

De possuído a preenchido: O corpo na trajetória da conversão

Lívia Fialho Costa¹

Resumo

A partir de dados etnográficos e de narrativas de mulheres convertidas à Igreja Universal que relatam o seu percurso de idas e vindas à Igreja até a conversão propriamente dita, e à luz de uma antropologia das emoções, neste artigo proponho uma discussão sobre o papel desempenhado pelas emoções, sensações corporais e espirituais na dinâmica da composição de uma nova identidade religiosa. Em todos os casos que serviram de base à análise persiste a descrição do processo em que o corpo deixa de ser possuído pelo demônio para dar lugar ao preenchimento pelo Espírito.

Palavras-chave: IURD; gênero; emoções; conversão.

¹ Professora Adjunta da Universidade Católica do Salvador (Pós-Graduação em Família na Sociedade Contemporânea) e da Universidade do Estado da Bahia.

Abstract

This article draws upon ethnographic data and the narratives of women converted to the Universal Church concerning their route to proper conversion to the Church after a period of comings and goings, in the light of an anthropology of the emotions. I propose to discuss the role played by emotions and by physical and spiritual sensations in the dynamic whereby a new religious identity is constructed. All the cases analyzed are characterized by a description of the process whereby the body ceases to be possessed by the devil, a state that is replaced by being filled with Spirit.

Key words: IURD; gender; emotions; conversion.

Introdução

Há algum tempo que a sociedade brasileira não pode ignorar o fenômeno da emergência do pentecostalismo, religião baseada na crença da manifestação do Espírito Santo aos fiéis. Porém, é o chamado neopentecostalismo que conquistará um número representativo de fiéis e ganhará espaço na mídia e na academia, sobretudo através de uma produção que gira em torno da Igreja Universal do Reino de Deus, principal representante deste movimento surgido no Brasil em 1977. Nascida na periferia do Rio de Janeiro e, atualmente, com templos em quase todas as capitais da Europa, a Universal, continua reunindo milhares de fiéis, que vão quotidianamente aos templos em busca de uma solução para problemas pessoais, familiares, espirituais e de ordem financeira. Baseada na tríade cura-exorcismo-prosperidade, a Igreja Universal propõe aos seus frequentadores uma ‘pedagogia da libertação’ (Costa 2002) – um conjunto complexo de ritos que misturam magia e compromisso ético com os princípios da igreja. É ao exército dos ‘verdadeiros’ fiéis (convertidos,

batizados, obreiros) que a Universal pode melhor destinar tal pedagogia. A pedagogia da libertação é uma espécie de aprendizagem de lide com as situações indesejáveis, compreendendo desde a oferta de sessões de exorcismo a orações e vigílias coletivas. Em contrapartida, a Igreja oferece uma série de oportunidades/serviços aos fiéis: creches, escolas, grupos de oração, turismo de evangelização. Na literatura sobre o pentecostalismo no Brasil, muito se falou sobre os efeitos e transformações positivas na vida de fiéis graças à adesão a grupos pentecostais (Aubrée 1985; Novaes 1985; Mariz 1994; Campos 1995; Machado 1996). Esses trabalhos mostram como o pentecostalismo pode ser, ao mesmo tempo, estratégia utilizada pelos indivíduos na conquista de mudanças em seus estilos de vida e um motor de inserção no mercado de trabalho ou ainda como ‘produtor’ de famílias simbólicas recompondo relações de solidariedade entre aqueles cujos laços sociais estão enfraquecidos. Assim, se de um lado, todos esses ‘serviços’ são, também, uma forma de garantir e expandir o seu público, por outro, num nível prático/simbólico, muitos fiéis aderem a essa proposta – vista como séria alternativa num processo de construção de um futuro promissor e digno – arrastando consigo toda uma rede que começa com os filhos. A conversão do cônjuge é igualmente um ideal, mas nem sempre é alcançado, podendo ser a causa de uma série de discordâncias no seio do casal, inclusive no que diz respeito à socialização dos filhos.

Neste artigo parto da análise de casos de mulheres crentes (obreiras) que se converteram e se engajaram na Igreja Universal, encontrando nos seus ritos e rituais uma alternativa para lidar com sofrimentos e aflições que fazem parte do cotidiano feminino. “Pare de sofrer. Visite imediatamente um templo da Igreja Universal” é o *slogan* desta denominação pentecostal que parece vender a prosperidade seguindo uma lógica de *marketing* e mercado muito própria aos dias atuais. As histórias de conversão relatam geralmente uma vida caracterizada por um sentimento de desvalorização de si, de exclusão social, de ausência de perspectivas. A maioria dos casos de conversão ou de adesão ocorre durante um episódio de crise ou num momento

de uma experiência extraordinária, que quebra o curso normal da trajetória de vida da mulher. Perguntadas sobre a descoberta da Igreja ou escutadas nos programas televisivos, estas mulheres são quase unânimes em afirmar que a conversão foi resultado da busca de uma solução para uma doença. A partir da interpretação de diferentes casos e narrativas de conversão à Igreja Universal, observo que a doença relatada pelas fiéis não é senão um quadro genérico no interior do qual são organizadas evidências que visam orientar a atenção dos que as escutam para o caráter eficaz dos rituais da Universal; ao mesmo tempo, as narrativas de doença e cura buscam tornar pública a dimensão do milagre (“Jesus cura!”), fortemente presente no discurso elaborado pela instituição. No entanto, analisados na sua complexidade, os depoimentos sobre a conversão estão, normalmente, associados a outros temas. Isto revela que o sentido inicial da conversão não estava ligado unicamente à doença, mas, antes, a um conjunto de situações problemáticas, cujos contornos se imbricam aos significantes socioculturais do indivíduo.

À luz de uma antropologia das emoções, pretendo analisar como a conversão colabora com um melhor enfrentamento de conflitos vividos por mulheres, viabilizando um autoconhecimento que as ajuda a sair do ‘fundo do poço’ e a encontrar uma forma aceitável de lidar com o sofrimento, sem que sejam ausentes ou distantes do mundo, como na orientação do pentecostalismo clássico. Em trabalho anteriormente desenvolvido, dediquei-me a realização de uma etnografia densa que visava compreender como se operava a ‘substituição’ de uma identidade religiosa por outra. Durante oito meses morando numa cidade no interior da Bahia e freqüentando o templo e a casa de fiéis da IURD, compreendi que uma etnografia densa, que visava a compreensão da conversão, deveria partir de uma análise aprofundada de três espaços de socialização nos quais a nova identidade – a de verdadeiro crente – ganhava contorno, ao passo que promovia muitos conflitos e tensões para a nova fiel: assim, ser uma ‘cristã’ significava construir relações diferenciadas com a casa (a família), a rua (a cidade e a vizinhança) e o templo. Recorri aos métodos

antropológicos da etnografia e da observação participante nestes três espaços e, a partir de uma compreensão que me colocava ‘próxima à experiência dos fiéis’, pude, enfim, apreender que o sentido da conversão envolve uma dimensão pessoal – a da conciliação com o Espírito – e uma social – os efeitos da nova identidade sobre as relações sociais do indivíduo convertido. Neste artigo, baseada nos dados etnográficos do campo e nas narrativas de fiéis que contam o seu percurso de idas e vindas à Igreja até a conversão propriamente dita, buscarei também discutir o papel desempenhado pelas sensações corporais e espirituais na dinâmica da composição de uma nova identidade religiosa. Em todos os casos que serviram de base à análise persiste a descrição do processo em que o corpo deixa de ser possuído pelo demônio para dar lugar ao preenchimento pelo Espírito.

Os cultos e a organização da experiência dos fiéis

Nos cultos da Universal, os fiéis aprendem que o início da verdadeira mudança na vida reside na ‘indignação’. Gritada nos microfones e ensinada ritualmente aos fiéis, a ‘indignação’ caracteriza-se pela consciência do problema e o desafio a Deus, tudo isso acompanhado de uma performance particular: são murros nas palmas das mãos, gesto acompanhado pelas exclamações “Tá amarrado!”. Este gesto é reproduzido incessantemente pelos fiéis, que, durante todas as reuniões, o reproduz renovando oralmente seus pedidos de piedade e mudança imediata na sua situação pessoal ou familiar. A dramatização das reuniões da IURD dá aos cultos um caráter dinâmico e, ao observador iniciante, uma sensação de desordem administrada pelos obreiros, que sobem e descem o templo atentos a todas as manifestações. Em uma das sessões de descarrego observadas, inúmeros fiéis, com os olhos fechados, levantam as mãos agitando objetos que pertenciam ao ente a quem era destinado o pedido de mudança: fotos, roupas, carteiras de trabalho ou simplesmente o

nome completo escrito em um pequeno pedaço de papel. Algumas mulheres desmaiaram após 10 minutos de orações, louvores e pedidos de piedade; outras se jogam de joelhos entre os bancos do templo. Os movimentos ritmados, o choro comovente do pastor no microfone, o ambiente sagrado do templo, provocam em alguns experiências emocionais que misturam transe e êxtase. O pastor não cessa de lembrar que os fiéis devem se fazer ouvir por Deus e, para tanto, devem utilizar todos os meios de comunicação que dispõem: gestos corporais, choro, voz. O importante é mostrar a Deus que estão “firmes na fé”, decididos e, por isso, prontos para receber as graças reservadas por Cristo.

As fiéis não poupam esforços para relatar sobre estas experiências que se desenrolam em não importa qual culto da IURD. Algumas narrativas podem exemplificar tal dinâmica:

Aí, eu tava assim sozinha, levantei, botei uma roupa, saí assim meio cega, meio dopada, fui andando por aí em direção à estação. Olhei prá Universal que tem ali e ouvi as músicas e fui entrando, como um chamado. Quando eu vi, a primeira coisa que vi foi os olhos do pastor, que disse: ô, irmã, venha, a gente está esperando por você! Aquele homem que nunca me viu disse aquilo. Ai eu sentei, chorei, chorei mais de uma hora, quando eu parei o templo tava vazio, todo mundo já tinha terminado as orações, tinha só a obreira e o pastor [...]. Eu não vi nada, meu corpo tremia e eu sentia que Jesus estava dentro de mim: era o Espírito Santo, o pastor me explicou. Aquela vontade de sorrir, de abraçar [...]. Já voltei prá casa diferente. [...] Nos dias seguintes, fiquei só pensando naquilo que aconteceu, não voltei mais lá. Eu não queria apostar mais uma vez na minha vida e errar na decisão. E se aquilo não fosse um ‘chamado’ coisa nenhuma? O pior é que eu tinha gostado.
(Eliana, 41 anos, dona de casa)

Eu já tinha ouvido falar das reuniões da Universal, mas eu

duvidava, né? Que eu era uma pessoa muito sofredora, tudo o que você puder imaginar eu passei, acho que eu foi além do debaixo do poço [...] as pessoas aqui têm um ar mais alegre, até o pastor... e quando ele pede a Deus por nós, pede com firmeza. Uma esperança enorme! O pastor da Assembléia era mais fraco. Aqui a oração é mesmo forte. Sei que foi a terceira ou quarta vez que eu vim e aí decidi me batizar e perseguir minhas coisas. [...] Senti assim aquele fervor por dentro, uma alegria, uma vontade de chorar e tudo vinha na minha cabeça, minha vida, parecia um filme. E aquilo foi clareando a minha mente e me convencendo de que tinha solução para o meu problema. O Espírito Santo tocou no meu coração, não tive dúvida nenhuma. Aí pronto, fiquei! (Paula, 26 anos, solteira, desempregada)

O problema que eu tinha era um demônio enraizado na minha vida. Que eu podia fazer de tudo, mas ele não me deixava. Tive que fazer 8 sextas para me libertar. Era óleo, era cabeça ungida, era flor que distribuía no templo (...) precisei mesmo. Que quando ele tava lá eu não conseguia me governar (...) Mas Deus mostrou que o Espírito Santo é mais forte. Só ele salva. Fui ali me resignando, fazendo como o pastor e as obreiras mandavam e hoje a minha casa e o meu corpo são casa do Senhor. Louvo, continuo louvando e é Ele que vai me dando as bênçãos que preciso. (Gilda, 43 anos, casada, vendedora)

O corpo na Igreja Universal não é apenas o receptáculo do demônio, como é evidenciado nos cultos entusiastas da Sexta-feira da Libertação. Nas narrativas, ou testemunhos públicos dos fiéis, o corpo é igualmente lembrado a todo momento: os convertidos relatam verdadeiras trajetórias de perseguição a doenças incuráveis, que mobilizavam o indivíduo, quando não toda a família, em prol da cura. Estas experiências corporais, que os convertidos descrevem sob o

rótulo de ‘sofrimento’, têm um papel significativo dentro da trajetória de conversão. Assim, de um lado temos a doença, o sofrimento e o Mal como temáticas que emergem no discurso dos fiéis enquanto impulsionadoras da conversão; do outro, uma liturgia que não só abre espaço para a emergência de todas estas referências, como também torna o corpo o centro do seu ritual (a libertação). A emoção e a experiência corporal constituem, assim, o eixo sobre o qual são baseados numerosos rituais da igreja. Isto nos convida a várias indagações: que lugar ocupam na vida cotidiana dos fiéis as emoções construídas no interior do templo? Como é trabalhada e estimulada a linguagem corporal na IURD? Interessa-me aqui a forma como os fiéis constroem suas trajetórias de aproximação com Deus: um tipo de contato que se legitima através de sinais corporais. Tais sinais, definidos pelo fiel como o “toque do espírito”, representado em forma de louvores, gritos, choros, lamentações, são decorrentes de valores construídos e partilhados socialmente e de inspirações de cunho teológico. Todos esses elementos formam um caleidoscópio de experiências, não contraditórias, segundo as quais o convertido passa a orientar a sua conduta e o seu estilo de vida.

Na Universal, o corpo pode ser possuído (pelo demônio) ou preenchido (pelo Espírito Santo). Seja uma coisa ou outra, o fato é que estes fenômenos são lidos como orientadores e responsáveis pela fabricação do indivíduo, da pessoa. Um indivíduo possuído garante ligações com um mundo repleto de incertezas e falta de prosperidade; um indivíduo preenchido pelo Espírito justifica, através de sua experiência corporal, suas atitudes de quebra de relações com o mundo da rua, melhorando sua relação com a família e com a rede de relações mais ampla. O ‘Toque do espírito’, conjunto de experiências corporais (lágrimas, suor, alegria incontrolável, risos) e morais (se sentir encorajado, desejo de transformar a vida) – verdade legitimada na medida em que tais experiências fazem parte de um conjunto ritualmente estruturado que informa o sentido último da ‘libertação’ – torna mais evidente as razões do sucesso da pedagogia ritual que disciplina o corpo para o recebimento do espírito. Na IURD, estes

sinais de transformação se revelam diferentemente de outras denominações pentecostais, nas quais o dom de falar em línguas (glossolalia) é normalmente a expressão mais evidente da transformação do indivíduo pelo espírito – ou do ser escolhido pelo espírito. Necessário lembrar que essas expressões devem ser compreendidas também dentro de uma análise que privilegie a forma mediante a qual os corpos são submetidos a um regime, controlado pela voz, pelos cânticos, pelo ritmo das orações, pela força dos testemunhos. A experiência de estar possuído nasce também com a familiaridade dos símbolos ali circulados, que reforçam sentidos.

Analisando a conversão: corpo como *locus* de negociação das emoções

O tema da conversão não é novo nas ciências sociais. Fala-se de absorção de novos valores, de escolhas, de hibridização das crenças, de passagens (Birman 1996). Proponho neste artigo que a interpretação do processo de conversão deva partir de uma compreensão do tema das emoções.

Emoções e sentimentos organizam a nova identidade marcada por valores relacionados ao grupo e, sobretudo, baseada nos ‘modelos’ construídos a partir do templo. Analisar a fabricação de emoções no percurso da conversão não significa, assim, procurar uma explicação para os mecanismos mentais que desempenham nele um papel importante. Ao contrário, partir de um estudo destas emoções e destes sentimentos significa compreender o vivido dos fiéis, tentando desvendar os efeitos de um discurso ritual centrado na transformação da pessoa e, por assim dizer, de suas emoções. Uma transformação que tem início quando os fiéis incorporam em sua vida o discurso religioso, mas também quando seu corpo e seu vivido cotidiano confirmam a dinâmica da transformação. A emoção é um fenômeno ligado ao pensamento e ordenado culturalmente.

Metaforicamente, pode-se dizer que a cultura funciona como

uma espécie de bússola, encarregada de orientar a expressão pública dos comportamentos dos indivíduos. Com efeito, cultura e comportamento são fatos públicos, imbricados, construídos e partilhados socialmente. Este mesmo princípio interpretativo pode ser aplicado à religião, elemento de cultura que governa de algum modo a organização dos pensamentos, dos comportamentos e das atitudes. Neste sentido, pode-se pensar que, na modernidade, a religião tem por papel ajudar o indivíduo a “pensar em conjunto o que na realidade apresenta-se separado, diferenciado e até mesmo conflituoso” (Pace 1999:34). Neste desafio, que consiste em procurar imagens estáveis numa existência caracterizada pela sensação de desenraizamento generalizado – própria da modernidade – e pelo desejo de criar seu mundo, o indivíduo se encontra diante de diferentes opções de reenraizamento. Tais opções o envolvem num esforço de classificação, organização e interpretação dos elementos engajados neste processo. A adesão a uma religião qualquer é uma situação que, inicialmente, se apresenta ao sujeito como um leque de contradições aparentes e choques. Trata-se de uma espécie de convite à digestão de novas formas simbólicas propostas, num movimento de bricolagem permitido. Neste sentido, não é por acaso que, nos testemunhos de algumas mulheres sobre seu percurso de adesão à Igreja Universal, surgem relatos sobre as dificuldades de aceitação da religiosidade neopentecostal – ainda que várias dentre elas tenham sido batizadas na água muito pouco tempo depois do primeiro encontro com a Igreja. Em suas explicações, a religiosidade neopentecostal aparece como algo diferente de tudo o que viveram anteriormente: a Igreja Universal do Reino de Deus se revela como uma religiosidade mais permissiva, teológica e liturgicamente mais leve. Constrói-se, assim, uma concepção de fé e de religião que se opõe ao tradicionalismo das igrejas pentecostais clássicas: a fé deve ser praticada, deve ser útil (Macedo 1990). No entanto, este tipo de religiosidade inspira, antes, a desconfiança dos participantes, pois, ainda que plena de inovações, a religiosidade neopentecostal incorpora em sua cosmologia elementos emprestados de outras religiões que, em alguns casos, já são conhe-

cidos dos que aderem à IURD. Não há dúvida de que este aspecto – queira-se híbrido, sincrético – desempenha um papel bastante importante no processo de ‘sedução’ de novos adeptos. Porém, estudando casos concretos de conversão, notamos que, se por um lado esta inovação ritual proposta pela IURD pode encorajar a adesão, por outro ela é, *a priori*, também um fator de desestímulo, na medida em que cria, para alguns fiéis, a sensação de ser o ritual um diálogo com muitas frentes de combate, perdendo assim o foco, que é o Espírito Santo. Com efeito, trata-se de uma das razões invocadas por vários ex-fiéis para explicar o abandono da Igreja Universal, mesmo que ela se tenha mostrado capaz de curar ou libertar. Para os que continuam e vivem o *bricolage* permitido, a religiosidade neopentecostal lhes oferece, a partir de seu conjunto ‘híbrido’, uma espécie de suporte à realização de si, baseado numa ruptura parcial com as vivências anteriores. O neopentecostalismo erra entre as diferentes fronteiras e, por esta razão, permite aos participantes encontrar, através da maleabilidade de sua mensagem, fragmentos de diversas religiões; ao mesmo tempo, sua mensagem se endereça às diferentes incertezas sociais vividas pelos indivíduos (a fome, a miséria, a violência, o medo, etc.). Em seus cultos temáticos, cada um encontra a valorização de seu problema pessoal, expondo-o publicamente em forma de emoção e teatralidade. Os ritos e os rituais da Igreja Universal são marcados pelo clima de uma época que valoriza todos estes aspectos: a experiência emocional, o entusiasmo – a emoção não é apenas o que se experimenta no interior do corpo, antes, é o que nos motiva.

A palavra conversão pode oferecer exatamente a idéia de uma mudança que se efetua a partir da substituição de certos códigos por outros. Como se opera esta substituição? O processo que permite a compreensão da conversão é similar ao da compreensão da vida emocional dos povos: ele implica um problema de tradução (Lutz 1982). A conversão a não importa qual sistema religioso é um fato que se inscreve num quadro onde se associam emoções, formas de experiência e conotações de percepções. Todas as imagens deste jogo são inspiradas pelo pensamento. Estudar os elementos que estão em

jogo no processo de organização e de harmonização das supostas contradições vividas por aqueles que aderem a um novo modelo de religiosidade, tal é o projeto que deve ser concebido para se apreenderem a adesão e a conversão. Em primeiro lugar, é importante pensar que razão e emoção não são pólos estanques, podem operar conjuntamente, num movimento de retroalimentação que vai justificar, em última instância, a conversão e a permanência numa religião. O desejo de mudar de estilo de vida pode ser racional e a motivação que leva ao ato de mudar pode ser emocional.

As ‘emoções’ nas Ciências Sociais

Num artigo sobre o pensamento antropológico e as emoções, Vincent Crapanzano (1994) utiliza as palavras de Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod para recolocar em questão o debate sobre o caráter interior e irracional das emoções. O autor ressalta que, durante muito tempo, as pesquisas sobre emoção apresentaram o fenômeno como sendo a dimensão da “experiência humana a menos controlada, a menos construída, a menos pública e a menos passível de ser submetida a uma análise em termos de sociedade e cultura” (Abu-Lughod & Lutz 1990:1 *apud* Crapanzano 1994:110). Tradicionalmente, o estudo das emoções pertence aos domínios da filosofia e da biologia: a primeira, interessando-se pela própria natureza das emoções e por suas relações com as paixões e os sentimentos, tomando como base a diferença existente entre a emoção e a vida racional; a segunda, interessando-se, sobretudo pelas modificações e pelos mecanismos que estão na base das reações emocionais. Os estudos sobre as emoções seguiram, durante muito tempo, estas tradições, influenciando posteriormente diferentes correntes da psicologia.

Em 1921, Marcel Mauss observa o caráter pouco individual dos sentimentos. A expressão obrigatória dos sentimentos coloca em cena a discussão sobre a expressão da interioridade dos indivíduos, sua relação com o mundo exterior, ou seja, o mundo social (Mauss

1969). Mauss, através do estudo do ritual oral dos cultos funerários australianos, analisa o contexto de aparição das lágrimas, seu papel e o modo a partir do qual os nativos australianos exprimem seus sentimentos frente à morte.

Mauss queria mostrar que as manifestações emocionais veiculadas durante a cerimônia funerária obedeciam a certos critérios de expressão que não são critérios exclusivamente biológicos, incontrolláveis. Assim, a emergência de certos sentimentos e de certas emoções pode ser tornada obrigatória por uma orientação social. Os sentimentos podem ser interpretados, então, como instrumentos de coesão social, suscitados pelo engajamento em uma determinada situação ou ritual. As concepções de Mauss, fundadas sobre idéias funcionalistas, formuladas no seio da tradição durkheimiana (Durkheim 1968), são criticadas mais tarde por conta de seu caráter reducionista: a expressão individual sendo transformada e tornando-se uma espécie de ‘funcionária’ do coletivo. No entanto, a contribuição sociológica deste autor é, sem dúvida, notória, podendo ser-lhe creditada a origem das primeiras pesquisas sociológicas que motivaram a discussão sobre o caráter socialmente controlado da expressão de estados tidos até então como eminentemente privados e interiores ao indivíduo. Além disto, a originalidade dos trabalhos de Mauss repousa no fato de representarem uma inovação nas abordagens sobre estes temas que, à época, sofriam grande influência da filosofia.

Assim, temas como emoções, afetos e sentimentos, durante muito tempo privilegiados das pesquisas em psicologia e psiquiatria ocidental, tornam-se objetos de pesquisa de antropólogos e sociólogos. A idéia de pensar estes temas a partir de um olhar das ciências sociais dá lugar ao surgimento de um campo específico de pesquisa, comumente chamado de ‘antropologia das emoções’. Apenas na década de 80, o tema das emoções vem ocupar um lugar importante entre cientistas sociais. Em 1983, um número especial da revista *ETHOS* é dedicado ao tema *self* e à emoção (Levy & Rosaldo 1983). Em 1986, Catherine Lutz e Geoffrey White publicaram em *The Annual Review of Anthropology* um artigo intitulado “The Anthropology of

Emotions”, onde propõem uma crítica ao tipo de abordagem ocidental das emoções. De acordo com os autores, é necessário recontextualizar o termo emoção, acentuando a dimensão pública, social e cognitiva da experiência afetiva, ao invés de partir de um *a priori* que opõe, por exemplo, racional e irracional, público e privado, social e individual. Os trabalhos de Robert Levy (1973) e Michèle Rosaldo (1980) fundam, em consequência, uma nova forma de pensar o tema, acentuando a necessidade de tomar as emoções enquanto construções mentais ou idéias agenciadas diferentemente segundo as culturas. Enquanto construções mentais, as emoções podem ser definidas “como medidas de relações entre o eu e o mundo, e, assim, responsáveis pelo fornecimento de um meio de apreender a cultura” (Papataxiarchis 1994:5-6). Conceber emoções segundo esta perspectiva significa admitir que elas sejam construções, cujas colorações são dadas pelo contexto e pelo domínio discursivo no qual se inscrevem. Isto equivale a pensar as emoções como um discurso introjetado, que reflete, no final das contas, a diversidade das representações do *moi*, observáveis e desejáveis socialmente. Certamente, as emoções possuem características intrínsecas do eu, mas tais características são também conferidas por um Outro, ou seja, a expressão das emoções movimenta, ao mesmo tempo, imagens do privado e do público.

Considerações finais

Processo representado, principalmente, pelo sentimento de ser tocado por Deus – que poderia ser concebido como um processo puramente mágico/irracional, se interpretado segundo um esquema tradicional que opõe emocional a racional – a conversão ao neopentecostalismo traduz-se numa experiência que mistura imagens do privado e do público, do sentido de si e da introjeção dos valores sócio-religiosos construídos nos rituais. Ser tocado por Deus, no discurso dos fiéis, não parece ser uma experiência que se esgota uma vez

cessada a sensação de ser escolhido e tocado física e emocionalmente pela divindade, ou seja, não se apresenta apenas como experiência ligada ao momento ritual. Pelo contrário, o evento inaugura (ou lhe dá continuidade) o processo de reflexão e tomada de decisões racionais perante a vida quotidiana. A conclusão que se impõe então é que, no tipo de emoção proposta pela igreja, uma parte desta experiência se prolonga para além do sensível e garante o desejo de continuar a integrar a comunidade de fiéis; estas experiências se prolongam para a experiência quotidiana, fora do templo, e se cristalizam enquanto vivências legítimas: é necessário provar através de atos e de comportamentos que o sentimento íntimo de ser tocado é corroborado por valores aprovados pelo grupo religioso. Assim, encontramos, por trás dos depoimentos sobre a conversão, não apenas referências à importância do entusiasmo, das emoções provocadas nos rituais, da sensação de ser tocado, mas também referências à necessidade de se inaugurar uma nova forma de agir, de administrar as emoções, uma maneira de ser crente. Aliás, a Igreja trabalha numa lógica discursiva que articula dois conteúdos (mágico e ético) que estão sempre em relação de complementaridade. Compreender esta articulação exige uma investigação que privilegie uma antropologia do corpo, dos gestos e das posturas. Nos seus rituais de libertação e cura, a Igreja Universal adota uma atitude frente ao corpo que o torna passível de ser 'tocado' pelo sobrenatural: ele é o lugar privilegiado para a ação do demônio; ele pode ser o receptáculo do Espírito Santo; pode tornar-se fraco ou forte, segundo o contexto de interações ao qual está submetido no dia-a-dia. Assim, possessão, cura, milagres, batismo no Espírito Santo e revelações confirmam não somente a importância acordada ao corpo, mas também a centralidade que este tem na liturgia da IURD. Neste artigo, consagrado ao lugar das emoções no processo de conversão, parto da constatação de que o culto neopentecostal é baseado, de um lado, numa hipervalorização do sensível, o que pode ser corroborado a partir das observações do jogo ritual da estimulação dos fiéis (através de orações, danças, controle respiratório seguido de explosão de gritos,

etc.); por outro lado, observa-se que quanto mais os fiéis estão engajados na Igreja, mais valorizam atitudes racionais frente à vida cotidiana. Neste sentido, não é simplesmente a cura mágica, imediata, ou o êxtase propiciado pelos cultos que garantem a conversão do fiel: é, antes, uma valorização de si e a busca de soluções práticas e estratégicas – atitudes apreendidas na medida em que o fiel se sente tocado pela experiência do alívio do sofrimento vivido – que asseguram a sua permanência. Neste sentido, trata-se de uma comunidade de fiéis centrada na emoção – com objetivos terapêuticos (restituição da saúde através da libertação/exorcismo) e, ao mesmo tempo, num compromisso ético – a restauração física e moral do indivíduo não se pode realizar senão a partir de um engajamento efetivo, racional, que compreende um estilo de vida ‘crente’: administrar o mal consiste em extirpar todos os traços contrários a um ideal de vida digno de redenção, cujos atributos são desenhados e elaborados no seio da Igreja e partilhados pelos membros.

A discussão acerca do caráter dialético da emoção – uma emoção é, ao mesmo tempo, um olhar sobre um objeto e alimentada pelos seus atributos – ajuda-nos a compreender o discurso dos fiéis sobre o Espírito Santo, sobre o apoio oferecido pela Igreja, sobre o alívio do sofrimento, sobre a libertação. Enquanto experiência sincera, a emoção pode ser vivida com intensidade e ‘aprisionar’ o indivíduo e seu corpo num novo sistema de relações com o mundo social. Discutindo a ritualização dos corpos, David Le Breton (1990) lembra que a experiência corporal, os sinais corporais manifestos aos outros, assim como o partilhar comum dos ritos que levam à sociabilidade, são condições que dão possibilidade à comunicação, à constante transmissão do sentido, no interior de uma dada sociedade. Paradoxalmente, para o autor, essa familiaridade parece apagar/anular o corpo, fazendo-o desaparecer do campo da consciência, diluído no quase-automatismo das ritualidades do dia-a-dia. A ausência do corpo da consciência do indivíduo seria, dentre outras coisas, motivada pelo próprio estado de saúde, responsável pela ‘vida no silêncio dos órgãos’. Esta concepção nos faz pensar que, então, a

consciência do corpo se delineia a partir do estado doentio. Ora, esta perspectiva, muito restritiva, não leva em consideração que o corpo é o espaço onde se inscrevem as emoções; ele é o operador de todas as práticas sociais e de todas as trocas entre os atores, e que a necessidade da sua ‘ausência’ ou ‘presença’ dependerá de um contexto de interações.

Bibliografia

- AUBRÉE, Marion. 1985. *Voyages entre corps et esprits: Étude comparative entre deux courants religieux dans le Nord-est Brésilien.*, Thèse de doctorat. Paris: Université de Paris VII (Jussieu).
- BIRMAN, Patrícia. 1996. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, 17:90-109.
- CAMPOS, Roberta Carneiro. 1995. *Emoção, magia, ética, racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus.* Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- COSTA, Livia Fialho. 2002. *Qu’ est-ce qui fait crier les croyants? Émotions, corps et délivrance à l’ Église Universelle du Royaume de Dieu.* Thèse de doctorat. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CRAPANZANO, Vincent. 1994. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, 22:109-117.
- DECONCHY, Jean-Pierre. 1969. La définition de la religion chez William James – dans quelle mesure peut-on l’opérationnaliser? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 27:51-70.
- DURKHEIM, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Bali: Interprétation d’une culture.* Paris: Gallimard.
- _____. 1998. La description dense: Vers une théorie interprétative de la culture. *Enquête*, 6(2):73-105.
- LE BRETON, David. 1990. *Anthropologie du corps et modernité.* Paris: PUF.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(1), 2008

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LEVY, Robert. 1973. *Tabitian: Mind and Experience in the Society of Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ & ROSALDO, Michèle (éd.). 1983. *Ethos* (édition spéciale), 11(3): 128-34.
- LUTZ, Catherine. 1982. The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist*, 9(1):113-28.
- MACEDO, Edir. 1990. *Vida com Abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções.
- MACHADO, Maria das Dores C. 1996. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados.
- MARIZ, Cecília. 1994. *Coping with Poverty: Pentecostal Churches and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- MAUSS, Marcel, 1969. L'Expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). In *Œuvres*, pp. 269-282. Paris: Minuit.
- NOVAES, Regina. 1985. *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: ISER/Marco Zero.
- PACE, Enzo. 1999. Religião e globalização. In ORO, Ari P. & STEIL, Carlos Alberto (orgs.): *Globalização e religião*, pp. 25-42. Rio de Janeiro: Vozes.
- PAPATAXIARCHIS, Evthymios. 1994. Émotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne. *Terrain*, 22:5-6.
- ROSALDO, Michele. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHMITT, Jean-Claude. 2001. *Les corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Editions Gallimard.

Recebido em janeiro de 2008

Aprovado para publicação em março de 2008