

## *Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostalismos*

David Mesquiati Oliveira<sup>1</sup>  
Kenner Roger Cazotto Terra<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i31.41882>

**Resumo:** Neste artigo os autores procuram relacionar o movimento pentecostal com a Reforma Protestante do século XVI, ao mesmo tempo em que o diferencia dos típicos protestantes, para inserir essa tradição cristã no seu contexto e perceber a especificidade do êxtase como constituição da sua experiência religiosa. O objetivo é caracterizar o êxtase pentecostal e a sua importância no procedimento hermenêutico pentecostal. Para isso, apresentar-se-á, à luz da história da interpretação, a maneira como o fiel pentecostal lê o texto bíblico, cujas experiências extáticas servem como lugar de reconhecimento da experiência do texto e determinam sua visão de mundo e perspectiva teológica. Quanto à metodologia, a pesquisa concentrou-se no chamado pentecostalismo clássico, representado no contexto brasileiro especialmente pelas Assembleias de Deus, e instrumentalizou-se com os estudos sobre o êxtase religioso a partir de Ioan Lewis e Rosileny Alves dos Santos.

**Palavras-chave:** Ecstasy. Pentecostal hermeneutics. Religious experience.

### *Ecstasy as a hermeneutical locus in the Religious Experience of Pentecostalism*

**Abstract:** In the article, the authors seek to approach the Pentecostal Movement to the Protestant Reformation of the sixteenth century and at the same time seek to show that this Movement is different from others typical Protestants, to link this Christian tradition into its context and to perceive the specificity of Religious ecstasy as a constitution of their religious experience. The objective is to characterize the Pentecostal ecstasy and its importance in the Pentecostal hermeneutic procedure. For this, this paper will present

<sup>1</sup> Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA) e professor de Teologia na Graduação na mesma instituição. Coordenador da RELEP Brasil (Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais) e presidente da FTL (Fraternidade Teológica Latino-americana, Setor Brasil). Doutor em Teologia (PUC-Rio) e com estudos de pós-doutorado na Faculdades EST e na PUC-Rio. Email: david@faculdadeunida.com.br

<sup>2</sup> Mestre e Doutor em Ciências da Religião (UMESP), membro do Grupo Oracula de Pesquisa, da ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica), da BAAS (The Bible Across the Americas Seminar), da RELEP Brasil (Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais) e coordenador da FTL-ES (Fraternidade Teológica Latino Americana, Setor Espírito Santo). Docente da Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (Mestrado Profissional) da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). Email: kenner@faculdadeunida.com.br

the way in which the Pentecostal faithful read the biblical text, whose ecstatic experiences serve as a place for the recognition of the experience of the text and determine their worldview and theological perspective. As for methodology, the research focused on the so-called classical Pentecostalism, represented in the Brazilian context especially by the Assemblies of God, and instrumented with studies on religious ecstasy from Ioan Lewis and Rosileny Alves dos Santos.

**Keywords:** Ecstasy. Pentecostal hermeneutics. Religious experience.

### *El éxtasis como locus hermenéutico en la Experiencia Religiosa de los Pentecostalismos*

Resumen: En este paper los autores pretenden relacionar el movimiento pentecostal con la Reforma Protestante del siglo XVI, al mismo tiempo que lo diferencia de los típicos protestantes, para insertar esta tradición cristiana en su contexto y percibir la especificidad del éxtasis como constitución de su experiencia religiosa. El objetivo es caracterizar el éxtasis pentecostal y su importancia en el procedimiento hermenéutico pentecostal. Para ello, se presentará, a la luz de la historia de la interpretación, la manera como el fiel pentecostal lee el texto bíblico, cuyas experiencias extáticas sirven con lugar de reconocimiento de la experiencia del texto y determinan su visión de mundo y su perspectiva teológica. Cuanto a la metodología, la investigación se ha concentrado en el llamado pentecostalismo clásico, representado en el contexto brasileño especialmente por las Asambleas de Dios, y se ha instrumentalizado con los estudios sobre el éxtasis religioso a partir de Ioan Lewis y Rosileny Alves dos Santos.

Palabras clave: Éxtasis. Hermenéutica pentecostal. Experiencia religiosa.

*Recebido em 28/02/2018 - Aprovado em 08/04/2018*

### **Introdução**

O movimento pentecostal é plural e perpassado por idiossincrasias teológicas e litúrgicas, sendo mais correto utilizar a expressão “pentecostalismos”, no plural, para chamar a atenção para essa diversidade. No Brasil, a classificação das “3 ondas” proposta por Paul Freston (1994) serviu durante um bom tempo como classificação histórico-social dos pentecostalismos brasileiros. Como toda taxologia tem seu desgaste, essa analogia marítima já não atende adequadamente à complexidade do fenômeno pentecostal. Bertone Souza (2015), por exemplo, defende que nesse primeiro centenário dos pentecostalismos no Brasil, estariam mais bem demarcadas apenas duas fases e não três, sugerindo a segmentação entre *Pentecostalismo Salvacionista* (PS), entre 1910 e 1960, representado pela Congregação Cristã no Brasil, Assembleias de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor, entre outras, e *Pentecostalismo da Prosperidade* (PP), de 1970 aos dias atuais, representado especialmente pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus. Contudo, a taxologia proposta pelo teólogo estadunidense Frank Macchia (1996) mostra-se desafiadora para o contexto brasileiro, pois dá visibilidade aos agentes religiosos que

normalmente não são considerados nas classificações dos pesquisadores latino-americanos.

Macchia (1996, p. 33-54) distribui o pentecostalismo moderno em quatro grandes grupos no território norte-americano: *histórico*, *clássico*, *unicista* e *carismático*. O *Pentecostalismo histórico* seria o segmento mais antigo, desde o final do século XIX. É caracterizado pela importância que os pentecostais davam ao carisma “dom de línguas estranhas” e é formado por igrejas como Igreja de Deus de Cleveland, Igreja de Deus da Profecia, Movimento e igrejas de Santidade (*Holiness*), entre outras. O *Pentecostalismo clássico* começou a partir de 1901 em Topeka, Kansas e 1906 em Azusa Street, Los Angeles. Teve influência dos avivamentos ingleses, como o avivamento em Gales dirigido por Robert Evans<sup>3</sup>. Teologicamente, era de base trinitária, com forte apelo moralista e recorte fundamentalista. Formado por Assembleias de Deus e por igrejas nacionais (autóctones), um padrão semelhante na América Latina.

O terceiro grupo, o *Pentecostalismo unicitário*, é também conhecido como o pentecostalismo “do nome de Jesus”. Caracteriza-se por não crer na doutrina da trindade, desenvolvendo fórmulas litúrgicas específicas, como o batismo somente no nome de Jesus. Seu unicismo se baseia no monoteísmo interpretado a partir do Antigo Testamento e estabelece um tipo de modalismo<sup>4</sup>, diferenciando-se do unitarismo<sup>5</sup>, que seria sabelianista ou ariano. De acordo com Campos (2016), por volta de 2007, estimava-se em 40 milhões o número de pentecostais unicistas no mundo. No México, uma das maiores denominações pentecostais é unicista (Igreja Apostólica da Fé em Cristo Jesus). No Brasil, uma das igrejas pentecostais unicistas mais conhecidas é a Igreja Voz da Verdade, em São Paulo, que já vendeu milhões de cópias de discos em seus mais de 60 anos de atuação, por meio de um grupo musical homônimo.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Robert Evans foi um avivalista extático que teria vivido experiências atribuídas ao Espírito Santo por volta do ano 1904. Ele tinha sonhos, dizia ouvir diretamente a voz de Deus e pregava com tamanha eloquência que levava seu auditório a experiências extáticas comunitárias. Cf. Jones (1995) e Stewart (1968).

<sup>4</sup> O modalismo ou também monarquianismo modalista identificava Jesus como o próprio Deus (o Pai) manifestado em carne. Esse “modo” era uma forma do Rei (monarca) manifestar-se. Outra forma de entender o modalismo é considerar Deus definido como um Espírito Único e Indivisível, que se manifesta ao mundo de diferentes modos, tendo em Jesus sua representação maior.

<sup>5</sup> De modo geral o unitarismo não reconhece Jesus como Deus, enquanto o unicismo compreende Deus como indivisível, sendo Jesus um modo de Deus manifestar-se. O unitarismo sofre influência do arianismo (Ário, 256-336 d.C.) que defendia que Jesus foi um ser criado por Deus e não era uma Pessoa Divina, e do sabelianismo (Sabélio, século III d.C.), em que, ainda que se usava a linguagem de Pessoa Divina, essa “persona” era apenas uma máscara para uma única substância, igualmente deixando em dúvida a deidade de Jesus de Nazaré, tema caro para os cristãos majoritários, que são trinitários.

<sup>6</sup> A Igreja Voz da Verdade foi fundada em 1953 (o registro oficial seria apenas em 1978) pelo pastor Fued Moisés. A família Moisés veio como imigrantes do Líbano e se tornou cristã no Brasil. O grupo musical Voz da Verdade gravou um primeiro disco em 1978 e começou a fazer concertos em todo Brasil. São mais de 33 álbuns, com vendagem superior a 8 milhões de cópias. Suas músicas

O último grupo, *Movimento carismático*, é formado por dois subgrupos: 1) renovação carismática das igrejas protestantes e da Igreja Católica (PRANDI, 1997; ORO & ALVES, 2013) com inclusão seletiva de elementos dos pentecostalismos, e, 2) os que seguem a teologia da prosperidade, da batalha espiritual, e mais recentemente, também os que compartilham uma visão judaizante, com ênfase nos carismas de “apóstolo” e “profetas”. Esse segundo subgrupo é o mais controverso e recebe distintas nomenclaturas: *neopentecostais* para Ricardo Mariano (1999); *iso-pentecostalismo*<sup>7</sup> para Bernardo Campos (2016); *pentecostalismo de terceira onda* para Freston (1994), *pentecostalismo autônomo* para José Bittencourt Filho (2003); *agências de cura* ou *sindicato de magos* para Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho (2002[1994]); *pós-pentecostalismo* para Miguel Ángel Mansilla (2017) ou para Paulo Siepierski (1997 e 2004).

O que todos esses pentecostalismos apontados teriam em comum é a centralidade da experiência religiosa a partir do êxtase. Para aprofundar mais essa questão, este artigo se centrará no segundo grupo principal da taxonomia de Macchia (1996), que é o *pentecostalismo clássico*, fazendo as adaptações para o contexto brasileiro, considerando como agente eclesial pentecostal, especialmente as Assembleias de Deus brasileiras, uma das maiores expressões do crescimento pentecostal no Brasil (ALENCAR, 2013 e WAGNER, 1987).

Pode-se afirmar que os pentecostais valorizam como lugares privilegiados para construção de sua teologia as narrativas de milagre, as expressões de intervenção do Espírito Santo e os indícios de sobrenaturalismo nos textos bíblicos, levantando a necessidade de se analisar a hermenêutica pentecostal (Cf. CARVALHO, 2016, p. 210). Além disso, destaca-se o livro dos Atos dos Apóstolos (atribuído ao personagem bíblico Lucas) como fonte importante para as representações pentecostais. Como um círculo hermenêutico, a “experiência” ajuda na leitura das narrativas lucanas, as quais, por sua vez, alimentam as práticas e as práticas, retroativamente, são alimentadas pelas narrativas. A experiência aqui citada pode ser caracterizada como expressões extáticas, através das quais se acessa o texto, sempre em *performance* comunitária (OLIVEIRA, 2017a).

Nesse sentido, este texto pergunta-se por uma hermenêutica específica dos pentecostalismos e o relaciona com o êxtase. Isto é, assume que os pentecostais leem a Bíblia de forma extática (NEL, 2015, p. 2). Na primeira parte, procura caracterizar os pentecostais com suas marcas distintivas e na segunda, concentra-se na hermenêutica pentecostal em sua perspectiva extática. A proposta é indicar um eixo comum nas leituras pentecostais: o êxtase.

---

são cantadas em várias igrejas pentecostais no Brasil a cada domingo. Cf. VOZ DA VERDADE, [s.d.].

<sup>7</sup> Bernardo Campos (2016, p. 175) chama de iso-pentecostalismo, pois para este teólogo pentecostal peruano, apesar de que este grupo esteja “em sintonia com algumas peculiaridades do pentecostalismo clássico”, ele argumenta, “parece ser de natureza distinta”.

## 1. Do movimento pentecostal

Esta primeira parte está dividida em duas seções. Na primeira busca-se relacionar o movimento pentecostal com a Reforma Protestante do século XVI, ao mesmo tempo em que o diferencia dos típicos protestantes. Na segunda seção, enfoca o específico do êxtase pentecostal.

### 1.1. Os pentecostais e a renovação da Reforma

Os pentecostais também se veem como herdeiros da Reforma do século XVI. A partir dos quatro princípios da Reforma (*Só a Bíblia, só a fé, só Cristo, só a graça*) e do credo niceno-constantinopolitano do século IV (*Creio na igreja una, santa, católica e apostólica*) é possível perceber como a perspectiva pentecostal clássica relê a tradição. Esses fundamentos seriam assumidos pelos pentecostais e conferem identidade cristã e unidade como igreja, mas ao mesmo tempo, os pentecostais recuperam explicitamente a dimensão do Espírito, tornando mais complexa a correlação quaternária tanto dos *Solas* da Reforma quanto das *marcas* da igreja. Para os pentecostais, a estrutura seria quántupla (Cf. OLIVEIRA, 2017b), conforme veremos a seguir.

Na Reforma ficaram assentados os quatro fundamentos da teologia cristã, que impactaram não só a teologia de Lutero e de Calvino, mas também da subsequente Reforma Católica, levando as discussões para as raízes da teologia. Pode-se dizer que esses princípios exclusivos e simultaneamente correlatos (*só Cristo, só a graça, só a fé e só a Escritura*) ajudaram a recuperar o cerne da teologia cristã. Nesse sentido, os pentecostais assumem esse fundamento teológico da Reforma e sua correlatividade, mas resgatam o protagonismo do Espírito Santo, de tal forma que se pode dizer que para os pentecostais há, também, um *Solus Spiritus Sanctus* (OLIVEIRA, 2017b). Esse Espírito Santo não substituiria a fé, nem a Bíblia, nem a graça nem o Cristo, mas atuaria em correlação. O *Solus Spiritus* dos pentecostais não poderia ser entendido em sentido escolástico, como se a centralidade no Espírito resultasse em autonomia em relação aos quatro *solas* ou algum tipo de hierarquia. Teologicamente, não teria muito proveito o *Sola Scriptura* se o Espírito Santo não a explicasse, nem o *Solus Christus* se o Espírito não atualizasse e universalizasse sua obra. O mesmo se pode dizer sobre a fé e sobre a graça. Para os pentecostais o Espírito atravessa inseparavelmente os quatro *solas* da Reforma, de tal modo que seria mais adequado, nesse sentido, utilizar-se a fórmula dos “cinco *solas*” em lugar do clássico “quatro *solas*” (Cf. OLIVEIRA, 2017b).

O mesmo poderia ser dito das quatro marcas da igreja cristã niceno-constantinopolitana, que não é só *una, santa, católica e apostólica*, mas também, no dizer do teólogo pentecostal Bernardo Campos (2002 e 2016), assume um princípio igualmente fundante para a teologia pentecostal: o princípio pentecostalidade.

A pentecostalidade não é a pentecostalização da igreja. Tem a ver com assumir a ação do Espírito de maneira ativa na igreja e na teologização, mais do que as formas clássicas de Espírito *do Filho* ou da *força (energia) de Deus*. A partir da pentecostalidade a personalidade divina seria estimada, invocada e presente. A escolha desse termo pelo teólogo pentecostal peruano não tem a ver com os pentecostais de maneira direta, mas com a forma como o Espírito teria agido no período do Pentecostes, na igreja do período

bíblico neotestamentário. Essa teologização aberta sobre o Espírito Santo é assumida sem rodeios, sem uma hierarquia dentro da doutrina da Trindade, como muitas vezes resultam algumas abordagens trinitárias. O princípio pentecostalidade “é a força do Espírito que outorga poder ao ser humano para superar os condicionamentos que querem reduzi-los à desumanização”. Mais adiante ele afirma: “quer opor ‘espírito’ ali onde o ser humano só quer pôr matéria (*physis*) e corporeidade ali onde o ser humano quer espiritualizar-se” (CAMPOS, 2002, p. 88).

Recentemente, Bernardo Campos consolidou essa perspectiva em uma obra fruto de mais de 20 anos de amadurecimento. Em *El principio pentecostalidad*<sup>8</sup>, Campos desenvolve em três momentos a sistematização deste princípio. Não só os pentecostais seriam frutos da pentecostalidade, que pode gerar expressões concretas e culturais (os pentecostalismos), mas poderia atuar inclusive nas estruturas eclesiais:

Desde que cunhamos a palavra *pentecostalidade* a entendemos como um critério epistemológico para falar da vocação de universalidade da igreja, e como categoria que permitiria superar as aporias da nova, mas precária, historização e institucionalização dos pentecostalismos, ao mesmo tempo que uma *notae* (características) da igreja. Cunhamos a categoria *pentecostalidade* porque necessitávamos de uma categoria que, ao mesmo tempo que nos permitisse uma interpretação da eclesialidade (*sectariedade?*) dos pentecostalismos desde o ponto de vista endógeno, suscitasse também uma leitura objetiva, pública, inclusiva e verificável (CAMPOS, 2016, p. 130).

Na pentecostalidade estaria o princípio e a experiência universal fundante do Espírito, que pode fundar expressões concretas *na força do Espírito*. Teologicamente falando, pressupõe uma comunidade de fé e o evento crístico, salvador e transformador (CAMPOS, 2016, p. 133). Com isso, para os pentecostais, as quatro *notae* da igreja são expandidas em sua fórmula para cinco: *una, santa, católica, apostólica e a pentecostalidade*.

Outro *insight* da teologia pentecostal clássica poderia ser descrito nos termos da metáfora da *profundidade* de Paul Tillich (2009), quando explicava o lugar da religião na sociedade moderna em *Teologia e Cultura*. Na perspectiva tillichiana, a religião não seria uma área específica da vida nem teria um lugar concreto. O lugar da religião estaria na *profundidade* de todas as outras dimensões da vida. Ao buscar um lugar específico, estaria descaracterizando-a. Ao buscar situar-se na profundidade das demais dimensões da existência, encontraria seu lugar de modo transformador e fundante. De modo análogo para a teologia pentecostal, a questão que parece está sendo defendida pelos pentecostais

<sup>8</sup> Cf. Campos (2016). Na obra do mesmo autor, *Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja*, publicado pela Editora Sinodal em 2002 [em espanhol, 1997], Campos (2002) já tinha apresentado esse conceito, e foi consolidando a partir das críticas e sugestões ao longo desse tempo.

clássicos é que não basta escrever grandes tratados sobre pneumatologia hoje ou fazer disputar o Espírito na arena com outros temas teológicos, mas de descobrir *na profundidade* de todos os temas a dimensão pneumatológica. Fica em relevo, nesse momento, a ideia de que na perspectiva pentecostal seria preciso considerar seriamente o quinto princípio simultâneo a partir da Reforma, que seria o *Solus Spiritus Sanctus* e a quinta característica da noção de igreja, que é sua pentecostalidade. Essa perspectiva “espiritual” (do Espírito) é uma contribuição significativa do movimento pentecostal para todas as igrejas: redescobrir na base da fé cristã a dimensão do Espírito.

## 1.2. O específico dos pentecostais: êxtase, Cristo e Espírito

Donald Dayton (1991) fez uma importante pesquisa sobre as raízes teológicas do pentecostalismo e encontrou uma relação com o movimento *holiness* (santidade) metodista norte-americano (séculos XVIII e XIX) e com nuances do pietismo europeu (século XVII). A essência do pentecostal poderia ser descrita a partir da crença no Jesus que *salva, cura, batiza* com o Espírito Santo e que *breve retornará*. Esse seria, na perspectiva pentecostal, o evangelho *pleno*, completo. Duas coisas chamam a atenção. A primeira é que essa chave de leitura é, inicialmente, cristológica e não pneumatológica, como se esperaria de início. A centralidade está em Jesus: ele salva, aqui e agora e escatologicamente; ele cura as enfermidades e dá esperança de uma vida melhor e digna; ele batiza com o Espírito (importante doutrina pentecostal), do qual o batizador é Jesus; e por último, a chave apocalíptica sobre a expectativa do breve retorno de Cristo. A maioria dos pentecostais norte-americanos e também dos brasileiros mantiveram esse núcleo-duro. Essa centralidade cristológica apresenta um *paráclito* (auxiliador) na missão desse Cristo: o Espírito Santo como pessoa e ativamente presente no crente e na igreja. Aqui essa experiência é revestida de uma especificidade que vai além da soteriologia. O Espírito Santo anima, alegra, exorta, consola, distribui dons, convence, entre outros dons. Se no início a centralidade pareceu estar no Cristo, ao final o Espírito assume o protagonismo, pois seria ele o agente principal e ativador de todo o projeto divino, agindo a partir da base, *da profundidade*.

A segunda questão é a noção de batismo *com* o Espírito Santo defendida pelos pentecostais e que não é a mesma noção geral de batismo *no* Espírito, com o qual os demais cristãos lidam, entendendo-se que todos os crentes seriam imersos na nova vida no Espírito e com isso estariam sendo imersos no *batismo* do Espírito. O batismo pentecostal *com* o Espírito fala de um revestimento posterior. Não está ligado ao processo de justificação pela fé, mas de uma “segunda bênção”, pois a primeira teria sido a salvação (GILBERTO, 2008, p. 181). O movimento *holiness* entre os metodistas defendia que era necessário buscar uma *segunda bênção* após receber a salvação, que era a santidade pessoal. Essa busca da perfeição cristã teria gerado comunidades propícias para experiências místicas e sensitivas. Grupos *holiness* começaram a experimentar o fenômeno da glossolalia (falar em línguas estranhas) e, nos Estados Unidos, foram os ascendentes diretos e espirituais dos pentecostais modernos, como o caso de Topeka (Kansas) e da Azusa Street (Los Angeles), berços do pentecostalismo clássico norte-americano. Nesses ambientes metodistas, o batismo com o Espírito Santo era chamado, então, de “terceira

bênção”. No caso brasileiro, seria a “segunda bênção”, uma vez que não havia aqui a mesma influência metodista como havia nos Estados Unidos.

O batismo pentecostal com o Espírito Santo é defendido como uma doutrina central para o pentecostalismo dito clássico (MENZIES & MENZIES, 2002). Em linha indiciária, várias narrativas do Novo Testamento mostrariam pessoas cristãs (salvas em Cristo) recebendo oração e sendo visitadas de forma especial pelo Espírito, inclusive com manifestação tangível de fenômenos sobrenaturais, como falar em outras línguas, profecia, interpretação de línguas, entre outros. O próprio derramamento do Espírito Santo no Pentecostes teria acontecido sobre pessoas crentes e seguidoras do Cristo. Era já, então, na perspectiva pentecostal, uma *segunda bênção* para eles. Essa experiência seria estendida e possível a todos os crentes, como no texto bíblico de Atos 2.38-39. Em Atos 19.2, Paulo pergunta a um grupo de seguidores de Jesus se eles já tinham recebido o Espírito quando creram, denotando tratar-se de algo tangível e mesmo posterior. Essa expectativa de uma visitação especial do Espírito Santo sobre o crente passou a ser identificada como a promessa pentecostal (a partir do Pentecostes, a festa judaica que se converteu no evento fundante da igreja cristã, recheada de experiências de êxtase religioso), um revestimento de poder e comissionamento do Espírito, que segue ao *novo nascimento*, essencialmente pneumatológica. De fato, essa experiência não tem efeito soteriológico (salvação), portanto, não é uma segunda via para a salvação. É antes, uma capacitação especial para o serviço (diaconia e missão) e para a vida cristã consagrada (testemunho cristão).

No âmbito pentecostal clássico o falar em línguas em estado de êxtase passa a ser um padrão para a espiritualidade cristã que se pratica de forma pessoal nos momentos de orações intensas ou mesmo no culto público. Para se ter uma ideia, não poderia ser apresentado para o ministério pastoral quem não tivesse dado provas à comunidade de ter esses momentos extáticos. Ser batizado com o Espírito Santo é um requisito para a consagração ministerial ao pastado, assim como a formação teológica ou a aprovação na entrevista com o candidato, por exemplo. Contudo, há alguns anos, é possível perceber uma flexibilização aqui, permitindo-se o acesso de novos líderes sem evidências públicas de experiências mais intensas de êxtase e transe.

O fenômeno das línguas estranhas é muito importante para o pentecostal que busca reviver os tempos apostólicos descritos no Novo Testamento. Essa experiência do batismo pentecostal com o Espírito Santo é também corporal e indicaria que há uma posse e controle do corpo pelo Espírito, começando pela “língua”. Como afirma o teólogo pentecostal Antônio Gilberto (2008, p. 183), a língua seria sinônimo de “evangelho falado, pregado, cantado, comunicado”. Destaca a dimensão missionária da fé pentecostal. Esse impulso à proclamação tem sido uma marca no movimento missionário pentecostal, notadamente efusivo e evangelístico, e em alguns casos, agressivo em sua abordagem conversionista. De qualquer forma, de acordo com os pentecostais, a experiência do batismo com o Espírito Santo produziria consequências tangíveis na vida do fiel. Gilberto (2008, p. 190) afirma que “na conversão, recebemos vida de Deus; no batismo com o Espírito Santo recebemos poder de Deus”. Donald Gee (2011), importante teólogo pentecostal inglês e ecumênico do século passado, ressaltava as

experiências sobrenaturais que costumam acompanhar o batismo pentecostal. Amos Young (2000), teólogo da Assembleia de Deus dos Estados Unidos, afirma que no pentecostalismo se advoga uma presença ativa do Espírito Santo em todas as áreas da vida, atuando não só por meios externos, mas também internos. Em uma obra recente, o teólogo pentecostal Anthony Palma (2014), teólogo pentecostal norte-americano, atualizou os estudos sobre essa importante doutrina pentecostal (Cf. OLIVEIRA, 2017b).

Outro teólogo assembleiano norte-americano em recente obra, Robert Menzies (2016), destaca que o movimento pentecostal pode oferecer à igreja mundial muito mais que a experiência religiosa e o fervor espiritual: há doutrina e teologia também. Ele destaca, por exemplo, o novo olhar para Lucas-Atos, que não subordina à perspectiva paulina (Cf. OLIVEIRA, 2017b). Nesse sentido é uma ampliação da Reforma ou mesmo elementos para uma nova Reforma a partir da centralidade da experiência religiosa, que no caso dos pentecostais, se dá em ambiente extático, conforme aprofundaremos na próxima parte.

## **2. Da hermenêutica pentecostal e do êxtase religioso**

Busca-se, nesta segunda parte, caracterizar o êxtase pentecostal e a sua importância no procedimento hermenêutico pentecostal. Para isso, apresentar-se-á, à luz da história da interpretação, a maneira como o fiel pentecostal lê o texto bíblico. A leitura pentecostal será tratada como uma intuição hermenêutica que dá centralidade ao lugar do leitor, o qual tem no êxtase seus óculos interpretativos.

### **2.1. Do autor ao leitor: o lugar da hermenêutica pentecostal**

Na história da interpretação o “autor”, “texto” e “leitor” tornaram-se mundos em favor dos quais as perspectivas hermenêuticas lutaram pela defesa de seu valor e imprescindibilidade na “compreensão”, ou “construção” ou “criação” do sentido.

Estas disputas podem ser divididas em: *intentio auctoris*, *intentio operis*<sup>9</sup> e *intentio lectoris*. Até o fim do século XIX o enfoque principal era a *intentio auctoris* e suas indicações sociais e históricas. Para a hermenêutica, isso significava, desde Schleiermacher (1998 e 2006), compreender as intenções do autor materializadas na obra literária destinada aos ouvintes/leitores “originais”. Para a exegese bíblica isso significou, com todas as ferramentas necessárias e disponíveis, ser uma arqueologia do sentido, através da qual se busca (buscava?) saber as intenções originais do texto bíblico.

Na virada do século, dá-se uma espécie de mudança de lugar. O texto torna-se o ponto de partida e chegada. O formalismo russo, o Círculo Linguístico de Praga<sup>10</sup> etc.,

<sup>9</sup>*Intentio operis* deve, em certo nível, aos pressupostos estruturalistas, mas deixa um pouco de lado a preocupação pelas estruturas para observar as indicações do sentido nas marcas do próprio texto. Assim, o texto, que é aberto, tem seus próprios mecanismos de limitação dos usos: o texto, desde seu léxico, é limitador hermenêutico. Eco (2004; 2012; 2013) discute estes pontos, com exemplos e aplicações, em algumas de suas obras “pós- obra aberta”.

<sup>10</sup> O Círculo linguístico de Praga foi fundado em 1926, na cidade de Praga, por iniciativa de Vilém Mathesius com a finalidade de reunir e apresentar comunicações e discussões de métodos de

com seus estudos da poética e contos<sup>11</sup>, revelaram-se como representantes dessa perspectiva ao ancorarem a preocupação interpretativa à dinâmica da organização interna do texto, suas articulações e estruturas.

Após o final da Segunda Guerra, não como continuidade cronológica, talvez mais como consequência natural, o papel do “leitor” no ato da interpretação tomou um lugar de grande consideração.

Nas últimas décadas impôs-se uma mudança de paradigma em relação às discussões críticas precedentes. Se em clima estruturalista privilegiava-se a análise do texto como objeto dotado de caracteres estruturais próprios, passíveis de serem descritos através de um formalismo mais ou menos rigoroso, em seguida a discussão passou a ser orientada para uma pragmática da leitura (ECO, 2004, p. 1).

A estética da recepção, a teoria do leitor ideal e a sociologia da recepção são nomes dados às operações interpretativas que reconhecem que o papel do funcionamento de um texto tem vínculos, também, com o destinatário na sua compreensão, atualização e interpretação (ECO, 2004, p. 2). Assim, a criatividade do leitor, seu poder de recriação e sua relação com o texto tornam-se importantes para os estudos do sentido. Como explica a estética da recepção, a recepção e seus efeitos na história revelam que o leitor não é passivo, mas ativo e criativo (COSTA LIMA, 2002). Cabe lembrar que tal afirmação não é uma escolha metodológica, mas descrição da intransponível interferência do leitor na produção do sentido.

Umberto Eco sintetiza bem estas discussões:

o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas:(a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar

estudos linguísticos e semióticos, os quais rompiam com as perspectivas de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Fizeram parte numerosos linguistas, entre eles B. Havránek, J. Mukarovsky, B. Trnka, J. Vachek e M. Weingart. Como, também, outros não checos como o holandês A. W. de Groot, o alemão K. Bühler, o iugoslavo A. Belic, o inglês D. Jones, os franceses I. Bruo, I. Terniere, J. Vendryes, E. Benveniste e A. Martinet. Contudo, os membros mais importantes foram três linguistas russos: S. Karcevskij, R. Jakobson e N. S. Troubetzkoy (Cf. EL CÍRCULO DE PRAGA, 1970, p. 4).

<sup>11</sup> “A morfologia do conto maravilhoso”, escrito em 1928, de V.I. Propp é obra emblemática do formalismo. Nesta obra o folclorista russo apresenta esquemas comuns em cem contos de magia, o que serviu de modelo de trabalho, pelo menos em relação a observação das estruturas subjacentes dos textos como prática de interpretação. A primeira tradução desta sua obra para o inglês, na década de cinquenta, deu aos seus trabalhos peso de referencial mundial. Uma exposição sucinta a respeito das contribuições do formalismo russo está em Todorov (1970). Ver especialmente o cap. I: “A Herança Metodológica do Formalismo”.

no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor. Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios (ECO, 2004, p. 6-7).

Umberto Eco propõe uma possibilidade de pensar as relações entre intenção do texto e do leitor. Em *Obra aberta*, Eco (2013) abre quase que irresponsavelmente as portas para a multiplicidade de interpretações, especialmente por contar com a criatividade do leitor. No entanto, dizer que um texto não tem fim não quer dizer que todo ato de interpretação tenha um final feliz (ECO, 2012, p. 28). Por isso, fala-se em equilíbrio entre leitor e fidelidade à obra literária. “Isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidem com os direitos de seu autor)” (ECO, 2004, p. xxii). Outra tentativa seria reconfigurar o significado dos conceitos, migrando, como fez as ciências da Narrativa, para o leitor e autor implícitos, sem perder de vista as relações que texto tem com dinâmicas intertextuais e em seus efeitos (Cf. PRINCE, 1982; FLUDERNIK, 2009).

“Dela lá pra cá” as ingenuidades moderno-iluministas deram lugar a uma verdadeira virada paradigmática, através da qual se admite a participação do leitor e seu horizonte na construção do sentido, desde suas subjetividades à própria abertura comum em cada texto. As categorias de percepção da realidade e epistemologia próprias desta perspectiva podem ser identificadas como pós-modernas.

O pós-moderno seria o crescente reconhecimento de que a leitura e a interpretação são sempre interessadas, jamais desinteressadas; significativamente subjetivas sempre, jamais completamente objetivas; sempre comprometidas e, portanto, sempre políticas, jamais não comprometidas e apolíticas; sempre ligadas à história, jamais desligadas dela. O sonho modernista de verdade abstrata desinteressada, objetiva, distanciada vai desaparecendo depressa (AICHELE *et al*, 2000, p. 24).

O movimento pentecostal pode, em termos históricos, ser inserido na Modernidade. Contudo, sua perspectiva sobrenatural é uma oposição direta ao modernismo e à visão de mundo naturalista. Como movimento teológico, é um enfrentamento à modernidade e ao cristianismo cessacionista (Cf. ARCHER, 2005, p.

43). No entanto, os pentecostalismos não podem ser caracterizados como pré-modernos, primeiramente porque nascem em tempos modernos e, mesmo que tenham características pré-modernas, elas são retomadas e adaptadas à perspectiva e linguagem da Modernidade para apresentar e articular suas práticas e crenças: insiste-se no tangível e nos sinais visíveis da presença do Espírito Santo, por exemplo. Os pentecostalismos funcionam, de certa forma, no mesmo senso da fé ser baseada inteiramente sobre objetivas evidências históricas. Para refinar a análise, Kenneth Archer (2005) afirma serem os pentecostalismos em suas origens uma proposta “paramoderna”.

Paramoderno poderia ser a melhor maneira para classificar o início do Pentecostalismo. Este conceito captura o fato que o Pentecostalismo emerge na modernidade (a definição histórica do período), ainda existia à margem da modernidade (tanto no senso sociológico e econômico quanto sua ênfase na evidência física da presença do Espírito – o viés modernista na científica linguagem experimental). Pentecostalismo nunca poderia aceitar completamente a visão de mundo da Modernidade, mas utilizou aspectos da Modernidade (como tecnologia, linguagem, razão indutiva) para o avanço da causa pentecostal. Pentecostalismo era (e é) o protesto contra as principais características da modernidade. O movimento pentecostal começou como um movimento paramoderno de protesto à modernidade e Cristianismo cessacionista (ARCHER, 2005, p. 45).

Como diz Margaret Poloma (1989, p. xix), o pentecostalismo é um “protesto antropológico contra a Modernidade”, providência mediação para o encontro do sobrenatural, uma fusão do natural e sobrenatural; o emocional e racional; o carismático e institucional de uma forma decisivamente pós-moderna. Obviamente, caracterizá-lo simplesmente como pós-moderno não leva em consideração diversos pontos, alguns deles já citados: a fé cristã baseada em fatos transmitidos objetivamente através das Escrituras, a atenção com a prova física da ação sobrenatural, as metanarrativas de salvação e da verdade etc. Todavia, mesmo com suas ênfases histórico-críticas e tentativa mínima de acesso ao sentido original, a hermenêutica pentecostal presente em pregadores de suas fileiras parece interpretar a Bíblia de uma maneira que tenha sentido para as pessoas que vivem na era pós-moderna (FOGARTY, 2001).

O paradigma moderno, não assimilado inteiramente, e sua releitura ou tradução dos pressupostos dos movimentos de santidade são o lugar para se entender o contexto da hermenêutica pentecostal.

## 2.2. A *Hermenêutica Pentecostal: o lugar do leitor e sua experiência extática*

Em seus primeiros momentos, a hermenêutica pentecostal era similar à leitura bíblica dos movimentos de santidade, a *Bible Reading Method*. Com suas estratégias interpretativas (preocupava-se menos com sistematização do que viver a vida cristã) surgem duas antigas doutrinas que se tornaram centrais para identidade pentecostal: o batismo no Espírito Santo, com a bíblica evidência da glossolalia e o unicismo, que rejeita a tradicional doutrina da trindade divina (Pai, Filho e Espírito Santo).

O “Método de Leitura Bíblica” percorreu caminhos indutivos e dedutivos. Com um tipo de método próximo ao texto-prova, observava-se exaustivamente a presença de certas expressões e uma verdade baseada na leitura destes textos. A harmonização era imprescindível para tornar os dados em afirmação doutrinária e produzir uma compreensão bíblica do tópico ou tema da investigação.

Depois, percebe-se o deslocamento do *Bible Reading Method* com as propriedades do pentecostalismo para o método “histórico-crítico” (ARCHER, 2005, p. 209). Porém, mesmo utilizando os métodos da Modernidade, os pentecostalismos continuaram produzindo conclusões tradicionais e conservadoras.

Mesmo traçando um caminho entre as metodologias modernas e pré-modernas, o pentecostalismo flerta com as proposições pós-modernas, especialmente quando destrona o intelecto humano da arbitrária concepção da verdade, o que possibilita inclusão do não racional e outros caminhos de conhecimento, incluindo as emoções e a intuição. Essa perspectiva se confirma especialmente na importância dada à experiência imediata do Espírito (FOGARTY, 2011, [n.p.]).

Outro ponto importante da hermenêutica pentecostal é a *reexperiência* dos textos bíblicos. Como afirma Marius Nel,

O Movimento Pentecostal crê que o Espírito manifestou-se a si mesmo novamente com a glossolalia, profecia, milagres de curas e outros sinais que surgem contemporaneamente. Eles agora leem a Bíblia a fim de compreenderem a si mesmos (NEL, 2015, p. 3).

Nesse sentido, as experiências testemunhadas na Bíblia são (mesmo com pouca preocupação com reconstruções históricas) vivenciadas na *não mediação* para construção dos sentidos. Assim, o testemunho dos milagres de Deus no presente é fundamental no processo hermenêutico. Para essa perspectiva, o Espírito é ponto axial, porque Ele não somente ilumina a intenção original, mas pode ainda elucidar um sentido contemporâneo o qual não é necessariamente idêntico ao original (TERRA, 2017). Diferente da

evangelical, a leitura pentecostal é mediada pela experiência e o Espírito pode dizer mais do que a Escritura disse, sem contradizê-la (FOGARTY, 2011).

A verdade pentecostal é baseada na relação sobrenatural, em nível individual e comunitário com o Espírito Santo, e a substância de plausibilidade da fé é demonstrada pelas expressões carismáticas. Logo, a experiência do encontro com Deus é a central ênfase dos pentecostais e não a doutrina ou o ensino. Essa experiência pode ser chamada de *experiência da comunidade pneumática*. Mesmo que herde da tradição protestante a centralização da Bíblia, os pentecostais se aproximam da Bíblia com “óculos pneumáticos”.

A distinção entre a típica leitura fundamentalista da Bíblia e a Pentecostal pode ajudar na compreensão de seus detalhes particulares. Enquanto naquela há ênfase no didático, esta valoriza o elemento carismático; aquela encontra garantias na inerrância da Escritura, esta tem nos dons do Espírito as suas; a primeira centra-se na orientação teológica, a pentecostal estabelece-se na experiência; o fundamentalismo enfatiza os elementos racionais, os pentecostais, pelo contrário, estabelece como eixo os *não racionais* (NEL, 2015, p. 4).

Essa constatação, permiti-nos aproximar a leitura bíblica pentecostal da perspectiva de que o sentido é uma construção e diálogo entre texto e leitor. Como Kenneth Archer explica, a hermenêutica pentecostal se constrói na interdependência dialógica entre *Escritura, Espírito e Comunidade* (ARCHER, 2005, p. 215). Seguindo de perto esse tripartido processo, podemos dizer que essa hermenêutica se alicerça na potencialidade e apontamento de sentidos dos textos, é vivenciada na capacidade criativa da comunidade e pela iluminação do Espírito. Dessa forma, como afirma Nel (2015, p. 4), a hermenêutica pentecostal se aproxima dos pressupostos pós-modernos, tais como a multiplicidade de sentido e o dialógico papel da experiência.

Nesse procedimento hermenêutico podemos inserir o conceito de experiência religiosa do êxtase. Contudo, para a percepção da leitura pentecostal, a experiência é iluminada pelas Escrituras, mas, por sua vez, torna-a instrumento para o processo de compreensão. Por isso, não há aqui distorção do texto, mas construção do sentido, como defendem as teorias pós-modernas de interpretação já esboçadas.

### **2.3. Êxtase como locus da hermenêutica pentecostal**

Nesta parte, depois das discussões até aqui expostas, pretende-se fazer um conjunto de apontamentos, sem desenvolvê-los o quanto merecem, para servirem como visualização de horizontes e propor indicações verificáveis de práticas hermenêuticas que sejam caracteristicamente pentecostais, as quais têm o *êxtase* como eixo ou lugar de acesso ao texto religioso.

Para o pentecostal, como é comum entre os evangélicos e protestantes em geral<sup>12</sup>, o texto bíblico tem valor sagrado e é tratado como “Palavra de Deus” e

---

<sup>12</sup> Para compreensão mais acurada desses conceitos comuns nos estudos relacionados aos protestantismos brasileiros, conferir: Longuini Neto (2002); Mendonça (1984).

inspirada<sup>13</sup>. Essa afirmação teológica prévia destaca a relação pneumática dos pentecostais com o texto. A Bíblia é, para a fé pentecostal, resultado da experiência do Espírito, a qual é traduzida no fenômeno da linguagem (NEL, 2015, p. 3). A fé que anima a leitura pentecostal se estabelece pela compreensão da Bíblia como manifestação ou receptáculo da revelação de Deus na história. Neste sentido, as intervenções divinas foram interpretadas como tal por pessoas de fé. Por isso, chegar ao texto como Palavra de Deus, para o pentecostal é tratá-lo como mecanismo de comunicação, com seus gêneros literários, perspectivas culturais e sociais. Para a leitura pentecostal, as imagens e as narrativas bíblicas são resultado de experiências, as quais são reativadas pelos membros das comunidades pentecostais. Dessa forma, há uma relação circular entre experiência e crença, crença e experiência. O texto bíblico todo, especialmente as narrativas, são fontes privilegiadas para uma teologia bíblica do Espírito Santo feita pelos pentecostais.

É possível, avaliando a tradição judaico-cristã, perceber um tipo de teologia bíblica do êxtase. Por isso, o conceito de experiência religiosa é caro para compreensão da história das religiões judaicas e cristãs (NOGUEIRA, 2003). Fenômenos descritos como “ser possuído pelo espírito”, “glossolia” (línguas), “viagem além-mundo”, “profecia”, “presságios” etc. sempre estiveram presentes no mundo judaico-cristão e na história das tradições cristãs medievais. Montano e seus seguidores e outros grupos cristãos dos séculos II e III, por exemplo, eram acusados de excessos por evidenciarem experiências extáticas. Os montanistas e suas experiências aparecem como fenômenos criticados pela literatura patristica como êxtase espúrio. A crítica revela a prática e suas características (“fala frenética ou anormal”, “sons estranhos”, “viagens celestiais”) (TREVETT, 1996, p. 96). Contudo, o que está presente nas experiências judaicas e cristãs, é parte constituinte da história das religiões. Segundo I. Lewis,

É difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum estágio de sua história, inspirado nos peitos de pelo menos alguns de seus seguidores aqueles transportes de exaltação mística nos quais todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade. Experiências transcendentais desse tipo tipicamente concebidas como estados de possessão, têm dado aos místicos a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino e, quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para

<sup>13</sup> Essa inspiração é atribuída à divindade, especialmente ao Espírito Santo. Ver, por exemplo: Rocha (2016); Torres Queiruga (2008).

agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural. Os fenômenos acessórios associados a essas experiências, particularmente o ‘dom das línguas’, a profecia, a clarividência, a transmissão de mensagens a mortos e outros dotes místicos têm, naturalmente, atraído a atenção não apenas de devotos, mas também de céticos. Para muitos, de fato, esses fenômenos parecem fornecer provas persuasivas da existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum (LEWIS, 1977, p. 17-18).

Como experiência comum da religião, o êxtase e os fenômenos corolários, possibilita autorização e poder. Para o religioso, tais coisas possibilitam à comunidade ou à figura xamânica o poder de instaurar na realidade um contato direto com a divindade – por vezes, fundindo-se com ela. A glossolalia entre os pentecostais, por exemplo, tem um lugar especial. Como explica Felicitas Goodman, a glossolalia não é um comportamento natural diário, mas um estado alterado da consciência (GOODMAN 1972, p. 31). Ao lado das línguas encontramos outros indícios de estado alterado de consciência, os quais já eram bem presentes na apocalíptica judaica, especialmente nos textos de tipo *viagem além-mundo*. Contudo, é necessário indicar que as imagens de “êxtase”, “acesso a conteúdos revelados” e “proclamação” aparecem juntas não somente na tradição apocalíptica, mas também no profetismo de Israel. Eliseu, durante o diálogo com Hazael, diz o texto que fitou diretamente a face de Hazael até se sentir envergonhado e chorou. Esta cena mostra sinais de êxtase e transe profético (SICRE, 2008, p. 106). Experiências de perturbação psicológica, com resquícios de transe e êxtase, aparecem em outros textos proféticos (Ez 3,15; Is 21, 1-10). A música, regida com instrumentos, aliada ao tema do “espírito de Javé” ou “a mão do Senhor”, compõem em alguns textos da Bíblia Hebraica as manifestações do êxtase profético, como aparece na obra histórica deuteronomista (1 Sm 10,5-6.10; 11,6; 1 Rs 18,46; 2 Rs 3,15). Suas manifestações eram tão desconcertantes, que o profeta era interpretado como *meshugga* (louco) (2 Rs 9,11; Jr 29,24-27; Os 9,7). Neste sentido, no profetismo – ambiente do anúncio da *dabar* – o êxtase era meio e constitui-se como parte do processo (SICRE, 2008, p. 107).

Na apocalíptica, além do tema da escatologia, que é importante para entender esse mundo literário, encontramos a preocupação com as realidades celestiais, especialmente no gênero já citado (*viagem além-mundo*), o qual é marcado por especulações cosmológicas. Nestes textos, o visionário é levado até regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial, com a *Mercavah* (o trono

carruagem de Deus)<sup>14</sup>. Através dessas experiências, o visionário além de ter acesso a uma sabedoria superior, ele passava por transformações angelomórficas (2 En). Além dos sonhos, o transe ou o êxtase são os mecanismos para estas revelações.

Além da tradição judaica, no Mundo Antigo em geral a experiência xamânica de êxtase para viagem ao céu era comum (TABOR, 1986, p. 42). No misticismo apocalíptico<sup>15</sup>, entre outras coisas, o visionário vai até o palácio divino e contempla coisas que lembram as imagens que estão relacionadas à experiência de êxtase de At 2,1-4, como mostraremos a seguir. Podemos adiantar que o texto lucano não tem características de uma experiência de viagem celestial, mas cita algo que Enoque encontrou no céu durante sua viagem.

Para entendermos estas tradições de viagem além-mundo, que pode estar como pano de fundo para At 2, precisamos recorrer a 1 Enoque, obra pseudoepigráfica do Sec. III-II a.C. Segundo Martha Himmelfarb, a origem da tradição de ascensão de 1 Enoque 14, texto importante para o judaísmo enoquita, está na visão do trono carruagem de Ezequiel, pois marca o início da tendência para dissociar a casa celestial de Deus do templo em Jerusalém (HIMMELFARB, 1993, p. 11). A ascensão de Enoque preservada no Livro dos Vigilantes serviu de modelo para outros apocalipses de viagem celestial – inclusive para o 2 Enoque – porque apresenta o céu como o templo de Deus (HIMMELFARB, 1993, p. 14).

As últimas pesquisas apontam a presença, nos textos canônicos e não canônicos, das experiências visionárias no mundo judaico-cristão, eivadas de êxtase: perda de força, tremores, enrijecimento dos músculos, prostrações, gritos, línguas, profecias e experiências de viagem além-mundo ou de acessos privilegiados ao divino. Rosileny Alves dos Santos (2004), depois de uma citação de Boutroux, que trata o êxtase como a sensação da alma em comunicar com o ser infinito ou perfeito, afirma o seguinte:

Esse conceito retrata a antropologia platônica e compreende um modo de relação entre alma e objeto que resulta o êxtase. A alma vê, toca e possui o objeto da relação. Não há diferença entre o que a alma sente, pois ela

<sup>14</sup> Mercavah é uma expressão hebraica que significa “carruagem”. Há uma literatura do mundo judaico conhecida como “misticismo da Mercavah”, esta tem suas raízes em Ezequiel 1 e se desenvolveu no judaísmo posterior. Esse grupo de textos gira em torno do acesso místico ao trono-carruagem de Deus, acessado por viagens celestiais, como acontece em 1 Enoque 12-14.

<sup>15</sup> No período do segundo templo, o misticismo judaico era preponderantemente apocalíptico. Machado (2009, p. 86) afirma: “a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a gêneros literários diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam experiências religiosas semelhantes. Assim, misticismo apocalíptico reúne gêneros literários distintos que narram ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação”.

renuncia a si mesma para estabelecer-se em êxtase. Então, as palavras *ekstase*, *ecstasy*, *extase*, *estasi* são variações de um mesmo termo que expressa o mesmo fenômeno: estar fora de si. É o estar possuído por algo de fora de seu próprio ser. Embora possamos levantar hipóteses a respeito do que seja este “algo”, que advém do meio externo para possuir uma pessoa que perde o contato com a realidade, é fundamental que, independentemente de sabermos o que se apodera da pessoa, saibamos como acontece o êxtase (SANTOS, 2004, p. 37).

Nesse sentido, o êxtase é “o sair de si”, um estado alterado de consciência, que pode ser tratado como possessão divina ou transe (LEWIS, 1977). O êxtase religioso é, como se percebe no conceito em geral, alteração de si/alteração corpórea (tom de voz, expressão facial etc.) por motivos religiosos, a mente possuída pelo mistério, que se expressa em reações humanas (SANTOS, 2004, p. 40). Objetivando a delimitação da discussão conceitual, é preciso afinar a diferença entre êxtase e transe. A principal fronteira de um para o outro é a questão cognitiva. O primeiro (êxtase) não retira o religioso da realidade, ele não tira a vigilância. O transe, pelo contrário, é

Estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos. Assim entendido, o transe pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhada de visões excitantes ou alucinações, cujo conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira clara [...] (LEWIS, 1977, p. 41).

A comunidade pentecostal tem suas bases litúrgicas e práticas no êxtase, mesmo que por vezes viva experiências de transe. Através da descrição antropológica acima, essa experiência não é dissociativa, nem fuga da realidade ou oficialização do esdrúxulo. Em uma perspectiva teológica, estas expressões são resultados ou sinais do Espírito vivenciado comunitariamente. E, a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento apresentam o êxtase como possibilidade de ação no mundo pela tomada do Espírito. Assim, esse seria o lugar da construção de sentido com o texto.

Como explicamos, se a experiência é tão fundamental para o pentecostal, o êxtase é o lugar a partir do qual esse religioso interpreta seu texto sagrado e, por sua vez, o mundo. Para o fiel das igrejas pneumáticas (no Espírito), os sinais sobrenaturais não são limitados aos tempos antigos, mas compõem o funcionamento da realidade na qual habita. Desta forma, para o fiel, o êxtase não é tratado como uma experiência em determinado momento, mas é a maneira como habita a realidade. Na verdade, ele é um extático no mundo e o texto bíblico torna-se espaço de confirmação das suas experiências. Em uma interpretação circular, no texto ele encontra a si e suas práticas, e, por sua vez, o mundo é onde ele vivencia os fenômenos místicos.

### **Conclusão**

A experiência religiosa pentecostal não pode ser analisada fora da tríade “Espírito, “Escritura” e “Comunidade” (ARCHER, 2005). Os pentecostais se caracterizam pelas afirmações impetuosas da ação presente do Espírito, à luz da interpretação pneumática das Escrituras, na vida da comunidade. Só é possível compreender a hermenêutica Pentecostal sem tirá-la desta tríade (deste círculo). Por isso, os pressupostos das perspectivas racionalistas, ou próprias do paradigma do sujeito, não dão conta da maneira pentecostal de interpretação. Pelo contrário, o lugar do leitor e suas experiências são fundamentais para essa carismática/pneumática leitura.

Com Lutero e com a Reforma os pentecostais aprenderam que a pneumatologia deve ser cristológica e que a via do Espírito Santo não deve ser uma via alternativa ao Cristo, à Palavra, à fé e à graça. Com isso os pentecostais puderam desenvolver um quinto “*Sola*”, entendido de maneira integrada e simultânea com os quatro primeiros: o *Solus Spiritus Sanctus*. Nos pentecostais, não só a pneumatologia é cristológica, mas a cristologia é pneumatológica. Essa circularidade é também necessária para a teologia. Ou para usarmos a metáfora tillichiana da profundidade, a dimensão do Espírito Santo é resgatada em cada uma e em todas as dimensões da vida, da teologia e da igreja, conformando um ambiente de êxtase no qual o pentecostal vive e interpreta a realidade.

Nesse trabalho, defendeu-se o êxtase e todas as suas expressões como o *locus* da hermenêutica pentecostal. Contudo, não podemos ser simplistas e interpretarmos esse *locus* interpretativo como alienação ou fuga da realidade. De outra forma, à luz de uma teologia bíblica do êxtase, é possível apresentá-lo como possibilidade de presença pública pneumática. O êxtase empoderaria o fiel para influir no mundo. Assim, o lugar privilegiado do pentecostal é sua experiência *não racional*, mas cheia de potencialidades não somente de sentidos, mas de modelos de ação.

## Referências

- ACHELE, G. *et al.* *A Bíblia pós-moderna*. Bíblia e cultura coletiva. São Paulo: Loyola, 2000.
- ALENCAR, Gedeon Freire. *Matríz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.
- ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic*. Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matríz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.
- CAMPOS, Bernardo. *El principio pentecostalidad: la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz*. Oregon: Kerigma, 2016.
- CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debate sobre o pentecostalismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002 [1997].
- CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e Pós-modernidade*. Quando a experiência sobrepõe-se a teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.
- COSTA LIMA, L. (Org.). *A literatura e o leitor, textos de estética da recepção*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- DAYTON, Donald. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Grand Rapids, 1991.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta: forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ECO, Umberto. *Os limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- EL CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE PRAGA. Teses 1929. Tradução e bibliografia: María Inés Chamorro. Madrid, Comunicación, Série “B”, 1970.
- FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology*. New York: Abingdon Press, 2009.
- FOGARTY, Stephen. *Toward a Pentecostal Hermeneutic*. *Pentecostal Charismatic Bible Colleges*, 2001.1. Disponível em: <<https://goo.gl/a1ah37>>.
- FRESTON, Paul. *Breve História do Pentecostalismo Brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GEE, Donald. *Como receber o batismo no Espírito Santo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- GILBERTO, Antonio. *Pneumatologia, a doutrina do Espírito Santo*. In: GILBERTO, Antonio (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 171-244.
- GOODMAN, F. D. *Speaking in Tongues: a Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish e Christian Apocalyses*. New York: Oxford University Press, 1993.

- JONES, Brynmor Pierce. *An Instrument of Revival: Complete Life of Evan Roberts, 1878-1951*. Australia: Crossroads, 1995.
- LEWIS, I. M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- MACCHIA, Frank D. God Present in a Confused Situation: The Mixed Influence of the Charismatic Movement on Classical Pentecostalism in the United States. In: *Pneuma*, n. 18.1, p. 33-54, 1996.
- MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. In: *Oracula* 5/10, 2009.
- MANSILLA, Miguel Ángel. Pós-Pentecostalismo e o desencanto religioso dos pentecostais. In: OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell (Orgs.). *Pentecostalismos em perspectiva*. São Paulo: Terceira Via; RELEP, 2017, p. 17-34.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MENZIES, Robert. *Pentecostes, essa história é a nossa história*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.
- MENZIES, William; MENZIES, Robert. *No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal*. São Paulo: Vida, 2002.
- NEL, Marius. Attempting to define a Pentecostal Hermeneutics. In: *Scriptura*, 114, p. 1-13, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 17, p. 119-140, 2017a.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, v. 9, p. 539-553, 2017b.
- ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013.
- PALMA, Anthony D. *O batismo no Espírito e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- POLOMA, M. M. *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. Knoxville. TN: The University of Tennessee Press, 1989.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp, 1997.
- PRINCE, Gerald. *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*. Berlin. Amsterdam. New York: Mouton Publishers, 1982.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Nem sola Scriptura, nem solus Spiritus: a revelação na dimensão do humano. In: *Horizonte*, v. 14, n. 44, out-dez., p. 1173-1192, 2016.

- SANTOS, R. A. *Entre a razão e o êxtase: experiência religiosa e estados alterados de consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SICRE, J. L. *Profetismo em Israel*. O profeta, os profetas, a mensagem. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SOUZA, Bertone de Oliveira. O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, a. VIII, n. 22, mai./ago., p. 25-38, 2015.
- SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. In: *Estudos Teológicos*, v. 37, p. 47-61, 1997.
- SIEPIERSKI, Paulo. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.
- STEWART, James A. *Quando desceu o Espírito: a história de Evan Roberts e do grande reavivamento no País de Gales*. Belo Horizonte: Betânia, 1968.
- TERRA, Kenner R. C. O êxtase na reforma: superando preconceitos e afirmando identidade. In: LIMA, Daniel Barros; ALENCAR, Gedeon Freire; CORREA, Marina Santos (Orgs.). *Reforma protestante e pentecostalismo: convergências e divergências*. Vitória: Unida; RELEP; Manaus: FBN, 2017, p. 25-34.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. Trad. Jaci Correia Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TREVETT, C. E. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- TODOROV, T. *As estruturas narrativas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- TODOROV, T. *Estrutura Ausente*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- TORRES QUEIRUGA, Andres. *Repensar la revelación: La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.
- VOZ DA VERDADE. *Nossa história*. [s.d.]. Disponível em: <<https://goo.gl/4LHVUa>>.
- WAGNER, P. *Por que crescem os pentecostais?* São Paulo: Vida, 1987.
- YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*. Sheffield-England: Sheffield Academic Press, 2000.