialético e histórico.

O trabalho de GREGORY BATESON, **NAVEN**, escrito em 1936, sobre o ritual de transvestimento entre os IATMÚL, oferece um exemplo interessante sobre este tema em questão: através da construção do objeto apreendemos a natureza da explicação que busca, de um lado, vencer o materialismo ou a força do objeto, e, de outro, o idealismo ou a força do modelo.

Essencial em **NAVEN** é a possibilidade de perceber, num único trabalho, não apenas a rica descrição etnológica e a explicação deste material, mas a mudança metodológica, a busca de uma saída para os impasses colocados pela própria explicação, escolhida em primeiro lugar.

Logo nas primeiras páginas o trabalho é colocado como uma análise estrutural, sincrônica, preocupado, principalmente, com as relações classificatórias de parentesco. As relações en-

tre "waus" (irmão da mãe) e "lauas" (sobrinho), que são justamente o substrato sociológico do ritual de transvestismo, são vistas em termos **culturais**: padrões ligados a deveres, serviços e privilégios, mudanças de status.

Em termos estruturais e funcionais, estes comportamentos seriam mecanismos de integração e organização social. Os aspectos funcionais da cerimônia são descritos a partir de cinco categorias que, ao final, mostram-se insuficientes diante da complexidade do ritual, especialmente nos seus aspectos psicológicos.

O próprio BATESON diz que foi apenas quando estava escrevendo o último capítulo que conseguiu escapar deste "pântano": os critérios que ele havia escolhido para classificar os aspectos culturais não pareciam claros na hora de estabelecer as interrelações. O que era estrutural? O que era etológico? O que era pragmático?

Em termos de comportamento, cada aspecto podia ser pensado sob qualquer ângulo, dependendo do ponto de vista do cientista. Os aspectos cognitivos e emocionais estavam, enfim, profundamente relacionados.

Foi, portanto, no epílogo de 1936 que surgiu a noção de "schismogenesis": um sistema de estímulo-resposta em termos afetivos e cognitivos. Um processo de diferenciação nas normas do comportamento individual resultante da interação cumulativa entre os indivíduos. Estas ações e reações provocam mudanças progressivas que podem ser simétricas (vão num crescendo de forças iguais e opostas até uma possível ruptura) ou complementares (espécie de reação em cadeia que também levaria a mudanças e possível quebra do sistema).

NAVEN torna-se, portanto, e fundamentalmente, um con-

junto de dados que serve de ponto de partida para a elaboração de uma noção que extrapola o contexto Iatmul. Esta noção é vista como um método de apreensão de um processo de diferenciação progressiva, onde as relações vão tomando novas formas, cada vez menos estáveis ... mas não ocorre a ruptura porque o ritual preserva o sistema, preservando-se: há um equilíbrio "dinâmico".

Concluindo, o ritual NAVEN, primeiramente descrito estruturalmente, passa a ter este equilíbrio dinâmico, capaz de dar conta de uma mudança progressiva e controlada, que gira sobre si mesma, alternando padrões antagônicas, simétricos e complementares.

No entanto, apesar da noção de "schismogenesis", o ritual NAVEN de 1936 não tem sentido histórico, é um movimento sobre si mesmo.

Mas no epílogo de 1958 surge uma nova proposta para a análise dos mesmos dados: a direção que o processo de diferenciação toma depende do fenômeno de aprendizagem que o autor chama de "deutero-learning": ou as cadeias de causa-e-efeito buscam um estado de equilíbrio ou submetem-se a uma mudança exponencial progressiva, e esta mudança será limitada pelas fronteiras de energia do próprio sistema.

Em resumo, percebe-se a tentativa de escapar da cadeia sincrônica, de dar uma justificativa temporal, para a continuidade ritual, para a organização social, enfim.

A sociedade IATMUL entra, simplesmente, no tempo do observador: era forçoso explicar, enfim, como e porque aquela sociedade estava no tempo e permanecia estável. Pelo menos naquele momento e aos olhos daquele antropólogo ...

Vê-se logo que a questão da mudança social não estava

dada no objeto porque não estava presente no nível analítico, na construção teórica.

Na realidade, há um ritual NAVEN de 1936 e outro de 1958. E aqui reside a importância desta ilustração no que se refere à natureza da explicação: o estudo do ritual como instância privilegiada na operacionalização da mudança social, revela, ao mesmo tempo, o processo de mudança teórico-metodológica.

Na mesma época em que BATESON escreve NAVEN, MEYER FORTES edita seu trabalho sobre os festivais rituais entre os TALIS e os NAMOOS, dois clãs de um mesmo acampamento TALLENSI, no território da Costa do Ouro.

Estes dois clãs, submetidos a uma chefia dupla, oposta e complementar, realizavam, nos festivais rituais, a recriação e regeneração das tradições religiosas e mágicas. Ao mesmo tempo em que se diferenciavam, integravam-se.

Entre o CHEFE (Namoos) e o TENDAANA (Talis) havia uma polaridade institucionalizada, cuja maior expressão estava, sem dúvida, no ritual: o TENDAANA é que possuía o privilégio e a responsabilidade de oferecer sacrifícios ao fetiche poderoso dos Namoos, que provia a fertilidade da terra. Por outro lado, o CHEFE é que tinha o poder de fazer chover..

Como vemos, uma análise processual, um modelo de equilíbrio. Com VICTOR TURNER, o ritual surge como processo de conhecimento, que cria e recria categorias, que identifica o ritual como princípio e produto, e a "unidade dramática" esta no social, brota da própria estrutura. Assim, é que, tanto em SCHISM AND CONTINUITY, como em DRUMS OF AFLICTION, os princípios fundamentais das vilas Ndembu operam dentro da polaridade cisão/continuidade, e o autor procura mostrar como os indiví-

duos e grupos procuram fazer uso destes princípios em benefício próprio ... Estas manipulações ocorrem justamente na dimensão do ritual. Em **THE POLITICALLY INTEGRATIVE FUNCTION OF RITUAL**, fica clara a operacionalização do sistema: fissão constante ou freqüente, combinada com ampla mobilidade espacial, ou "bréck village, interlock nation".⁷⁹

Em **O PROCESSO RITUAL**, contudo, seu trabalho já aponta para a abordagem com a qual me identifico mais: "... A maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos, e até conflitantes tipos negando-lhes qualquer origem sobre-humana; mas ninguém negou a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas". (Op. Cit., p. 16).

O pleno desenvolvimento deste caráter **performativo** do ritual vai aparecer, contudo, no seu trabalho de 1982. **From Ritual to Theatre**, onde, ele enuncia uma "antropologia da performance": "... num sentido, cada tipo de performance cultural incluindo ritual, cerimônia, carnaval, teatro, e poesia, é explicação, e explicação da vida em si mesma, como DILTHEY freqüentemente o disse". (TURNER, 1982:13).

Mas, voltando aos anos 50, é interessante observar como CLIFFORD GEERTZ, em texto desta época (1957). já mostra, concretamente, a insuficiência das análises de fenômenos religiosos numa abordagem estática, a histórica, do papel do ritual e da crença na vida social.

⁷⁹Ruptura a nível de aldeia, integração a nível de nação.

Como ele próprio diz, aonde a mudança é levada em consideração, geralmente o é em termos de uma desintegração progressiva, desorganização da cultura, secularização e individualização.

Segundo este autor, a incapacidade do estruturalismo britânico reside exatamente no fato de trabalhar dicotomicamente com organização social e cultura, fazendo com que um ou outro nível seja sacrificado ou torne-se o reflexo do outro.

Neste sentido, os elementos dinâmicos da mudança social, que são justamente as incongruências entre cultura e organização social, não podem ser apreendidos por tornarem-se variáveis dependentes e interdependentes, quando deveriam ser independentes e interdependentes.

Aí estaria, segundo GEERTZ, o princípio da mudança social. Sua proposta, contudo, não é pensar cultura e organização social como um único nível, e sim cultura como um sistema ordenado de símbolos em termos dos quais a interação se efetua e o sistema social como o padrão desta interação. Assim, cultura e estrutura são dois níveis diferentes de abstração de um mesmo fenômeno.

Estes dois níveis de integração não são idênticos e nem sincrônicos.

Existe uma "incongruência inerente" entre eles, além de um outro complexificador que é o padrão de integração motivacional entre os indivíduos.

Com este referencial teórico GEERTZ analisa o caso de um ritual que deixou de funcionar adequadamente: o SLAMETAN, um ritual funeral, em Modjokuto, uma cidadezinha em Java.

Nesta região de Java sempre houvera um sincretismo religioso de formas indianas, islâmicas e indígenas do sudeste

da Ásia. Mas, apesar deste sincretismo de mito e ritual, os javaneses conservavam um ritual central, o SLAMETAN, um tipo de festa comunal, onde eram feitas oferendas aos espíritos e que funcionavam claramente como um mecanismo de integração social.

Até aí nada a acrescentar sobre a análise estrutural-funcional.

Contudo, tanto a base territorial como o sincretismo religioso foram sendo minados pelo crescimento populacional, monetarização da economia, diferenciação ocupacional, etc... levando à substituição dos lagos naturais por outros mais difusos, ideológicos.

Em Java, o ritual do funeral sempre foi breve, calmo, sem demonstrações de dor, ou choro. Em seguida, começam as comemorações do SLAMETAN, que se estendem por mil dias quando, então, o corpo já é considerado pó e a barreira entre vivos e mortos torna-se absoluta.

Quando RE⁴IDJAN morreu na casa do tio, na cidade, tudo deveria ter se passado assim. No entanto, quando o sacerdote chegou e viu o símbolo político da casa do tio alegou que não poderia officiar o culto de uma outra religião. A descrição da situação criadas mostra uma série de desencontros e quebra do comportamento tradicional, tendo por causa a confusão entre a dimensão política e a religiosa.

O caráter disruptivo do funeral de RAIDJAN explica-se, pela incongruência entre a moldura cultural do significado e o padrão de interação social, devido à persistência de um sistema simbólico/religioso ajustado à estrutura camponesa, de certa homogeneidade, num ambiente urbano, onde predominam as implicações ideológicas da escolha individual.

Um outro exemplo dentro desta linha de trabalhos é o de

DARYLL FORDE sobre os YAKO. (FORDE, 1958).

Os YAKO possuíam dois tipos de fetiches, os Yase e os Ndet.

Os Yase eram invocados por questões variadas, mas em geral ligadas a aspectos sociais e materiais como a posse de terra, ou bens, ou ao comércio inter-tribal, ou ainda a questões ligadas à fertilidade das mulheres. A interrupção de um culto ligado a um desses fetiches faria com que o EDET LUPON, ou o Espírito da Aldeia, desintegrasse a vila ou as mulheres perdessem a fertilidade.

Os Ndet eram geralmente encarados como agências eticamente neutras, e a proliferação destes fetiches deveu-se, segundo o autor, a uma contínua busca de alívio para necessidades individuais. Mais frequentemente, as expressões verbais e ações rituais dos cultos aos Ndet ficavam sob a custódia do indivíduo, sem uma clientela especial, coletivizada.

Para os YAKO havia uma enorme quantidade destes poderes sobrenaturais, vagamente personalizados e eticamente neutros, à disposição dos suplicantes individuais.

Segundo FORDE, com o rápido crescimento das vilas, maior diferenciação e aumento dos contatos externos, aumentou a tendência de invocar agências sobrenaturais de modo individual o que, conseqüentemente, multiplicou indefinidamente os Ndet. Assim, dois tipos de culto preservaram-se, preservando a integração social: os cultos maiores ficavam, em geral, sob a custódia de líderes de segmentos de clãs, enquanto os menores eram sustentados mais por ansiedades, medos e incertezas individuais.

Reverendo este percurso, embora o ritual continue sendo visto como uma instância reflexa, em GEERTZ e FORDE parte-se

dele como o que muda e não como o que **permanece**. Assim, o caráter de **indiferenciação** das agências sobrenaturais está em relação à **diferenciação** dos crentes, como indivíduos.

Em resumo, o que se percebe é um certo direcionamento, um movimento da explicação funcional/estrutural em direção a outra, fecundada por noções de individualização, secularização (os aspectos ideológicos/políticos) e historicidade.

O contexto imediato da crença e seus efeitos podem atestar sua significância para o controle social e a reafirmação dos valores morais, mas ao nível da vida e da sobrevivência, em termos conceptuais e lógicos, pode estar criando estratégias que levam a mudanças religiosas e sociais.

Pode, ao contrário, acontecer que este contexto produza uma significação disruptiva para o controle e manutenção dos valores morais e, em termos conceptuais e lógicos aponte para sua manutenção num outro nível, não evidente, não transparente na prática.

Lembrando RAYMOND FIRTH, percebemos que o sentido dos fenômenos religiosos emerge de vários níveis e sua compreensão pode dar-se através da tradução do seu contexto imediato ou, ao contrário, da articulação entre seus elementos. (FIRTH, 1964).

As sociedades que foram objeto de estudos estruturais, processuais, funcionais da religião marcaram, exatamente, uma fase de elaboração do pensamento antropológico em que este procurava entender o mundo através do estudo da religião, num mundo primitivo onde o fenômeno religioso se constituía na forma privilegiada de entendimento deste mundo e, claro, da sua organização social. Um pensamento concebido dentro do racionalismo dos séculos XVIII e XIX, que tenta domesticar o

objeto "ilógico", "irracional", "ilusório", porque contrário, rebelde a este racionalismo que tudo explica. Daí as vicissitudes decorrentes desta luta pela adequação entre práxis e prática.

Quando a Antropologia volta-se para o estudo da religião nas sociedades modernas, ocidentais, capitalistas, enfim, para as sociedades existentes numa contemporaneidade de tempo e/ou espaço, encontra um processo de secularização intenso, onde a religião não expressa mais o poder político na sua forma de organização social, ou de organizador social. O mesmo ou quase o mesmo processo analisado, nos trabalhos citados de GEERTZ e FORDE: sociedades tribais em processo de mudança social.

Mas a Antropologia também mudou.

Um longo percurso deixou uma marca desta auto-reflexão: religião como forma de conhecimento e ritual como instância privilegiada para a percepção da articulação dinâmica entre experiência religiosa e estrutura social.

A questão que se (re)coloca agora é ainda aquela da natureza da explicação do fenômeno religioso diante de um contexto onde a experiência individual adquire, cada vez mais e dentro de uma sociedade de massa, o estatuto de **verdade**. E esta verdade "absurda", irreduzível à razão, ideológica, enfim, para ser submetida à reflexão científica, necessita de formas teóricas novas.

Como diz JACQUES ATTALI: "... É necessário imaginar formas teóricas novas para falar de novas realidades". (ATTALI, 1977). Formas teóricas novas e novas realidades formando um só corpo, constituído pela práxis científica.

Se, como diz GEERTZ, os elementos dinâmicos, constitui-

dores da mudança social são as incongruências entre cultura e organização social, o estudo do simbolismo enquanto tal, rompe as barreiras do tempo e do espaço, viajando não mais "por terra" e sim nas asas da imaginação materializada através de inúmeros artefatos simbólicos entre os quais a linguagem ocupa, sem dúvida, lugar de destaque por constituir-se em veículo da imaginação e da reflexão, formas lingüísticas complementares.

Portanto, estudos ligados ao ritual, à dimensão simbólica, à linguagem, ao saber popular, podem hoje, diante de um corpo teórico/metodológico mais liberto das pressões da objetivação, dedicar-se, indiferentemente, às sociedades tribais e modernas, buscando sempre as tais incongruências que colocam as sociedades, sejam elas quais forem, na história (ou em relação a ela), para dela não mais saírem.

A Ciência encontrou, finalmente, sua justificação *ad tempore*: porque estamos todos condenados à História não podemos assim nos abrigar nas verdades eternas e, portanto, prescindir do conhecimento científico, por mais provisório que este possa ser ou parecer.

RELIGIÃO E CIÊNCIA: DO LINGUÍSTICO AO SIMBÓLICO	
REINserção DO MISTÉRIO	REINserção DO MISTÉRIO
Glosso...	Glosso...
Xeno...	(Filho) (E. Santo)
Pentecostalismo	I. Progressista I. Carismática
(E. Santo)	(Pai)
Protestantismo	I. Tradicional
Ortodoxo	Igreja Tradicional
Pai e Filho	Igreja Institucional
Reforma Protestante	
IGREJA PRIMITIVA	IGREJA PRIMITIVA
	De SAUSSURE: O LINGUÍSTICO

ÁGUA E FOGO: A QUESTÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA

III.2 ÁGUA E FOGO: A QUESTÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA

O batismo é um rito iniciatório da Igreja Cristã.

Vamos começar pensando naquilo que poderia ser considerado **propriedades fundamentais** do ritual do batismo, com ou sem a incursão do Espírito Santo, ou seja, a simbologia das águas e a simbologia das águas mais fogo, a **experiência mística**.

O significado e o efeito do batismo têm sido assuntos de muita controvérsia desde o século XVI. A lavagem ritual, porém, é um elemento universal na história da religião e sempre significou uma **purificação**, um **renascimento**.

Ao tempo de Jesus, o judaísmo possuía muitos ritos batismais, mas nenhum havia substituído a circuncisão como rito de iniciação em termos de pertencimento à comunidade étnica, apesar de religião e etnia estarem profundamente ligadas no judaísmo.

O contato cristão com estes ritos veio através do trabalho profético e "missionário" de JOÃO BATISTA, que não apenas previu a vinda de Jesus como batizou-o no Rio Jordão.

Nesta descrição, Jesus foi batizado nas águas e recebeu o Espírito Santo sob a forma de uma pomba que, descendo dos céus, pousou sobre sua cabeça.

A partir de então, Jesus tornou-se o Filho de Deus:

"... Batizado Jesus, saiu logo da água e eis que se lhe abriram os céus e viu o Espírito de Deus descendo como pomba, vindo sobre ele. E eis que uma voz dos céus dizia: Este é o meu Filho Amado, em quem me comprazo". (MATEUS 3:16,17).

Portanto, podemos deizer que, comparado ao rito batis-

mal de hoje em dia preservaram-se, pelo menos, duas propriedades fundamentais:

- a) a passagem de um estado a outro através de dois momentos (movimentos): imersão nas águas (simbolizando a morte) e emergência das águas (simbolizando o nascimento, a nova vida, a regeneração).

As modalidades (opções) são as seguintes:

- a.1. - batismo nas águas, sem a graça simultânea do Espírito Santo, ou seja, o crente ou o candidato a crente é batizado nas águas, mas isso não significa que vá receber o batismo pelo Espírito Santo no mesmo momento (água - fogo).
- a.2. - batismo nas águas, com a graça simultânea do Espírito Santo, ou seja, o crente ou candidato a crente é batizado nas águas e recebe o Espírito Santo naquele momento (água + fogo).
- a.3. - batismo com a graça do Espírito Santo, e posteriormente nas águas (fogo + água).
- a.4. - batismo com a graça do Espírito Santo, sem o posterior batismo nas águas (fogo - água).

Os modelos a.3. e a.4., ou seja, a passagem de um estado a outro sem o concurso das águas, é realizada num único momento, repentinamente, através da conversão, experiência que condensa, num só movimento, aqueles do batismo por imersão:

- o a inundação pelo Espírito Santo
- o a morte do pecador
- o o nascimento da nova vida

Embora para a nossa reflexão estas duas modalidades sejam institucionalizadas, para os crentes apenas o batismo nas águas depende da sua vontade. Todos devem, é claro, buscar o batismo de fogo, mas a decisão é divina.

- b. a dualidade: toda pessoa, após o batismo está marcada por esta dualidade, ou seja, a de ser o mesmo e o outro, renovado.

Por mais que a conversão transforme e faça rejeitar antigos hábitos, nenhum convertido perde a consciência de ser ele mesmo. Ele é apenas outro ele.

OLIVIER REVAULT D'ALLONES, no seu livro **Músicas, Variações sobre o Pensamento Judaico**, ao traçar um paralelo entre a Música, principalmente a de BEETHOVEN, e as origens do pensamento judaico, mostra como, nesta música, refletem-se as duas visões de mundo, antagônicas, baseadas na história de Israel: o nomadismo, que gerou a tradição javista e a "tentação sedentária" representada pela tradição eloísta.

Estas tradições decorrem de concepções diferenciadas do Deus judaico: YAHVÉ é o deus do espaço, dos nômades em busca de uma terra prometida, ao passo que ELOHIN é "... o princípio divino universal que não está ligado a nenhuma terra e a nenhum povo, enfim, que é um Deus do tempo ..." (Op. Cit., p. 15).

Assim, esta dualidade fundamental poderia ser encontrada nas estruturas íntimas da obra de BEETHOVEN, fundada no

mesmo e no outro, este, a unidade buscada ou inventada no desenvolvimento, na variação.

Esta unidade estética seria, portanto, percebida no jogo sutil entre o mesmo (tema) e o outro (variação), que surge como uma série ininterruptamente diferenciada de unidade a unidade, de frase a frase. Uma dualidade plástica (mesmo/outro) que aparece como uma unidade estética devido à percepção cronologicamente dispersa, à simultaneidade das presenças. Daí a razão de sempre se descobrir algo novo na audição repetida desta música.

Estrutura e evento. Não é outro o princípio que opera e que fascina no jazz: sua estrutura em termos de ritmo, sonoridade e timbre, mas, acima de tudo, seu caráter improvisacional. Ali onde se encontram as raízes do popular e da tradição é que se deve procurar o sentido da palavra "jazz". Por mais paradoxal que possa parecer, é no que existe de mais sedimentado socialmente que a expressão mais subjetivizada se apóia para alçar vôo e sentir-se única. Sedimento que não é passividade, mas ato criador e potente que transfigura a experiência social em arte.

Para muitos este é o cerne da discussão: o jazz é uma forma elitizada de manifestação artística. Incompreensível, herético, intelectualizado, ou então encarcerado nos limites culturais norte-americanos onde só conhecedores da língua e cultura em geral poderiam apreender seu sentido.

Embora este estilo musical tenha florescido nos Estados Unidos, é a partir dele, com suas raízes negras e brancas que podemos ultrapassar a limitação cultural e, aí sim, perceber suas variações históricas.

A forma norte-americana de jazz não deve, portanto, ser considerada padrão único enquanto estrutura expressiva. Sua

especificidade, no caso, é cultural e histórica e, neste sentido, pode-se pesquisar suas origens, perceber suas modificações dentro do processo histórico e até que ponto as condições sociais estão refletidas nas variações jazzísticas. Mas isto seria o mesmo que transformar o jazz num objeto de reflexão sociológica e ele, longe disso, é um momento de emoção.

Disse LEONARD BERNSTEIN, o famoso maestro norte-americano, que o jazz é um tipo de música que privilegia o executante, ou melhor, é a música que o executante compõe, **tocando**.

Certamente, este momento não se dá na ausência de alguns códigos, marcações, divisões e até silêncios necessários. Além disso, o jazz é uma arte que não pode prescindir da relação músico-público porque é uma música do **momento auditivo**, irreversível, fora de registro. Como um fogo de artifício ela é a própria fruição. Por estas razões, o jazz só é **compreensível** quando **sentido**. Este sentimento de expectativa, de surpresa, de revelação, produz, em geral, a mesma catarse teatral quando, por exemplo, algum personagem diz ou faz alguma coisa que nós próprios gostaríamos de ter dito ou feito. É o inesperado-esperado. Este sentimento é social. Está profundamente ligado ao inconsciente coletivo.

Portanto, o jazz enquanto **estrutura expressiva**, ultrapassa as fronteiras políticas, culturais, geográficas, para tornar-se, cada vez mais, a arte do improviso, do revelar-se, do dar-se num "flash" onde o individual e o social são superposições mágicas, de separação quase impossível.

Segundo LEONARD BERNSTEIN, a principal característica da divisão rítmica do jazz, a síncope, assemelha-se a uma ausência do batimento cardíaco, provocada pelo susto. Todos nós já passamos por esta experiência e podemos, portanto, compreen-

der como e porque esta música envolve o corpo todo: porque ela é, enquanto experiência musical, uma abertura no tempo, algo que pode acontecer a qualquer momento, desencadeado pelo sujeito, pela sua vontade.

E aí voltamos a BEETHOVEN, nas palavras de OLIVIER R. D'ALLONES:

"...No fundo, se há prazer em ouvir BEETHOVEN, é porque nele o prazer da música é atingido no exato momento em que é aberta uma janela situada precisamente entre a coação dos códigos, que caracteriza os séculos precedentes, e a mentira dos gêneros, que agravar-se-á no século seguinte. Pertence a BEETHOVEN a tarefa de inventar esta janela, a janela afinal da liberdade entre a ordem e a bagunça. Não é surpresa se todos os grandes compositores desde então viram através dela as lógicas infinitas do imaginário" (Op. Cit., p. 79).

Como diz este autor, a liberdade de romper os códigos através do material sonoro em si mesmo e não do discurso sobre o material sonoro:

"... em BEETHOVEN o som não se mede mais, só se confronta consigo mesmo, a transgressão torna-se uma passagem, a ruptura um momento, a irrupção começo, a destruição um desenvolvimento, o paradoxo uma evidência, e, mesmo o silêncio um evento ..." (Idem, Ibidem).

E a "revolução beethoveniana", continua o autor, rompe com as raízes religiosas da música ocidental, com a ordem do universo e sua harmonia para dedicar-se à "construção de um universo ainda desconhecido ... pela sua abertura para o irreal, quer dizer, pelas forças do imaginário ...".

Segundo entendo, a dualidade plástica do rito batismal,

oferece a mesma **unidade estética** que a experiência musical referida, por assentar-se nas mesmas premissas:

meditação beethoveniana

- a) o batismo é, fundamentalmente, uma abertura no **tempo**, seja em termos do batismo nas águas (os dois movimentos) seja através da **repentinidade** do batismo de fogo: vontade e involuntariedade cumprem o mesmo ritual de ruptura com o passado, revestido de uma irreversibilidade temporal acompanhada da produção de uma identidade assentada no passado mas voltada para o futuro;
- b) há, em ambos, a liberdade de romper os códigos através de si mesmo: lá onde o som cumpre esta missão musical, aqui o sujeito "livre", rompe e instaura, através da sua **pessoa**, espírito e matéria;
- c) o processo de secularização implícito na "revolução beethoveniana", na qual o sujeito, ao invés de Deus, passa a ser conteúdo e forma, ocorre no batismo, com a internalização divina: Deus **em mim**, **dentro** de mim;
- d) da mesma maneira como BEETHOVEN, ao inventar a "janela da liberdade", dá ao sujeito a possibilidade de escolher entre a ordem e a bagunça, de inventar o universo sonoro a partir das "infinitas possibilidades lógicas do imaginário", o batismo, ao eleger o sujeito como **presença de Deus**, abre-lhe as mesmas possibilidades entre quais a linguagem glosolálica surge, exatamente, como criação imaginária, como "janela da liberdade", como código rompido através do **som**.

Vejamos agora, como a simbologia das águas e do fogo operacionalizam a produção da identidade religiosa pentecostal.

As águas, como diz MIRCEA ELIADE, "... simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam, por regressões ou por cataclismo ... Elas foram no princípio, elas voltarão no fim de todo o ciclo histórico ou cósmico" (ELIADE, 1970:232).

Segundo o autor, qualquer que seja a cultura, a simbologia das águas (e dentro dela o batismo) desempenha sempre a mesma função, que é promover a regeneração. Por isso, continua ele, desde a pré-história, o conjunto água-Lua-mulher ... "têm sido percebido como o circuito antropocósmico da fecundidade.. na língua suméria "a" significava água, mas também esperma, geração"... (Op. Cit., p. 232).

O batismo nas águas é uma forma de purificação: "... na água tudo se dissolve, toda forma se desintegra, toda a história é abolida; nada do que existiu subsiste ... porque o que é mergulhado nela "morre" e, erguendo-se das águas é semelhante a uma criança sem pecados e sem história". (Op. Cit., p. 238).

Um olhar ao longo da história do judaísmo pode nos mostrar um desenvolvimento interessante deste simbolismo das águas, com conseqüências para a compreensão do batismo no Espírito Santo dos nossos dias:

1º momento: Deus cria a Terra "... a Terra, porém, era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas ..." (Gênesis 1: 2). Antes, o nada. A ausência da história, o ser fora da história: sem forma e sem conteúdo. Deus enquanto princípio e a água enquanto matéria-prima.

2º momento: Presença da história, ou **dentro** da história através da genealogia de Adão e Eva: terra e parentesco como organização social tanto em relação ao Jardim do Éden quanto depois da expulsão de lá, quando a terra aparece como fonte de trabalho e castigo: "... em fadiga obterás dela o sustento durante os dias de toda vida..." (GÊNESIS 3:17).

3º momento: O dilúvio, a abolição da história. O castigo e a purificação do homem através das águas:

"Porque eis que Eu trago um dilúvio de águas sobre a terra par desfazer toda a carne em que há espírito de vida ..." (GÊNESIS 6:17).

4º momento: A aliança (BÊRIT): o arco-íris, a descendência e a terra de Canaã, a circuncisão:

"... Porei as nuvens o meu arco; será por sinal da aliança entre mim e a terra ... não será mais destruída toda carne por águas do dilúvio". (GÊNESIS 9:13 e 9:11).

"... Naquele mesmo dia fez o Senhor aliança com **Abraão** dizendo: à tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito até o grande rio Eufrates". (GÊNESIS 15:18).

"... Diss emais Deus a **Abraão**: guardarás a minha aliança, tu e tua descendência no decurso das suas gerações. O que tem oito dias, será circuncidado entre vós, todo macho nas vossas gerações (GÊNESIS 17:10-14).

A partir deste momento é possível pensar numa duplicidade simbólica operando, simultaneamente: a abolição da história, na continuidade do rito batismal (o batismo do arrependimento), e a inserção na história através da circuncisão, marca da identidade étnica. dois atos rituais, de profundo significado religioso desde tempos imemoriais (batismo) ou, pelo menos de até 4.000 anos a.C. (circuncisão para os sacerdotes egípcios), produzindo uma identidade étnica e religiosa.

No Novo Testamento, ou seja, com o advento do Cristianismo, cumpre-se a profecia de João Batista "... Eu vos batizo com água, mas aquele que é mais forte do que eu vos batizará com o Espírito Santo e o fogo". (LUCAS 3:3), instaurando-se um novo acordo:

- a) dissolvem-se as fronteiras geográficas, ou seja, a questão da identidade étnica. A inserção na história não se dá mais pela terra/espaco, e sim pelo tempo (deus no tempo).
- b) a circuncisão deixa de ser necessária: a marca não é mais no corpo e sim no espírito: "... Porque não é judeu quem o é apenas exteriormente, nem é a circuncisão a que é somente na carne. Porém, judeu é aquele que o é interiormente, e circuncisão a que é do coração, no espírito, não segundo a letra, e cujo louvor não procede dos homens, mas de Deus" (ROMANOS 2:28-29).
- c) a descendência não é mais de sangue, e sim de espírito. Daí o processo de evangelização ser considerado uma fecundação espiritual, uma semeadura no coração dos homens. "... Esta e, pois, a parábola: a semente é a palavra de Deus". (LUCAS 8:11).
- d) o batismo nas águas continua a ser um "batismo de arrependimento", de "esquecimento", "de abolição da história", mas, ao mesmo tempo há o batismo de fogo, pelo Espírito Santo, que produz a consciência de ser, verdadeiramente, um dos escolhidos.

Em resumo, reconheço neste atual batismo duplo, ou seja, "água + fogo", exatamente o mesmo rito batismal da Igreja Primitiva.

Apesar de concordar com RENATO ORTIZ quando, no seu artigo "Iluminismo e Religião", põe em dúvida a tese sociológica do "retorno ao sagrado" argumentando que antes de ser um retorno é uma **condição estrutural** da religião nas sociedades modernas, acredito que haja, mesmo assim, uma especificidade ritual que rearticula, que fornece a chave para a compreensão da relação entre "experiência mística" e "senso comum" baseada:

- a) na semântica dos símbolos rituais;
- b) na exegese do grupo;
- c) na tensão estrutural expressa no próprio rito batismal, ou seja, nesta duplicidade produtora de uma identidade religiosa, na qual a glossolália aparece como símbolo privilegiado por conter em si mesma, na sua materialidade, esta duplicidade. E, por ser **linguagem**, ou seja, por estar numa zona extremamente ambígua em termos de relação consciente/inconsciente.

A respeito da produção da identidade religiosa, nada mais oportuno do que recorrer ao trabalho de CARLOS RODRIGUES BRANDÃO, "Religious Identity as a Symbolic Strategy: Brazilian Dimensions", apresentado no Colóquio Internacional "National Identity, Religion and Cultural Expressions: a Comparison between the United States and Brazil", ocorrido em Paris, Janeiro de 1985.

Neste artigo, entre inúmeras outras questões importantes e atuais sobre as religiões consideradas pelo autor como tendo uma dimensão mais nacional, ou seja, a Católica, a Protestante Ortodoxa e a Pentecostal, fica evidente a relação entre identidade pentecostal e a especificidade deste culto, ou seja, a experiência mística do poder do Espírito Santo, que

legítima esta identidade. Uma identidade de **militância religiosa** baseada na expressão coletiva da experiência com o sagrado.

Isso significa, em outras palavras, o que o próprio autor define como o "centro social da legitimidade humana", ou, uma **prática religiosa** tão eficaz que "recobre, através e enquanto tal, tudo o que tem sido depreciado na identidade cultural brasileira: ser negro, ser pobre, inculto, etc...". (Op. Cit., p. 238).

Ora, é justamente tudo isso que, na minha opinião, se expressa através da experiência dos carismas espirituais, mas, enquanto experiência mística, o "dom de línguas" viabiliza, mais do que a momento inicial da cura, um projeto contínuo de manutenção da identidade, ou de pertencimento à comunidade de fé.

Como foi dito anteriormente, no processo de implantação das Igrejas Pentecostais haverá sempre um momento de cura divina antecedendo a **ministérios de poder**. Pois são os **ministérios de poder**, espécie de padrão religioso dentro da comunidade, que estão no foco da minha atenção na medida em que expressam a garantia contínua da relação com o sagrado: "o falar em línguas é a marca de que você está bem com Deus, pois o Espírito Santo não opera em você se você anda errado".⁸⁰

E quando dizemos **ministérios**, pensamos no sentido mais amplo deste conceito, ou seja, tanto dos pastores quanto dos diáconos e dos fiéis ... porque todos estão envolvidos devido ao caráter **coletivo** da relação **individual** com Deus.

Portanto, a chave para a compreensão da eficácia, dina-

⁸⁰ Pastor da 21ª Igreja, em entrevista concedida à autora.

micidade e populariedade do culto pentecostal está na relação entre "experiência mística" e "senso comum", ou seja, na elaboração de uma identidade através do batismo pelo Espírito Santo que **reelabora**, com êxito, "tudo o que tem sido depreciado na identidade cultural brasileira". (RODRIGUES BRANDÃO, 1985).

E assim, como diz CLIFFORD GEERTZ, as "incongruências entre cultura e organização social" encontram, no culto pentecostal, a dinâmica necessária de um produto simbólico capaz de gerar, ininterruptamente, uma identidade religiosa que se produz falando, por seus **próprios lábios**, com Deus.

A MUSICALIDADE RELIGIOSA: ÊXTASE, TRANSE, ESPÍRITO SANTO

III.3 A MUSICALIDADE RELIGIOSA: ÊXTASE, TRANSE, ESPÍRITO SANTO

"Que idiota é a civilização! Para que então ter um corpo se é preciso mantê-lo trancado num estojo, como um violino muito raro?"⁸¹

O termo-título deste item, "musicalidade religiosa", foi inspirado em *O Processo Ritual*, de VICTOR TURNER, no trecho em que ele argumenta que a mudança de perspectiva das Ciências Sociais estaria levando a uma maior aptidão para perceber que as crenças e práticas religiosas seriam mais do que grotescas reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais.

A possibilidade de compreender o pensamento e sentimento das pessoas ele associa a presença de "musicalidade religiosa", termo criado por MAX WEBER, como que qualificando esta postura com uma aura muito próxima da própria religião, da arte e porque não dizer, da linguagem ... Se não, pelo fato de que para compreender o ritual NDEMBU foi preciso apreendê-lo/construí-lo como um idioma ritual, ou seja, a partir de dados exegéticos, da semântica dos símbolos rituais, do seu perfil diacrônico ou processual e, principalmente, a partir da tensão estrutural expressa no próprio ritual.

Nesta parte, gostaria de ir um pouco mais a fundo nesta relação dialética entre a "experiência mística" e "senso comum", a partir do que se poderia entender como idioma ritual (cf. TURNER, 1974:11) do batismo pentecostal.

⁸¹BERTHA YOUNG, personagem do conto BLISS, de KATHERINE MANSFIELD, à respeito da sua sensação de êxtase (bliss). Tradução de ANA CRISTINA CÉSAR, in *Cartas da Inglaterra*, Brasiliense, SP, 1988.

É importante lembrar que o Espírito Santo, desempenhando um papel no drama ritual só aparece no Pentecostes, após a morte de Jesus. Antes disso há referências ao "Espírito" de Deus, como foi visto desde GÊNESIS.

Uma certa especificidade das tarefas deste Espírito de YAHVÉ merece nossa atenção:

- o havia a palavra "rûh" para referir-se à manifestação (embora impessoal) de YAHVÉ, enchendo os homens de poder, animando-os e concedendo-lhes dons religiosos;
- o havia a palavra "panîm", para referir-se à presença de YAHVÉ;
- o havia a palavra "kabôd" para nomear o esplendor, a glória de YAHVÉ, nos seus aspectos visíveis e invisíveis (of. FOHRER, 1983).⁸²

Contudo, no Velho Testamento não há nenhuma referência à Trindade:

"Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é único". (DEUT. 6:4).

Após Jesus Cristo, os cristãos tiveram que lidar com o fato de que Jesus era o Filho de Deus. O cumprimento de uma profecia: Deus enviaria seu Filho Amado. Mas, o Espírito Santo não divide a atuação com o Filho. Ele vem depois da morte/resurreição/ascensão de Jesus ao Pai.

Apenas por volta do 4º século d.C. é que a doutrina da Trindade adquiriu a forma mantida até hoje. Foi também devido à discussão sobre a procedência do Espírito Santo que houve a mais importante questão dogmática entre as Igrejas do Ocidente

⁸²Consultem-se Nm. 24:2; II Sam. 23:2, Isaías 42:1 e 61:1; Ez. 11:5; Mq. 3:8; Zac. 7:12.

e do Oriente: as primeiras defendendo a tese de que o Espírito procederia do Pai e do Filho, e as segundas, que Ele procederia apenas do Pai.

Contudo, o que nos interessa em primeiro lugar não é a questão da procedência, mas sim sua entrada em cena e seu desempenho neste enredo.

a) **liminaridade e communitas versus repentividade:**

Diferentemente da forma processual dos ritos de passagem nas sociedades tribais em que se pode perceber claramente as fases distintas de separação/marginalidade e agregação do iniciado, ou seja, a transição (passagem) do estado de **liminaridade** à **communitas** (cf. TURNER, 1974:116), o perfil diacrônico do rito batismal entre os Pentecostais estudados, tanto nas águas como pelo fogo, apresenta algumas particularidades:

- a.1. - ao invés de constituir-se num processo com começo, meio e fim, tem apenas um **começo**: o fim é a integração final no Reino de Deus, pela morte ou pela segunda vinda de Cristo, no final dos tempos;
- a.2. - a experiência fundamental é a **conversão**, representada pela categoria "de repente". Esta **repentividade**, derivada da passagem da angústia/doença à cura, dá início a uma "carreira" cristã: como obreiro ou como pastor(a), ou a partir daí ocupando cargos notáveis dentro da Igreja, a pessoa tem a vida toda de constante preparo para estar (ser) digno de Deus, de Jesus, e de **poder manifestar o Espírito Santo**.
- a.3. - existe uma doutrina de subsequência: arrependimen-

to, batismo nas águas e posterior recebimento do batismo de fogo, mas, ao que parece, a possibilidade de vários modelos (anterior, posterior ou simultâneo), desde o Pentecostes (cf. ATOS 10: 44-48; 11:1-19) propicia maior liberdade de opção (ou maior possibilidade institucional) para os possíveis conversos. Trata-se, portanto, de uma **institucionalidade**, como nas sociedades tribais, só que num modelo muito mais dinâmico.

b. a exegese do grupo: entre o êxtase e o transe :

Os cultos de "cura divina", da "bênção", ou conforme descritos no capítulo II, item 2, os cultos abertos, para fora, de **evangelização**, são marcados por alguns tipos de comportamento.

Dividido em vários **momentos**, contrabalança estados de êxtase e de transe.

As orações e cânticos coletivos, alternados com as orações individuais, em voz alta, em geral de joelhos, culminam com o momento da **cura** em que os aflitos vão até em frente ao púlpito e, de costas para o resto dos fiéis; de cabeças baixas e olhos fechados recebem o que convencionei chamar de a "primeira onda de bênção", em que os pastores, impondo as mãos sobre eles, libertam-nos da possessão do maligno.

Num segundo momento, depois que alguns já se sentem melhor e voltam aos seus lugares, os pastores concentram-se sobre os casos mais sérios, aqueles realmente "possuídos pela enfermidade", o que vem a ser a mesma coisa que "possuídos pelo demônio", ou demônios.

Na realidade as doenças são demônios. Nestas sessões é

que ocorrem as cenas de exorcismo com gritos, contorções, desmaios, etc... Em geral as conversões dão-se nestes momentos ou em decorrência deles.

Interessante observar como esta prática religiosa, que busca a perfeição espiritual e tem no corpo o instrumento fundamental desta busca, nega-o numa postura ascética exacerbada: o corpo "corporifica" o mal.

Os Sufis, seita islâmica, praticam um tipo de culto muito semelhante ao pentecostal. Organizam-se num grande número de confrarias (tâ ifa), cada qual com sua visão própria (tarīga), e praticam um tipo de oração, o "dhikr" (do íntimo), cuja função, comparada à da oração no culto pentecostal, traz analogias interessantes, especialmente no que se refere à relação êxtase/transe em ambos os cultos.⁸³

dhikr íntimo	dhikr público
exercício da piedade; repetição do nome divino; solidão; técnica muito elaborada de respiração que consiste numa repetição do nome divino; silêncio e imobilidade; alucinações sonoras e visuais.	a busca do transe, ligado à música e à dança; repetição do nome divino em voz alta, gritada; o aspecto coletivo;

O "dhikr" faz parte da cerimônia chamada *samá*, feita de preces, música e dança. A relação entre *samá* e *wajd* (transe) é

⁸³Estas idéias foram desenvolvidas a partir da leitura de *La Musique et La Transe*, de Gilbert Rouget, Gallimard, 1980, p. 349 em diante.

tão estreita que se pode dizer "entrar em samâ'", "ser pego pelo samâ'" ou "estar no samâ'". Significa, fundamentalmente, um modelo de culto "auditivo". Na realidade, segundo G. ROUGET, "samâ'" significa "audição pela alma":

- o escutar a música, os cantos, os salmos, a recitação rítmica a fim de chegar à emoção religiosa;
- o significa, também, o próprio canto ou a música vocal e a instrumental (tarab).

O **wajd** é o estado resultante desta audição pela e com a alma. Ele manifesta-se bruscamente, como uma iluminação, revelação ou inspiração, que atinge o crente, **repentinamente**, quando este entende as palavras correspondentes à sua situação dramática.

Este modelo **auditivo**, no culto pentecostal encontra-se fortemente marcado pela simbologia do **vento** e do **fogo**:

"De repente veio do alto um **som**, como de um **vento** impetuoso e **encheu** toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas como de **fogo**, e pousou uma sobre cada um deles". (grifo meu, LUCAS 24:23).

O Pentecostes foi uma nova dispensação da graça, caracterizada pelo **batismo coletivo** e pela manifestação de **línguas estranhas**, como o cumprimento de uma promessa. O recebimento do Espírito Santo não é, como vimos, algo automático. Não basta confessar a Cristo. É preciso buscar com fervor este momento que resulta de uma experiência mística (fogo), subsequente à conversão, e, em geral, depois de uma emoção muito forte, na maioria das vezes ligada à cura física, ou espiritual, que se

manifesta **fisicamente**. Voltamos a exemplificar com a conversão de Paulo, na estrada de Damasco, que, neste sentido, é paradigmática.

Este modelo, na realidade, tem raízes que extrapolam o contexto judaico, na medida em que possui traços das antigas religiões que ocupavam espaços vizinhos e coexistiram no tempo como a arábica pré-islâmica e a cananéia-fenícia: o vestuário, o bordão, a palavra enquanto bênção ou maldição pronunciada de forma rítmica e muitas vezes a ser interpretada por algum líder cheio de poder sobrenatural, e o poder mágico das mãos.

Se entre os Sufis a cerimônia "samâ'" é a audição pela alma, o modelo auditivo pentecostal é um espaço que se enche pelo **som**.

É a **temporalização** que, como na música, extrapola a partitura e cria suas próprias dimensões sonoras. Um espaço feito pela própria "coisa", como o universo em expansão. Um processo que cria seus próprios limites impulsionado por uma estrutura intuitiva e a auto-audição. E, neste sentido, não se pode esquecer a estreita relação entre a audição e a vida emocional.

Segundo PAULO NEVES (NEVES, 1984), a região auditiva está situada no lobo temporal, onde está, também, o centro da fala e dos outros mecanismos da linguagem.

Esta é uma área muito especializada, encarregada da interpretação dos sinais, tanto acústicos quanto visuais, "evocando a memória". (Op. Cit., p. 23). Chamada também de "córtex interpretativo" é onde são analisados, comparados e classificados os sons.

Mas existe uma outra região, sensível às informações sonoras, que é o tálamo, sede das emoções primárias.

Como sabemos e o autor reafirma, "nenhum dos nossos sen-

tidos nos permite apreender as relações vibratórias com tanta clareza e com tantas possibilidades de análise como o sentido auditivo".

Por outro lado, sabemos que as sensações vibratórias estão ligadas à emoção e, como consequência, à religiosidade: os mantras como princípio do Universo, o Verbo na criação, os passos e a voz de Deus no Éden:

"... quando ouviram a voz do Senhor Deus, que andava no jardim pela viração do dia ..." (GÊNESIS 3:8).

Mesmo sem querer dizer com isso que o culto pentecostal esteja justificado na sua "primitividade", achamos interessante chamar a atenção para a dimensão acústica do ritual porque existe, realmente, uma relação analógica entre som/Espírito Santo, vazio/preenchimento, tanto a nível da semântica dos símbolos quanto a nível da exegese do próprio grupo. Senão vejamos: na Pneumatologia tradicional (do grego pneuma-espírito), Ele, o Espírito Santo, significa **vento** e, como este, invisível, imaterial e poderoso:

"... o vento sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai; assim é tudo o que é nascido do Espírito". (JOÃO 3:8).

Na exegese do grupo estudado, o Espírito Santo é descrito mais freqüentemente como uma alegria, uma vontade de gritar, vontade de cantar, vontade de abraçar as pessoas, como um sentimento de "transbordamento", enfim. Ou seja, há a sensação de preenchimento e a produção, real, de sons: louvores e, entre eles a glossolália como o sinal maior na medida em que,

como vimos anteriormente, "a língua é a última coisa que você deixa dominar"...

Esta conceituação parece ser comum, pois um membro da Igreja Cristã do Brasil, citado por MANUEL LUIZ G. CORRÊA, diz: "... a língua é o mais incontrolável membro do corpo. É a última coisa que você renuncia a Deus. Quando Deus se apossa de sua língua, Ele realmente assume o controle sobre você (CORRÊA, 1986:202). Embora este crente citado não estivesse fazendo uma referência explícita à glossolália e sim ao discurso como um todo, sua afirmação apresenta as mesmas ambigüidades encontradas na maioria dos nossos entrevistados: nós dominamos e não dominamos a nossa língua (órgão). Ela é, igualmente, relacionada à razão e ao ato falho, à intemperança e ao descontrole. Ela é, enquanto linguagem, a língua do Espírito Santo, feita para esclarecer espiritualmente os crentes, mas é, ao mesmo tempo, destinada a "enganar" o diabo, que não pode entender a língua dos anjos ... é, enfim, mistério e revelação.

Além desta comparação entre a natureza do "samã" e do culto do batismo pelo Espírito Santo, e da semelhança dos modelos auditivos, existe uma outra aproximação talvez mais ^{re-}~~re-~~ ^{geradora} flexão sobre o batismo atual que é a mudança ocorrida no "dhikr" e no culto do batismo cristão ao longo dos séculos.

No livro citado de GILBERT ROUGET, o autor nos mostra como o próprio "dhikr" passou, progressivamente, do seu senso inicial, ou seja, "de la mention du non divin", "plaisir et pureté du coeur", "passion de Dieu", à outra forma, o "dhikr" coletivo, que veio a tornar-se "un exercice extrêmement violent, générateur de transes frénétiques". (Op. Cit., p. 364).

Citando IBN JUBAIR, viajante do século XII, ROUGET nos conta que os participantes do "samã" ficavam absorvidos pelo

êxtase", parecendo não pertencer a este mundo. Através de um outro autor, AHMAD, diz que o "samâ'" consistia de emoções místicas muito controladas.

Esta mudança, que começou no século XII, consistiu, segundo TRIMINGHAM (1971:199, também citado por ROUGET) na mecanização da experiência mística, que se tornou, assim, acessível a cada um e a todos, "num tempo relativamente curto, graças aos exercícios rítmicos associando posturas, respiração, movimentos coordenados e repetições verbais".

Outro aspecto que vem juntar-se a este, e que nos toca de perto, é o papel da música no culto "samâ'". Segundo GHAZZÂLÍ, que escreveu sobre o bom uso da audição (samâ') e do transe (wajd), no final do século XI, a música era cantada, em geral em solo, mas também em coro sob a direção de um mestre, coordenador do culto e orientador dos fiéis, o cheikh. Os fiéis, ouvindo em recolhimento, deixavam-se, pouco a pouco, entrar no "wajd", o qual esforçavam-se para controlar e dominar. Se muito intenso, levantavam-se e dançavam.⁸⁴ Ao final, cada qual falava sobre a revelação recebida durante a sessão.

Sobre o efeito desta música, o próprio GHAZZÂLÍ escreveu dizendo que sua ação não incidia num só ponto. Agia em diversos níveis em virtude de muitas qualidades: em princípio, no nível fisiológico, pelo seu aspecto acústico, quando é belo. Este efeito, segundo GHAZZÂLÍ, "é um segredo que pertence ao Deus Altíssimo". (Op. Cit., p. 367). Sem dúvida, este é o efeito que mais nos interessa. E sua ligação com o domínio da reli-

⁸⁴ Interessante que os que recebem o batismo pelo Espírito Santo no Chile, "dançam" no Espírito.

gião, enquanto "um segredo do Altíssimo", revela a mesma idéia da glossolália como uma "linguagem" dada pelo Espírito Santo.

Se formos pensar no Cristianismo, muitos são os pontos que poderão ser relacionados e que pertencem ao mesmo período histórico: a expansão do Cristianismo, o renascimento do monasticismo, a formação das leis canônicas, cuja edição final é de 1582.

A mesma mudança, que começou para o "dhikr" no século XII, ocorreu na Igreja Cristã da época. Só que, enquanto o **êxtase** permaneceu dentro dos monastérios, ao som de cantos gregorianos e severo controle da sua expressão, o transe saiu, pelas mãos dos heréticos. Não foram poucos os movimentos dissidentes da Igreja, sempre a tentar lidar com a **experiência mística** num tempo em que a Igreja precisava crescer a partir da religiosidade popular, mas mantendo suas posições.

Se, portanto, não foram poucos os **santos contemplativos**, **extáticos**, também não o foram os movimentos que tentavam, sempre, de alguma forma, resgatar o modelo antigo de religiosidade e ali, sempre, o batismo pelo Espírito Santo e os carismas, entre eles, a glossolália.

Como já foi visto anteriormente, de **exigida**, a glossolália passa a **aceitável** (já nas cartas do apóstolo Paulo, quando da organização das Igrejas na Ásia Menor) e é, finalmente **expurgada** da Igreja Apostólica por volta do ano 175 d.C. Sofreu depois desta época, muitas perseguições.

Na virada do século, ressurgiu, institucionalizada no movimento pentecostal. E é interessante, pois há a mesma **urgência** de desenvolvimento da Igreja, ou do movimento buscando sua legitimação, e, coincidentemente, a técnica parece ser a mesma do "dhikr" vulgar, coletivo: exercícios rítmicos (bater palmas,

por exemplo) associando posturas, respiração, repetições verbais, ou seja, a mecanização da experiência mística.

	NATURALIDADEE	ÊXTASE	TRANSE
Intímio	<ul style="list-style-type: none"> - momento de chegada à Igreja - os cumprimentos com a palavra "PAZ", a troca de sorrisos, gentilezas e informações; - a leitura da Bíblia e os cânticos iniciais, comunicações, pedidos de orações, apresentações, apresentação da programação do mês, etc... - a coleta de dízimos e ofertas; - o sermão; - oração pelos enfermos e aflitos, com a deposição de objetos pessoais numa mesa em frente ao púlpito. 	<ul style="list-style-type: none"> - os momentos de oração individual/simultânea, como ato de arrependimento e contrição; - os momentos de oração individual/simultânea, com pedidos de graças, etc ... 	<ul style="list-style-type: none"> - os momentos de oração individual/simultânea, de caráter coletivo porque destinada a pedir a intercessão de Deus através do seu Espírito Santo, para aliviar os sofrimentos das pessoas que diante da lista de sofrimentos apresentada pelo pastor, identificam-se, e vão até à frente. Ficam todos juntos, em pé, de cabeças baixas, enquanto mais de um pastor vão dando as bênçãos e expulsando os demônios causadores dos males. Nestes momentos ocorrem as cenas de exorcismo. Alguns entram em transe, chegando a cair ao chão. Outros, mais ferrosos, da "plateia" também atingem este estado, porém não tão fortemente.
Público			

*O termo **plateia** relaciona-se com a noção de "show" e, até certo ponto, funciona como **coadjuvante no drama ritual**, interagindo, reforçando e, às vezes, até mesmo "atrapalhando" a ascense extática... Houve um momento, numa sessão destas, em que a "plateia" agia com muito fervor, desmesurado até, como que "encobrindo" o performance exorcista do pastor e foi, deliberadamente, contida pelo mesmo.

CAPÍTULO IV

A ORAÇÃO COMO FENÔMENO SOCIAL

A ORAÇÃO COMO FENÔMENO SOCIAL

Se, como MARCEL MAUSS, aceitarmos a hipótese de que o caráter social da prece está, justamente, no fato de poder desempenhar funções diferenciadas, mas manter a mesma natureza, tanto a cerimônia do "samã" quanto o culto do batismo pelo Espírito Santo nos parecem exemplos bem convincentes. (MAUSS, 1979).

Estará havendo, dentro do rito batismal, formas de prece (e entre elas a glossolália como marca privilegiada) que sugerem uma **mecanização da experiência extática**, que aparecem como uma **técnica** destinada a cumprir uma função ao mesmo tempo **diferenciada** (das outras que ocorrer hoje em dia e ao longo do tempo) e **semelhante** na sua natureza que é, justamente, o fato de apresentar uma ambigüidade dialética entre:

- o o ser espiritual e ao mesmo tempo, física (mecânica);
- o o ser individual e ao mesmo tempo, coletiva;
- o de remeter ao mítico, a-histórico e, ao mesmo tempo, ao atual, histórico;
- o em sendo **palavra**, estar ao mesmo tempo mais próxima e mais distante do pensamento;
- o de ser formal/institucional e ao mesmo tempo dar vazão às manifestações individuais;
- o de estar "dentro" e "fora" do indivíduo, simultaneamente.

A forma, como diz MAUSS, não existe fora do ritual.

E o rito é um ato social. É uma prática cuja eficácia está em algum ponto entre o individual e o social, ou seja, algo que evidencie, escondendo, ou que esconda evidenciando. Algo que dê ao sujeito a certeza de que ele é o autor, de suas afirmações, mas que, ao mesmo tempo, faça-o reproduzir o modelo social.

Que seja performance e texto.

MAUSS continua dizendo que a prece, mais que qualquer outro sistema de fatos, participa da natureza do rito e da crença. O batismo, seja nas águas ou pelo fogo, não pode prescindir da crença e nele, do mito do Espírito Santo. Em ambas as formas a justificativa pela crença é a mesma: purificação pela inundação/morte e o renascimento de uma nova vida.

Este é o sentido dado pelo credo.

Um sentido fundamentalmente **flutuante** na medida em que o que se chama de "vida nova", "libertação do cativo do pecado" vem a ser uma reprodução do mesmo social, só que revestido de outra significação.

Mas, como diz MAUSS, "esta é a matéria concreta e cheia de movimento sobre a qual a abstração do sociólogo se exerce e pode legitimamente se exercer ..." (MAUSS, Op. Cit., p. 103).

Dentro do ritual do batismo pelo Espírito Santo, a prece, enquanto **palavra**, merece considerações adicionais às que MAUSS faz, ou seja, além de todas as consideradas pelo autor, se, como ele mesmo diz, sua eficácia está no domínio do ritual e neste a palavra ocupa lugar central, em se falando de glosolália, é necessário seguir o seu movimento não só a nível do que elas vão significar, mas também no que elas não significam mas fazem com sua materialidade.

A GLOSSOLÁLIA COMO FENÔMENO LINGÜÍSTICO

IV.1 A GLOSSOLÁLIA COMO FENÔMENO LINGUÍSTICO

IV.1.1. - Aproximação e distanciamento entre a glossolália e as línguas naturais

Na representação dos fiéis, o fenômeno da glossolália é identificado como o falar em línguas estranhas, ou seja, as emissões vocais são aproximadas a enunciados lingüísticos. Pe-de-se assim ao lingüista que, com o mesmo instrumento teórico com que examina as línguas naturais, analise também o fenômeno da glossolália naquilo em que ambos se aproximam.

Pensemos um pouco inicialmente sobre o que seja uma língua natural, para poder aproximá-la da glossolália. Não é simples fazer essa definição. Os lingüistas vêm há várias décadas usando conceitos parcialmente diferentes de língua, sem chegarem a um consenso quanto à delimitação do conjunto de questões lingüísticas que devem ser tomadas como objeto da lingüística. Mas se por um lado, não se chegou ainda a esse consenso, pelo menos é possível dizer que os lingüistas reconhecem por unanimidade que as línguas naturais compartilham determinadas propriedades que as diferenciam dos demais sistemas simbólicos. As línguas naturais apresentam pelo menos um conjunto bem definido de propriedades como mostra LÚCIA LOBATO:

"Em resumo, as línguas humanas compartilham uma série de características que lhes atribui caráter único e as distingue dos demais sistemas de comunicação: produtividade ilimitada (no sentido de que permitem a produção de um número ilimitado de novas mensagens sobre um número ilimitado de novos temas); criatividade (no sentido de serem independentes de estímulo); multiplicidade de Funções; arbitrariedade da ligação entre significante e significado, e entre signo e referente; caráter necessário dessa ligação;

descontinuidade dos elementos em que as mensagens lingüísticas se decompõem, e articulação desses elementos em dois planos - o do conteúdo e o da expressão". (LOBATO, 1986: 45-6).

Examinando-se o fenômeno da glossolália a partir desse conjunto de propriedades definidoras das línguas naturais, vê-se claramente que ele se coloca fora do objeto da lingüística, embora partilhe com as línguas naturais determinadas propriedades.

Podemos afirmar que a glossolália apresenta a propriedade de ter uma produtividade ilimitada, ou seja, que ela permite a produção infinita de novas mensagens - enunciados e textos aos quais se pode atribuir interpretações infinitas, na medida em que está ligado diretamente à vida emocional de cada crente. Não se acessa diretamente aos significados, mas este aspecto nos parece inquestionável. Sabemos, contudo, que quando há interpretação dentro do culto, surge uma recorrência de temas como, por exemplo, o final dos tempos, a necessidade de arrependimento e obediência às leis divinas. Mas esta é uma questão que remete à dimensão discursiva, tratada num outro item.

Podemos dizer também que sua ocorrência é independente de estímulo, tomando-se aqui o termo estímulo no sentido estrito em que ele é utilizado por LOBATO no trecho citado, para opor as línguas naturais à linguagem das abelhas, por exemplo.

Por outro lado, a produção glossolálica emerge de um plano institucional, ou seja, o crente tem a liberdade de falar ou não, mas quando o faz, há o momento certo. Na realidade, ela está no limite do pessoal/institucional, isto é, haverá sempre o padrão, tanto formal quanto intencional, fazendo com

que estes planos se confundam. Neste sentido, ela seria e não seria independente de estímulo, ou melhor dizendo, não há uma relação mecânica entre a produção da fala e o contexto, apesar da sua institucionalidade. Em relação às outras propriedades apontadas, a aproximação entre a glossolália e as línguas naturais já não é tão fácil.

Seria possível falarmos, por exemplo, de uma multiplicidade de funções em relação à glossolália?

Ela é usada em situações bem definidas e desempenha dentro do culto um conjunto restrito de funções bem definidas, que em nada se comparam à variedade de funções que uma língua natural desempenha nas diversas situações vivenciadas pelos seus usuários.

Quando observamos a ligação entre significante e significado, e entre signo e referente, a diferença entre a glossolália e as línguas naturais torna-se patente. As línguas naturais apresentam como uma de suas propriedades básicas a associação entre seqüências determinadas de sons e significados (conceitos) também determinados. Essa associação entre significante e significado, ou seja, entre o aspecto fônico, material da palavra e seu aspecto conceitual, constitui o signo lingüístico. Os signos lingüísticos remetem a determinados objetos do mundo, ou seja, têm seus referentes. As ligações entre significante e significado e entre signo e referente são arbitrárias, ou seja, não motivadas: não há propriedade sonora alguma dos significantes que justifique sua associação a um significado e não a outro, e sua ligação a um conjunto de objetos do mundo e não a outro. Por outro lado, uma vez estabelecidas convencionalmente, estas associações são mantidas como necessárias dentro da comunidade de fala, bem como transmiti-

das a novos falantes. Essa propriedade não está presente na glossolália. Não se tem evidência de que determinados significantes sejam associados sistematicamente a determinados significados se que essa associação seja mantida de forma constante. A interpretação que se faz de textos em glossolália considera o conjunto de emissões na sua globalidade. Nas línguas naturais, ao contrário, as emissões podem ser decompostas em unidades menores, e a interpretação que se faz, em grande parte, pelo menos, por uma análise composicional, que associa unidades menores para formar unidades maiores: os morfemas foram palavras; as palavras se combinam em sintagmas; os sintagmas constituem sentenças; as sentenças compõem discursos. A interpretação das mensagens lingüísticas é mediada necessariamente por sua estrutura. Na glossolália não se tem essa mediação; os pseudoenunciados são tomados em sua totalidade para a interpretação, sem fazer a segmentação de elementos e analisá-los composicionalmente. A descontinuidade dos elementos nas línguas naturais, que permite essa segmentação não está presente na glossolália.

Surgem daí as sugestões: até que ponto interessa à lingüística de hoje uma reflexão sobre a glossolália? Ou ainda, até que ponto os conceitos e a metodologia de análise desenvolvidos pela lingüística para dar conta de seu objeto podem ajudar na compreensão de um fenômeno como a glossolália?

Em primeiro lugar, podemos observar que as emissões em glossolália, quando consideradas em sua materialidade, apresentam uma semelhança muito grande com as línguas naturais. Apresentam uma segmentação nítida em grupos respiratórios (breath groups), de forma análoga à emissão de enunciados nas línguas naturais. Pelo ritmo, distribuição de pausas e tonicidade, é

segmentar os grupos respiratórios em unidades menores, semelhantes às palavras das línguas naturais. Estas têm consoantes e vogais que se organizam em sílabas a partir de padrões de combinação bem rígidos. Há elementos recorrentes como parte das "palavras", a exemplo dos morfemas das línguas naturais. Há padrões definidos de marcação, do acento tônico. Resumindo, em seu aspecto material, sonoro, a glossolália utiliza-se dos mesmos tipos de elementos das línguas naturais e os organiza de forma muito semelhante.

Não se pode dizer simplesmente que a semelhança é ocasional e encerrar a questão por aí. Se a glossolália se assemelha às línguas naturais é porque as línguas na glossolália são criadas pelos falantes a partir de um modelo fornecido pelas línguas naturais. As emissões glossolálicas visam aproximar-se de uma representação de língua que os falantes inconscientemente possuem, uma representação de algo que seja uma **língua**, mas não a língua portuguesa. Para a lingüística, a glossolália é um campo interessante justamente por revelar essa representação de língua existente no inconsciente dos falantes.

Há ainda um outro aspecto da glossolália que pode interessar ao lingüista. Na glossolália se tem a ausência da função referencial da linguagem e a exacerbação de sua função expressiva. Isso fica patente pela observação dos contextos situacionais em que a glossolália ocorre. Assim, podemos supor que os falantes, inconscientemente, selecionam aqueles recursos fônicos que eles consideram mais adequados à função expressiva. O estudo da glossolália pode, portanto, fornecer ao lingüista elementos interessantes sobre os recursos lingüísticos considerados mais expressivos pelos falantes.

Temos assim uma resposta à primeira questão levantada. A glossolália interessa à lingüística não por ser um objeto da mesma natureza das línguas naturais, mas por fornecer, indiretamente, elementos para o conhecimento das línguas naturais.

Quanto à questão de ser possível analisar a glossolália com o instrumental teórico desenvolvido pela lingüística, temos que considerar que isso só é possível dentro de certos limites. O que define esses limites são os pontos em que se tem a aproximação entre as línguas naturais e glossolália. Há dois pontos de contato: o aspecto fônico de um lado e o discurso ^{VO} de outro. É possível analisar a glossolália com o referencial da lingüística quando se trata de sua materialidade fonética (sons utilizados, padrões silábicos, seqüências de sons permitidas, uso de elementos suprasegmentais como acento, tom e duração, etc.)

A partir daí, se tem uma lacuna na análise, pela inexistência na glossolália de conteúdo referencial e de uma estruturação. Assim, as áreas da morfologia, sintaxe e semântica em nada podem contribuir para a compreensão da glossolália.

A aproximação pode ser retomada na análise dos aspectos discursivos, no estudo das condições contextuais que devem estar no contexto social do culto para que a glossolália ocorra. Assim, a segunda área da lingüística que tem condições de contribuir para a compreensão do fenômeno da glossolália é a análise do discurso.

Enquanto a fonética permite que se apreenda as características da glossolália enquanto objeto formal e acústico, a análise do discurso permite considerá-la em termos de sua eficácia discursiva.

IV.1.2. - A Organização fonética dos "enunciados em glossolália"

Para fazer a análise das propriedades sonoras da glossolália, vamos primeiramente, transcrever uma amostra de textos gravados durante vários cultos em igrejas pentecostais de Curitiba.

Para isso, usaremos os símbolos fonéticos de Alfabeto Fonético Internacional. O quadro abaixo apresenta a classificação articulatória dos símbolos utilizados. Como este texto não será lido somente por lingüistas, acrescentamos também exemplos de palavras em português ou inglês em que ocorram os sons representados por cada um dos símbolos do alfabeto fonético internacional utilizados nas transcrições.

Símbolos do alfabeto fonético internacional utilizados nas transcrições (ALBANO DA MOTTA MAIA, 1985).

CONSOANTES	Bilabiais	Labiodontais	Dentais e Alveolares	Palato-alveolares	Velares	Glottais
Plosivas	p/b		t/d		k/g	
Nasais	m		n			
Fricativas		v	s/z	s/z		h
Laterais			l			
Vibrantes			r			
Flapes						

MODIFICAÇÕES:

Africadas:

Vogais nasais:

Sílabas tônicas: marcadas com o sinal (') acima da vogal.

VOGAIS

	Anteriores	Centrais	Posteriores
Fechadas	i y		w
Semi-fechadas	e		o
Semi-abertas	E		
Abertas		a	

Exemplos de palavras com sons pronunciados de forma semelhante aos encontrados nos exemplos de glossolália transcritos:

Consoantes:

1. | | pato: | | ato
2. | | bola: | | ola
3. | | telha: | | elha
4. | | dois: | | ois
5. | | quente: | | ente, coisa: | | oisa
6. | | gato | | ato
7. | | verde: | | erde
8. | | circo: | | irco, açude: a | | ude
9. | | zebra: | | ebra, asilo: a | | ilo
10. | | enxada: en | | ada, cheio: | | eio
11. | | gelo: | | elo, hoje: ho | | e
12. | | inglês him: | | *
13. | | lata: | | ata
14. | | carro, rato, quando pronunciados com vibração da ponta da língua: ca | | o, | | ato
15. | | corresponde ao r simples do português entre vogais: arado: a | | ado
16. | | pronúncia do t diante de i em português: tipo: | | ipo, ou da expressão gaúcha tchê.

17. | | pronúncia do d diante de i em português: dívida:
 | | ívida
18. | | mata: | | ata
19. | | nota: | | ota

Vogais:

1. | | bico: | | ico
2. | | é o i assilábico, ou seja, o i que constitui sílaba
 junto com outra vogal: depois: depo | | s
3. | | mesa: m | | sa
4. | | bobo: b | | bo
5. | | rede: r | | de
6. | | leve: l | | ve
7. | | loja: l | | ja
8. | | a fechado usado no português em sílabas átonas ou na-
 salizadas: casa: cas | |, tampa: t | | pa
9. | | capa: c | | pa
10. | | é o u assilábico que forma um ditongo junto com outra
 vogal: mau: ma | |

*Este som é usado também no português como variante do | | em
 alguns dialetos, como o carioca: rato: | | ato, carro: ca
 | | o.

Reproduzimos a seguir 8 textos em que emissões glossolálicas aparecem às vezes entremeadas com enunciados em português, às vezes não.

FALANTE 1

... sí sí maraʃá mará osé
ew p̃so proṽdo yodelavestibirá telé glórya s̃p̃dele
keflelé dem̃dele p̃dele astalamáy atalamá sỹp̃delé
gr̃p̃diosoláy ay ʃísti mĩp̃dele
tr svéyas syamerás e de gl yaʃorarástele
gr dístiti sálálas
keríía adorasii kerii kerikl dele dalamáras
steró tekláy sterio ikl dere
mala marasestamaráy yominístere kl dere
koróderererereré tyaralá
áye keasístela sterésteró selamenikr derele s dele
gr dió dalamáy atep r stimi daláy k derere s dele
atlístalamára amara áy
reléyas kela teleó kelasístemere semeres daray
kemé tereseinióstaramarala sdara mara áy
grãdere sãdele ostelamáy dehare telea i terey birísti hástere
vi ti virísterey vika lamára mara mara mara sistere
gl rya a a estlem dere otelástalarararé ...

FALANTE 2

dalalalaláy íbí i s dala

dala íbi

Õ ... Glória, glória, glória a Deus, aleluia!

má tala a áy

..... úri

ú i i i i i i t i i i i t i y dala má i

alayk al yk d alavabást imi

o ... ím da lavabást imi si i i d

Oh! Aleluia, aleluia, aleluia, meu Senhor!

mi kl ba t í i

Oh! Glória a Deus, glória a Deus, aleluia!

..... (incompreensível)

Oh! Santo! Santo! Santo! Snto é o Senhor!

i í t imi

aleluía! h da alavabást i t íbiri d

Oh! Glória a Deus, aleluia!

Aleluia Senhor!

í i d lalalá t i i k í i k da

óya t ama ás t i ikí i da alaláli ... aleluia!

Glória a Deus! Aleluia! Santo, santo, santo, santo, santo és
tu, Senhor!

Digno, digno é o Senhor!

haláy si i i i d

Oh! Toda honra, todo louvor seja dado a ti.

hála si i i káya

Aleluia Jesus!

Aleluia Jesus!

Oh! Santo, santo, santo!

orist ri d r marást i orist ikláy
orist ikláy marást i orist iri d r

Aleluía Jesus!

Obrigado, Jesus querido!

Obrigado, Jesus!

FALANTE 3

... que nós possamos transbordar, Senhor!

ó i sí i áy si i d i

ó i si ki d i si imáy, aleluia!

Glória ao pai, glória ao filho, glória ao Espírito Santo!

ó i si imáy, aleluia!

ó i si ki d i si imáy si i d i si imáy

ó i si ik d i si imáy, aleluia senhor!

Glória a Deus, glória a Deus, glória ao Pai!

Glória ao Filho e glória ao Espírito Santo, aleluia!

(pausa)

Faça-nos, senhor, um instrumento nas tuas mãos, meu Deus!

Faça de nós um vaso de bênção, meu Deus!

Aleluia, Senhor!

Que possamos ser uma testemunha viva, Senhor!

Por todos os lados onde andarmos!

ó i si ik d i si i d i si imáy si ikáy

si im da i si i d i si ikláy si i d ó i si imáy

ó i si i d i si ikl d i si imáy si ió i si imáy

Aleluia, Senhor, Aleluia!

Glória a Deus, glória a Deus, aleluia Senhor!

ó i si ik d i si imáy, aleluia!

ó i si ik d i si imáy si ióri si imáy, aleluia!

Ô meu Deus, meu Deus que tudo pode!

Aleluia, Senhor, Aleluia!

FALANTE 4

i iisi i i iísi i isiba ikla i ísi
 kla i ísi le i iísi lebo iklí
 i í i kliklilhíklinh
 kla i i iíksi i imá i k ey i iísi
 kla i i iísim kley e eísim
 g ey i ísi i g i ísi
 g a a i ísi i a a a ísi lebá i kley i iísi
 gle i i ísi i i ísi
 i i ísi le ima i i í k a a a ísi i i í
 kla i i i ísi i i í
 i i i ísi ma i i ísi i i í

FALANTE 5

kl d l

l m

alamalsáy Senhor!

Glória glória ...

Glória glória glória a ti, Senhor!

Glória glória glória!

..... Todas entrecortadas, como se estivesse
 soluçando

ma asáy

ma asáy

glória sí i k a a sáy

sí i kráy yama asáy

.....

Aleluia!

Aleluia, aleluia, Jesus!

Aleluia, Jesus!

Aleluia, aleluia, Senhor!

Glória, glória, glória!

Glória, glória, glória, glória a ti, Senhor!

Glória, glória!

Glória, glória, glória!

..... (repetições e palavras glossolálicas ain-
 da um bom trecho. Após a fala de outra
 falante (nº 3), volta a mesma falante).

Meus Jesus querido, aleluia!

si imáy si ió i

ó i si i ... máy si i ... d i si i da is ...

Continuação...

gl i si imáy si i d i ó i sí i

ogl i si imáy d si iõde i si ikáy

oó i si imáy si i d siciáy

Glória a Deus, glória a Deus, glória a Deus, aleluia, Senhor!

Obrigado, meu Deus pela tua presença, Senhor!

Obrigado pelo seu poder derramado!

Aleluia, Senhor!

Glória a Deus!

FALANTE 6

oris d r

rikláy li d r

orís iri d r marás i klamarást i amí ríst i

oráy oráy

orikláy

orist ikráy ori d l maráy

oráy orikláy orist ikláy

Aleluia, Jesus!

Aleluia, Rei dos Reis!

Aleluia, Jesus!

Aleluia!

UI ... aleluia!

Aleluia, Jesus!

Gloória!

Glória a ti, Senhor!

Glória a ti, Senhor!

Eu te louvo, meu Deus!

Eu te louvo, Senhor!

orist iri d l marást i

oriklamást i

e skikl marást i amí orikl d r riáy

oriáy oriáy oriaáay

arikláy

orist iri d r

Aleluia!

orist i d l marást i amí orikl m

oráy kl mást i orikl d r riáy

orist iri d r

FALANTE 7

(A característica principal da glossolália do Pastor Silas é o início das emissões com um õoo ... Depois sobressai apenas o ritmo, com uma divisão mais ou menos igual o tempo todo. Como ele é gago, percebe-se a acentuação da gagueira na glossolália).

ooo ... ya ama áy yaza ama áy

ooo ... s da ama áy

ooo ... a i íd yalamást i

ooo ... ya amaráy

s̃da ama áy s̃ da amáy

FALANTE 8

óriri d r ya ástiri d r yaramáy
 óriri yarasáy yaramáy
 óri k d yamaráy síri
 óri yarasáy yamarást i yaramáy
 óri kayarasáy yamarás yarasáy
 óri yarasáy yayasa a mará stiri
 oríkl yamarásay yayamarást i yaramáy
 oriabí karamás
 orirí kemarayá karamayást i yaramáy
 orí yamarásay yamarás yaramáy
 orí arásay yamás yamarasíri
 orí aramáy
 oríkl yamarásay iri klamarásay
 orirí aramáy
 óri yamás yamay
 oriklayaramáy
 ori rasáy
 ori yamást i
 oríkl yaramáy
 ori yamása ayaramáy

Nas emissões em glossolália, como no uso de qualquer língua natural, podemos observar inicialmente que a "construção" da língua toma como ponto de partida um conjunto limitado de sons ou segmentos fônicos, que são um subconjunto da totalidade de sons que o aparelho vocal humano é capaz de produzir e o aparelho auditivo capaz de discriminar.

Nos textos de glossolália documentados, este conjunto de sons a partir dos quais os enunciados são produzidos não são escolhidos arbitrariamente da totalidade dos sons que o aparelho vocal humano é capaz de produzir. Ao contrário, eles são sempre um subconjunto restrito do conjunto de sons que utilizamos ao falar a língua portuguesa. Ou seja, os limites para a escolha do conjunto de sons a serem utilizados é o mesmo limite mobilizado inconscientemente pelo falante nas suas emissões em língua portuguesa.

O total de sons utilizados em cada texto em glossolália é pequeno, sempre menor do que os falantes utilizariam conversando normalmente em português. O texto que apresenta uma maior variedade de segmentos utiliza-se de 15 consoantes e 9 vogais (falante nº 1) e o que tem menor variedade usa 6 consoantes e 4 vogais (falante nº 7). Uma transcrição do português feita com o mesmo grau de precisão das transcrições aqui utilizadas revelaria pelo menos 21 consoantes e 17 vogais.

TOTAL DE SONS UTILIZADOS

Falante	Consoante	Vogais e Semi-vogais	Total
1	15	9	24
2	14	6	20
3	6	6	12
4	8	6	14
5	7	8	15
6	7	8	15
7	6	4	10
8	9	6	14

Com falantes adultos de língua portuguesa, os informantes mostraram evidências de que são capazes de bloquear parcialmente o uso de um conjunto de sons que utilizam automática e inconscientemente ao falar o português. Por outro lado, não deram mostra de que sejam capazes de ampliar esse conjunto, fazendo uso de sons que usualmente não utilizariam ao falar o português. Essa característica da glossolália foi percebida também por SAMARIN:

"Em outras palavras, qualquer criador de uma pseudolinguagem, de forma improvisada, tende a recorrer ao que é comum na sua língua materna. Na realidade é muito mais usual que ele maximize o que já é mais freqüente". (SAMARIN, 1970:83).

O conjunto de sons utilizados por cada falante não é tomado ao acaso do conjunto usado na língua portuguesa. Pelo contrário, há uma recorrência muito grande de determinadas consoantes e vogais, tanto que é possível identificar, sem maiores

dificuldades, o conjunto de sons preferidos pelos falantes.

SONS PREFERIDOS PELOS FALANTES

Consoantes

Vogais e Semi-vogais

Podemos analisar essa preferência por um conjunto de sons a partir de dois ângulos. Primeiro, considerando que o próprio aprendizado da glossolália se dá em uma comunidade religiosa que de certa forma fornece um padrão a ser seguido. Isso explicaria a recorrência de determinados sons entre os diversos falantes. Ao criar sua língua individual, os falantes teriam já inconscientemente um modelo de língua adquirido a partir de sua convivência com a glossolália no culto.

Um segundo ponto de vista a partir do qual se pode encarar a recorrência dos sons seria observar o conjunto de sons escolhidos e verificar se eles apresentam alguma propriedade que seja comum à maioria dos sons. Ou seja, poderíamos partir da hipótese de que os sons seriam escolhidos por alguma propriedade articulatória ou acústica que os tornariam, na concepção dos falantes, adequados à glossolália. Quando examinamos o conjunto de sons preferidos pelos falantes sob essa perspectiva, vemos que há uma preferência por sons pronunciados na parte anterior da boca. As consoantes preferidas são alveola-

res, alveo-palatais e labiais. Nas vogais se tem a preferência pelas centrais e anteriores, com um mínimo de vogais posteriores. Os falantes, durante as emissões glossolálicas, mobilizam especialmente a parte anterior da cavidade oral.

Creemos que um ponto de vista não exclui o outro. É possível admitir que a recorrência de sons se deva em parte ao aprendizado na comunidade religiosa, em parte a uma postura dos órgãos da fala, associada à postura do corpo: mãos erguidas e levantamento nas pontas dos pés.

Outras características sonoras marcantes na glossolália são o seu ritmo e sua entonação. Os grupos respiratórios que transcrevemos em cada linha, têm uma entonação semelhante às frases exclamativas do português. Além disso, têm uma tessitura mais alta do que o normal, ou seja, todas as emissões parecem mais agudas do que a fala usual.

O ritmo é bem marcado e obtido principalmente pela recorrência de seqüências de sons ou no início ou no fim das pseudopalavras, semelhantes às rimas e aliteraões dos textos poéticos. Vejamos um exemplo:

(Falante nº 3).

A falante nº 3 usa em todo o texto a repetição de si ie o i que vão marcar o ritmo de sua fala. Da mesma forma, cada falante seleciona uma ou duas seqüências que se repetem em todo o texto. São elas:

FALANTE SEQUÊNCIA DE SONS RECORRENTES EM TODO O TEXTO

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8

É interessante notar que algumas dessas seqüências recorrentes aparecem às vezes na fala de vários indivíduos, como e . Há outras seqüências que aparecem em vários textos, como ou . Essas recorrências são um indício de que a comunidade religiosa de fato é determinada para a forma da glossolália de cada falante.

IV.1.3. - UMA GRAMÁTICA DA GLOSSOLÁLIA?

Embora esta questão já tenha sido respondida vamos voltar a ela para apresentar uma evidência adicional da impossibilidade de se encontrar qualquer estruturação nos enunciados glossolálicos.

Alguns falantes apresentam expressões em português entremeadas à glossolália (Falantes 2, 3, 5 e 6), como parte do mesmo discurso. Essas expressões em português são basicamente repetições de palavras ou frases feitas, sem uma estruturação sintática clara. Isso nos faz pensar que, também na glossolália, a organização dos pseudoenunciados se faz a partir da repetição das seqüências. Esse processo de organização de certa forma contamina as sentenças em português intercaladas à glossolália que, mais do que sentenças estruturadas, são seqüências de expressões repetidas:

"Glória a Deus! Aleluia! Santo, Santo, Santo, Santo és tu, Senhor! (Nº 2)

"Glória a Deus, Glória a Deus, Glória ao Pai! Glória ao Filho e Glória ao Espírito Santo, Aleluia! (Nº 3)

Essa impossibilidade de estruturação gramatical está, por sua vez, apontando o tempo todo para o nível da **experiência** emocional que, entre os pentecostais estudados é mais importante do que a própria glossolália. Tanto assim, que o nosso interesse por este fenômeno sempre causou surpresa entre eles. Não compreendiam a razão da nossa pesquisa e desacreditavam profundamente do trabalho por acharem que não poderíamos ter a **compreensão**, sem a **experiência**.

Como conseqüência disso, não impediram o nosso acesso

à glossolália mas, por outro lado, tentaram, quase sempre, induzir-nos ao "batismo" como forma de legitimação da pesquisa entre eles.⁸⁵

A própria prática, portanto, estabelece os parâmetros da investigação: uma análise em termos estritamente lingüísticos é possível, mas não satisfatória. Fundamentalmente porque existem, como observamos, qualidades sonoras e vocais não analisáveis através destes parâmetros estritos e que são extremamente relevantes para nossa hipótese, ou seja, de que a glossolália é porta de entrada e não de saída. E como tal, gostaríamos de acentuar que esta "expressividade" faz lembrar a idéia de SAUSSURE, hoje esquecida, a respeito dos "sons condutores" percebidos por ele no estudo dos anagramas. A glossolália tem, também, muito do poético, do texto sob o texto, do fundo latente, do segredo.

Por outro lado, a idéia de um "ruído", tanto em algumas

⁸⁵ Salvo uma única igreja, mais especializada em "curas". E, mesmo assim, não houve recusa explícita, mas um longo e desgastante processo de espera para obter a permissão para gravar, o que acabou impossibilitando o trabalho.

emissões individuais como na soma de todos os falantes durante o culto remete à concepção do ruído como fonte das mutações dos códigos estruturantes, como diz JACQUES ATTALI:

"... Na realidade, o ruído cria um sentido: primeiramente porque a interrupção de uma mensagem significa a interdição do sentido difundido, a censura e a raridade. Por outro lado, porque a própria ausência do sentido, devido ao ruído puro ou à repetição extravagante de uma mensagem, ao dispersar as sensações auditivas, libera a imaginação do ouvinte. A ausência de sentido é, portanto, a presença de todo o sentido, ambigüidade absoluta, construção fora do sentido". (ATTALI, 1977:67).

Portanto, duas questões fundamentais emergem dessa análise lingüística: a **cadência**, ligada à expressividade, e a **eficácia simbólica** decorrente dessa ruptura entre o som e o sentido. Por **cadência** estamos entendendo a organização da **duração**, a partir dos elementos sonoros. Esta "organização" é que vai, justamente, permitir que se possa falar em ligação analógica entre a linguagem natural e a imaginária.

É, portanto, a materialidade lingüística que vai encapsular o som, ligá-lo à sua função de representação ou sugestão do mundo visível/imaginado através de permutações sonoras.⁶ Esta "duração" assim organizada estará manifestando ritmos individuais, na medida em que sua característica mais notável é apresentar-se como **grupos respiratórios**. Por outro lado, há

⁶Neste sentido seria interessante aprofundar o estudo da prática do **calembur**, ou trocadilhos fundados na semelhança do **som**. Há, como nesta prática, um profundo efeito semântico, a despeito da inconsistência a nível do significante. A significação é, como vimos, "sugerida", mesmo intencionalmente, levando a uma "quase" possibilidade de tradução. Isso leva, certamente, a um favorecimento do dom do profetismo, ou seja, o da interpretação das mensagens.

sempre o aspecto "retórico" devido ao caráter público desta prática, sem esquecer a intenção de verdade e convencimento que ela envolve.

Estes aspectos todos fundem-se na idéia de uma "eficácia simbólica" como foi desenvolvida por LÉVI-STRAUSS no seu conhecido texto "O Feiticeiro e sua Magia". (LÉVI-STRAUSS, 1975) Aqui, tal como lá, o corpo social sugere, a partir do texto e tradição bíblica, o que e como o crente deve sentir e comportar-se ao ser batizado no(pelo) Espírito Santo. A seguir, os ritos sagrados "con-sagram" este comportamento, reforçando a tradição religiosa. O crente, então, "cede à ação combinada" que o proclama um pecador necessitado de perdão e, repleto de culpa, curva-se ante o poder salvador ...

Contudo, contrariamente ao "enfeitado à morte" de LÉVI STRAUSS, cuja dissolução da personalidade social acaba por desintegrá-lo fisicamente, levando-o à morte, o nosso crente é "enfeitado à vida", ganhando uma identidade religiosa e uma personalidade social.

Portanto podemos dizer que a **expressividade** e o caráter **retórico** da glossolália extrapolam sua materialidade lingüística justamente por partirem dela, ou seja, desta organização da duração, feita de permutações sonoras sem nenhum comprometimento semântico explícito. O comprometimento é com a **eficácia simbólica** e, enquanto tal, com sua função religiosa.

A GLOSSOLÁLIA COMO FENÔMENO ACÚSTICO: O RITMO COLETIVO

IV.2 A GLOSSOLÁLIA COMO FENÔMENO ACÚSTICO: O RITMO COLETIVO

O dogma do LOGOS, ou seja, do Espírito Santo enquanto PALAVRA, instaura um ritmo ritual que estamos considerando como acústico na medida em que está representado pela relação som/audição: existe uma PALAVRA, cujo som estabelece a relação do homem com o sagrado.

Este som é produzido num movimento dialético entre o ouvir e o falar: o homem "fala" porque "ouve" uma voz interior ou, o homem "ouve" uma voz interior porque "fala". Esta ambigüidade é inerente ao processo de significação.

Nós sabemos, através da Acústica, que os estímulos sonoros são físicos, que provêm de uma experiência chamada som, resultante de um movimento ou vibração, de algum corpo em algum meio onde possa propagar-se em ondas.

A voz humana resulta do ar colocado em vibração dentro da cavidade da garganta e boca que, vindo da traquéia e fazendo vibrar as cordas vocais é, finalmente, forçado para fora sob o controle labial. Propaga-se, então, em ondas sonoras, através do ar.

O poder do som da voz humana, ou mais especificamente, da fala humana, varia em termos da intensidade do deslocamento do ar, do ambiente acústico (condições da reprodução sonora), mas também da qualidade das ondas sonoras em termos da sua classificação em vogais e consoantes e, entre estas, em fricativas, oclusivas, surdas, sonoras, labiais, etc ...

A fala comum implica em inúmeras ondas superpostas e a audição deste fenômeno está longe de ser simples. A análise do som da fala é hoje objeto de experiências muito sofisticadas, com aparelhos eletrônicos sensíveis e pessoal técnico altamen-

te especializado.

Felizmente para nós, simples cidadãos de uma sociedade qualquer, a **audição** não é uma atividade científica, mas sim de comunicação, não se separando de um código pré-existente, que conduz nossa compreensão.

Ouvir torna-se, portanto, parte do falar e vice-versa.

Este código, qualificado como pré-existente, na realidade é um processo lingüístico/cultural em contínua mutação.

No seu livro **Signes, Symboles et Mythes**, LUC BENOIST re-faz este caminho trilhado pelo homem "das origens", que vai da sensação ao conhecimento, do gesto ao signo. (BENOIST, 1985).

Assim, para garantir sua segurança e sobrevivência, este homem, como todos os primatas, era obrigado a conhecer e reconhecer, a cada instante, tudo o que o rodeava.

Mensagens do mundo natural, às quais reagia manifestando atitudes apropriadas sob a forma de um "movimento reflexo, por exemplo um gesto ou um grito, exprimindo uma emoção qualquer, medo ou inveja, desgosto ou curiosidade, surpresa ou admiração". (Op. Cit., p. 12).

Por não estar sozinho, estes **gestes** transformaram-se aos poucos em **signos**:

"... após tê-lo isolado artificialmente enquanto receptor de signos, devemos considerá-lo emissor de mensagens, como objeto de um conhecimento possível, mas um objeto altamente privilegiado na medida em que sua individualidade evidenciou-se, seus gestos passaram a ser compreendidos pelos irmãos de raça e tribo" (Idem Ibidem).

Emoções partilhadas, atos repetidos, pois, como diz o autor citado, "os signos preenchem o hiato que se abre entre

a sensibilidade e a inteligência".

A repetição supõe uma codificação, uma **significação**.

No processo de transformação do **gesto** em **signo** aparece a **linguagem articulada**, a qual, sem extinguir o gesto, vai permitir ao ser humano transcender as limitações impostas pelo biológico e criar modelos culturais. Esta passagem pode ser também entendida como um processo de "condenação ^{SACRADO} simbólica". (LEACH, 1966:403).

O gesto é um movimento. Como diz BENOIST, todo gesto é precedido de uma aspiração profunda, de um preenchimento do peito, a primeira fase do ritmo respiratório. Segue-se assimilação do oxigênio e, em seguida, a expiração, a terceira fase respiratória que, no período mais elementar, se exprimia pelo **grito**.

O sopro de Deus, o ritmo milenar.

No princípio era o **Verbo**, ou no princípio era o **Ritmo**.

O ritmo respiratório condiciona o gesto, e sua repetição torna-se **ritmada**, vale dizer, **significada**, na medida em que a repetição produz a **significação**.

Ritmo respiratório, produção. Ritmo social, reprodução.

ROGER KEESING, escrevendo sobre a linguagem e sua relação com a comunicação e a cultura, coloca inicialmente como um "milagre" o fato de, ao falarmos, nos compreendermos. (KEESING, 1976).

Em primeiro lugar, porque não reproduzimos apenas, mas produzimos sentenças nunca ouvidas anteriormente.

Em segundo lugar, porque a compreensão do sentido não está colada nas palavras, mas resulta de um fato analítico muito complexo.

Em terceiro, porque embora os sons da fala constitua

uma cadeia de sentenças contínuas, nós os ouvimos em blocos distintos. E, embora a repetição de uma mesma palavra ou sentença nunca seja acusticamente igual, nós nos apercebemos dela como se fosse.

Em quarto, porque quando ouvimos os sons da fala não operamos seletivamente, aproveitando apenas o que é relevante, descartando o resto. Nós **criamos** as sentenças ouvidas na nossa mente, mesmo quando são incompletas ou imperfeitas, reconstituindo-as a partir de uma estrutura mental.

Finalmente porque o conhecimento que cada um tem da sua linguagem é quase inteiramente **inconsciente**. E, diríamos mais, **emocional**, pois se assim não fosse, como nos identificaríamos com a linguagem poética, cuja significação tanto se distancia do sentido semântico das palavras?

Segundo KEESING, o que torna possível este "milagre" é a internalização progressiva de uma amostra da linguagem que, embora limitada e imperfeita, vai, aos poucos, transformando-se numa "teoria", codificada e inconsciente.

SAUSSURE foi o primeiro lingüista a estabelecer o contraste entre o ato de falar (parole) e o código inconsciente (langue). Depois dele e entre outros que trataram desta questão, NOAM CHOMSKY colocou este contraste em termos de performance (o comportamento lingüístico) e competência (o conhecimento da língua).

No fundo, é o mesmo postulado pela Antropologia em termos de cultura (padrão) e comportamento, ou seja, a unidade **observável**, a reprodução ou a quebra do padrão, revelada ou encoberta nas atitudes, atos, verbalizações, gestualizações, ritualizações, enfim. E, neste sentido, a **ritualização** possui, realmente, o estatuto ontológico sugerido por E.R. LEACH, no

seu artigo "Ritualization in Man": "information bearing procedures". ou seja, procedimentos portadores de informações". (LEACH, 1966:404).

De geração a geração o homem vem transmitindo um elaborado e complexo código, ou corpo de informações relevantes para sua adaptação e sobrevivência.

O ritual transmite inúmeros e variados aspectos das culturas humanas. Contudo, sua natureza classificatória primordial, como bem o mostraram DURKHEIM e MAUSS, esteve sempre revestida de sacralidade: no fenômeno do totemismo, a classificação da natureza ocorre na esfera do sagrado. (DURKHEIM e MAUSS, 1903, 2ª ed., 1969).

Na passagem do gesto ao signo, o processo ritual constitui-se na única possibilidade de exercer o controle sobre a produção e transmissão (reprodução) da significação, vale dizer do conhecimento.

Como atividade classificatória primordial estabelece, portanto, uma economia de conceitos (cf. LEACH, 1966:406), uma fixação dos gestos rituais e sua transmutação em linguagem, que não precisa ser explícita, basta manipular agrupamentos de conceitos e símbolos como manipula substâncias e objetos. Como disseram DURKHEIM e MAUSS, é porque os homens estavam agrupados e se pensavam como grupos que agruparam as coisas.

Esta transmissão em linguagem, por ser feita através da própria linguagem, ou seja, o mundo é criado porque é nomeado, transforma a linguagem num ritual em si mesmo ao mesmo tempo em que mitifica o som, sob a forma de Palavra.

Assim, mito e rito tornam-se as duas faces de uma mesma moeda: ritual é comportamento con-sagrado segundo uma certa euritmia. O som torna-se palavra segundo uma certa cadência,

entre outros atributos, e o Espírito Santo torna-se manifesto através da corporalidade humana.

Desta maneira, o corpo humano assume verdadeiramente o estatuto de elo entre Natureza e Cultura e, se não nos faltam exemplos, em qualquer cultura, sobre o papel dos sons na organização do sentido religioso e social, é importante perceber como o corpo viabiliza, ou realiza, esta manifestação.

Como diz JACQUES ATTALI,

"Toda organização de sons é, portanto, um instrumento para criar ou consolidar uma comunidade, uma totalidade ..."

"... Uma teoria moderna do poder exige, portanto, uma teoria da localização do ruído e da sua concretização". (ATTALI, 1977: 14).

Neste sentido, um dos exemplos mais apropriados é o mantra hindu, budista, tântrico e taoísta. Nesta forma de verbalização ritual, tanto o som sagrado (shabda) quanto os gestos e movimentos corporais (ioga) são disciplinados por uma inspiração misteriosa do prana (ar, energia cósmica). Desta maneira, conjugam-se nos mantras a respiração, a enunciação e o ritmo. Embora os mantras possuam significado semântico, este perde a importância na prática, ou seja, na meditação. (BLOFELD, 1985).

Misturando sons com imagens visuais, o objetivo é atingir níveis mais profundos do que o do pensamento conceitual.

Por exemplo, o "mantra de apoio" OM AH HUM, constitui-se de sílabas consideradas de grande poder. Usado basicamente, para purificar a atmosfera ritual, para transformar as oferendas materiais nas suas principais contrapartidas e para servir de compreensão quando se esquece algum outro mantra, o OM, a sílaba inicial de quase todos os mantras, representa o Infi-

nito, a própria essência da existência. O **A H** mantém e preserva o que **O M** cria. O **H U M** dá a energia vital ao que foi criado e destrói o pensamento dualístico ...

"Juntas as três sílabas preparam e purificam a mente do adepto para a ioga que ele vai realizar"...

Continuando, "durante certos ritos contemplativos, um **OM** é visto acima da sombrancelha da deidade, um **AH** vermelho reverbera em sua garganta e um **HUM** brilha sobre seu coração; raios de luz colorida procedentes dessas sílabas penetram as partes correspondentes da pessoa do adepto, purificando o seu corpo, a sua fala e a mente, ou, num nível mais profundo, sua respiração, seus canais psíquicos (chakras) e sua vitalidade. (Op. Cit., p. 98).

Interessante também, e muito instigante comparado à glossolália, é o mantra da "transmutação da fala": "... os iniciados começam cada dia recitando um mantra composto de todas as vogais e consoantes do alfabeto tibeto-sânscrito, que em conjunto compreende os elementos de qualquer mantra imaginável ..."

Na fórmula **NYINGMAPA**, após o mantra inicial, já visto, há uma recitação introdutiva, que orienta a visualização:

OM AH HUM!

Crepitam línguas de fogos de **RAM**
 E formam uma vajra com três dentes de luz vermelha
 Dentro, o mantra da Causalidade
 Com vogais e consoantes mânticas ao redor
 Em letras com um fio de pérolas. Delas

A luz se expande em oferendas e conquista
 A alegria dos Budas e de seus filhos
 Contraíndo-se, purifica a fala
 De obscuridades; assim, realiza
 A transmutação da fala de Vajra
 depois do que
 Todos os siddhis são obtidos.⁸⁶
 Agora recita-se:

AAIIUURRLLEAIOAUAMAH (sete vezes)
 KAKHAGAGHANGACACHAJAHANYA
 TATHADA DHANATATHADADHANA
 PAPHABABHAMAYARALAWA
 SASHASAHAKSHAH (sete vezes)
 OMYEDHARMAHETUPRABHAWAHETUNTESHAN
 TATHAGATOHYAVADATTESHANCAYONIRODHAEVAMVADT
 MAHASRAMANAHSWAHA (sete vezes)

Assim também, há no Judaísmo a figura cabalística da Árvore da Vida, com vinte e dois membros representando cada um uma letra do alfabeto hebraico, ou a totalidade da sabedoria.

Da mesma maneira, na liturgia mitraica existiam fórmulas mágicas consideradas "sons de raiz", que davam origem a certos poderes divinos.⁸⁷

JOHN BLOFELD menciona, finalmente, nossa conhecida passagem do Evangelho de São João, como um dos testemunhos, talvez incompreendido, da crença fortemente enraizada em tantas culturas, de que o universo nasceu do som:

⁸⁶

⁸⁷Do culto ao deus MITRA, antiga religião dos persas, hindus, sírios, que depois foi levada para o Império Romano.

"... No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus ..." (S. JOÃO 1:1).

O sopro de Deus cria o Universo e o homem.

O sopro do sacerdote cria o iniciado.

No belíssimo trabalho sobre o ritual da morte entre os Nagô, JUANA E. DOS SANTOS coloca esta mesma mística, que no(s) orientalismo(s) tem este caráter tão impessoal, no dia-a-dia e no corpo-a-corpo de uma comunidade Nagô na nossa Bahia de hoje. (ELBEIN DOS SANTOS, 1977).

Para que o "terreiro" venha a existir e continue no tempo, é preciso plantar nele a força vital, o princípio de tudo, o àse.

Esta força é, então, transmitida a todos os integrantes deste "terreiro", através de "gestos, -palavras proferidas e acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hábito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de àse ... "que isto advenha!"

Como diz a autora, "se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de àse, pronunciada com o hábito — veículo existencial — com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere". (Op. Cit., p. 46).

De maneira semelhante ao "mantra de transmutação da fala", durante a iniciação Nagô, um dos ritos fundamentais é o de "abrir a fala", ou seja, o rito de colocar na boca e sobre a língua da noviça, um àse especial que permitirá a voz do

òrìsà se manifestar durante a possessão: "... o òrìsà emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sob o nome de ké ...". O ato de "abrir a fala" vai permitir ao òrìsà entrar em comunicação com os homens, transmitir sua mensagem e transferir o àse.

A prática da glossolália revela semelhanças interessantes: em primeiro lugar porque através desta "linguagem" o Espírito Santo, de alguma forma, se manifesta. Pode não ser a sua "fala", como no caso do òrìsà, mas o crente, "cheio" do Espírito Santo, produz a glossolália. Ela é inspirada pelo Espírito Santo.

Em segundo lugar, para que este "som" se manifeste, é necessário o ritual do batismo de "fogo", em que a identidade de crente/iniciado passa a supor uma maneira especial e individual de relacionar-se com o sagrado através do **som**.

O domínio da competência glossolálica não é imediato. Percebe-se que as primeiras emissões não trabalham com grandes possibilidades vocálicas. Isso também pode ser comprovado em pessoas de menor instrução, ou melhor dizendo, de menor vocabulário: a variação glossolálica é menor.

Por esta razão, a prática coletiva da glossolália possui um claro nível didático e, de certa forma, cria uma **comunidade sonora**.

Na realidade, assim como no "mantra da transmutação da fala", o crente vai se aperfeiçoando dentro do que chamamos de "modelo acústico": ouvir e falar fazem parte do mesmo movimento dialético entre a voz "interior" e a "exteriorizada". Esta dinâmica ritual, ou seja, a relação do indivíduo com o carisma da glossolália reflete, portanto, sua experiência de vida, tanto a religiosa quanto a social.

A glossolália e, simultaneamente, carisma e palavra.

Ela é ritmo respiratório, ou seja, a produção de uma identidade religiosa que transforma o gesto e o som em ritmo, e também o ritmo social, ou seja, a reprodução deste modelo onde indivíduo e sociedade estão confundidos.

HENRI MESCHONNIC desenvolveu um enorme trabalho sobre a teoria do ritmo, ou uma crítica do ritmo na linguagem que extrapola a linguagem justamente por partir dela. (MESCHONNIC, 1982).

Visto em sua relação com o sentido, tratado como um elemento formal da linguagem, o ritmo apresenta-se como secundário, derivado do fluir semântico. Após BENVENISTE e a distinção entre forma e sentido, a noção de ritmo aparece como uma estrutura, um nível. Ele entra no discurso como a organização do todo. Na teoria do ritmo de BENVENISTE, o discurso não é apenas o emprego de signos, mas a "atividade dos sujeitos contra uma história, uma cultura, uma língua". (Op. Cit., p. 71).

Assim, o sentido é uma atividade do sujeito, e o ritmo é a organização do sentido. Logo, o ritmo é, necessariamente, uma organização ou configuração do sujeito no seu discurso. Uma teoria do ritmo no discurso é, portanto, uma teoria do sujeito na linguagem". (Idem Ibidem).

Portanto, a glossolália enquanto ritmo, pode ser pensada tanto no seu nível de palavra, quanto no de discurso porque ela é uma forma ritualizada (prece) e está no ritual do batismo, ou seja, faz parte de um culto.

Por outro lado, enquanto organização do sentido, o fato de a glossolália estar dentro de um discurso, ela revela, pela quebra do sentido, um movimento alternado de estar dentro e estar fora do compreensível, acionando o movimento dialético

de estar; da mesma forma, "dentro" e "fora" da história, ou, como vimos no item II.2., de ser o **mesmo** e o **outro**.

Numa teoria semântico-lexical, o simbolismo sonoro é colocado no interior de uma língua. Numa teoria semântica extra-lexical, os sons simbolizam sem passar através das palavras de uma língua. Mas, se o sentido dos sons não estiver na **palavra**, deverá estar em algum outro lugar.

Retomando OLIVIER R. D'ALLONES é possível dizer que o sentido está nesta **dualidade plástica e estética** que envolve tudo.

A mesma dualidade na estrutura íntima de ser o mesmo e o outro (no batismo), de estar "dentro" e "fora" da história (ritmo social), que não deixa de ser, como na música de BEE-THOVEN, um efeito estético, procurado ou inventado através da busca da unidade na variação, ou da variação a partir do tema.

A emoção musical está, fundamentalmente, ligado ao momento da audição: a emoção de ouvir pela primeira vez (o outro), a emoção de reconhecer, na pluralidade, o mesmo. Uma música como a de BEETHOVEN, diz o autor, em que há simultaneidade de sons, semelhantes e diferentes, há uma percepção cronologicamente dispersa e o ouvinte, apesar da repetição, não perde a emoção do novo. Isso significa, também, que há, constantemente, uma percepção e um esquecimento, um retorno constante ao prazer de ouvir.

No caso da glossolália, em que os sujeitos falantes são, ao mesmo tempo produtores e ouvintes, a repetitividade funciona também como um jogo de percepção e esquecimento. Não é por outra razão que nenhum dos meus informantes conseguiu reproduzir (lembrar de) qualquer palavra das suas orações glossolálicas. Poder-se-ia argumentar que esta atitude está muito mais

ligada ao **tabu** do que ao **esquecimento**. Mas não é o **tabu** uma forma de esquecimento?

Segundo D'ALLONES, a repetição na música faz com que o **outro**, ou seja, a outra vez, a outra performance, que se dá num outro tempo, passe pelo **mesmo**.

Na repetição há o reconhecimento do já ouvido.

E a variação seria fazer o **mesmo** passar pelo **outro**. Há o não-reconhecimento, o esquecimento. Embora tocando a mesma música em termos de sua estrutura harmônica, a disposição das notas produz uma dispersão da percepção.

Na glossolália há uma grande repetição de combinações vocálicas e consonantais, que aponta para uma padronização.⁸⁸ Isso porque observando os falantes individualmente podemos afirmar que, na sua maioria, produzem quase o **mesmo som**, mas acreditam estar "falando" outras coisas, diferentes das dos seus irmãos de fé, porque o pensamento não está nas **palavras**. A ausência de sentido semântico libera a imaginação tanto do falante quanto do ouvinte. Não importa **como** eu digo, será sempre **novo**.

Esta "fonte" inesgotável, esse "mistério" é a ausência de sentido. Só que esta ausência de sentido pode ser, ao mesmo tempo, qualquer sentido, ou melhor, todo o sentido. Estão rompidas as barreiras do significado: repetição e variação deixam de ser importantes, o outro pode ser o mesmo, o mesmo pode ser o outro. Isso porque o LOGOS é tudo.

Ora, este é o ritmo glossolálico, tanto no seu sentido, de **produção**, ou seja, na sua dualidade plástica/estética que

⁸⁸ Existem, é claro, variações de pessoas para pessoas, de grupos para grupos. mas em todo caso, o que temos notado é que a repetição é muito mais marcante do que as variações.

gera a identidade, quanto no seu sentido de reprodução, ou seja, sua ausência de sentido torna-se um sentido em disponibilidade, ou em potencial. Estamos no âmbito de uma antropologia da linguagem e tudo o que a lingüística clássica deixa de lado

Como diz MARCEL JOUSSE, citado por MESCHONNIC,

"... Mas o ritmo não é feito para ser visto com os olhos em barras e esferas. O ritmo de uma formulação não é uma linha tipografada de certa maneira. Qualquer ritmo é um movimento que deve ser sentido de maneira vital e global. O ritmo da linguagem deve ser apreendido exatamente na sua fonte original que é global e antropológica". (MESCHONNIC, 1982:647).

É preciso partir da materialidade glossolálica apenas para dissolvê-la ou devolvê-la não apenas ao social ou ao individual, mas à relação dialética entre os dois.

Este "ritmo", enquanto atividade coletiva, liga-se, por um lado, à noção maussiana de "repetição cadenciada" e de "palavras e gestos formais"... As técnicas corporais são uma forma de unificação entre o Homem e a Natureza em termos de tempo, intervalo e repetições.

Contudo, acima das aliterações, assonâncias, acentuações tônicas e intonações exclamativas, dos graves e agudos, das pausas, silêncios e ruídos, do infra e do extra-lingüístico que resultam nesta "repetição cadenciada", nos parece que o ritmo desta linguagem, enquanto parte de um culto, é cultural e histórico. É, enfim, em termos de linguagem, discursivo. E é, ao nível do discurso que nós podemos apreender melhor o ritmo como uma atividade do sujeito, como uma atividade crítica do sentido.

Se a glossolália enquanto "linguagem" assenta-se numa

técnica e possui uma eficácia na produção de uma identidade religiosa, é necessário perceber, a partir da dinâmica do jogo do sentido/não-sentido, como e o que está sendo reproduzido, ao nível do social.

A GLOSSOLÁLIA COMO (PARTE DE) UM FENÔMENO DISCURSIVO

IV.3 A GLOSSOLÁLIA COMO (PARTE DE) UM FENÔMENO DISCURSIVO

No seu trabalho "Linguagem e Método", ENI P. ORLANDI define como objeto-linguagem da Análise do Discurso não um "objeto" lingüístico como aquele constituído pelo método histórico-comparativo, ou seja, um produto da história, ou como uma "entidade autônoma de dependências externas" como no estruturalismo.

Linguagem na sua dimensão discursiva é ação, e, neste sentido, ela é entendida como interação, "como uma relação necessária entre homem e realidade natural e social".

Também não é vista como suporte do pensamento e nem apenas como instrumento de comunicação.

É trabalho.

Assim, como diz a autora, "os interlocutores, a situação, o contexto histórico-social, ideológico, são as condições de produção que vão constituir o sentido da seqüência verbal produzida".

Mas há ainda neste texto uma outra questão que nos interessa de perto: é a **intertextualidade**, ou seja, "o fato de que todo discurso nasce em um outro e aponta para outro".

Assim por exemplo, o discurso profético nasce no discurso bíblico e aponta para o político.

E, finalmente, há uma estratégia discursiva baseada na possibilidade de locutor e ouvinte trocarem de lugar na enunciação, ou seja, "situar-se no lugar de ouvinte a partir do seu próprio lugar de locutor".

São as antecipações.

Este processo discursivo, de interlocução faz parte de outro, maior, envolvente, que é o "conjunto complexo de atitu-

des e representações que não são nem individuais nem universais, mas se reportam mais ou menos diretamente às posições de classe em conflito, umas com as outras. (HAROCHE, 1975, citado por ORLANDI, s/d).

Esta é a relação entre discurso e ideologia.

A unidade de análise é a interlocução (escrita ou oral), que vai funcionar como "unidade de significação em relação à situação".

O importante é que o sentido do texto não se aloja separadamente em cada um dos interlocutores, mas está no espaço discursivo criado pelos (nos) dois interlocutores.⁸⁸

Este texto portanto foi a origem de algumas noções fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho sobre a glosso-lália:

- a) a linguagem como ação/interação;
- b) a linguagem como trabalho (constituição de sentido);
- c) a noção de intertextualidade;
- d) a noção de reversibilidade (locutor e ouvinte podem "trocar de lugar");
- e) noção de processo discursivo/processo ideológico;
- f) noção de interlocução/espaço discursivo.

Na realidade estas noções existem dentro da Antropologia, diluídas ou enfeixadas no conceito de cultura, bem como nas questões metodológicas da passagem de uma antropologia ana-

⁸⁸ Interessante como os crentes tanto dizem batismo "no" como "pe-lo" Espírito Santo. Esta idéia de um **espaço discursivo** cabe também aqui perfeitamente.

lógica para a dialógica.⁸⁹

O que acontece de interessante é que sobre uma superfície assim tão vasta, este corpus teórico nos dá como que olhos de gavião que possibilitam, num conjunto, destacar o que mais nos interessa.

Vejamos, por exemplo, o que permitiu a noção de "sujeito".

Segundo BENVENISTE, é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como **sujeito**, porque "só a linguagem fundamenta, na sua realidade que é a do ser, o conceito de **ego**". (BENVENISTE, 1976).

A subjetividade de que fala BENVENISTE é a capacidade do locutor colocar-se como "sujeito": não é o sentimento de cada um ser ele mesmo, mas a unidade psíquica que passa por todas as experiências vividas e assegura a permanência da consciência. Mas eis uma noção claramente comum aos dois campos disciplinares: o "eu" define-se por oposição ao "tu". É a condição de diálogo que constitui a **pessoa**. Implica na noção de **reciprocidade**. Ora, este é um assunto tradicional na Antropologia pós-MAUSS.

Assim, enquanto marcas da linguagem, os pronomes pessoais são a primeira evidência desta subjetividade na linguagem. Os demonstrativos, os advérbios, os adjetivos, organizam as relações espaciais e temporais em torno deste sujeito.

Mas, como diz BENVENISTE, em termos de tempo, o sujeito

⁸⁹A esse respeito ver, por exemplo, o artigo de CARLOS R. BRANDÃO, "Impor, Persuadir, Convidar, Dialogar: a cultura do outro", in **Inculturação e Libertação**, Paulinas, 1986, além do já antológico "A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica", TEDLOCK, D., in **Anuário Antropológico**, 85.

pode falar do passado e do futuro apenas e exclusivamente do tempo em que fala.

Sabemos que em se tratando de relações temporais e espaciais, falar em religião no senso comum é falar do "além", tanto em relação ao "daqui" como do "agora".

Como se daria a constituição deste sujeito no discurso religioso?

No seu trabalho sobre o discurso religioso, ENI ORLANDI coloca que esta é uma maneira do homem relacionar-se com o sobrenatural na qual existem dois planos assimétricos onde impera a não-reversibilidade, ou seja, "os homens não podem ocupar o lugar do Locutor, porque este é o lugar de Deus". Assim, "Locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal". (ORLANDI, 1983).

Em relação ao discurso pentecostal analisado, podemos distinguir três planos que interagem durante o culto:

- a) existe o plano da pregação, ou sermão, em que o pregador fala à congregação **em nome de Deus**. Ele representa a vontade de Deus e seu discurso caracteriza-se pela **intertextualidade** na medida em que sua matéria-prima é o texto bíblico e aponta o tempo todo para a "vitória final", para a superação dos pecados e a vida eterna com o Salvador. Caracteriza-se, também, pela **irreversibilidade**, pois os pastores repetem, constantemente, que não são eles e sim o Senhor quem diz, quem faz, quem ordena, quem castiga, quem perdoa, quem salva, etc. No entanto, como mostra a Prof^a ENI P. ORLANDI, há uma "incorporação da voz", ou seja, a voz de Deus se fala no seu representante.

Op. Cit., p. 219).

Esta é a mesma característica do profetismo bíblico, modelo eficiente da pregação cristã como um todo, mas principalmente das denominações pentecostais.

Como procurei mostrar num outro texto, há uma historicidade específica deste discurso, que não se liga diretamente à experiência histórica: a história aparece como **representação** e não como acúmulo. (CASTRO, 1987).

Enquanto **representação**, a voz do pastor é como a do profeta, pois surge como o discurso da **mediação**, articulando o religioso (a proposta de Deus), o político (os conflitos da experiência humana) e o jurídico (ou o acordo que, constituído pela intermediação, permite uma "economia do sagrado" em que a vontade de Deus e a vontade dos homens buscam sempre um equilíbrio precário. Este equilíbrio lida, o tempo todo, com o não-apagamento total de nenhuma das vozes: nem a de Deus, e nem a dos homens. Pelo contrário, os sermões trazem estas vozes o mais próximo possível, por exemplo, abusando do recurso da paródia, transformando Jesus num "quase-João", colocando na sua boca a fome de pão, a revolta contra o patrão, o desacerto com a esposa, a preocupação com os filhos, todos os problemas do nosso cotidiano, solucionados pela entrega da alma ao Salvador.

- b) existe o plano dos testemunhos, em que o sujeito se coloca como **locutor** e objeto da graça divina. É neste nível que podemos perceber aquele intervalo entre texto-prática, em que se dá a reelaboração da tradição dos milagres como possibilidade do processo de evangelização.

c) mas há o nível da oração, tanto em português como "em línguas", que levanta algumas questões sobre a relação entre vontade e subjetividade.

Como é este nosso sujeito-glossólalo?

Em primeiro lugar "falar em línguas" não é uma atividade que dependa de sua vontade.⁹⁰ Ele pode **querer** e **pedir**, mas não sabe se está pronto, aos olhos de Deus, e nem quando acontecerá seu **batismo**. É uma graça concedida por Deus, realizada pelo Espírito Santo.

Em segundo lugar, este sujeito-glossólago não sabe o que fala. Ele não é senhor das suas palavras. É um **despossuído** de palavras e de conhecimento.

É, enfim, um sujeito **vazio** que precisa, e deseja, ser "cheio" pelo Espírito Santo. Quando fala, é porque o Espírito Santo o "inunda", fazendo-o "transbordar".

Logo, é um sujeito vazio e ignorante (despossuído do conhecimento "verdadeiro"), mas que, contudo, pode falar, com sua voz, e numa língua totalmente sua, com o seu Deus, que o compreende.

Aí reside, na nossa opinião, a maravilhosa eficácia da glossolália no culto pentecostal produzida fundamentalmente, pela quebra do sentido semântico.⁹¹

⁹⁰Referimo-nos à "constituição" deste sujeito, ou seja, sua primeira vez, porque depois ele falará quando quiser, ou melhor, quando sentir a inspiração. Mas, então, o controle já está mais nas suas mãos.

⁹¹"Eficácia aqui tem o mesmo sentido atribuído por LÉVI-STRAUSS no seu texto "O Feiticeiro e sua Magia", in *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, R.J., 1975.

Este processo dentro do discurso religioso pentecostal está presente na simbologia do batismo, na estrutura lingüística da glossolália e no ritual como um todo, gerado pelo movimento dialético que estamos desde o início buscando caracterizar, ou seja, de como o contexto histórico-social age sobre o discurso religioso (de "fora" para "dentro", ou seja, produzindo os conflitos da experiência humana) e de como a glossolália, enquanto intra-discurso, reage de "dentro" para "fora", ou seja, rompe no nível mais individual unindo a nível de comunidade.

Assim como o sistema de fissão/fusão elaborado por TURNER, a glossolália "break village", "indiviae", interlock nation ("comunidade"), reproduzindo as relações sociais a partir de um sujeito cuja única individualidade assenta-se no fato de falar uma língua que ninguém entende e que também não entende a dos outros, produzindo um discurso esfacelado, sem sentido em si mesmo.

O único sentido da glossolália é produzir uma "economia do sagrado" em que o homem continua não sendo fonte do seu próprio discurso e, portanto, nem dono do seu próprio destino.

- o "O que é isto?"
- o "Isto é uma gravação".
- o "O Espírito não gosta que grave ..."
- o "A senhora não vai falar?"
- o "Eu sim, mas o Espírito, não sei ..." ⁹²

⁹²Glossólala, em culto na 1ª I.E.Q.

FORMAÇÃO IDEOLÓGICA

Discurso
"A"
Político

Discurso
"C"
Pedagógico

Discurso
"B"
Religioso

Discurso
"D"
Institucional

Formações discursivas: A, B.C, D, etc ...

FORMAÇÃO IDEOLÓGICA

Discurso Religioso

GLOSSOLÁLIA = INTRA-DISCURSO

PORTUGUÊS	GLOSSOLÁLIA
<p>-- Os homens dirigem-se a Deus através da oração:</p> <p>Pedindo graças, Agradecendo, Louvando.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - O homem fala movido pela sua vontade, mas as palavras vêm do Espírito Santo. - O Espírito Santo invade a alma do homem e ele (buscando, ou sem querer) começa a falar. - O Espírito Santo usa o homem. É ele que, em mistérios, fala a Deus. - O Espírito Santo é o autor desta língua. - O Espírito Santo fala comigo através desta língua, Ele é o autor e eu, locutor. - Deus fala comigo. - O Espírito Santo fala aos outros através de mim. - Deus fala à Igreja através das línguas que o Espírito Santo distribui entre os crentes.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Em nenhum momento pensei em "desmascarar" a glossolália, desmistificá-la a partir de qualquer decodificação ou explicação reducionista do tipo: "os pentecostais "falam em línguas" para impressionar os incrédulos e assim aumentam seus adeptos". Pelo contrário, a intenção, desde o início, foi compreender sua eficácia simbólica respeitando-a como um fenômeno autêntico e importante.

Depois de todo este trajeto, não importa se a glossolalia é realmente (e ela até é ...) grupos respiratórios, sequências fônicas destituídas de significado, miragem de língua, excesso de língua, pseudo-língua. Sem desmerecer o trabalho de outros autores, importantes para o desenvolvimento das idéias expostas aqui, minha perspectiva é muito próxima à do crente, baseada na "fé" dos que acreditam naquilo que não se vê, mas que resgata o sentimento das pessoas. Falo da construção da glossolália como fato científico. Foi preciso crer, antes de mais nada, que ela seria explicável nos termos aqui expostos.

Felizmente não estive só, nem em termos científicos, nem humanos.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- 1 ADAMSON, Hoebel, E. Culture and Language. In: *Anthropology*, McGraw-Hill, University of Minnesota, 1966.
- 2 ALVES, Rubem. A volta do Sagrado. In: *Religião e Sociedade*, nº 3, outubro, 1978.
- 3 _____. O Enigma da Religião. Papirus, Campinas, 1984.
- 4 ASAD, Talal. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on GEERTZ. In: *Man*, v. 18, nº 2, June, 1983.
- 5 ATTALI, J. Bruits. PUF, 1977.
- 6 BAKHTIN, M. Marxismo e Filosofia da Linguagem. 1ª Parte, Hucitec, S.P., 1986.
- 7 BATESON, G. La Cérémonie du Naven. Minuit, 1971.
- 8 BEMOIST, Luc. Signes, Symboles et Mythes. PUF, Coleção "Que Sais-je?", 1985.
- 9 BENVENISTE, E. Da Subjetividade na Linguagem. In: *Problemas de Lingüística Geral*, EDUSP, 1976.
- 10 _____. A noção de 'ritmo' na sua expressão lingüística. In: *Idem Ibidem*.
- 11 BENJAMIN, W. Obras Escolhidas. Brasiliense, S.P., 1985.
- 12 BERGER, P. Um Rumor de Anjos. Vozes, Petrópolis, 1976.
- 13 _____. O Processo de Secularização. In: *O Dossel Sagrado*, Paulinas, S.P., 1985.
- 14 BERGER, P. & LUCKMAN, T. Language and Knowledge in Everyday Life. In: *The Social Construction of Reality*, Penguin, 1966.
- 15 BLACKING, J. Towards an Anthropology of the Body. In: *The Anthropology of the body*. A.S. A. Monograph, Academic Press, N.Y., 1977.

- 16 BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: A Economia das Trocas Simbólicas, Série Estudos, Perspectiva, 1974.
- 17 _____. The Berber House. In: Rules and Mean ings. Ed. Mary Douglas.
- 18 BLOFELD, J. Mantras: Palavras Sagradas de Poder. Cultrix/Pensamento, S.P., 1985.
- 19 BOFF, L. A Trindade, A Sociedade e a Libertação. Vozes, Petrópolis, 1986.
- 20 BRANDÃO, Carlos R. Memória do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual. Paulinas, 1985.
- 21 _____. Religious Identity as a Symbolic Strategy: Brazilian Dimensions. In: Social Science Information, SAGE, London, 1986.
- 22 BURKE, K. The Rhetoric of Religion. Boston Beacon, 1961.
- 23 CARNEIRO DA CUNHA, M. Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua volta à África. Brasiliense, S.P., 1985.
- 24 CARPENTER & MCLUHAN. O Espaço Acústico. In: Revolução na Comunicação. Zahar, R.J., 1980.
- 25 CASTRO, Selma (Baptista). Uma Sociedade Indígena e seu Estilo Urbano ou Uma Sociedade Urbana e seu Estilo Indígena. Possibilidades e Limites da Abordagem Estruturalista. In: Boletim de Antropologia, IFCH, UNICAMP, Nº 1, setembro, 1987.
- 26 _____. O Discurso Profético: Ressacralização do Espaço Social. In: Palavra, Fé e Poder. ORLANDI, Eni P. (org.), Editora Pontes. Campinas, 1987.
- 27 CARTAXO, Francisco R. Pentecostais no Brasil. Vozes, 1985.
- 28 CERFAUX, L. Le Symbolisme Attaché au Miracle des Langues. In: Ephemerides Theologicae Lovanienses, tomo XIII, 1936.
- 29 CÉSAR, Ana Cristina. Cartas da Inglaterra. Brasiliense, S.P., 1988.
- 30 COMBLIN, J. O Espírito Santo e a Libertação. Coleção Teologia e Libertação, Vozes, Petrópolis, 1987.

- 31 _____. O Espírito no Mundo. Vozes, 1978.
- 32 CONDE, E. O Testemunho dos Séculos. Casa Publicadora das Assembléias de Deus, R.J., 1982.
- 33 COHN, N. Na Senda do Milênio. Editora Presença, Lisboa, 1980.
- 34 CORRÊA, Manoel Luiz. Ritual e Representação: O Discurso Religioso da Congregação Cristã do Brasil. IEL, UNICAMP, 1986 (Tese de Mestrado).
- 35 COURTINE, Jean-Jacques. Définition d'Orientations Théoriques et Construction de Procédures en Analyse du Discours In: Philosophiques. Vol. IX, nº 2, Octobre.
- 36 _____. Des Faux en Lanques?, xerox, 1983.
- 37 D'ALLONES, O.R. Músicas, Variações sobre o Pensamento Judaico. Livraria Taurus, R.J., 1986.
- 38 DOUGLAS, M. Away from Ritual, To Inner Experience, Out of the Cave. In: Natural Symbols. Penguin Books, 1973.
- 39 DICTIONNAIRE D'ARCHEOLOGIE CHRÉTIENNE. Verbetes "Les Apôtres".
- 40 DRANE, J. A Vida na Igreja Primitiva. Paulinas, S.P., 1985.
- 41 DURHAM, E.R. A Reconstituição da Realidade. Coleção Ensaios, nº 54, Ática, S.P., 1978.
- 42 DÜRKHEIM, E. O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana. In: Revista Religião e Sociedade, nº 2, nov., 1977.
- 43 ELBEIN, Juana dos Santos. Os Nagô e a Morte. Vozes, Petrópolis, 1977.
- 44 ELIADE, M. Tratado da História das Religiões. Cap. V, Cosmos, Lisboa, 1977.
- 45 _____. Techniques de l'Extase et Langues Secrets. Revista do Instituto Italiano per il Medio ed Extrmo Oriente, vl. VII, 1955.
- 46 ELLUL, J. Apocalipse, Arquitetura em Movimento. Paulinas, S.P., 1979.

- 47 EVANS-PRITCHARD, E.E. A Religião e os Antropólogos. Revista Religião e Sociedade, vl. 13/1, 1986.
- 48 _____. The Nuer Concept of Spirit in its Relation to the Social Order. In: Myth and Cosmos. John Middleton, 1967.
- 49 FALVO, J. A Hora do Espírito Santo. Paulinas, S.P., 1984.
- 50 FIRTH, R. An Anthropological View of Mysticism. In: Essays on Social Organization and Values. Athlone Press, London, 1964.
- 51 FOHRER, G. História da Religião de Israel. Paulinas, S.P., 1982.
- 52 FORDE, D. The Context of Belief: a Consideration of Fetishism among the Yako. Liverpool University Press, 1958.
- 53 FORTES, M. Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast. In: Time and Social Structure and Other Essays, the Athlone Press, N.Y., 1970.
- 54 _____. Tallensi Prayer. In: Studies in Social Anthropology. The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- 55 FURMAN, D. Religion and Social Conflicts in the U.S.A. Progress Publishers, Moscow, 1984.
- 56 GÁSQUES, J. Pe. Igreja-Povo: a Profecia Encarnada. Editora Loyola, S.P., 1987.
- 57 GEERTZ, C. Common Sense as a Cultural System. In: Local Knowledge, N.Y., Basic Books, 1983.
- 58 _____. A Religião como Sistema Cultural. In: A Interpretação das Culturas, Zahar, R.J., 1978.
- 59 GODELIER, M. Do Caráter Fantasmático das Relações Sociais. In: Horizontes da Antropologia. Edições 70, 1973.
- 60 _____. O Visível e o Invisível entre os Baruya da Nova Guiné. In: Godelier. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 21, Ática, S.P., 1981.
- 61 HAROCHE, C. Faire Dire, Vouloir Dire. PUL, Lille, 1983.
- 62 _____. De l'effacement à l'émérgence du sujet. Xerox, IEL, UNICAMP.

- 63 HAYA-PRATS, G. S.J. L'Esprit, Force de l'Église. Édition du CERF, Paris, 1975.
- 64 HENLE, P. Language, Thought and Culture. University of Michigan Press, 1958.
- 65 HYMES, D. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist*, vl. 66, nº 6, parte 2.
- 66 JAKOBSON, R. A Linguagem Comum dos Linguistas e Antropólogos. In:
- 67 _____. Seis Lições sobre o Som e o Sentido. Moraes, 1977.
- 68 KEESING, R. Language and Communication. In: Cultural Anthropology: a Contemporary Perspective. Holt, Rinehart & Winston, 1976.
- 69 KRISTEVA, J. Le Langage, cet Inconnue. Seuil, 1981.
- 70 LADRIÈRE, J. L'Articulation du Sens. Éditions du CERF, 1970.
- 71 LAURENTIN, R. Pentecostalismo entre os Católicos. Vozes, Petrópolis, 1977.
- 72 LEACH, E. O Gênesis enquanto um Mito. In: Coleção Grandes Cientistas Sociais. LEACH. Ática, S.P., 1983.
- 73 _____. A Legitimidade de Salomão. Idem Ibidem.
- 74 _____. Ritualization in Man. Royal Society of London, Séries B, nº 772, vl. 451, 21 December, 1966.
- 75 LECLERCQ, H. Glossolalie. Verbet in Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne, tomo VI.
- 76 LIETZMANN, H. A History of the Christian Church. Vl. 2, p. 194, sobre a glossolália de Montanus.
- 77 LEROI-GOURHAN, A. Os Ritmos. In: O Gesto e a Palavra (2), Edições 70, 1983.
- 78 LESÈTRE, H. Langues (don des). Verbete apud Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne.
- 79 LÉVI-STRAUSS, C. Uma Sociedade Indígena e Seu Estilo. In: Tristes Trópicos. Editora 70, S.P., s/d.
- 80 _____. O Feiticeiro e Sua Magia. In: Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, 1975.

- 81 LEWIS, I. Êxtase Religioso. Perspectiva, S.P., 1977.
- 82 MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, S.P., 1984.
- 83 _____. O Problema do Significado em Linguagens Primitivas. In: O Significado do Significado. Ogden & Richards, Zahar, 1976.
- 84 _____. Coral Gardens and Their Magic.
- 85 MANN, T. Doutor Fausto. Editora Nova Fronteira, R.J., 1984.
- 86 MARX, K. & ENGELS, F. A Ideologia Alemã. Livraria e Editora Ciências Humanas, S.P., 1979.
- 87 MAUSS, M. A Prece. In: MAUSS. Coleção Grandes Cientistas Sociais, Ática, S.P., 1979.
- 88 MCALISTER, R. (Bispo). A Experiência Pentecostal. Editora Igreja de Nova Vida, R.J., 1977.
- 89 MESCHONNIC, H. Critique du Rythme. Anthropologie Historique du Langage. Verdier, 1982.
- 90 NAGEL, E. Some Issues in the Logic of Historical Analysis. In: Theories of History. The Free Press, 1967.
- 91 NIGEL HOWE, G. Representações Religiosas e Capitalismo: uma leitura estruturalista do Pentecostalismo no Brasil. In: Cadernos di ISER, nº 6.
- 92 NEVES, P. Mixagem. O Ouvido Musical do Brasil. Editora Max Limonad, Funarte, 1984.
- 93 ORLANDI, Eni P. O Discurso Religioso. In: A Linguagem e Seu Funcionamento. Brasiliense, S.P., 1983.
- 94 _____. Linguagem e Método. Xerox, IEL, UNICAMP.
- 95 _____. A Incompletude do Sujeito. Xerox, IEL, UNICAMP.
- 96 ORTIZ, R. Iluminismo e Religião. In: Revista Religião e Sociedade, 13/1.
- 97 PÊCHEUX, M.; HAROCHE, C. & HENRY, P. La Semantique et la Coupure Saussurienne: Langue, Langage et Discours. Xerox, IEL, UNICAMP.

- 98 PERNOUD, R. O Mito da Idade Média. Publicações Europa-América, 1978.
- 99 PIERRARD, P. História da Igreja. Edições Paulinas, S.P., 1986.
- 100 RAHM, H. Pe. & LAMEGO, M^a J.R. Sereis Batizados no Espírito. Editora Loyola, S.P., 1987.
- 101 REYES NOVAES, R. Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores. In: Revista Religião e Sociedade, nº 5, Junho, 1980.
- 102 RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. Movimentos Carismáticos na América Latina: uma visão sociológica. ISER, nº 5.
- 103 RICHARD, P. Os Cristãos na Prática Política da Libertação. Xerox.
- 104 RICOEUR, P. La Structure, le Mot, l'Événement. In: Revista Sprit, nº 5, nouvelle série, Mai., 1967.
- 105 ROBBINS, T.; ANTHONY, D. & RICHARDSON, J. Theory and Research on Today's 'New Religions'. In: Sociological Analysis, 1978, 39, 2:95-122.
- 106 ROSSI-LANDI, F. A Linguagem como Trabalho e como Mercado. Cap. II, in: A Linguagem como Trabalho e como Mercado, DIFEL, S.P., 1985.
- 107 ROSA, Júlio O. O Evangelho Quadrangular no Brasil. Edição Particular, R.S., 1977.
- 108 ROSADO, M^a José. A Mulher e os Ministérios: questão re-colocada. In: Revista Vida Pastoral, jul./ago., 1984.
- 109 ROSENGREN, K.E. Malinowski's magic: The riddle of the Empty Cell. In: Current Anthropology, vl. 17, nº 4.
- 110 ROUDINESCO, E. Marr, Staline et Polivanov: deux maîtres pour un manchot. Xerox.
- 111 ROUGET, G. La Musique et la Transe. Gallimard, 1980.
- 112 ROUSSEAU, J.J. Ensaio sobre a origem das Línguas. In: ROUSSEAU. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, S.P., 1983.
- 113 SAHLINS, M. Historical metaphors and Mytical Realities. A.S.A.O. Special Publications, nº 1, The University of

- Michigan Press, Ann Arbor, 1981.
- 114 SAMARIN, W. Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism. Macmillan, N.Y., 1972.
- 115 SAUSSURE, F. de. Curso de Linguística Geral.
- 116 SCHOLEM, G. A Mística Judaica. Série Estudos, Filosofia, Perspectiva, S.P., 1972.
- 117 SIMONIS, Y. A Análise Estrutural dos Mitos. In: Introdução ao Estruturalismo. Moraes, 1979.
- 118 SZAMOSI, G.
- 119 TAMBIAH, S.J. The Magical Power of Words. In: MAN, 1968.
- 120 TARALLO, F. A Pesquisa Sócio-linguística. Série Princípios, Ática, 1986.
- 121 TODOROV, T. O Simbólico na Teoria de SAUSSURE. In: Teorias do Símbolo. Edições 70, 1979.
- 122 TROUBETZKOY, N.S. Phonologie et Phonétique. In: Principes de Phonologie. Editora Klincksieck, Paris, 1976 (1939).
- 123 TURNER, V.W. O Processo Ritual. Vozes, Petrópolis, 1974.
- 124 _____. The Politically Integrative Function of Ritual. In: Schism and Continuity in an African Society. Manchester University Press, 1957.
- 125 _____. Ritual and Social Processes. In: Drums of Affliction. Oxford, The Clarendon Press, 1968.
- 126 _____. Social Dramas and Ritual metaphors. In: Drama, Fields and metaphors: Symbolic Action in Human Society. Cornell University Press, Ithaca and London, 1974.
- 127 _____. Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. In: Essays in the Ritual of Social Relations. Manchester University Press, 1962.
- 128 VÁSQUEZ, A.S. Filosofia da Práxis. pp. 148-165, Paz e Terra, R.J., 1968.
- 129 VERNET, F. Fratricelles. Verbete apud Dictionnaire de Théologie Catholique, tome 6.
- 130 VOGT, C. Linguagem, Língua e Poder. In: Linguagem, Pragmática e Ideologia. Hucitec/FUNCAMP, S.P., 1980.

- 131 VOGT, C. & FRY, P. Os Mestres da Língua Secreta do Cafundó eo Paradoxo do Segredo Revelado. In: Boletim do Museu Nacional, nº 51, abril, 1985.
- 132 _____. Mistério e Enigma no Cafundó: Análise de um diálogo. In: Revista Estudos, nº 12.
- 133 YAGUELLO, Marina. Les Fous du Langage, Des Langues Imaginaires et de leurs Inventeurs. Seuil, Paris, 1984.

DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

GAUDIUM ET SPES. Constituição do Concílio Vaticano II, sobre a Igreja no mundo de hoje, Paulinas, 8ª Edição, 1983.

AD GENTES. Decreto do Concílio Vaticano II, sobre a atividade missionária da Igreja.

ECCLESIAM SUAM. Carta encíclica de Paulo VI, sobre os caminhos da Igreja, Paulinas, 1964.

PACEM IN TERRIS. Carta encíclica de João XXIII, Paulinas, 1963.

A MÃE DO REDENTOR. Carta encíclica de João Paulo II, Paulinas, 1987.

O ESPÍRITO SANTO NA VIDA DA IGREJA E DO MUNDO. João Paulo II, Paulinas, 1987.

Documentos I e II, do Sínodo dos Bispos, sobre a "Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo 20 anos depois do Concílio Vaticano II, São Paulo, 1986.

REVISTAS NEW COVENANT (norte-americana, mensal, do Movimento de Renovação Carismática).

SUENENS, Leo Joseph (cardinal). "After Ten Years-What has Catholic Charismatic Renewal Accomplished? What can we expect next?", Feb., 1977.

RANAGHAN, Kevin. "The Simple Gift of Tongues", May., 1985.

SCANLAN, M. "A Baptism of Fire", Nov., 1980, vl. 10, nº 5.

BERLUCCHI, J. "Spiritual Gifts: how to receive and exercise them", Nov., 1980, vl. 10, nº 5.

FORREST, T. "On the Gift of Tongues", July, 1981.

"An Interview with Cardinal Suenens", July, 1981.

Concordância Bíblica Abreviada

A **Bíblia Sagrada**, tradução de João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil, R.J., 1955.

OBSERVAÇÃO: As citações em língua estrangeira foram traduzidas livremente pela autora.

NOME: _____

ENDEREÇO: _____

SEXO: Masculino () Feminino () Data de Nascimento _____

PROFISSÃO: _____

Deseja dar entrevistas ? () SIM () NÃO

1. Ocupa algum cargo na Igreja? Qual?

2. Desde quando é convertido? _____

3. Quando se converteu foi batizado pelo Espírito Santo? () SIM () NÃO

4. Conte brevemente como foi sua conversão:

5. Você " fala em línguas" ? () SIM () NÃO

6. Como e quando foi sua primeira experiência com este dom?

7. Você continua " falando em línguas"? () SIM () NÃO

8. Em que situações?

9. Você entende o que fala? Consegue lembrar-se de algumas palavras? Quais, por exemplo?

Alguém já interpretou o que você falou? () SIM () NÃO

O que foi? Pode dar exemplos dos assuntos sobre os quais falou?

2. Você mesmo já interpretou suas próprias palavras? Lembra-se de alguma mensagem especial?

3. Você já interpretou o que outras pessoas falaram? Pode dar exemplos?

4. Como se manifesta nas pessoas o dom de interpretar? Conte uma experiência, se puder.

5. Como se sente antes de "falar em línguas"?

6. Como se sente depois?

7. Você fala em línguas em todos os cultos? Se não, diga em quais você tem falado:

) Noite de Oração (nas terças-feiras)

) Tarde da Bênção (segundas-feiras à tarde)

) Tarde do Lar (quartas-feiras à tarde)

) Curso de Crescimento (quartas-feiras às 19:00 hrs)

) Noite da Bênção (quintas-feiras às 20:00 hrs)

- () Oração pelo Ministério (sextas-feiras às 15:00 hrs)
- () Oração pelos Viciados (sextas-feiras às 10:30 hrs.)
- () Culto da Libertação (sábado às 20:00 hrs.)
- () Cultos de domingo

18. Existe diferença entre falar em um ou outro?

19. Em qual culto você tem falado mais? Por que?

20. Em qual culto ou reunião você se sente melhor "falando em línguas"? Por que?

21. Quando você fala "em línguas" ouve alguma voz ou tem certeza de que é você mesmo quem fala?

22. Quando você fala, sabe o que está falando ou não?

23. Você ouve o que está falando?

24. É capaz de lembrar-se de algumas palavras que mais marcaram e que voltam sempre?

25. Como você entende o seu dom de "falar em línguas"? Pode marcar quantas alternativas quiser

-) eu falo com a minha boca e a minha voz, mas as palavras são inspiradas pelo Espírito Santo.
-) O Espírito Santo invade a minha alma e eu, sem querer, começo a "falar em línguas".
-) eu começo a orar em português e então vou sentindo que estou sendo levado a "falar em línguas".
-) o Espírito Santo usa o meu ser. É Ele quem fala através de mim.
-) o Espírito Santo nos dá esta língua. Só Ele entende.
-) eu me esforço para falar e então o Espírito Santo concede-me esta graça.
-) o Espírito Santo dirige-se a Deus através da minha voz
-) eu falo com Deus pelo poder do Espírito Santo

- () o Espírito Santo fala comigo através da minha própria voz
- () Deus fala comigo através desta língua que é dada pelo Espírito Santo
- () eu falo com o Espírito Santo através desta língua que é dada pelo próprio Espírito Santo
- () eu falo com o Espírito Santo através desta língua que Ele me dá
- () o Espírito Santo fala com os irmãos através de mim
- () Deus fala para a Igreja através do "dom de línguas" que o Espírito Santo distribui entre os irmãos
- () outras alternativas não mencionadas nesta lista. Se houver, explique qual seria esta possibilidade

Este espaço, gostaria que você falasse o que pensa e sente sobre o "dom de línguas" e você fale ou não.