

O poder do pentecostalismo

A experiência do Espírito Santo

Valdir Pedde

Introdução

O pentecostalismo¹ é uma realidade que se impõe. Ele questiona as igrejas tradicionais de uma forma geral. Sociologicamente, constitui-se um fenômeno curioso sobre o qual muitos já têm se debruçado. Para alguns, a redemocratização da América Latina coincidiu com o desinteresse pela política, ainda mais após a queda do muro de Berlim, símbolo do choque de ideologias, e do fim da União Soviética (Comblin, 1996:9-18). Há também o esvaziamento dos grandes ideais do racionalismo e secularismo. De certa forma, tudo isso favoreceu esse “desinteresse” pela política, por um lado, e, por outro, auxiliou o desenvolvimento de aspectos culturais (sobretudo os grupos que se constituem ao redor da construção de identidades²) e, conseqüentemente, religiosos. O referido fenômeno cria um certo “mal-estar”, seja para igrejas históricas, seja para a sociedade, pois as pessoas normalmente têm uma opinião polêmica a respeito dessas práticas. Daí pergunta-se: de onde vem a sua força? Muitas são as respostas dadas. A que ouviremos deste meio pentecostalizado é que a força vem do Espírito Santo. É sobre essa categoria que queremos tecer uma breve reflexão, uma aproximação inicial.

No mundo pentecostal, ao Espírito Santo está ligado o exercício de uma espiritualidade *sui generis*. Uma máxima deste tipo de espiritualidade é que uma Igreja que “dá” espaço para o Espírito Santo é uma Igreja “avivada” espiritualmente. Ao avivamento como demonstração ou exercício da espiritualidade está reservado o lugar mais importante. Esses exercícios variam de Igreja para Igreja, porém longos momentos de oração, a glossolalia, o exorcismo, os cânticos, uma pregação “inspirada” — muitas vezes sinônimo de fundamentalismo, literalismo e conseqüente legalismo — são a tônica geral, variando a ênfase de Igreja para Igreja.

Todo esse ambiente de experiências não é algo isolado. Com ele está conectado o que poderíamos denominar a era do reavivamento espiritual. Isto se dá não apenas pelo crescimento do pentecostalismo e da pentecostalização de muitas igrejas, inclusive históricas, mas também o percebemos no crescimento de tudo o que está ligado ao âmbito ou à esfera do espiritual: o esoterismo, aumento dos cultos ou cursos de cunho oriental, o pensamento positivo com base religiosa, as religiões afro, o espiritismo, o fortalecimento do catolicismo popular, etc. Este

fenômeno conseguiu arrancar inúmeras discussões bastante interessantes a respeito das teorias da secularização³, especialmente desde os anos 60 e 70. Hoje em dia, esta teoria tem sofrido críticas, e cientistas sociais têm buscado outros caminhos para a explicação desse fenômeno.

A modernidade e a sua racionalidade não atingiram os alvos a que se propunham. Advogavam a ciência como um novo deus e a tecnologia como a nova religião. Para muitos, a ciência e a tecnologia realizariam as metas até então não cumpridas pelo cristianismo. A razão, não a fé, seria o instrumento de mudança do mundo. Se é verdade que o conhecimento científico e tecnológico dos últimos dois séculos mudou de maneira radical a vida humana, é igualmente verdade que ele não conseguiu melhorar a vida da maioria das pessoas. A razão e a tecnologia desembocaram em duas guerras mundiais. Nasce, assim, a crítica à modernidade. O fracasso deste último século é evidente. A economia é concentradora de riquezas; a política, um jogo de interesses; apesar das novas tecnologias da saúde e da superprodução alimentar, a fome é ainda gigantesca e novas doenças instalam-se de forma quase aterrorizante. A religião não escapou dessas enormes mudanças e propostas, e a religiosidade acabou por sair fortalecida (Oro, 1992:96).

A partir do século XVIII, o racionalismo religioso se instaura nas igrejas históricas por conta de uma associação com o iluminismo (não sem contestação, é verdade). Um século mais tarde, mas dentro deste processo, na América Latina, a teologia da libertação associa-se ao marxismo, permitindo que essa ciência social determinasse o rumo do exercício da religiosidade. Houve então, entre outras coisas, a perda da subjetividade (Comblin, 1996:44). Não apenas em virtude do racionalismo, mas também por outros aspectos, toda a religiosidade institucional sofreu uma profunda crítica, principalmente a partir da década de sessenta, mas também já antes. Essa é uma época de grandes desestruturações.

As verdades são questionadas e, uma a uma, relativizadas. Há uma rejeição de todo princípio que se queira universal. Há uma reação contestatória a todas as metanarrativas, cosmovisões globais. Neste bojo, a religião, que se propunha fornecer um sentido universal para a vida, é igualmente atacada e questionada. A pós-modernidade já não quer substituir Deus por algum outro valor absoluto, como o fez a modernidade. Cada momento tem o seu próprio sentido. Cada fé é merecedora de todo o respeito. É a existência da religião sem deus, de um misticismo ateu (Kolling, 1994:103-112). Para o pensamento pós-moderno, o que importa é o exercício da vida, da liberdade, do não-compromisso com os outros.

As críticas voltam-se a tudo o que é institucional e tradicional⁴. Dessa forma, as mais fortes críticas estão centradas na família, no Estado, na escola e na Igreja. Todas estas instituições são vistas, mesmo que de forma diferenciada, como repressoras, inibidoras da liberdade cada vez mais almejada. Toda a autoridade deve ser questionada e, de preferência, rejeitada.

Assim, afirmam-se o corpo e os sentidos, em lugar da razão. O atual cultua-

mento do corpo e de um modo de vida esteticamente saudável não são gratuitos. Busca-se cada vez mais uma liberação do corpo. A sexualidade vem embutida neste processo. Cada vez mais a tecnologia está a serviço do bem-estar do corpo e da saúde. Busca-se ampliar o conforto, a beleza e as sensações. O corpo tornou-se um *capital simbólico* da mais alta importância (Comblin, 1997).

Em parte, é neste plano que podemos entender o esvaziamento das igrejas históricas. Elas têm pouco a oferecer para as pessoas do meio urbano que vivem e sobrevivem neste clima pós-moderno. São tradicionais, presas a ritos milenares, cheias de mediadores, regras internas e doutrinas antigas, exigem comprometimento e dificilmente dão uma resposta às necessidades imediatas das pessoas.

O pentecostalismo, mas não somente ele, opera em um sistema de pouca doutrina, de rituais variados e não entediante, com princípios morais simples que dão uma resposta eficaz contra a desestruturação familiar e pessoal: não gastar o dinheiro em bebida, fumo ou prostituição. A família é tomada como um valor da mais alta importância. Além disso, oferece sensações e excitação para a alma e para o corpo. Cultos participativos, vivos, embalados, por via de regra, por boa música de fácil melodia e letras repetitivas. A empolgação advém dos prazerosos e excitantes momentos criados em cada reunião. São orações, curas, exorcismos, todos eles fontes de emoções e de uma participação impossível em outros locais. Cada pessoa é importante. Exercita a sua religiosidade de forma individual, sem complicadas mediações, quase que inventando ou reinventando o seu próprio culto (Comblin, 1997). As características mais comuns dessa nova religiosidade são de movimentos religiosos que conseguem ser eficazes frente à demanda de sentido (religiões centradas no indivíduo); que encantam um mundo desencantado, que permitem sacralizar e ressacralizar a vida, bem como interpretar religiosamente o seu cotidiano e o cosmos. Some-se a isso que são movimentos religiosos de êxtase, que promovem o transe, seja ele possessivo, xamanístico, contemplativo, mediúnico ou de inspiração (Oro, 1992:98-99).

Essas observações, evidentemente, formam um quadro geral do exercício da religiosidade. Queremos agora aprofundar algumas características que são específicas do que é hoje conhecido como neopentecostalismo.

1 — Algumas características do neopentecostalismo⁵

De forma muito rápida e introdutória colocaremos aqui a tipologia do pentecostalismo delimitada por Paul Freston, sem deixar de dizer, no entanto, que vários autores têm feito críticas a essa tipologia⁶. Mas, apesar de todos os problemas levantados, é ainda a mais respeitada e usada. Conforme Freston, o pentecostalismo pode ser dividido em três grandes fases ou ondas. A primeira onda surge na década de 1910 com a Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911), tendo como ênfase o uso dos dons, principalmente a glossolalia. O segundo

período de implantação de igrejas englobaria as décadas de 50 e 60, tendo como principais representantes as seguintes: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O Brasil Para Cristo — a primeira a ser fundada por brasileiros (1955) — e, especialmente, a Igreja Deus É Amor (1962), com ênfase no dom da cura (Oro, 1996:21). A terceira onda surge no final da década de 70 e início de 80, tendo como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e, com menor representatividade e dissidente da anterior, a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). A ênfase destas últimas recai principalmente no exorcismo⁷ e no forte uso dos meios de comunicação. Estas duas últimas ondas são também conhecidas como neopentecostalismo, como prefere Oro (Oro, 1996:47-49).

Como pistas para explicar o surgimento dessas ondas nos momentos indicados, Freston considera: 1) a década de 10 como momento da “origem mundial e expansão do pentecostalismo para todos os continentes”; 2) os anos 50 marcando o início da urbanização “e a formação de uma sociedade de massas” possibilitando “um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes”, e cujo estopim é a implantação da Igreja do Evangelho Quadrangular; e 3) o final dos anos 70 e início de 80, quando após a modernização autoritária do país (e neste período, a população urbana atingiu 2/3), o modelo econômico exaurido torna evidentes os traços de violência e populismo — sobretudo no Rio de Janeiro, onde esta terceira onda teve início. (Barros, 1995:12.)

As igrejas da segunda onda seguem, umas mais que outras, os principais elementos doutrinários e ritualísticos do pentecostalismo histórico, ou, como quer Freston, da primeira onda. A terceira onda é que apresenta maiores idiossincrasias dentro do mundo pentecostal. É importante lembrar que esta diferenciação nem sempre é tão nítida, pois o pentecostalismo histórico e aquilo que chamamos neopentecostalismo acabam por influenciar-se mutuamente⁸. Contudo, pentecostalismo tradicional e neopentecostalismo não são a mesma coisa. Possuem o mesmo tronco histórico e usam diferentes estratégias para a sua atuação no mundo e junto aos seus fiéis (Barros, 1995:15-17). É por isso que podemos afirmar que as igrejas surgidas a partir da década de 60 têm algumas características próprias. Algumas dessas características gerais queremos agora elencar. É interessante colocarmos essas características, pois, ao tratarmos da representação do Espírito Santo, teremos essas igrejas como interlocutoras privilegiadas.

Em vários artigos, Oro⁹ tem chamado a atenção para a conformação geral do neopentecostalismo. As características que este estudioso tem notado como as mais importantes permitem estabelecer uma caracterização inicial do neopentecostalismo; enumeraremos apenas algumas. São elas:

1.1 — Pentecostalismo dos desfavorecidos

Esta talvez seja uma das características mais visíveis das igrejas neopentecostais. Elas estão lotadas de gente de poucos recursos financeiros, e muitas vezes

até de excluídos da sociedade (drogados, ladrões, desempregados e moradores de rua). Enfim, os participantes mais assíduos desses templos são as pessoas com a “vida enrolada”. Por vezes, essas igrejas tornam-se a última tábua de salvação para muitas delas. Como uma das estratégias para arrebatar fiéis, os templos são normalmente construídos em lugares de muita circulação de pessoas, perto de ferroviárias ou rodoviárias. Também são construídos templos em lugares que “amplifiquem” as situações de conflito e sofrimento das pessoas” (Barros, 1995:19), perto de cemitérios, delegacias, cinemas que passam exclusivamente filmes pornográficos, zonas de prostituição.

1.2 — Pentecostalismo de líderes fortes

As denominações pentecostais surgidas nas décadas de 50, 60 e 70, predominantemente, foram fundadas por pessoas que já vinham atuando como obreiros em outras igrejas pentecostais. Suas dissidências eram legitimadas diante dos fiéis, pois estes obreiros recorriam à “inspiração divina”. Desfrutaram, junto aos fiéis, de um elevado prestígio carismático. “Dons extraordinários e poderes fora do comum são reconhecidos pelos seus seguidores quando se lhes indaga sobre os fundadores e líderes máximos das mesmas” (Oro, 1992:12). Os pastores locais dificilmente são reconhecidos de maneira tão ampla como líderes, embora seja consenso que a maioria desses obreiros possui o dom da palavra. Em todo caso, um novo aspecto que tem surgido com o passar do tempo é que a rotinização, a burocratização e a institucionalização das igrejas neopentecostais se tornam cada vez mais um processo inevitável (Barros, 1995:22).

1.3 — Pentecostalismo exclusivista

O que se pode verificar é que se, por um lado, o neopentecostalismo é absolutamente fechado ao ecumenismo e à tolerância religiosa, por outro, de modo geral, “não exigem de seus fiéis uma vinculação confessional semelhante à exigida pelas organizações pentecostais tradicionais” (Oro, 1992:13). Esta posição de intolerância e de exclusividade na solução dos problemas que afligem os frequentadores constitui-se também em uma estratégia de construção da sua própria identidade religiosa¹⁰.

1.4 — Pentecostalismo emocional

A expressividade emocional é francamente estimulada nas igrejas pentecostais. Vários mecanismos são utilizados para essa estimulação. Por menor que seja um templo, dificilmente não se encontra nele um serviço de sonorização. Durante os cultos, esses recursos são amplamente manejados e, nos templos maiores, os

obreiros são auxiliados por operadores de som que contribuem para criar um clima emocional. O discurso religioso, sempre dirigido ao fiel, dá um caráter de intimidade, o que denota uma verdadeira “ritualização da palavra” (Oro, 1996:51). O silêncio está ausente nos rituais do pentecostalismo.

É possível que o entusiasmo e a participação franca e ativa dos fiéis, na medida em que desfrutam da liberdade de manifestarem suas emoções, cria um ambiente de fraternidade e funciona como uma espécie de catarse coletiva. Se isso de fato ocorre, os crentes encontram nos templos o apoio psicológico e espiritual necessário para o alívio das tensões emocionais do cotidiano. Seja como for, ao deixar o templo, o crente sai não somente com a sensação do dever cumprido mas também com a impressão de ter assistido/participado de um grande evento, um evento emocional, que não é da ordem do fazer, mas do sentir. (Oro, 1996:52.)

1.5 — Pentecostalismo eletrônico

No quadro geral do pentecostalismo, esta é a característica mais propriamente neopentecostal. Enquanto outras igrejas evangélicas faziam-se presentes na mídia quase que exclusivamente pela imprensa, com seus jornais e editoras, os neopentecostais apostaram fortemente no rádio e na televisão, a ponto de serem denominadas por Hugo Assmann¹¹ de “igrejas eletrônicas brasileiras”. Os principais significados deste investimento são percebidos por Oro como: primeiro, o desejo de distinguir-se das demais igrejas evangélicas e pentecostais “tradicionais”, consideradas arcaicas; segundo, os programas têm forte ênfase proselitista, sendo esses espaços ocupados para uma grande propaganda dessas igrejas; terceiro, o fato de os fiéis pertencerem a uma denominação que possui a possibilidade de apropriar-se de um espaço na mídia sabidamente caro e encantador traz a eles um “status e um prestígio social superior ao detido por outras religiões pentecostais” (Oro, 1996:69).

1.6 — Pentecostalismo de cura divina

Esta talvez seja a mais importante característica do neopentecostalismo. Pois, diferentemente de outras religiões populares, “o neopentecostalismo aponta o demônio como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral” (Oro, 1996:57). Assim, paradoxalmente, o demônio ocupa um lugar central na teologia neopentecostal. Para os neopentecostais, a pessoa não escolhe o mal, mas é possuída por ele. A pessoa não é a responsável pelo mal que realiza, por isso não precisa se envergonhar, mas o diabo é que a levou a cometer atos vergonhosos. Neste particular, possui conceitos “parecidos” com os do espiritismo. Se para este último o destino é o resultado quase que exclusivo de ações de vidas passadas, para aquele as dificuldades da vida são impostas por obras demoníacas. Por estas possíveis associações é que C. Mariz pode afirmar que o neopen-

tecostalismo representa, por um lado, uma continuidade do universo religioso dominante brasileiro, que acredita na figura do diabo, e, por outro lado, representa uma ruptura, pois o demônio somente pode ser vencido por Deus, o que requer uma nova postura do indivíduo (Mariz, ap. Oro, 1996:57). É por esta centralidade da figura do diabo que os rituais de cura neopentecostal consistem muitas e muitas vezes em exorcismo.

É importante destacar que

se, por um lado, a eficácia terapêutica dos rituais é reveladora da representação que os crentes possuem da religião — ela cura — por outro lado, a busca da cura no âmbito religioso não deixa de expressar algum grau de protesto simbólico dessas pessoas contra a situação da saúde pública que vigora no país. (Oro, 1996:60.)

1.7 — Pentecostalismo empresarial

Para Ari P. Oro, esta é, talvez, a mais importante característica do neopentecostalismo brasileiro. As igrejas estruturam-se cada vez mais seguindo um modelo empresarial, entre as quais a IURD, obviamente, tem sido a que alcança mais sucesso. Mas antes dela a Igreja Deus É Amor já incursionava por essa via.

De fato, inserido numa sociedade capitalista, o pentecostalismo não somente não passa ao lado da questão financeira como assimila a lógica capitalista. As igrejas são estruturadas segundo o modelo empresarial: possuem uma organização administrativa hierárquica, esperam aumentar sempre mais o seu patrimônio, mantêm uma divisão social do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento (*espontâneo*) e sustentam uma relação concorrencial com as outras “empresas de salvação” atuantes no mercado religioso nacional. (Oro, 1996:70.)

Evidentemente essa observação não seria aceita pelos participantes e pastores das igrejas que possuem essas estruturas. Há outra percepção acerca da circulação do dinheiro nos cultos e na própria vida por parte dessas pessoas. Esta percepção vem mediada por estratégias que conquistam os fiéis para a contribuição, tais como pedidos para enfrentar as despesas ordinárias e extraordinárias da Igreja (aluguéis, água, luz, custos com os programas em rádio e TV, etc.); apelo para o cumprimento do dever bíblico de pagar o dízimo; necessidade de recursos para grandes evangelizações e concentrações de pessoas; distribuição de bens simbólicos mediante contribuições (além de Bíblias, livros, discos, também são colocados à disposição produtos “abençoados”, tais como água, sabonete, sal, óleo, que servem para proteção, segurança ou cura) (Oro, 1996:71-4).

Por seu turno, os fiéis colaboram de forma regular, primeiramente entendendo o seu dízimo como uma obrigação. Mas, diferentemente de um imposto qualquer a que se é submetido e obrigado a pagar, os crentes pentecostais têm prazer em suas doações, isto porque o dízimo ou as ofertas são percebidas como

um *dom*. A esta oferta está associada a expectativa de ser agraciado por Deus, o que corresponderia ao contradom (Barros, 1995:179). Desta forma, essa oferta de gratidão é também vista como um investimento, na espera de que o mesmo retorne multiplicado (Oro, 1996:83)¹².

2 — Alguns significados da experiência do Espírito Santo

Apesar da diversidade do pentecostalismo, um conceito perpassa todos os pentecostalismos: a importância do Espírito Santo para o entendimento da ação destes no mundo. A centralidade do Espírito Santo se faz presente em todas as denominações citadas. Daí a importância de olharmos com mais cuidado e atenção essas manifestações.

Existe uma compreensão básica, mas não unívoca, no mundo pentecostal, do que sejam o Espírito Santo e sua ação. Esta concepção geral, retirada da prática e do discurso de pastores e fiéis, vem imbuída de um poder simbólico (Bourdieu, 1989:9-14) muito significativo para as pessoas. Segundo essa compreensão, o Espírito Santo é a terceira pessoa da Trindade. A esta pessoa está reservada a tarefa de iniciar a Igreja (a primeira Igreja). Ao Espírito Santo está associada a distribuição de dons, como o poder da fala (da boa pregação, dom da palavra) e da demonstração de poder (bênçãos espirituais verificáveis por sinais exteriores como a glossolalia, exorcismos, curas ou milagres em geral). Nos cultos, a demonstração da atuação do Espírito Santo é dada por um *louvor* “espontâneo”, emocional, rico em expressão corporal, desprovido de estruturas litúrgicas rígidas. Antes de mais nada, o Espírito Santo é uma experiência subjetiva, pessoal.

A maioria das igrejas pentecostais coloca como fundamental para a salvação dois processos distintos: a conversão (“nascimento espiritual”) e a santificação (em decorrência da qual há o batismo do Espírito Santo)¹³. Assim, mesmo que a pessoa seja convertida, é reconhecida como estando em um estágio mais avançado quando recebe o batismo do Espírito Santo, normalmente verificável através do dom de línguas. Em função do recebimento do batismo do Espírito Santo, é pressuposto, se bem que não em todas as igrejas pentecostais, que a pessoa tenha desenvolvido e continue a desenvolver o fruto do Espírito (Gálatas 5.22). O fruto do Espírito representa o caráter ou a qualidade da relação estabelecida com Deus, enquanto os dons mostram o resultado desta relação (Barros, 1995:79). O Espírito Santo, então, atua em duas esferas da vida: no subjetivo, ou privado, com o desenvolvimento do fruto do Espírito (amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio); na esfera pública com a manifestação dos dons e o conseqüente uso destes para a expansão missionária.

De forma geral, os pentecostais crêem que a nova condição e as novas exigências colocadas pela conversão somente poderão ser enfrentadas quando o

crente for batizado pelo Espírito Santo. Um evangelista em uma comunidade pentecostal de classe média disse que o Espírito Santo traz intrepidez, coragem e força à vida do crente.

“Quando você lê que Jesus foi ungido com o Espírito Santo e com poder, você vai ver uma coisa. Ele vai no Jordão e vai ser batizado nas águas e ali vem sobre ele o batismo no Espírito Santo. A partir dali, Ele começaria o seu ministério de poder. Até ali ele testemunhava tudo, mas também era um carpinteiro. Então, Ele não precisava do Espírito Santo para ser carpinteiro. Agora, ao receber o Espírito Santo, Ele se tornou poderoso para fazer os feitos de Deus, os milagres. E Ele começou a falar como alguém que tem autoridade. Quem tem o batismo do Espírito Santo, tem o fortalecimento da manifestação do poder de Deus. O batismo do Espírito Santo tem uma só finalidade, que é manifestar o obra de Deus na terra. Tu recebes os dons, línguas estranhas. Quando tu recebes o batismo do Espírito Santo, tu recebes o poder de Deus para fazer a obra de Deus na terra. A vida é tomada por Deus. Ela recebe uma intrepidez de Deus na vida dela e começa a haver manifestações do Espírito Santo na vida dela. (...). Quando você recebe o poder do Espírito Santo, você também se sente diferente. Poderá haver manifestações externas, por exemplo, falar em línguas estranhas. Poderá haver isso, não necessariamente. São evidências que vão falar que você recebeu o Espírito Santo. Então, você vai notar uma coisa: pessoas que recebem o Espírito Santo são pessoas cheias de alegria.”

Para os pentecostais, a importância do Espírito Santo está relacionada ao enfrentamento das dificuldades da vida, bem como aos ataques do demônio, às provações e aos sofrimentos (Barros, 1995:82). Outro informante nos diz: “Nós, os pentecostais da Igreja Universal, nós somos muito apegados ao Espírito Santo. Então, qualquer problema que a gente tem, a gente invoca o Espírito Santo. E, pra mim, o Espírito Santo vem e soluciona os problemas. É o mesmo que tirar com a mão a dificuldade que eu estou passando.”

Queremos, agora, identificar algumas das principais características do Espírito Santo vistas por alguns livros da literatura pentecostal evangélica, pela participação em cultos e por opiniões de alguns frequentadores de igrejas pentecostais.

2.1 — O Espírito Santo é poder

Não é de todo surpreendente o fato de pessoas ligadas ao pentecostalismo afirmarem que uma das principais características do Espírito Santo é o poder. Justamente em uma realidade que cada vez mais exclui as pessoas dos diversos círculos de apropriação de seu destino, é sintomático que o anseio seja o de ter poder — poder sobre a sua própria existência, de certa forma apropriando-se do seu destino e, sobretudo, buscando alcançar um alvo bem determinado. Dessa forma, o poder que o Espírito Santo inspira não é algo subjetivo apenas, mas também político. Político, pois pela apropriação do Espírito Santo há uma mudança frente à vida. Essa mudança traz conseqüências para a vida social do indivíduo.

Neste sentido é uma mudança política. Além disso, esse poder assegura a possibilidade de interpretar a realidade de sofrimento a que o fiel está submetido e, o que é mais importante, enfrentá-la. Além disso, o poder do Espírito Santo está associado à cura, no sentido amplo, que por seu turno significa a luta contra o demônio que desarmoniza e desequilibra a pessoa, resultando em vidas submetidas aos vícios, às doenças, ou ligadas aos cultos afro-brasileiros, ou ainda à pobreza. Dessa forma, teologicamente, o entendimento sobre o Espírito Santo está subordinado à teologia da prosperidade. A própria cura e o exorcismo são vistos como manifestações de demônios que devem ser expulsos, para que a vontade de Deus se cumpra na vida do crente, isto é, que ele esteja liberto das doenças e da pobreza.

Em termos comunitários, na sua relação uns com os outros, a experiência dos pentecostais com o Espírito Santo lhes garante a possibilidade de serem reconhecidos como pessoas importantes. Suas vidas são preenchidas de sentido e de uma nova lógica. As pessoas têm um lugar em uma comunidade de fé. Nela são reconhecidas e são valorizadas. As pessoas com a experiência do batismo do Espírito Santo normalmente sabem-se chamadas para tarefas especiais, já que esse momento lhes assegura a certeza de receberem os dons¹⁴. Isto quer dizer que elas possuem habilidades que lhes foram confiadas por Deus e que deverão ser exercitadas. Em suma, as pessoas possuem uma missão a elas confiada. Este sentimento de pertença e de missão advém da experiência emocional que tiveram. Sabem, por outro lado, que para continuar tendo essas experiências emocionais devem, de alguma forma, reorganizar a sua vida, discipliná-la e reorientá-la. Quando um dos entrevistados (um fiel da IURD) foi perguntado de que forma sabia que recebia o Espírito Santo, disse: “A gente sente. A gente sente, e aí tem que andar corretamente.”

No nível pessoal, o batismo do Espírito Santo ratifica a posição do crente na escala de “pessoa espiritual”, dá um *status* especial, pois é considerado por seus pares uma pessoa de dedicação “real”, que tem ou mantém o “coração puro”. Isto é: diante dos outros crentes, aquele que já é batizado pelo Espírito Santo é considerado um cristão de “nível” superior. Esse batismo especial normalmente é verificado quando o crente fala em línguas, o que, no entanto, não é imprescindível. O dom de línguas não é necessariamente considerado o fenômeno mais importante da presença do Espírito Santo. Em termos pessoais, o batismo do Espírito Santo é fonte de toda sorte de “bênçãos” espirituais. Subjetivamente, o que se pode notar é que essa experiência é desejada, pois é tida como qualificadora da vida e da obra da pessoa que a realiza. Especificamente, isto quer dizer que o crente se percebe de tal forma ligado a Deus, que sua vida só pode ser experiência de profunda alegria, paz, bondade, amor, solidariedade, calma, bom senso, sabedoria e obediência aos mandamentos divinos. Quando essas qualidades, que devem ser exercidas, são percebidas pelo crente como algo que *não* traz alegria, mas para as quais sente-se obrigado, diz-se que é preciso um reforço do Espírito Santo¹⁵.

O Espírito Santo está imbuído de um grande poder simbólico também para a distinção dos pentecostais frente a outras igrejas. Convém destacar que o pente-

costalismo desenvolve-se em um campo de “guerra religiosa”. “Ele ataca as religiões afro-brasileiras, ele ataca a idolatria católica assim como a esquerda cristã que pactua com Satã” (Corten, 1996:211). A terceira pessoa do trino Deus é usada como referencial da maior e mais completa presença de Deus quanto maiores forem os exorcismos dramatizados em culto e quanto mais testemunhos as pessoas derem de como sua vida melhorou depois de terem abandonado outras formas de religiosidade (principalmente as religiões afro), de como foram curadas e, sobretudo, de como progrediram em termos financeiros depois de seguirem mais os ensinamentos da Igreja. É possível pensar que, fundamentalmente, o poder do Espírito Santo está submetido à teologia da prosperidade e à “guerra santa” contra as religiões afro e católica.

2.2 — O Espírito Santo e a renovação da Igreja

À terceira pessoa da Trindade está reservada a tarefa de renovar a Igreja. Essa renovação é entendida de maneira bastante peculiar.

Para o pentecostalismo, a institucionalização é algo que não possibilita o “agir do Espírito”. É como se a institucionalização tornasse mecânicos e absolutizasse certos comportamentos. Para este segmento religioso, o Espírito Santo é sinônimo de novidade, emoção, quebra de rotina, do espetacular. A rotinização é vista como ausência da dinâmica espiritual, portanto ausência ou fraca presença do próprio Espírito Santo. De forma geral, com exceção das regras morais, as regras teológicas e disciplinares convencionais de uma Igreja são constantemente questionadas. Por vezes, uma nova Igreja pentecostal surge em virtude de o pastor se sentir podado por não poder adotar o estilo de animação que lhe parece apropriado (Corten, 1996:72).

Se, por um lado, o Espírito Santo é destacado como a pessoa que promove a comunhão entre os cristãos, por outro é responsabilizado pelo surgimento de novas denominações. O Espírito Santo, por ser o fenômeno que critica a institucionalização, é tido como o grande promotor de divisões e subdivisões dentro das igrejas pentecostais. As divisões são elogiadas e vistas como salutares, pois são percebidas como o agir do Espírito (Souza, 1996:23).

2.3 — O Espírito Santo é emoção

O batismo do Espírito Santo é um momento emocional no qual o crente se sente “tomado pelo espírito de Deus”. Para alcançar a experiência da glossolalia, por exemplo, o fiel deve deixar-se envolver pelo êxtase, pela emoção. Esse momento é alcançado dentro de um contexto com inúmeras repetições de “aleluia, amém...”. É assim que se expressa um crente da Universal do Reino de Deus:

“Para nós, o Espírito Santo é um espírito mesmo, que incorpora em nós, os cristãos.

Nas reuniões de quartas-feiras, o pastor invoca o Espírito Santo e a gente clama por Ele: aleluia, graças a Deus, e aí a gente vai repetindo, aleluia, aleluia, aleluia, aleluia, graças a Deus, e a gente vai indo, vai indo e, de repente, a gente sente na pessoa aquele calor. Toda pessoa que sente isso, provavelmente é batizada com o Espírito Santo. (...). Nunca é uma experiência que a gente diga, ah, eu não senti nada. Não! A pessoa que é batizada no Espírito Santo ou começa a chorar sem sentir, ou começa a rir sem sentir. Vem o dom (línguas) e aí a gente sabe que está batizado no Espírito Santo. Quando a gente está clamando aleluia, aleluia, aleluia, aleluia e glória a Deus ou Jesus, vem com força, quando a gente vê já não é mais a gente que está falando, é a língua dos anjos. A gente tá falando tudo enrolado sem a gente saber. É um idioma que vem até a pessoa e sem sentir começa a falar o Espírito Santo.”

Ao ser perguntado se há alguém na comunidade que interpreta o que é falado em línguas, o entrevistado responde:

“Não, nós da Universal não interpretamos. Aquilo que acontece é espontâneo da pessoa, não tem interpretação, porque eles acham o seguinte: não existe interpretação para o Espírito Santo. É a língua dos anjos. Quando os apóstolos falaram em línguas pela primeira vez, todos achavam que eles estavam loucos, ninguém entendia nada. Nós também falamos em línguas, mas ninguém sabe o que é... só Deus está sabendo o que a gente está falando, que a gente está louvando Ele. Agora as pessoas que estão por perto, ninguém entende.”

A partir dessa experiência emocional, as pessoas têm assegurado um lugar especial dentro do povo de Deus. É importante considerar, como lembra Corten, que o batismo do Espírito Santo não é um batismo sacramental, mas emocional (1996:44). Ou ainda, que o pentecostalismo “propõe uma ‘teologia’ que não se apóia muito numa doutrina, mas que faz referência a uma experiência emotiva partilhada pelos crentes. Pentecostalismo corresponde bem ao que Spinoza espera da ‘boa teologia’, isto é, não apelar à razão — este é o papel da filosofia — mas ensinar e incitar à devoção” (1996:53).

O dom de línguas não monopoliza a carga emocional de um culto pentecostal. O canto, o louvor produzem igualmente um elevado clima emocional. O Espírito Santo traz liberdade de expressão corporal! Louvor e adoração de forma livre e espontânea são a tônica dos grupos pentecostais. Sua alegria é contagiante e motivadora. Ela, de certa forma, liberta uma sensualidade que de outro modo (como nas vestimentas, p. ex.) é reprimida (Machado, 1996:153-162).

2.4 — O Espírito Santo energizando a vida

Evidentemente, a crítica do pentecostalismo (não consciente e neste sentido assumindo o discurso pós-moderno) à racionalização e à institucionalização, além de promover as divisões denominacionais, deixa entreabertas frestas para o agredimento de novas visões teológicas. Por exemplo, possibilita o surgimento de uma linguagem que se torna adequada à pós-modernidade (eclética e fragmentada). Por

isso, parece-nos que o discurso pentecostal não vê dificuldade nem empecilhos para assumir conceitos e termos que fazem parte de outras esferas de religiosidade, inclusive conceitos que inicialmente lhe são antagônicos, porque surgidos em esferas de oposição ao discurso religioso dos pentecostais. Por exemplo: o termo *energizar*, que, pelo que consta, é amplamente usado pelo esoterismo e seu culto a pedras e outros materiais concretos. Vemos o pentecostalismo fazendo uso deste termo para dizer que o Espírito Santo é o grande energizador “de nossas vidas” (Souza, 1996:34). Neste sentido, é possível dizer que o pentecostalismo assume um intercambiamento e um ecletismo *sui generis*.

Neste final de milênio caminhamos a passos largos para religiosidades pós-tradicionais. Se aceitarmos a definição de Siepierski de um pós-pentecostalismo, mesmo que seja a título de provocação, teríamos que o pentecostalismo brasileiro mais recente inscreve-se fora daquilo que teologicamente se poderia aceitar como denominações de bases cristãs. Como então lidar com isso? Não para responder essa questão, senão, talvez, para levantar outras perguntas, gostaríamos de enquadrar o pentecostalismo, principalmente o pentecostalismo mais recente, naquilo que convencionamos chamar “novos movimentos religiosos”. Mais precisamente, isso significa enquadrar o pentecostalismo da terceira onda como um fenômeno de pós-instituições de acentuado caráter eclético e individualista. Religiosidades desta configuração podem apresentar-se com uma acentuada tonalidade mágica, onde as pessoas voltam-se para esta a fim de alcançarem a solução de seus problemas individuais, sem necessariamente se filiarem a ela e sem se comprometerem institucionalmente. Noutros casos, pode até haver uma adesão (D’Andrea, 1996:7). Pensamos que seja possível sugerir isso na medida em que especialmente esse pentecostalismo tem se apropriado de terminologias, quicá de conceitos, que fazem parte de uma religião antropológica, uma religiosidade sem deus, uma religião aberta a todos, que prega um mundo humanizado, que aceita a existência de uma energia cósmica universal, não necessariamente personalizada.

Quer dizer, é possível pensar que o pentecostalismo “pós-tradicional” tem se deixado interpenetrar por conceitos de bases as mais diversas, mesmo que tenha se apropriado inicial e mais fortemente de conceitos cristãos. Assim, é importante que se perceba que *hoje* há uma maneira, um *modus operandi* de relacionamento com o transcendente, e que esta maneira tem, com alguma facilidade, entrado no discurso e na prática do pentecostalismo de última vaga. Em outras palavras, é preciso considerar até que ponto esse pentecostalismo não tem se deixado apropriar pela cultura atual. Essa religiosidade moderna que tem sido conhecida como Nova Era se caracteriza pela “bricolagem acentuada de símbolos e práticas originárias das mais distintas linhas religiosas ou seculares, regida pelo critério da convivência pessoal” (D’Andrea, 1996:14). De alguma forma, o pentecostalismo se deixa seduzir e entra pelo caminho de uma religiosidade em que a finalidade é apenas o bem-estar, a sensação de harmonia com a vida.

Algumas considerações finais

Se, em tempos passados, estudiosos dedicavam-se a uma compreensão da realidade estrutural e conjuntural, privilegiadamente econômica e política, para relacioná-la à teologia e ao ser cristão, hoje é diferente. Sem esquecer da estrutura política e econômica da sociedade, a ênfase dos estudiosos está sobre o eixo cultural. A partir dele, busca-se relacionar a tarefa do ser cristão neste final de milênio. É neste esforço que o presente texto se insere.

Em primeiro lugar, convém salientar que este é um texto de tom aproximativo, exploratório, quicá, taxonômico, e, de qualquer forma, relevante. O texto procura, em três momentos, mapear a realidade da religiosidade pentecostal, buscando perceber que existem intersecções entre a cultura e a consciência religiosa. Na Introdução, procuramos dar uma explicação, mesmo que de forma não complexa, à realidade, sobretudo cultural. Buscamos frisar um pouco daquilo que pulsa em nosso cotidiano como macrorrealidade cultural. São, a nosso ver, os elementos mais perceptíveis de nosso *modus vivendi*. No entanto, esses elementos nos dão um marco mínimo para a compreensão da cultura hodierna e de como esta influencia o jeito de ser cristão neste país. Essa aproximação nos ajuda a traçar algumas linhas que permitem ver como foi e é possível o pentecostalismo ser tão contagiante, não apenas no Brasil, mas praticamente em todo o mundo.

Num segundo momento, delineamos um esboço das principais características do neopentecostalismo, procurando entender um pouco mais como se dá *o sucesso desse pentecostalismo de sucesso*.

Concluimos afinilando nosso incurso pelo pentecostalismo, percebendo como o Espírito Santo é uma categoria central no auto-entendimento e na ação dos fiéis e das igrejas pentecostais. Neste sentido, o estudo sobre o Espírito Santo consegue colocar-nos frente a frente com muitos aspectos da teologia neopentecostal especialmente.

Se, por um lado, poderíamos dizer que o texto se apresenta mais narrativo que analítico, por outro lado, possibilita que novas ou diferentes inferências possam ser feitas a partir desse material de natureza mais descritiva. Contudo, acredito que, para nossa reflexão, algumas questões já possam ser levantadas.

Penso que a relevância deste apanhado seja a possibilidade de introduzir alguns elementos para a discussão a respeito da importância e do papel do Espírito Santo na vida da Igreja e do lugar que tem ocupado em nossa teologia da Trindade. Neste sentido, olhar para fora de nossos muros, tentar observar e entender o que se passa com outras denominações cristãs nos pode ajudar a olhar para nós mesmos.

Em grande parte vimos que a emocionalidade vinda da experiência do Espírito Santo é central na vivência do pentecostalismo. Se a emoção torna-se central na experiência dos pentecostais, isso está a nos querer dizer algo. Acredito que a emoção é parte constitutiva de um ser religioso. Por isso, a confrontação

com o mundo pentecostal deve nos ajudar a refletir sobre o lugar que damos ao emocional em nossas experiências religiosas. Contudo, basta que nossos cultos sejam liturgicamente mais leves, propiciando um maior espaço à emoção? Resolveríamos assim o problema? Dificilmente. É preciso que a atuação do Espírito Santo se faça presente em nossas comunidades naquilo que é central como característica do trino Deus: o amor, o afeto.

A emocionalidade proposta pelos pentecostais muitas vezes está desprovida de afetividade em suas relações. É por isso que poderíamos sugerir que a teologia pentecostal se coaduna com um discurso pós-moderno, preso às sensações e emoções individuais. Sua teologia está submetida a um discurso emocional que é racionalizado. O importante é o que o fiel consegue experimentar. Para muitos, então, facilmente a emoção da experiência será considerada mais importante que a ética.

Um segundo ponto é que o pentecostalismo tem conseguido captar as mais diversas tendências para dentro da vivência religiosa. Em grande parte é dessa grande versatilidade do pentecostalismo que vem a sua força. Ele tem grande facilidade de agregar ao seu discurso práticas e conceitos tanto culturais como religiosos de diversos matizes. Isso nos parece perigoso, porque a religião cristã, que sempre sofreu ameaças de ser cooptada pela cultura de seu tempo (e por vezes sucumbiu a ela), mais uma vez está diante deste grande desafio. A cultura do prazer, do individualismo, das soluções mágicas de nosso tempo, de um deus que pode ser manipulado através de técnicas, tem agora o seu representante cristão. A partir desse quadro, podemos facilmente perceber que o resultado será o de uma espiritualidade secularizada.

Portanto, precisamos começar a aprofundar nosso entendimento acerca do Espírito Santo. Não adianta nos escondermos por detrás de velhos conceitos e chavões.

Para encerrar, queremos deixar algumas questões para a reflexão:

1. Entendendo que o Espírito Santo seja como uma brisa que anda livremente, devemos deixar-nos contagiar com uma concepção privilegiadamente emocional do Espírito Santo?
2. Com a desculpa de que a emocionalidade que caracteriza o fenômeno do pentecostalismo nada ou pouco tem a ver com a nossa teologia, devemos simplesmente, como um avestruz, colocar nossa cabeça no buraco do dogmatismo?
3. Não estaria na hora de buscarmos refletir mais profundamente sobre este tema, a fim de que ele nos conduza a uma revisão teológica, revisão esta que nos ajudasse a confirmar e a questionar certezas sobre o assunto?
4. Podemos nos contentar com uma teologia que basicamente percebe a atuação do Espírito Santo nos sacramentos — Batismo e Eucaristia?

Referências bibliográficas

- BARROS, Mônica do Nascimento. “A batalha do Armagedom”: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte : Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.
- BOBSIN, Oneide. Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 1, p. 21-37, 1995.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 1988.
- . *Liberdade cristã nos cativeros da pós-modernidade*. Apresentado no Seminário Nacional para multiplicadores de trabalho com JE. Campinas, 1997.
- . *Cristãos rumo ao século XXI : nova caminhada de libertação*. 2. ed. São Paulo : Paulus, 1996.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo : o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- D’ANDREA, Anthony Albert F. *O Self Perfeito e a Nova Era : individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1996.
- JUNGBLUT, Airon L. “Deus e nós, o diabo e os outros” : a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus. In: ORO, Ari Pedro (Org.). *Cadernos de Antropologia — Neopentecostalismo*, Porto Alegre, v. 9, p. 45-62, 1992.
- KOLLING, João Inácio. *Religião e pós-modernidade*. Passo Fundo : Pé. Berthier, 1994.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais : adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo : Autores Associados/ANPOCS, 1996. p. 1-116.
- OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo : a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis : Vozes, 1992.
- ORO, Ari Pedro. Religiões populares e modernidade no Brasil. In: TEIXEIRA, Sérgio Alves, ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Brasil e França: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre : Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992. p. 95-102.
- . *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil : uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis : Vozes, 1985. p. 1-90.
- . *Pentecostalismo. Brasil e América Latina*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 1-94.
- SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.
- SOUZA FILHO, João A. *Dons espirituais : o poder de Deus em você*. Belo Horizonte : Atos, 1995.
- . *A nova unção do Espírito Santo*. Belo Horizonte : Atos, 1996.

Notas

- 1 Hoje não existe um pentecostalismo, existem vários. Torna-se cada vez mais difícil enquadrar as novas igrejas que têm surgido. As tipologias desenvolvidas até o momento têm sofrido muitas críticas e cada vez mais autores, quando as usam, fazem-no com restrições. Por isso, quando falamos em pentecostalismo, é preciso que o leitor esteja atento para essa observação. O quadro pentecostal está longe de ser colocado como sendo “tudo farinha do mesmo saco”. Neste artigo quero destacar a emocionalidade pentecostal, esta, sim, como um fator geral, se bem que nas diferentes igrejas essa carga emocional seja retirada de expressões teológicas diferenciadas. Com essa ênfase, penso ser possível, pelo menos em um primeiro momento, fazer essa generalização, para mostrar como a emocionalidade é recorrente nestes tempos pós-modernos.

- 2 Entre outros, OLIVEN analisa este fenômeno — que é global — no Brasil, principalmente no primeiro capítulo de seu livro *A parte e o todo*.
- 3 Algumas destas discussões podem ser apreciadas de forma reduzida, principalmente no primeiro capítulo de Maria das Dores C. MACHADO, *Carismáticos e pentecostais*; G. GUIZZARDI, R. STELLA, Teorias da secularização, in: *Sociologia da religião*, São Paulo : Paulinas, 1990, p. 203-250; 345-367; Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo : Paulinas, 1995. Ou ainda, também de forma reduzida, em André CORTEN, *Os pobres e o Espírito Santo*, p. 11-12.
- 4 Alguns já denominam essa “era” como a das religiosidades pós-tradicionais. Por exemplo, Anthony A. D’ANDREA em sua dissertação de mestrado *O Self Perfeito e a Nova Era*.
- 5 Seria importante, em primeiro lugar, ter em mente a formação do quadro religioso pentecostal no Brasil. Entretanto, não descreverei esse processo, até porque, nesta mesma revista, Ingo WULFHORST publicou um artigo que trata, brevemente, da formação histórica do pentecostalismo no Brasil: O pentecostalismo no Brasil, *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 1, p. 7-20, 1995.
- 6 Para uma discussão a respeito dos problemas da tipologia aqui colocada, é importante a leitura, entre outros, do artigo de Paulo SIEPIERSKI, Pós-pentecostalismo e política no Brasil.
- 7 Oneide BOBSIN, Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência, faz uma análise da representação do mal e da necessidade de exorcismos na IURD.
- 8 Paulo SIEPIERSKI parece concordar com isso quando afirma que qualquer tipologia é “inerentemente débil”, além de aceitar que a IURD apenas represente *mais* adequadamente o que ele denomina de pós-pentecostalismo (op. cit., p. 59, nota 27). Outra consideração que nos faz pensar é colocada por A. CORTEN, um cientista social que estuda o discurso como um fato, portanto como um objeto de estudo; escreve ele: “Diferentes vagas de igrejas pentecostais podem ser distinguidas. A sua maneira de incitar à devoção não se distingue pelas audácias doutrinárias mas pelos novos modos de suscitar e gerar as emoções” (1996:45).
- 9 Seguiremos o estudo deste antropólogo tendo como base suas enunciações no livro *Avanço pentecostal e reação católica* (1995) e em seu artigo “‘Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo” (1992).
- 10 Em relação a este assunto, Airton L. JUNGBLUT escreveu um artigo intitulado “Deus e nós, o Diabo e os outros”, em que sustenta que a identidade da IURD é mantida e construída a partir de identidades contrastivas, aproveitando para isso a referência teórica de Roberto Cardoso de Oliveira.
- 11 Hugo ASSMANN trata disso em seu livro *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*, Petrópolis : Vozes, 1986.
- 12 O artigo de Oneide BOBSIN mencionado acima (nota 7) dá conta das principais implicações e significados desse pentecostalismo empresarial fundamentado na teologia da prosperidade.
- 13 É bem verdade que no caso da IURD a ênfase no batismo do Espírito Santo não é das maiores. Ele inclusive é relegado a um segundo plano. Dessa forma, poderíamos questionar a santificação como um elemento importante na teologia da referida Igreja. Contudo, acredito que devemos relativizar essa conclusão inicial como sendo algo uniforme na IURD. Assim como todas as formas religiosas acabam por receber influências umas das outras, também a Universal está sujeita a essa porosidade. Quer dizer, se por um lado a santificação e o batismo do Espírito Santo não são muito enfatizados nessa Igreja, pessoas que nela comungam não se entendem como cristãos sem essa evidência, provavelmente por virem de outras tradições pentecostais. Este parece ser o caso de um de nossos entrevistados que considera importante uma postura ética. Em outra oportunidade, quando assistia a um culto na IURD, algumas senhoras sentadas à minha frente falavam mal e desconsideravam o pastor que pregava naquele dia, pois ele sequer havia feito uma oração e o culto já estava pela metade. Parece-me que, no tocante à espiritualidade, as igrejas pentecostais influenciam-se mutuamente. Por outro lado, a conversão e a santificação no pente-

costalismo são dois processos que mereceriam uma maior atenção. Um estudo mais aprofundado sobre essas questões abriria uma maior possibilidade de discussão sobre os conceitos teológicos dos pentecostais.

- 14 Interessante é observar a forma pela qual a fala do crente é montada para relatar a experiência do recebimento do batismo do Espírito Santo. Há todo um discurso de como a pessoa que vivia sem esse recurso espiritual era inferior em seu conhecimento de Deus ou de como a sua prática do cristianismo lhe era pesada. Por outro lado, uma vez realizada essa experiência, a vida é ainda mais qualificada. Esse discurso obedece ao mesmo esquema da conversão. Antes da experiência, a vida obedecia uma ordem. Após o batismo do Espírito Santo, a prática da religião é alterada, sempre para melhor. Assim, para alcançar a "plenitude do Espírito Santo", é preciso passar pelo mesmo, vamos chamar assim, esquema ritualístico da conversão. É por isso que muitos pentecostais vêem essa experiência como absolutamente fundamental para a vivência do cristianismo. A conversão constitui um processo importante, contudo a plenitude da experiência divina somente pode ser alcançada com o batismo do Espírito Santo.
- 15 O pastor João A. de SOUZA FILHO declara em seu livro *A nova unção do Espírito* que precisou de uma nova "unção", experiência do Espírito Santo, pois, apesar de ser reconhecido, no mundo evangélico, como um grande pregador e "instrumento" de Deus, sua obra estava calcada em sua própria capacidade e não na *força e no poder* de Deus (Souza Filho, 1996:18). Parece-nos que, de certa forma, essa necessidade criada pelos líderes religiosos é algo que lhes confere *status*, reconhecimento de um estágio espiritual mais avançado do que o restante da congregação.

Valdir Pedde
Rua Senhor dos Passos, 202 — 5º andar
90020-180 Porto Alegre — RS