

Trânsito Religioso Inter-Pentecostal e Experiências de Aflição

Rosana Pontes Cognalato*

[ropc@ig.com.br]

Resumo

A mobilidade das pessoas por entre as alternativas pentecostais torna observável a sua necessidade de experimentação, que está intimamente relacionada com as experiências de aflição. É preciso focar o sujeito para perceber as nuances que caracterizam as trajetórias individuais delineadas na busca por tratamento religioso. Nesse movimento, a imaginação se torna um fator de orientação para os seus peregrinos. No trânsito religioso brasileiro, a Igreja Universal do Reino de Deus tem um papel de grande importância.

Palavras-chave: Trânsito Religioso, Pentecostalismo, Antropologia, Saúde.

Abstract

People's mobility through various pentecostal religious alternatives makes observable their need for experimentation, a need deeply related to experiences of affliction. It is necessary to emphasize the role of subjectivity in order to perceive the nuances that characterize individual trajectories delineated in the search for religious treatment. In this movement and search, imagination becomes a factor of orientation for its pilgrims. On the arena of Brazilian religious transit the "Universal Church of the Kingdom of God" has a very important role.

Keywords: Religious Transit, Pentecostalism, Anthropology, Health.

Introdução

A postura de errância tem se tornado cada vez mais evidente no cenário religioso brasileiro, o que vem chamando a atenção de vários estudiosos¹, que

* Mestre e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

tentam compreender a sua caracterização no país e os motivos que orientam tal comportamento.

O presente artigo tem como proposta analisar o trânsito religioso inter-pentecostal, ou seja, a circulação dos sujeitos religiosos somente no meio evangélico, tendo em vista que o pentecostalismo é um fenômeno que se afina muito bem com a religiosidade moderna, e que desafia os modelos oficiais de religião, apresentando um fiel que redimensiona a sua relação com a fé. A intensa circulação pelas várias alternativas (ou denominações) pentecostais² – dentre as quais a Igreja Universal do Reino de Deus tem condição de destaque – caracteriza grupos e indivíduos que apresentam uma adesão religiosa frouxa, fluida, com frágil filiação institucional. Diante de uma significativa autonomia religiosa, fiéis pentecostais definem por sua própria conta a sua religiosidade, o que aponta para a existência de um processo que torna a religião subjetivada. Vale ressaltar que não estamos abordando o comportamento de um fiel clássico pentecostal, mas de uma população flutuante, que "se serve" desta religiosidade, afirma Almeida (2006). Situação esta que relativiza³ a figura do fiel (Souza, 2006).

O trânsito religioso prolifera e altera a postura das igrejas na oferta de uma religiosidade que participa de um contexto amplamente difuso, devido às opções que o fiel tem para recorrer (ou escolher). As igrejas pentecostais adequam-se diante desse fenômeno, oferecendo propostas que sejam atraentes ao divulgar as suas "especialidades", no sentido de atender ao "gosto das subjetividades", das emoções e/ou dos sentimentos de seus clientes, o que caracteriza, segundo Fernandes e Pitta (2006), uma condição ativa de enunciação dos sujeitos religiosos e que desafia as igrejas.

Nesse sentido, é preciso focalizar a perspectiva individual, já que essa

¹ Como Pierre Sanchis (1997), Patrícia Birman (1996 e 2001), Ronaldo de Almeida (2001 e 2006), Sandra Duarte de Souza (2006).

² De acordo com a pesquisa *Novo Nascimento*, 25% dos evangélicos pertenceram a mais de uma denominação. E, segundo Almeida (2006), diante de um *survey* realizado na região metropolitana de São Paulo, em 2003, foi constatado que cerca de 1/3 dos evangélicos circulavam pelas denominações, sobretudo pentecostais. Há um número significativo de pessoas que transitam entre os evangélicos, principalmente no que ele chama de "pentecostalismo de serviços".

³ Como esse artigo tem relação direta com a dissertação de mestrado da autora, para termos um exemplo de tal relativização, foi observado na Igreja Pentecostal Deus É Amor, a presença de duas formas de adesão, ou dois tipos de fiel: a do membro, enquanto fiel totalmente comprometido com a instituição, com sua doutrina e atividades; e a do cliente, que não se engaja com a comunidade e que a procura em determinados momentos de sua vida, buscando por resultado, ou melhor, pela solução de seus problemas pessoais.

movimentação religiosa não se refere somente à circulação de conteúdos simbólicos e práticas religiosas, mas, também, e principalmente, à circulação de pessoas, pontua Almeida (2006). Partindo dessa linha de raciocínio, este texto utiliza como referência para as suas análises a interpretação antropológica de Mirian C. Rabelo, que adota uma perspectiva subjetiva, explorando a forma como o sujeito lida e elabora os seus estados de aflição, ao observar a trajetória individual que ele constrói diante da sua experiência de doença, fé e cura. Essa experimentação repercute de forma ampla na vida do fiel - se levarmos em conta que a saúde se constitui como um fenômeno bio-psico-social-cultural-espiritual - e fundamenta uma busca que traz consigo, imbricada, o processamento de uma terapêutica religiosa.

1 O caso da Igreja Universal do Reino de Deus

Birman (2001) observa que a religiosidade brasileira passou por uma certa renovação, a partir do crescimento pentecostal, o que contribuiu para a desestabilização de certos vínculos religiosos cristalizados historicamente, sobretudo, no que se refere à Igreja Católica. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) contribuiu de forma marcante para essa realidade, já que ela vem trazendo consigo um estilo "moderno", que pouco se conforma às tradições religiosas. Essa reorientação apresenta um caráter mais "globalizado", que nos ajuda a compreender o sucesso da IURD no cenário religioso brasileiro.

Bonfatti (2000) observa que o modo como o "flutuante" se sente à vontade para usufruir da Universal tem relação com o "re-conhecimento" de elementos que já estão presentes nesta igreja. Esses elementos fazem parte de um repertório simbólico bastante amplo do qual o fiel brasileiro já detém. Por isso, nem sempre eles são recebidos como algo tão inédito, o que é proporcionado pelo sincretismo religioso, diante do que Bittencourt (1994) define como matriz religiosa brasileira⁴.

⁴ É a partir dessa matriz que se estrutura a mentalidade religiosa média dos brasileiros, que se compõe do somatório: catolicismo ibérico e magia européia dos colonizadores; religião e magia africana e indígena; espiritismo; e catolicismo romanizado. Diante dessa caracterização,

Isso decorreria de uma bagagem religiosa que o brasileiro traz consigo e ele que ao mesmo tempo “recarrega” com "novos" conteúdos, nesse movimento de peregrinação religiosa. O trânsito religioso torna o repertório do fiel pentecostal mais diversificado, ao construir uma trajetória individual que proporciona um amplo leque de experiências que enriquecem e viabilizam o projeto de cura das aflições.

Seria nesse transitar que Birman (1996) observa a existência de "passagens", o que nos permite explorar analiticamente a relação existente entre os diversos cultos religiosos superando os limites definidos pela noção de conversão. A autora percebe a presença de um espaço de interlocução que redefine as fronteiras, as trocas simbólicas, submetendo os cultos a novos rearranjos. Na visão de Sanchis (1997), esse movimento relativiza as fronteiras como também estabelece pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente, o que confere ao "flutuante" uma noção de continuidade.

No entender de Almeida (2001), a intensa circulação de pessoas pelas diversas opções religiosas, além de tornar suas fronteiras pouco precisas, instala um paradoxo: diante de tanta diversidade o trânsito nos mostra que as diferenças não são tão definidas. Nessa circulação por entre os mais diferentes códigos, haveria um substrato cognitivo e/ou cultural que possibilita um contato sem estranhamento. Um exemplo disso é a Universal, que se constitui como resultante da interação entre a tradição evangélica-pentecostal e um catolicismo afro-kardecista que se estrutura em torno da figura do diabo.

Nesse sentido, Almeida (2006) prefere reconhecer a presença não apenas de "continuidades" e "rupturas", mas da "circulação" de idéias e práticas religiosas que estão além das fronteiras institucionais, e da "flexibilidade" que esses atores apresentam em termos do estabelecimento de vínculos. Para o autor, esse processo de síntese e diferenciação contínua é o que fundamenta o trânsito religioso. A interação entre contextos inicialmente distintos, enquanto produto do trânsito, gerou uma religiosidade que mistura exus, glossolalia, transe e

Bittencourt arrisca afirmar: o sucesso de uma proposta no campo religioso brasileiro é diretamente proporcional à sua proximidade com tal matriz, desde que essa proximidade traga consigo uma linguagem e uma prática que atenda às demandas espirituais e que seja condizente com os determinantes sociológicos das maiorias.

exorcismo fornecendo uma condição de continuidade a partir da qual esses universos puderam se comunicar, favorecendo a realização de uma "antropofagia religiosa".

Mas a Universal é apenas um caso dentro de um universo mais amplo, dinâmico, que caracteriza o meio evangélico enquanto expressão máxima da circulação de pessoas, cuja fragmentação institucional dá condições ao seu próprio movimento de expansão (Almeida, 2001). Esse autor defende que a circulação nesse meio cria condições para que o indivíduo componha, por ele mesmo, a sua religiosidade, dosando mais ou menos música, corporalidade, doutrina, moral, teologia. É o sujeito que desenha o seu mosaico de experimentações, que delinea a sua trajetória, de forma individualizada.

Adiante veremos como se processa essa trajetória, utilizando-se de uma investigação antropológica.

2. Imagens: guias da peregrinação religiosa

Rabelo (1999), ao adotar a perspectiva subjetiva como foco da sua análise, explora as experiências do sujeito que, no seu movimento de peregrinação, busca por tratamento nas agências religiosas. Ao utilizar-se de tal abordagem, a autora acaba por ligar a dinâmica das performances⁵, com as interpretações, expectativas e projetos de cura construídos pelos itinerantes religiosos. Ela utiliza como fio condutor de análise, ao abordar a experiência do tratamento, as imagens (ou a imaginação) que são elaboradas no decorrer do processo terapêutico/itinerante.

Para esta autora, falar de cura é falar de uma realidade social culturalmente construída, o que não descarta a necessidade de explorar uma abordagem que esteja focada nos atores religiosos considerando que cada um tem o seu próprio projeto de cura, com suas orientações e intenções próprias,

⁵ Refere-se ao arranjo do contexto ritual que transforma seus expectadores em participantes do drama que é encenado, ao responder aos vários estímulos, como o canto, a dança, o discurso, que lhes são oferecidos. Diante desses estímulos o sujeito pode elaborar suas aflições, proporcionando-lhe uma mudança de perspectiva sobre a qual ele lida com seus problemas.

bem como seus próprios modelos de comunicação para lidar com suas aflições. Por outro lado, não podemos desconsiderar que o trânsito por diferentes cultos nos mostra, de acordo com Rabelo (1993), que a doença ou a cura são realidades que também se constroem de modo intersubjetivo, no sentido de que não apenas os terapeutas religiosos agem sobre as percepções dos fiéis: há, também, uma contínua negociação de significados. Isso ocorre tanto no interior dos cultos quanto fora deles, o que aponta para a existência de uma realidade processual que pode incorporar elementos de vários rituais à experiência cotidiana dos aflitos.

De acordo com a autora, o trânsito religioso traz então à tona processos imaginativos⁶, chamando a atenção para as imagens que são produzidas na vida diária, através das quais o seu produtor, o fiel, consegue adquirir um senso sobre a sua situação. Isso transforma as imagens em elementos que orientam as escolhas terapêuticas, conferindo ao trânsito religioso uma significação especial. Os contatos estabelecidos com as diversas alternativas pentecostais contribuem para que as imagens produzidas possam ser sincréticas e multifacetadas, além de carregadas de características e formas de expressão individualizadas, já que elas estão ligadas, também, à história de vida do sujeito. Nesse sentido, os tratamentos religiosos não são unidirecionais, dado que a imaginação não é somente modelada pelo contexto ritual. O trânsito religioso fundamenta-se a partir de um relacionamento dinâmico, de negociação, entre fiel e agências religiosas, conferindo-lhe certa imprevisibilidade, diante da moldagem individual que ele proporciona e diante da abertura de diálogo que cada denominação pentecostal vai oferecer.

Para ilustrar tais colocações, vamos nos aproximar dos casos de movimentação itinerante desenhados por três irmãs⁷ que freqüentam a Igreja Pentecostal Deus É Amor (IPDA), bem como outras igrejas do pentecostalismo

⁶ Ao invés de Rabelo falar de respostas mecânicas para os estímulos sensoriais que são administrados nos contextos rituais, ela observa os modos de envolvimento dos fiéis diante do culto. Para isso, a autora adota a noção de processos imaginativos, definidos como os modos pelos quais os fiéis se envolvem e assumem enquanto seus os enquadres construídos. Vale ressaltar que “enquadre” é um conceito desenvolvido por Goffman, e utilizado por Rabelo, para se referir à estruturação estratégica dos estímulos utilizados, como a música, o discurso, os objetos simbólicos, que “climatizam” o culto e que o tornam um ambiente mais favorável à expressão da emotividade e das angústias.

⁷ Irene, Dulce e Graça são nomes fictícios.

juizforano, como a Igreja Missionária Filadélfia, a Assembléia de Deus, a Igreja Evangélica Preparatória e a Casa da Bênção.

Os relatos dessas irmãs apontam para a existência de uma percepção, desenvolvida por elas, que capta a manifestação de “sinais extraordinários” em suas vidas, carregados de uma tonalidade espiritual, que estimula e orienta a sua movimentação dentro do campo pentecostal. Nesse sentido, Dulce afirma: “eu não cheguei à Casa da Bênção por acaso”. Ela havia sonhado com Jesus e, quando ela chegou a esta igreja, as coisas aconteceram do mesmo modo que no sonho, inclusive a vestimenta que o pastor utilizava e a forma como ele realizou a bênção. Confirmação divina, que lhe dizia sobre a escolha certa que ela havia feito.

Outro evento interessante foi o motivo identificado pelas irmãs, que as influenciaram no sentido de experimentar um contato com a IPDA. Irene comenta que, de forma acidental e extraordinária, certa vez, “o rádio caiu no seu programa (da IPDA). Eu estava passando por luta, peguei o endereço e fui lá.” Diante dessa providência divina que lhe sinalizava a agência religiosa para a qual Irene deveria buscar ajuda, o programa de rádio que divulga milagres de cura, através da fala de seus fiéis (de seus testemunhos), abriu uma nova perspectiva ou uma nova possibilidade para o futuro, que estimulou a sua busca por solução, por cura. Diante disso, Irene produziu imagens que lhe proporcionaram a construção de um novo projeto que lhe daria condições de enfrentar a situação de “luta” por que passava.

Essas mulheres se guiam por sinais que se originam diante das suas necessidades pessoais, como se elas estivessem abertas, receptivas, à espera de um acontecimento significativo que direcione suas trajetórias individuais no meio religioso pentecostal. Dulce afirma que “não importa a igreja, porque a igreja somos nós... a gente freqüenta outras igrejas,..., a gente tá seguindo a Jesus, não é a igreja.” Dessa forma, o movimento de experimentação coaduna-se com a orientação divina, e é isso o que realmente importa para elas. Afinal, haveria orientação mais competente do que a de Jesus? Nesse sentido, mais outro trecho de entrevista confirma tal orientação: “E você acha que foi Deus que te levou pra “Deus É Amor”? [pesquisadora] Com certeza, foi lá que eu recebi as minhas

bênção, foi lá que eu recebi. Eu recebi muita bênção mesmo, mas muita bênção mesmo”. (grifo nosso) Responde Graça.

Uma fala que demonstra o quanto é flexível o vínculo institucional dessas mulheres com tais igrejas, é a seguinte:

Eu quero conhecer outras igrejas, conviver com outras pessoas, entendeu, conhecer mais, e mais, e mais, ter mais sabedoria a respeito de Deus. Mas, assim, sem ter que ficar mudando de igreja. A não ser que Deus me tira de um lugar e põe no outro, porque isso é Deus é quem faz, né. Porque, de repente, a gente tá num lugar, mas o plano de Deus pra gente é outro, né. É levar a gente pra uma outra congregação. É só Deus mesmo que pode mudar o meu rumo, que fora isso, não. (grifo nosso)

Quando Dulce afirma que quer transitar sem ter que ficar mudando de igreja, já que a sua congregação de referência, e das suas irmãs, é a Casa da Bênção, mas nada as impede ou as faz sentir que elas devam fazer uso exclusivo desta igreja. Normalmente elas se ligam a uma determinada denominação ou saem dela seguindo os desígnios divinos. Rabelo (1999), nesse sentido, observa que a experiência adquire significação num processo complexo e transitório de arranjos, diante dessa complexidade forma-se uma totalidade que é significativa para esses fiéis. No caso das três irmãs podemos perceber a “comunidade pentecostal” como essa totalidade, ou seja, a ampla variedade de tonalidades por que passa a construção da experiência do itinerante religioso é proporcionada pelo trânsito religioso. O transitar se constitui como processo que o ajuda na elaboração de seus problemas.

Outro aspecto interessante sobre o movimento dessas mulheres pode ser observado na seguinte fala de Irene:

... a gente pressente que algo de errado está acontecendo. Às vezes, Deus nos leva a um lugar, como na “Deus É Amor” para ser revelado⁸ sobre algo que está acontecendo na nossa vida. Na

⁸ Ser revelado refere-se a uma prática, a “revelação”, que fundamenta e destaca o poder da Igreja Pentecostal Deus É Amor. Sabe-se que outras igrejas utilizam-se deste fenômeno em seus cultos,

véspera de ir na “Deus É Amor” foi feito um trabalho de macumba contra mim. O pastor revelou... É como se meus olhos saíssem de mim e fosse para o Rio de Janeiro. Subia morro, descia morro, eles foram parar lá na praia. Era um demônio chamado Iemanjá. É como se Deus tivesse levado meus olhos até o mar. A revelação me fez ver... (grifo nosso)

Nesse discurso podemos evidenciar, de forma clara, o que Rabelo destaca como atividade imaginativa, e também o respaldo que Deus oferece a Irene a respeito do seu movimento de circulação pelas várias igrejas pentecostais, de acordo com as necessidades do momento. Irene também nos conta sobre uma visão que teve certa vez: nela, os dois altares, da Casa Bênção e da IPDA, se entrelaçavam, apontando para uma possível união dessas igrejas. Provavelmente, esta deveria ser a solução, procurar pelas duas igrejas ao mesmo tempo, unindo os serviços prestados pelas mesmas. Apesar dessa unidade, cada igreja tem a sua “especialidade”. Irene afirma que “cada lugar tem uma coisa diferente. Há um só Deus, mas cada pessoa é um trabalhador. Cada pessoa tem um talento ou mais”, no sentido de que cada igreja tem a sua utilidade e uma “força” específica para a resolução de cada tipo de demanda.

Vemos então que a busca dessas irmãs está intimamente relacionada com a funcionalidade das igrejas. É o que nos demonstra a afirmação de Dulce: “Eu senti na Casa da Bênção que eu tinha que ir na “Deus É Amor” porque na “Deus É Amor” Deus revela”. De modo que as necessidades daquele momento não encontram enquadramento no contexto de significado elaborado pela Casa da Bênção ou somente nela.

Vale destacar a presença marcante da revelação na rota das curas religiosas. O seu efeito é poderoso no processo de experiência da cura. Esse fenômeno, enquanto “especialidade” da IPDA, possibilita, a partir da imagem, enquanto síntese dos sentidos, trazer um senso de presença sobre o que é representado. Em outros termos, ela é capaz de fazer o paciente sentir (processo imaginativo) o adoecer enquanto substantivação do Mal para posteriormente

mas a grande precursora é a IPDA. A profecia da “revelação” seria a manifestação do Espírito Santo que comunica ao pastor informações sobre o estado de saúde ou sobre problemas por que determinadas pessoas da assistência têm passado. O pastor divulga essas “revelações”.

haver uma mudança corpórea devido à sua expulsão. Nesse sentido, Irene afirma que após a revelação: “Eu senti a mudança dali. Eu senti que houve uma transformação na hora. É como se alguém tivesse metido a mão dentro e eliminasse o que tinha. Naquele momento. Então, Deus faz o impossível, entendeu, as curas invisíveis... e Deus opera mesmo.” Como tal, Irene pôde imaginar e sentir tanto a presença efetiva do Mal quanto a sua retirada, que resultou num bem-estar imediato.

Conclusão

Estudar o trânsito religioso é poder compreender como a busca por tratamento religioso pode ser ricamente elaborada, diante das várias alternativas que o campo pentecostal oferece à experimentação e diante da dialética que se estabelece na negociação entre fiel e igreja.

Dessa forma, o movimento de peregrinação apresenta um caráter processual, em termos terapêuticos. O sujeito tem como guia das suas buscas a produção de imagens (imaginação) que possibilitam a construção de um projeto de enfrentamento “adequado” ao seu estado de aflição. As imagens dão condições para o delineamento de uma trajetória individual que envolve sofrimento, angústia, persistência e cura.

A abertura para recepção de sinais extraordinários, lançados pela providência divina, os faz perceber uma dada agência religiosa como o lugar que possui o aparato mais eficaz para a sua demanda atual.

Bibliografia

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. *O trânsito religioso no Brasil*. Perspectiva, São Paulo, 15(3):92-101, 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BIRMAN, P.; NOVAES, R. & CRESPO, S. (orgs). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1-2(17):90-109, 1996.

_____. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (org). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p.59-86, 2001.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, p.24-33, 1994.

BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

COGNALATO, Rosana P. “Vivência e revelação do mal”: um estudo psico-antropológico da Igreja Pentecostal Deus É Amor. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2004.

FERNANDES, R. et al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FERNANDES, Sílvia R.A. & PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Religião e Sociedade*, 26(2):120-153, 2006.

RABELO, Mirian Cristina. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Caderno de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 9(3):316-325, 1993.

_____. Religião, imagens e experiências de aflição: alguns elementos para reflexão. In: ALVES & RABELO (orgs). *Narrativas de doença*. São Paulo: HUCITEC, p.229-261, 1999.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p.103-117, 1997.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, 5(9):21-29, 2006.