

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Valdevino de Albuquerque Júnior

**“DÁ GLÓRIA E RECEBA!”:
A EXPRESSÃO MÍTICO-RITUAL NOS “CORINHOS DE FOGO”
NO CULTO [NEO]PENTECOSTAL**

Juiz de Fora – MG

2014

Valdevino de Albuquerque Júnior

“DÁ GLÓRIA E RECEBA!”:

A expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora – MG

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Albuquerque Júnior, Valdevino.

"Exalte e receba!" : A expressão mítico-ritual dos corinhos de fogo no culto [neol]pentecostal / Valdevino Albuquerque Júnior. -- 2014.
129 f.

Orientador: Arnaldo Érico Huff Júnior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Pentecostalismo. 2. Performance ritual. 3. Etnografia religiosa. 4. Ciência da Religião. 5. Campo Religioso Brasileiro. I. Huff Júnior, Arnaldo Érico, orient. II. Título.

Valdevino de Albuquerque Júnior

“Dá glória e receba”:

A expressão mítico-ritual nos ‘corinhos de fogo’ no culto [neo]pentecostal

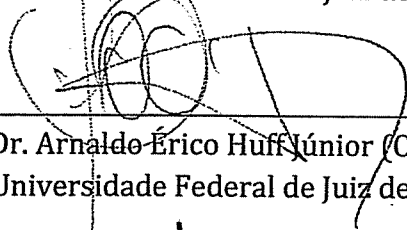
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 28/02/2014

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Elisa Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. José Rogério Lopes
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Dedico este trabalho às Ciências da
Religião e à interdisciplinaridade que ela
evoca, às ciências de forma geral e a todos
os interessados em ir além, no sentido de
transformar experiências em conhecimento.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, já idosos, pelo apoio imprescindível e ininterrupto.

Ao Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Jr, sempre orientador:

- pela recepção positiva do projeto;
- pelos nortes de leitura, apontados durante a pesquisa;
- pela iluminação promovida em seus *insights*;
- e claro, pela paciência comigo.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR):

- aos professores altamente capacitados de seu quadro;
- ao Antônio Celestino, ilustre secretário do PPCIR/UFJF.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

À Igreja Evangélica Preparatória (IEP):

- na pessoa de seu líder, Pr. Marco Antonio Mendes;
- pela amigável abertura dos membros às entrevistas;
- por desempenhar importante papel social, ajudando a muitos;
- por cooperar com a ciência.

À minha saúde, que me permite trilhar este caminho ainda em curso.

Aos que reconhecem o valor da humildade e da paz.

A você que, ao ler este texto, compartilha comigo mais esta realização.

A Deus, que, de uma forma ou outra, está presente em tudo isto.

Obrigado, mesmo!

*A essência se revela por meio de uma série de símbolos
cujo significado permanece oculto ao próprio sujeito.
Este é, por exemplo, o sentido dos símbolos religiosos.*

Rubem Alves

RESUMO

O culto pentecostal constitui-se num espaço sagrado de festa. Ali, a alegria de sentir-se cheio do Espírito Santo reescreve, na experiência do crente, o mito de pentecostes. Mas, ao mesmo tempo, essa alegria reatualiza esse mito. E são várias as formas de se trazer esta narrativa mítica à tona, tornando-a tangível à percepção e à emoção; e, neste sentido, a cultura desempenha um papel fundamental: ela é o elo a promover o encontro entre as verdades da crença e as experiências religiosas. Segundo Michel Meslin, a religião só alcança o homem através das mediações culturais de seu tempo. Entre essas também variadas “mediações culturais” está a música, com seus gêneros, ritmos e uma força simbólica capaz de funcionar como chave, abrindo as portas da emoção. Este sentimento religioso de alegria tem suas bases no sagrado, e, assim, até a música que coadjuva o canto alegre do crente se sacraliza; e, ao musicalizar o sagrado, potencializa ainda mais o sentimento de pertença à comunidade religiosa do indivíduo, que também vê alimentada sua esperança de fé. Este trabalho se envereda na trilha da experiência religiosa, em seus percalços sinuosos. Entendendo que o corinho de fogo, como expressão musical de fé e também de cultura, realiza o papel de lubrificar as engrenagens das manifestações performáticas de algumas denominações pentecostais, influenciando a dinâmica de alguns desses cultos, refletimos sobre as inter-relações entre esses corinhos e a expressão gestual no culto pentecostal.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Corinho de Fogo; Expressão Gestual; Experiência Religiosa

ABSTRACT

Pentecostal worship constitutes a sacred space of party. There, the joy of feeling full of the Holy Ghost rewrites, within the experience of the believer, the myth of Pentecost. But at the same time, this joy renews this myth. And there are several ways to bring this mythic narrative up, making it tangible to perception and emotion; and, this way, culture plays a key role: it is the link to promote contact between the truths of belief and religious experiences. According to Michel Meslin, the religion only reaches men through cultural mediations of his time. Among these also varied "cultural mediations" it is the music, with its genres, rhythms and a token force capable of functioning as a key, opening the doors of emotion. This religious feeling of joy has its foundations in the sacred world of religion, and even the music that assists the joyful song of the believer is sanctified, and, becoming the music sacred, further enhances the individual feeling of belonging to the religious community, whose hope of faith is fed. This paper embarks on the religious experience trail and in its meandering mishaps. Understanding that "corinhos de fogo" as a musical expression of faith and also culture performs the role of lubricating the gears of the performing demonstrations of some Pentecostal denominations, influencing the dynamics of some of these services, we reflect on the interrelationships between these choruses and gestural expression in Pentecostal worship.

Keywords: Pentecostalism; "Corinho de Fogo"; Gestural Expression; Religious Experience

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O PENTECOSTALISMO DA IEP	16
1.1. IEP: História	18
1.2. IEP: o culto	37
2 OS CORINHOS NA IEP: ALGUNS ASPECTOS.....	49
2.1. O passado, hoje: o “corinho de fogo” como narrativa mítica.....	50
2.2. Os corinhos de fogo na IEP: algumas letras.....	60
3 O FENÔMENO E A PERFORMANCE.....	79
3.1. Um “ballet do Espírito”: breve reflexão sobre corporeidade e pentecostalismo.....	81
3.2. “Dá glória e receba!”: A expressão gestual no culto da IEP.....	92
3.3. “É mistério de fogo!”: O invisível traduzido nas expressões.....	106
CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

INTRODUÇÃO

“Uma coisa estou sentindo aqui, agora,
 Que Deus está neste lugar (bis),
 Deus está neste lugar, neste lugar (bis)...
 O Espírito Santo me revela que Deus está neste lugar!”¹

Este trabalho carrega a modesta pretensão de estimular olhares com a iluminação do fogo, e estimular ouvidos com os rumores do mundo espiritual. Afinal, o fogo está caindo do céu e há uma peleja entre seres angelicais e demoníacos. E mais, pode-se – e deve-se – escolher de que lado ficar, pois essa disputa acirrada entre os invisíveis envolve um prêmio relativamente caro: a própria existência – e o sentido dela. Nessa ideia, carregada de criatividade e de crença, revelam-se também crenças repletas de criatividade. Foi assim, pensando no estímulo que um corinho como o acima descrito provoca quando alcança um ouvido predisposto aos ideários contidos nessa mensagem musical, que observamos uma oportunidade de refletir, pelo menos, sobre os modos como são expressos tais estímulos na paisagem ritual. Nada mais distante que uma pretensão de leitura psicológica do fenômeno. Trata-se tão somente do que se vê e do que se ouve: expressões de culto que são sentidas e experimentadas pelo *homo religiosus*.

O vozerio que marca a presença pentecostal entre os demais evangélicos não reflete apenas um traço cultural específico. Afinal, o pentecostalismo global é pentecostalismo. Embora haja uma diversidade de hermenêuticas pentecostais, existe um núcleo fixo que estabelece certa continuidade entre elas: por exemplo, a doutrina do batismo no Espírito Santo e dos dons espirituais, pedras de toque do movimento pentecostal. Quando um crente expressa sua crença verbalmente, utiliza a estrutura linguística na qual fora formado. Assim, por menor que tenha sido seu contato com as formalidades da língua, ainda assim ele se comunica perfeitamente com o sagrado e com o grupo.

Neste trabalho pretendemos uma abordagem sobre a estrutura do culto [neo]pentecostal. Melhor, parte dessa estrutura. Mas antes de ir às vias de fato, cabe aqui uma observação. A composição por prefixação, com o radical *Neo* entre colchetes – diferenciada do já “sancionado” termo *Neopentecostal* (MARIANO, 1999) – designa, aqui, a plasticidade simbólica do grupo religioso objeto deste estudo; e a explicação para o uso [re]construído de tal vocábulo cumpre a mera função justificativa de estabelecer como *padrão* desta pesquisa

¹ Antigo corinho de fogo.

um termo designativo único, que diz respeito tanto aos grupos Neopentecostais quanto Pentecostais. Tal termo resume-se ao retrônimo *Pentecostalismo*. A adoção deste termo se assenta na real dificuldade de se assumir padrões terminológicos e/ou tipológicos que ora restringem, ora excedem os limites conceituais – se é que os há – descritores dos vários estilos de culto que temperam as crenças pentecostais; nestas, aspectos mágico-eticizantes do pentecostalismo tradicional (MACHADO, 2007) misturam-se, nos dialogismos sincréticos, à diversidade dos conceitos pneumatológicos presentes num intenso pluralismo religioso, e isso dificulta ainda mais o estabelecimento de parâmetros analíticos que não desconsiderem as tênues fronteiras consensuais dos ethos diversificados (ORO, 2001), ofuscando a visão de uma ‘unidade oculta’, isto é, de elementos comuns que reúnem a estrutura dos diversos grupos pentecostais.

Abordagens sobre o Pentecostalismo implicam, inevitavelmente, no atual contexto brasileiro, na reflexão sobre a multiplicidade denominacional que constitui este segmento do protestantismo; esta, composta por um mosaico de doutrinas, não se limita, objetivamente, a questões conceituais, quer seja de primeira, segunda ou terceira “onda pentecostal” (FREESTON, 1993), “Neopentecostalismo” (MARIANO, 1999), “Pentecostalismo Autônomo” (BITTENCOURT, 1994), entre outros. Trata-se de *Pentecostalismo*: sistema de culto e práticas rituais ancorado na crença na contemporaneidade da ação sobrenatural de Deus, reduto onde a experiência místico-contemplativa é recorrente, tanto sob impressões simbólicas presentes nos aspectos qualitativamente positivos do sagrado, da bondade e graça divinas, quanto sob a atmosfera febril de reverência suscitada pela [suposta] presença da alteridade à qual Rudolf Otto (2007) chama de *numinoso tremendum*,

A densidade simbólica da fé e do culto pentecostal permite entrever-se, quer nos devocionais particulares de cada crente, quer na crença coletiva manifestada nos atos de culto, das orações mais silentes às performances mais exaltadas. E, tal qual na maioria dos territórios religiosos, o terreno da fé pentecostal está assentado sobre um corpo doutrinário que reclama as “verdades espirituais” que expõe. Entre tais verdades, a já referida experiência pentecostal com o sagrado se destaca por conta do fenômeno que caracteriza o culto pentecostal: a dinâmica das formas expressivas. A presente proposta inclui a análise da relação simbólica entre essa performance e os corinhos de fogo, no sentido de analisar a estrutura de culto da Igreja Evangélica Preparatória (IEP), investigando os elementos simbólicos constitutivos das expressões gestuais mítico-rituais, durante os corinhos de fogo. “O universo de significações da espiritualidade é muito vasto e complexo. Se já é assim tão complicado, por que não simplificar?”. Podendo parecer até reducionista para alguns, a

afirmação de Bittencourt (2005, p. 9) sobre o campo das espiritualidades diz respeito ao empenho do autor em trazer para o campo dos *estudos de comunicação* outras possibilidades de compreensão dos “fenômenos da espiritualidade”, uma vez que “a comunicação hoje pode ser vista como uma disciplina essencial para a compreensão de fenômenos espiritualistas (...) e inúmeros outros fenômenos podem ser analisados sob o ponto de vista da comunicação” (BITTENCOURT, 2005, p. 2).

A grande complexidade dos sistemas simbólicos religiosos reside também na diversidade de suas formas, conforme ressalta Paulo Nogueira (2012). Porque dentro de uma única tradição tal diversidade pode ser encontrada: “nela, religião é falada, escrita, tornada visual, expressada corporalmente, transformada em etiqueta de comportamento, temperos de refeições sacras, em alquimia de elementos e palavras” (p. 15). Estes exemplos não consubstanciam que “o sagrado é o real por excelência”? (ELIADE, 2008, p. 85). A materialidade da crença, nesses termos, molda-se nas estruturas da realidade vivida pelo crente, “realidade sagrada” por conta da reatualização constante dos mitos, narrativas constantemente reescritas nas consciências, nos universos culturais. E todos esses processos, circunscritos à *semiosfera*, um espaço único de possibilidades de inter-relação simbólica, de interação e produção de sentido, diria Lotman (1996).

A ideia de instrumentalizar tecnicamente pontos observáveis do comportamento coletivo da igreja nas manifestações espirituais e performáticas durante os corinhos fogo tem sentido, já que a materialização das crenças, considerada também nos “objetos melódicos”, se refere à objetivação do sistema teológico-doutrinário. Portanto, um “etnógrafo de símbolos”, como lembra Geertz (1996, p. 106), precisa entender os olhares do “nativo” sobre a crença, entender o significado que a supracitada “alquimia de elementos e palavras” assume em sua concepção. Entender o sentido da performance dos corinhos de fogo através dessa mesma performance – e seus personagens – é “descobrir” o significado do símbolo através da leitura do texto ritual – e o código utilizado nesse texto – que se apresenta no culto. As letras dos corinhos, por exemplo, refletem um diálogo com o passado, o mito; são textos, códigos verbais que, de uma forma específica, apreendem informações construídas durante a história (informações diacrônicas), transformando-as em signos organizados; e são também pelo contexto sistêmico da cultura, historicamente constituídos (NOGUEIRA, 2012).

Neste sentido, a interdisciplinaridade e dinâmica do conjunto de atividades a serem desempenhadas na proposta deste trabalho intentam fazer desta pesquisa uma contribuição no alargamento da compreensão sobre o pentecostalismo, num dos pontos específicos das relações de comunicação que compõem a estrutura destes cultos: a experiência religiosa. Por

isso, procedemos à coleta de informações junto a alguns indivíduos, no sentido de municiar a pesquisa com instrumentos objetivos de análise que explicitem alguns aspectos da experiência pessoal (e coletiva) dessas pessoas, além da observação participante: atenção aplicada ao universo simbólico de um sem número de cultos regulares, celebrações especiais, Estudos Bíblicos, cultos de oração e libertação, bem como festividades no templo central e nas congregações (filiais). Porque há razões que fundamentam o ato comunitário de cultuar. Nesse sentido, a crença, para além das expressões performáticas ora abordadas, é passível de tornar-se estatuto conceitual, uma vez que engloba organizações simbólicas que fomentam o reforço contínuo de um *habitus* pentecostal. Comportamentos pessoais e olhares sobre o mundo que serão interpretados através de entrevistas, canal analítico por onde se tentará entender alguns detalhes dessa experiência religiosa.

Cantam-se os corinhos de fogo. A palavra cantada (o signo, o elemento simbólico) impetra – individual e coletivamente – o primeiro contato com a consciência. O pensamento coletivo se move na direção do sagrado e, regido pela consciência da experiência religiosa pentecostal, cantam-se os corinhos de fogo. A “visão espiritual” se abre, o mundo objetivo torna-se secundário enquanto se louva. Há uma alegria intensa para os que a vivem naquele momento, que faz dos fiéis criaturas místicas, simbólicas e experiencialmente ricas, “cheias do poder de Deus”. Eles não estão sonhando. Estão fisicamente presentes no mesmo espaço enquanto cantam os corinhos de fogo. Porém a predisposição e devoção com a qual entregam suas mentes e corações os faz planar no universo paralelo da contemplação mística, onde os sofrimentos do cotidiano desaparecem, subjugados que são pela presença do *numinoso* (OTTO, 2007). É a expressão gestual, “mítico-ritual”, nos corinhos de fogo, que este trabalho propõe-se analisar.

O que esses corinhos revelam, em termos de sistema de crença, sobre a relação entre o fiel e a divindade? Qual o sentido que imanta este símbolo, conferindo-lhe importância? Os corinhos – e a performance que sempre os coadjuva – são modos de expressão do grupo, são “sistemas simbólicos”; e é preciso cuidado na hora de analisá-los (GEERTZ, 1996, p. 107). Dessa forma, o culto, o fenômeno, é lido qual um texto que se nos apresenta, com sua linguagem particular e seu sistema de códigos e símbolos por meio dos quais *as culturas* se comunicam, já que “a cultura de um povo é um conjunto de textos (...) aos quais se tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem” (GEERTZ, 2008, p. 212). No caso do culto da IEP, prefigura-se, como de forma geral nos pentecostalismos, a fusão de sistemas simbólicos característicos dos entremeios da cultura religiosa brasileira, onde se destaca a releitura de processos experienciais profundamente arraigados na concepção mística da

religiosidade do Brasil, concepção herdada [basicamente] das e nas assimilações de mundividências nascidas do encontro multicultural do catolicismo ibérico e da magia europeia trazidos pelos colonizadores, do universo mágico nativo indígena, da religião e magia dos africanos que, juntamente com a dor do exílio forçado trouxeram suas crenças e formas de expressão corporal, muito pronunciadas no que Vagner Gonçalves da Silva prefacia, em *Artes do corpo* (2004), como “legado estético-artístico dos brasileiros de origem africana”. Mais tarde, a religiosidade do povo brasileiro se adensaria “pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado” (BITTENCOURT, 1994, p. 24).

Tal releitura diz respeito à hermenêutica do pentecostalismo brasileiro e às convicções dela nascidas sobre a contemporaneidade da ação de Deus na sensibilidade dos crentes (diga-se no *corpo físico* dos crentes), sobretudo nas manifestações carismáticas. Entre as várias possibilidades de manifestação assumidas pelo sagrado no culto pentecostal abordado, destaco a “*performance da marcha*”, momento em que alguns irmãos, “sob o ímpeto do Espírito Santo” sobre suas experiências sensíveis, são “*tomados em marcha*”, eles afirmam, em atitudes geralmente beligerantes frente à realidade da “oposição maligna” no mundo espiritual. Durkheim pontua uma questão análoga, ao frisar que a ação ritual constitui “a prova experimental da crença”; e prossegue: “O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente” (2008, p. 494). Sendo o culto essa “coleção de meios”, não deixam de integrá-los também as experiências de fé dos sujeitos envolvidos, vez que o culto é realizado e vivido pelos fieis, agentes culturais que são, que não apenas assistem ao culto: antes participam ativamente, possibilitando então que o ato religioso seja efetivamente um culto.

A ideia é formular, nas páginas seguintes, uma breve exegese da relação entre a expressão gestual e os corinhos. Assim, partindo dos aspectos históricos e litúrgicos que caracterizam e identificam a IEP no cenário pentecostal, o primeiro capítulo é uma tentativa de descrever os processos de formação desta igreja e o desenvolvimento de seus cultos, inserindo o leitor em uma dimensão mais aproximada das concepções religiosas do grupo, com vistas a facilitar a leitura dos eventos através da panorâmica textual empreendida. Em seguida, tratamos de algumas letras de corinhos de fogo. Entre os pentecostalismos são incontáveis as possibilidades criativas desse gênero de expressão musical; para além de uma odisseia, seria uma saga reuni-las e detalhá-las. Fato é que os corinhos transportam mitos, histórias que perenizam o ontem, reafirmando seguranças pessoais de cosmovisões ancoradas na crença de que o amanhã será regido pelo mesmo poder do passado. E esta cosmovisão é

também realimentada nas experiências religiosas dos crentes, e é justamente a relação dessas experiências com os corinhos de fogo que marcarão o compasso do terceiro capítulo. Esperamos que esta “melodia”, caso não mereça reprise, no mínimo não seja um dissonante à leitura.

1 O PENTECOSTALISMO DA IEP

Ressaltar a amplitude do movimento pentecostal no Brasil mostra-se, aqui, um tanto desnecessário. Perde-se de vista o “quase infinito” de pesquisas, artigos, dissertações e teses que mais que explicitam o interesse da comunidade acadêmica no fenômeno: antes revelam a importância que determinados grupos assumem no campo religioso do país, e a consequente influência que tais segmentos exercem no percurso da, por assim dizer, história religiosa brasileira. Assim, ao se falar em história do Brasil e [dos] movimentos religiosos, ascensão e/ou prevalência de determinados grupos sobre outros, parece mostrar-se simplório – e de fato o é – pretender a representatividade de todo o pentecostalismo brasileiro² por conta de apenas uma denominação, surgida no interior de Minas Gerais. Seria uma tentativa ingênua de representar “o todo” pela “parte”. E a intenção deste empreendimento não recai sobre a vontade de comprovar algo sobre o pentecostalismo de forma geral que, imerso num universo cultural tão rico e de constantes e intermináveis absorções cosmopolitas, manifesta sua importância social através da empresa mesma de constituir-se parte da religiosidade brasileira.

Talvez a importância do todo esteja, de fato, nas partes.

Interessante lembrança de Leonildo Campos de que “Pentecostalismo” é um “cabide conceitual” (1995, p. 23), haja vista o olhar unificador e homogeneizador que “pendura” na mesma concepção “fenômenos e conceitos diferentes, de origens históricas diversas e características contraditórias”. Assim como o país é a união dos Estados e a coletividade, dos indivíduos, vale traçar aqui um paralelo: o de que não se pode falar em “Pentecostalismo”, mas em “Pentecostalismos”, já o ressaltara Bittencourt Filho (2003). De fato, as igrejas que compõem os quadros denominacionais desse movimento religioso mais que capilarizado, já estudadas por vários pesquisadores, evidenciam a realidade plural e dinâmica dessas denominações, que ora têm seus credos rearranjados/adaptados/assimilados/ressignificados nos vários entrecruzamentos teológicos e doutrinários (diga-se “simbólicos”), ora justapõem-se, nas práticas rituais, às religiosidades concorrentes³.

² Sobre a origem do Pentecostalismo [no Brasil e exterior] vide Hollenweger (1997), D. Martin (1967), C. Rolim (1985;1994), Gabriel Vaccaro (1990), Leonildo Campos (1996), Décio Passos (2005), Paul Freston (1993;1994), Ricardo Mariano (1999), Campos Júnior (1995), David Lehmann (1996), Richard Shaul e Waldo César (1999), Mafra (2001), entre outros.

³ Cf. Ari Oro (2005-2006), Birman (1996;2011), Corten (1996) e outros. Ao definir as “religiões universais de salvação individual” como “solvente” que dilui, através da inserção no novo sistema de crenças, a religiosidade anterior do sujeito, Pierucci (2006) atesta esse caráter de disputa que alimenta uma ideia concorrencial no espaço religioso.

Neste meio religioso, crenças, práticas culturais e rituais são incorporadas, nem sempre com as mesmas características originais, com velocidade e versatilidade impressionantes. Às vezes dão origem a novas sínteses idiossincráticas, noutras resultam em surpreendentes desdobramentos. Daí os obstáculos para se refazer o tortuoso caminho de volta à gênese de determinada crença ou prática ritual. Tarefa que se torna ainda mais espinhosa quando se sabe que são múltiplas as mudanças pelas quais tem passado cada denominação nos últimos anos. Problema maior é que em sua origem tal ou qual crença e prática muito provavelmente possuíam outro valor, outro significado, de acordo com o contexto religioso e social da época. Assim, é preciso analisar as mudanças e rupturas que efetivamente nelas se processaram, em vez de suprimi-las por meio de uma concepção a-histórica que aponta para sua continuidade ou imutabilidade ideal no decorrer do tempo (MARIANO, 1999, p. 42).

Neste sentido, a proposta que ora se apresenta é fruto de observações em campo, alinhavadas que são às experiências pessoais e conhecimento do autor sobre o universo pentecostal, o que não representa, absolutamente, nem acerto de contas com a religião, tampouco algum empenho apologético; pretende-se uma observação, no interesse de apurar aspectos importantes da relação entre os crentes e alguns elementos que compõem os processos da comunicação [intersubjetiva] pelos quais se desenvolve a eficácia do arcabouço simbólico do referido culto pentecostal.

Cumprе ressaltar que, quando se fala em Igreja Evangélica Preparatória, doravante designada pela sigla “IEP”, deve-se ter em mente tratar-se de uma denominação que se pretende *restauradora* do pentecostalismo primitivo (clássico) no Brasil. Há uma intenção clara, manifestada pela liderança – através de experiência carismática do líder, de *reformar* a igreja, o pentecostalismo, no sentido de trazê-los novamente à “sã doutrina”, entendida pela IEP como o processo de manutenção do conservadorismo das tradições pentecostais pioneiras de santidade, sobretudo no que tange aos usos e costumes. No entanto, o trabalho de campo evidencia dificuldades na especificação tipológica desta denominação, uma vez que ela comporta, majoritariamente, elementos característicos do pentecostalismo clássico, mas absorve também características do deuteropentecostalismo⁴.

Definir um pentecostalismo em especial entre os pentecostalismos não é das tarefas mais fáceis. E cumprе ressaltar que o presente trabalho não faz uma abordagem histórica sobre esse movimento religioso, pois os registros acadêmicos já dão conta de fontes suficientes (ou quase!) para pesquisas históricas, sociológicas, teológicas e outras. Na mão inversa, impera

⁴ Adoto *deuteropentecostalismo* em lugar de “pentecostalismo de segunda onda” (FREESTON, 1994) pelas mesmas razões – muito bem justificadas – já expostas na obra de Ricardo Mariano (1999). É óbvia, na experiência de campo, a constatação de que a IEP compartilha o mesmo núcleo teológico e/ou doutrinário do pentecostalismo tradicional, com exceção de alguns elementos rituais acessórios, os quais nosso objeto de pesquisa compartilha com o referido deuteropentecostalismo.

neste capítulo o foco bem estabelecido na origem e história da IEP, na breve panorâmica dos cultos da denominação e em algumas relações intersubjetivas que se dão durante os eventos, constituindo a dinâmica das reuniões. Com base em algumas entrevistas não estruturadas⁵ com membros, bordam-se alguns pontos de vista dos crentes, traçando observações (nem sempre lineares, diga-se) sobre alguns elementos que caracterizam a experiência cútico-religiosa do grupo, bem como a “análise dos símbolos sagrados” que constituem a “identidade religiosa/ritual/pentecostal da IEP”, por considerarmos tais elementos materialidade absoluta do espectro simbólico da crença coletiva desta denominação.

1.1 IEP: história

Que o Brasil representa atualmente um viveiro de pluralidades religiosas, há muito já não é novidade. Também não o é a sabida articulação sincrética, transação simbólica que concatena ideários diversos, promovendo fusões de crenças, num desencadear constante de novas perspectivas e olhares sobre o mundo, estimulando o surgimento de [novos] movimentos religiosos intensos, desde a sincrética e afro-brasileiríssima umbanda, nucleada pelo entrecruzamento do universo simbólico da matriz africana, o olhar doutrinário-cientificista do espiritismo franco-kardecista e as estruturas simbólicas que, desde tempos imemoriais alimentam os rituais indígenas de várias tribos desta Ilha de Vera Cruz, até o expansivo campo pentecostal. E, sobre este, é preciso cautela nas definições tipológicas, tanto por conta da riqueza simbólica do(s) culto(s) – e a origem religiosa de seus arquétipos míticos – quanto pelos referenciais simbólicos, crenças e ideias religiosas herdadas na e através da cultura brasileira, já que o território das experiências religiosas não tem sua existência deslocada ou isenta dos processos de aculturação que moldam o desenvolvimento dos grupos sociais, bem lembra Sanchis (1997;2008). Pelo contrário. Ele está presente num espaço geográfico determinado, e, portanto, sofre as influências nas porosidades e/ou contaminações culturais que contribuem para a disseminação pulverizada de concepções simbólicas dos mais variados sistemas religiosos entre si (Idem, 1997), nas também variadas formas da comunicação intersubjetiva que constituem a cultura e que tornam uma sociedade possível.

⁵ Mostra-se mais interessante as *entrevistas não estruturadas* (ou *entrevistas em profundidade*) às entrevistas estruturadas. Idealizando a leitura da experiência relatada nas respostas não diretas, baseadas num diálogo aberto às possibilidades de reflexão do entrevistado, busca-se eliminar as restrições impostas pelas perguntas fixamente predeterminadas, abrindo mais perspectivas de inter-relação entre as repostas e a respectiva associação de tais respostas às estruturas simbólico-religiosas do grupo (RICHARDSON, 2012).

O final dos anos 1970 foi marcado pelo surgimento do que Paul Freston (1993, p. 95) chama de “terceira onda” do pentecostalismo brasileiro que, nas décadas seguintes, viraria a mesa da realidade religiosa no país, no crescimento explosivo de um pentecostalismo que, definitivamente, minaria ainda mais a já então comprometida hegemonia católica. Novas correntes teológicas, enfatizando sobretudo a teologia da prosperidade, aportaram em solo nacional, vindo diretamente dos Estados Unidos. Quer dizer, produto importado: novas interpretações teológicas incorporadas em nova roupagem simbólica, importadas da então concepção evangélica neopentecostal norte-americana, sobre a importância de se manter um “jogo de reciprocidade” com Deus, jogo que implicaria, inevitavelmente, num desprendimento [necessário] dos bens terrenos, em favor da cooperação para o progresso da nova forma de ser igreja. Nova forma, nova roupagem que agora adereça a fé pentecostal brasileira, fortemente *bricolada* pelas associações simbólico-sincréticas com as religiosidades vizinhas; fé que faz do pentecostalismo até mesmo uma *cultura particular*, espaço de intersecção entre o conjunto das crenças populares da religiosidade brasileira (basicamente indígenas, ibéricas e africanas) e das crenças evangélicas estadunidenses, sobretudo a herança simbólica carismática dos eventos de Azuza⁶. Nova igreja que, encontrando aliados nas consciências predispostas às relações de permuta com a divindade, revela também ruptura drástica com o modelo pentecostal vigente à época⁷. Por que esta breve remitência – e somente a – ao pentecostalismo de terceira onda, ou neopentecostalismo?

Ora, o estilo marcante que diferenciava os pentecostais clássicos dos demais evangélicos – por conta da prática contraculturalista costurada nos usos e costumes, via-se esfarelado no novo estilo de um neopentecostalismo inclusivo, que aposentava, em boa velocidade, o paletó,

⁶ *Azuza Street*, Los Angeles, Califórnia. O século 20 mal havia raiado, quando manifestações carismáticas ocorridas na Escola Bíblica Betel, em Topeka (Kansas, EUA), ganharam repercussão em outros Estados norte-americanos. O líder da escola, Charles Parhan, ensinava “que a salvação, a santificação e batismo com o Espírito Santo eram evidenciados somente por meio do falar em línguas estranhas” (CAMPOS, 1996, p. 81-82). Após converter-se ao pentecostalismo e romper com sua igreja, um pastor de Houston (Texas, EUA), leva consigo o jovem negro William Seymour. Em 1907, Seymour faz uma pregação na igreja dos nazarenos, em Los Angeles, sendo em seguida expulso pela pastora responsável. Algum tempo depois, um templo antigo que pertencia à Igreja Metodista Episcopal Africana, na rua Azuza, 312, se transforma em “pólo de atração obrigatório” por conta dos fenômenos carismáticos que ali ocorriam, marco referencial do início do pentecostalismo moderno norte-americano, local de conversão de W. Durham, que mais tarde influenciaria os três principais fundadores do movimento pentecostal no Brasil. (CAMPOS, 1996, p. 82) (Vide também as demais obras referidas na nota nº 1).

⁷ Ainda nos anos 1980, as marcas sectárias do pentecostalismo pioneiro impunham-se no panorama social brasileiro. Caminhando pelas calçadas das periferias ou nas ruas dos grandes centros, era evidente a estética contraculturalista representada pelo “rigorismo moral” (MARIANO, 1999) expresso na indumentária dos pentecostais, sobretudo da Assembleia de Deus (AD). Este fato pode ser comprovado pela oportunidade, como tivemos, de larga convivência com crentes daquele tempo, inclusive pessoas que, à época, já compunham o quadro de membros da AD há pelo menos 20 anos, e hoje testemunham, corroborando os dados da academia, a queda (senão a perda) do que se poderia definir como sendo a identidade estética do pentecostalismo tradicional.

a gravata e o rigor moral cerzido nos vestidos bem-comportados, usados pelas crentes. É verdade que, bem antes da chegada do neopentecostalismo, a indumentária que refletia a tradição e rigor do moralismo evangélico restringia-se aos pentecostais clássicos e a alguns deuteropentecostais, uma vez que os protestantes históricos, nessa época – e até por conta de seus diferentes olhares teológicos –, já viviam, de certa forma, a liberdade de estar fora dos portões regulatórios do legalismo moralista dos usos e costumes.

Quer dizer, um olhar panorâmico sobre a sociedade reconhecia, à exceção daquele estilo do pentecostalismo sectário, uma [quase] absoluta homogeneidade em termos de moda, do jeito de se vestir. Afinal, como bem lembra McLuhan (2007), o mundo tornara-se uma “aldeia global⁸” – as “tribos” do mundo estão conectadas; um bom exemplo desse estreitamento de distâncias culturais operado pelas [inter]conexões tecnológicas, sobretudo midiáticas, também se evidencia no fato de que o jeans mais usado na Europa ou na América do Norte tinha (e continua a ter!) o mesmo desenho e corte dos que produziam a vitrine ambulante brasileira, sobretudo nos grandes centros. As pessoas usavam – e ainda usam – a mesma coisa. E os crentes também.

Ou melhor: alguns, não.

Sob a dinâmica de uma modernidade e cultura que tudo mesclam, adaptam e transformam, sobrevive ainda, em algumas igrejas, o estereótipo do “velho crente”, com seus trajés sisudos e acentuadamente sóbrios. Onde encontrá-lo?

Lembra-nos Mariano (1999) acerca da resistência tanto das Assembleias de Deus (AD) – mesmo que menos acentuada e em ligeiro declínio – quanto da Igreja Deus é Amor (IPDA) em relação ao abandono dos usos e costumes. Cabe aqui uma observação. A Congregação Cristã no Brasil (CCB, 1910), primeira denominação pentecostal no país, tendo chegado um ano antes da Assembleia de Deus (AD, 1911), também se diferenciava pelos usos e costumes; no entanto, a CCB teve sua origem na experiência carismática de um presbiteriano convertido ao pentecostalismo. Portanto, sendo o presbiterianismo menos restritivo em termos vestuários, é plausível creditar tal característica à menor ênfase dada pelos calvinistas a tais questões.

⁸ Em “*Os meios de comunicação como extensões do homem*”, McLuhan (2007) analisa (“profeticamente”) os efeitos do desenvolvimento tecnológico na aproximação entre as culturas, pelo menos no que diz respeito ao que se pode chamar conhecimento da alteridade cultural; os meios de comunicação são extensões mesmas dos produtores de seu conteúdo, já que a ideologia se instrumentaliza do veículo de comunicação e já que “o meio é a mensagem”. E por falar em roupa, a divulgação midiática dos bens do mercado da moda internacional fazia (e faz) dos figurinos dos gringos um espelho que se refletiria, até os dias de hoje, nos cortes italianos e ingleses dos paletós usados por todo o mundo, sobretudo no Brasil, e na costura dos vestidos, jeans, decotes e demais modalidades de roupas que caracterizam a mulher de hoje. Lançados nas pistas de Paris ou em Nova Iorque, a moda circula tanto nos condomínios de luxo quanto nos becos das favelas, com ressalvas, claro, à realidade do poder de compra de cada um dos grupos, já que uns vestem produtos originais e, outros, cópias destes.

Em situações como esta, evidencia-se mais um ponto complexo na interseção dos vários sistemas simbólicos pentecostais: as inúmeras possibilidades doutrinárias que podem surgir. A CCB e AD, mesmo tendo sido as primeiras pentecostais no Brasil⁹, divergem razoavelmente em seus usos e costumes. Já a IPDA, fundada em 1962, emblemática do “pentecostalismo de cura divina” (MARIANO, 1999) e embora não seja fruto de cisão com a AD, revela-se uma recriação do sistema de crenças assembleiano, numa adaptação explícita de dois elementos característicos principais desta denominação: a manutenção do regime severo nos usos e costumes de santidade e o uso da Harpa Cristã¹⁰, hinário oficial da AD. Ora, a “visão de mundo” de um grupo reflete a postura delineada por suas crenças e doutrinas. E nesse sentido, divergências doutrinárias são, quase sempre, a primeira “trinca” das cisões. Foi o que aconteceu, por exemplo, no processo de divisão das Assembleias de Deus em dois ministérios, Madureira e Missões, em 1988 (ARAÚJO, 2007; ALENCAR, 2010). No caso da AD, sabe-se que ela passou – e ainda passa – por um processo social de inclusão (por conta da gradual adaptação à cultura de massa, mais evidenciada na redução do diferencial estético e comportamental de seus crentes), até mesmo perda de identidade com as raízes e tradições que marcaram seu início e, através do tempo, caracterizaram o *ethos* da denominação. E esse abalo nas, por assim dizer, estruturas identitárias dessa igreja, fora sentido nas demais comunidades assembleianas, em todo o país. As igrejas mais rígidas, de intenso legalismo e rigor moral, impunham a seus crentes a observância de sectarismo, até mesmo em relação aos demais religiosos das igrejas homônimas (MARIANO, 1999). “O pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo” (Ibid, p. 23). Absolutamente. Mas a heterogeneidade [sobretudo intraministerial] do movimento pentecostal fora evidenciada, com mais nitidez, após a divisão das Assembleias de Deus no Brasil¹¹.

⁹ Os líderes foram influenciados pela mesma leitura teológica de William Durham (nota 6, p. 19).

¹⁰ A Harpa Cristã é o hinário oficial das Assembleias de Deus. É certo que o surgimento do movimento gospel, nos anos 80, intensificou e sistematizou a disseminação de canções de estilos populares entre os evangélicos, impulsionando ainda mais o uso dos corinhos, fato que influenciou muito a dinâmica litúrgica de várias denominações protestantes, inclusive a pentecostal AD. No entanto, a referida coletânea de hinos mantém-se nas igrejas, talvez por conta de sua legitimidade ancorada na história das AD (e sua relevância no cenário pentecostal brasileiro) ou por certa reverência mesmo, alimentada pela tradição pentecostal que reconhece, na Harpa Cristã, o repertório mais rico em termos da lírica das composições, sobretudo a identidade por elas criada com o pentecostalismo. Cf. CONDE, 2008; DANIEL, Silas, 2012. Resumo histórico do hinário disponível em: <http://www.cpad.com.br/assembleia/historia.php?i=11>. Acesso em 13 abr. 2013.

¹¹ A Assembleia de Deus é a maior denominação pentecostal do Brasil (IBGE: No censo de 2000, a AD tinha cerca de 8.418.140 crentes, com praticamente a mesma margem de superioridade em relação a outras igrejas, atestada pelo Censo 2010. Esta igreja conta, segundo o atual censo, com 12.314.410 fieis, 10 milhões a mais que a primeira igreja pentecostal do Brasil, a CCB, e quase 11 milhões à frente da denominação mais estudada pela academia, a neopentecostal IURD). [Também] Por conta disso, os movimentos de cisão provocados por alterações ocorridas em seu interior refletiam-se em vários níveis dessa denominação, e também repercutiam no cenário evangélico: surgiriam novas igrejas, algumas preservando o núcleo doutrinário assembleiano, outras, em digressão absoluta, abririam fogo contra o antigo legalismo, incorporando, ainda, elementos de outros credos.

Sabe-se que a capilaridade do campo pentecostal, em termos do surgimento de inúmeras denominações, irrompeu, de fato, após a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) no país, em 1953¹². Contudo, e por conta da influência que as AD's exerceram – e ainda exercem – nas liturgias pentecostais no país, pode se observar, sobretudo nas igrejas de menor porte (muitas destas autônomas, sem vínculos com sedes administrativas) nos subúrbios e periferias, as marcas dessa denominação. Isto pode ser comprovado, em parte, através da hinódia adotada nessas igrejas que, da mesma forma que a IPDA, adotam a Harpa Cristã como repertório litúrgico regular dos cânticos congregacionais. Muitos ministérios (diga-se *igrejas*) surgiram a partir da divisão das Assembleias de Deus. Alguns com o mesmo nome (porém adaptados) com função identificadora, como por exemplo, a Assembleia de Deus “de Jacarezinho” (RJ), Assembleia de Deus “Betesda” (SP), etc¹³. Outros, com nomes diversos, mas que mantêm vínculos simbólicos com a AD, já que as estruturas de culto encontram paralelos diversos naquela igreja.

Entre as denominações surgidas a partir de uma experiência anterior nas AD's, está a Igreja Evangélica Preparatória (IEP). Fundada no final dos anos 1980, a gênese desta igreja está fulcrada na experiência carismática, característica que encontra muitos paralelos na origem de outras denominações pentecostais. No entanto, há um enredo que posiciona a IEP num *locus* diferenciado, no atual universo pentecostal. Ora, se o pentecostalismo no Brasil já estava imerso, nos início dos anos 1990, no oceano de uma expoente pluralidade religiosa que pintava na realidade do país as cores de sistemas de crenças variados, oceano este que influenciou e fora influenciado pelos novos movimentos pentecostais, e se tais movimentos traziam consigo as marcas da modernidade secularizada e a perda [pelos pentecostais clássicos] de algumas características que os identificavam entre os demais evangélicos e também na abrangência social, também é verdade que se firmava, ainda mais, a existência, entre os pentecostais, de elementos de manutenção tradicionalista, conservadores refratários às mudanças “anticontraculturalistas” e inclusivistas porque sofria as denominações que

"Dez anos depois de sua [Paulo Macalão] consagração, já havia registro de igrejas abertas em outros Estados. Foi a consolidação do Ministério de Madureira rivalizando com a "Missão", neste caso representado, no Rio, pela AD no bairro de São Cristóvão. Em 1958, foi eleito Pastor Presidente Nacional do Ministério de Madureira e, em 1960, lançou o jornal próprio, O Semeador. Em 1988, o ministério foi desligado da Convenção Nacional." (ALENCAR, 2010, p. 130).

¹² A chegada da IEQ no Brasil representa um forte marco de fragmentação do pentecostalismo, por conta dos processos de divisão denominacional que, a partir dela, viriam germinar e propiciar o surgimento de inúmeras igrejas pentecostais no país, uma avalanche de olhares teológicos (FREESTON, 1993).

¹³ A diversidade do campo pentecostal também se mostra aí, nessas cisões. As nuances doutrinárias dessas igrejas são variadas, sobretudo no que tange a usos e costumes. Não raro, encontram-se muitas [novas] Assembleias de Deus que, pelo menos em termos de uma “estética identitária”, destoam totalmente da tradição do pentecostalismo pioneiro dessa denominação.

mantinham as características ascéticas do pentecostalismo pioneiro e, conseqüentemente, o estilo de vida rigoroso daqueles crentes. Se é verdade que o neopentecostalismo viera impor suas lentes teológicas ao olhar evangélico, também é verdade que o pentecostalismo tradicional repudiava tais acessórios, interpretando as doutrinas neopentecostais e antilegalistas como mundanas, “porta de entrada do mundo na igreja”, numa linguagem tipicamente pentecostal.

Até os anos 1970-1980, o pentecostalismo brasileiro, com destaque, neste caso, para as Assembleias de Deus, mantinha forte seus traços identitários, diferenciadores no campo evangélico: 1) intensa presença pública em ações de proselitismo (os chamados “cultos ao ar livre”); 2) autoafirmação como pentecostal através da evidência de conversão, afirmada pelo “ascetismo ativo”, em termos weberianos, disciplina puritana denunciada na estética acentuadamente sóbria e contida dos crentes (tal comportamento é complementar ao sentido de “dar bom testemunho”); 3) forte ênfase teológica nos princípios espirituais da igreja (ideal de santidade, vida de oração, busca dos dons espirituais), elementos que desembocavam na rigidez doutrinária da denominação, ideias religiosas rigoristas que ditavam preceitos e regras morais, manifestados no legalismo pentecostal. Estes são [alguns] traços do pentecostalismo pioneiro [sectário].

Havia (e ainda há entre os conservadores) uma aura sobre a “igreja da época”, que reconhece no estilo de vida supracitado as verdadeiras e legítimas marcas da presença de Deus no grupo: “sem santidade e consagração, sem oração e sem jejum, Deus não manifesta Sua presença no meio do povo”, ressoa a voz do pregador pentecostal conservador. Essa convicção tem sua base numa generalizada cosmovisão dúplice, maniqueísmo a prescrever que tudo, inclusive o corpo, está inserido ou na ordem do bem ou na ordem do mal. É preciso portanto expurgar a ação do mal, a fim de que o bem se estabeleça. Lembra-nos Alexandre Souza (2004) que “o corpo como território de ação do diabo é uma doutrina primitiva do pentecostalismo, inspirada nos constantes embates com os demônios que marcaram o ministério de Jesus Cristo e dos apóstolos” (p. 83). Para ser possível então ao humano receber, em si mesmo, a presença e ação do sagrado, faz-se necessário santificar-se a Deus, e isto inclui, naturalmente, o subjugar da carne, do pecado, do corpo, à vontade de Deus: “(...) sabemos que em nenhuma outra religião cristã a prática do jejum foi tão exercida quanto no pentecostalismo” (p. 81).

Essa característica do pentecostalismo que se instaurou no Brasil, a de viver uma vida de santidade, marcou historicamente o movimento, e profundamente os pentecostais comprometidos e integrados nas atividades de suas igrejas. Daí ser possível afirmar que havia

uma identidade pentecostal extremamente contraculturalista, sectária. E essa característica atraía a muitos que identificavam, nas atividades e comportamentos pentecostais de então, a verdadeira e legítima manifestação de cristianismo. A igreja então era “o povo de Deus”, “os diferentes”, “os Bíblias”.

No início dos anos 1980, o Brasil já era povoado de pentecostais. Foi nessa época que, na cidade do Rio de Janeiro, um adolescente, negro, de família simples, se converteu numa igreja pentecostal. Marco Antonio Mendes, que anos mais tarde constituiria uma igreja pentecostal na Zona da Mata Mineira, rompia os laços que o atavam às crenças de sua família, e se tornaria um daqueles crentes “diferentes”. A conversão desse rapaz é um exemplo das inúmeras possibilidades de trânsito religioso e denominacional que existem na *cultura religiosa brasileira*. No final dos anos 70, época em que as engrenagens da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), emblema do neopentecostalismo brasileiro, recebiam as primeiras trações que mais tarde comporiam a máquina multinacional iurdiana de símbolos neopentecostais, Marco Antonio entra num templo da recém-criada IURD e assiste à reunião, afirma o próprio, em entrevista concedida ao autor deste trabalho: “naquela época, a Universal ainda falava do Jesus verdadeiro”¹⁴.

Antes de proceder ao detalhamento sobre a origem da IEP, cumpre aqui uma breve tentativa de descrever o fundador desta igreja, uma vez que o perfil deste pastor esboça o recato e vigilância que caracteriza o estereótipo do pentecostal clássico. Um cidadão de procedência humilde, vindo de uma família de trabalhadores; gente religiosa, praticantes do “espiritismo de terreiro” (umbanda e candomblé) lembra o pastor, em entrevista pessoal¹⁵. Trata-se de um homem de trajar muito sóbrio: sempre (sublinhe-se) de camisa social – no máximo “curta”, nunca uma camiseta – e para dentro da calça, com cerca de cinco centímetros entre a manga e o cotovelo, assim como calças sociais sempre discretas e simples, com o cinto bem ajustado, a garantir a inflexibilidade da camisa que se ajusta à calça. Óculos de armação metálica com bordas semiarredondadas a vestir um rosto frequentemente sério

¹⁴ Esse tipo de afirmação (que nega a “legitimidade teológica” dos novos movimentos evangélicos), muito comum entre os pentecostais das igrejas clássicas – e entre os demais evangélicos, com referência ao catolicismo, revela a autorreferencialidade religiosa estabelecida a partir do processo de identificação do sujeito em relação ao sistema teológico-doutrinário do pentecostalismo pioneiro do qual faz parte; neste caso, com referência ao pastor da IEP, firmara-se (e mantém-se) uma identidade religiosa entre ele e o referido sistema, vínculo que parece franquear a identidade pentecostal da Igreja Preparatória (IEP). Como lembra Cecília Mariz: “Embora [os grupos neopentecostais e pentecostais] sejam de fato sincréticos, o que parece inevitável, se distinguem por desvalorizarem e esconderem de si próprios e de seus fiéis esse sincretismo. Em seu discurso, valorizam a ruptura com religiosidades do passado e adotam o mito de uma ‘pureza de fé’” (1999, p. 38-39).

¹⁵ Uma família de suburbanos, contemporâneos de um Rio de Janeiro que via raiar os anos 1980 sob o continuado e progressivo crescimento do pentecostalismo que, como lembram Oro e Semán (1997), nos anos 1980 representavam 3% da população brasileira, e no fim dos anos 1990, 10%, a responder por 70% dos cristãos evangélicos no país (FREESTON, 1993; PRANDI; PIERUCCI, 1996).

que, por vezes, cede espaço a expressões faciais antes simpáticas do que propriamente alegres. É o que se observa, à primeira vista, na figura do fundador da IEP, inclusive fora das dependências do templo. A postura pessoal caminha ao encontro da imagem estereotipada de um líder pentecostal clássico: o status ascético de constante vigilância. Isto no Século 21, espaço pós-moderno no qual já se deflagrara, há muito, a guerra de vários líderes de denominações pentecostais tradicionais contra o regime severo de usos e costumes de santidade. Em muitas igrejas da Assembleia de Deus, por exemplo: em duas representantes dos dois maiores ministérios brasileiros em Juiz de Fora (Missões e Madureira), há tempos já se dissolveu entre os crentes – pelo menos em sua maioria – a figura dos fieis recatados, comedidos, trajados na “moda pentecostal”. Vê-se inclusive pastores dessas denominações usando roupas esportivas, até mesmo de clubes e entidades de desporto¹⁶. Porém, na contramão desta “quebra de ascetismo”, o olhar conservador identificado às raízes pioneiras do movimento pentecostal no Brasil, orienta o viés doutrinário do pastor da IEP.

Inicialmente atraído pelo pentecostalismo ao visitar um dos primeiros templos da IURD, mais tarde o líder da Igreja Preparatória transitaria para a AD. Era a Assembleia de Deus no Leblon, Rio de Janeiro. A conversão ao pentecostalismo se deu em uma congregação desta igreja, na Suburbana, região periférica da capital fluminense. A partir de então, o agora pastor da IEP “aceitava Jesus como Salvador”¹⁷. O momento de sua conversão e confissão pública fora marcado pela experiência carismática da profecia, um dos nove dons de manifestação do Espírito Santo aceitos na teologia pentecostal, sobretudo no pentecostalismo clássico¹⁸. Ao levantar as mãos em sinal de aceitação ao evangelho e caminhar até a frente, uma voz de profecia se levantou entre os crentes, afirma o pastor da IEP, e disse: “Eis aí o jovem que envio para te ajudar” – mensagem direta ao pastor que seria responsável pela educação religiosa do fundador da IEP. Tal fato marcaria ainda mais a experiência religiosa de uma pessoa que se imergia no universo simbólico pentecostal. Nesta igreja, Marco Antonio conheceu um pentecostalismo assembleiano de forte rigor ascético com o qual se identificaria e que, alguns anos à frente, demarcaria a fronteira [sobretudo esteticamente] distintiva entre o pentecostalismo da IEP e a atual configuração do pentecostalismo tradicional da AD.

Experiências carismáticas são geralmente as células-origem dos movimentos pentecostais. Se a história da Congregação Cristã no Brasil tem seus primeiros traços

¹⁶ Tal comentário pode revelar estranheza a um total outsider religioso, mas não aos crentes mais antigos, sobretudo pentecostais da Assembleia de Deus, que em muito se sentem frustrados e escandalizados com o processo de “acomodação social e dessectarização” de suas igrejas (MARIANO, 1999, p. 30).

¹⁷ Jornal Voz Preparatória, novembro de 2012, p. 11.

¹⁸ Cf. GILBERTO, 2008, p. 196-199 e WILIAMS, 2011, p. 638-718.

assinalados na chamada profética de Luigi Francescon, iluminação carismática que levou o italiano migrado nos EUA a implantar a denominação em solo brasileiro em 1910 (FREESTON, 1993), e se a história das Assembleias de Deus no Brasil encetara também os primeiros riscos nas experiências carismáticas de Daniel Berg e Gunnar Vingren, seus fundadores em 1911 (CONDE, 2008, p. 24), bem como inúmeras outras experiências carismáticas nas, diria Antônio Mendonça, “religiões do Espírito” (que trouxeram à existência várias denominações pentecostais), não parece destoar muito da realidade experiencial do pentecostalismo que fosse fundada, no interior de Minas Gerais, uma denominação que se pretende, sob a égide da revelação carismática, uma igreja reformadora do pentecostalismo, criada para “restauração da noiva do cordeiro”¹⁹. De sua conversão ao pentecostalismo, no Rio de Janeiro em fins dos anos 1970, até o culto de inauguração da Igreja Preparatória em Juiz de Fora, interior de Minas Gerais, quase dez anos mais tarde, a trajetória do fundador da IEP foi a de um típico novo crente pentecostal. Chegando a Juiz de Fora, procurou uma igreja para tornar-se membro. Após algumas visitas em outras denominações, resolveu estabelecer-se na filial da Assembleia de Deus, ministério de Jacarezinho/RJ, grupo em que permaneceria e onde desenvolveria suas atividades religiosas por vários anos.

Como lembra Rolim (1985), o pentecostalismo traz, além das novas possibilidades de socialização com os novos irmãos da fé, também novas oportunidades de uma ação religiosa, diga-se, efetiva, por parte do crente. Se, antes, o fato de ser leigo constituía empecilho à atuação litúrgica e ritual do sujeito²⁰, o pentecostalismo viera então pôr abaixo qualquer divisória hierárquica e institucional que impedia ao fiel compartilhar – publicamente e em termos legitimamente institucionalizados – suas experiências de fé ou até mesmo suas

¹⁹ Regimento Interno da IEP, 2005, p. 4. Inaugurando a terceira edição do RI da instituição, o pastor presidente da IEP reitera, sempre com o mesmo tom apodítico, a experiência carismática que norteia a finalidade existencial da igreja, a saber, a visão que tivera no monte, de restaurar a noiva do cordeiro através do restabelecimento da “Sã doutrina pentecostal. Todavia, deve ser observado que nem todas as ações da IEP se filiam aos antigos moldes pentecostais. Um exemplo é a adoção, pela IEP, da propaganda radiodifundida; embora mantendo a prescrição doutrinária que interdita aos crentes a posse de aparelhos de TV, DVD e qualquer outra forma de imagem em movimento, o empreendimento de veicular anúncios no rádio identifica um ato no mínimo paradoxal face à mensagem institucional da Igreja Preparatória, uma vez que o uso de mídias para promoção institucional está entre as principais características do neopentecostalismo. De qualquer forma, a ausência do apelo estético das mídias audiovisuais, imposta pelo apelo sonoro restrito aos veículos de radiodifusão, evidencia certa coerência entre os princípios adotados pela IEP e sua prática publicitária.

²⁰ Fazendo algumas explanações sobre a mensagem institucional do protestantismo, Antônio Gouvea Mendonça (1995) fala das barreiras existentes entre clero e leigos, ressaltando que estes não tinham nem liberdade de assumir a condução dos cultos como oficiantes nem lhes era facultada autonomia de proferir sermões; antes, caracteriza o protestantismo a nítida separação hierárquica entre os polos ativos de ação na igreja, liderança e liderados. Na mesma linha de análise, Rolim (1985) também destaca a inércia que o catolicismo impõe aos fieis, ao sonegar-lhes atividades práticas nas ações litúrgicas e rituais, o que também se não feria amputava de vez o sentimento [positivo] de pertença ao catolicismo. Entrando no pentecostalismo, o indivíduo encontrava o sentido de ser, sendo, agindo, trabalhando.

convicções junto ao aprendizado religioso. Entre sonhos, visões, profecias, pregações, interpretações de mensagens glossolálicas e/ou outras manifestações de dons espirituais e experiências pentecostais, o crente Marco Antonio Mendes ia assimilando, no bojo de sua religiosidade – a anterior [culturalmente] herdada e a agora adquirida (por conta da quebra da antiga “pertença” e adesão à nova) –, novos processos e possibilidades de articulações simbólicas dos dois ideários: o do “espiritismo-católico” e o agora [super]predominante pentecostalismo clássico. Fato é que se operam rupturas e continuidades, fronteiras e porosidades, nas transações simbólicas que constituem os processos de transição de crenças, questão que será pontuada em outro momento deste trabalho.

Pode-se admitir que a idiossincrasia do sujeito, que antes pendulava no sentido da oscilação [sempre ambidestra] da matriz religiosa brasileira, agora se reconstrói, a cada instante, minadas que são as convicções pessoais da antiga crença pelo arsenal dos símbolos teológico-doutrinários de um pentecostalismo de forte rigor moralista, transformador que é dos sentidos de existência e ordenador que é das diretivas de conduta. Contudo, alguns fatos deslocariam as intenções do assembleiano Marco Antonio quanto a permanecer ou não na igreja sediada em Jacarezinho, na capital fluminense. Conforme material doméstico²¹, os anos de atuação em Juiz de Fora, na referida denominação, foram evidenciando paradoxos entre a realidade mesma da igreja e seu ideal de funcionamento. Observa-se que tal “funcionamento ideal”, como descrito no periódico doméstico, implica no fato de que as igrejas divergem entre si, em muitas questões, sobretudo nas relações socioculturais com o grupo maior que é a região onde a igreja se instala. Dessa forma, embora o pentecostalismo tradicional das Assembleias de Deus tenha conseguido estabelecer um padrão doutrinário [nacional] de imposição estética através dos usos e costumes, as alterações mesmas ocorridas – e ainda ocorrendo – no pentecostalismo brasileiro, e as influências²² exercidas [em mão dupla, diga-se], de um pentecostalismo para outro, muitas vezes torna incômoda – causando instabilidade nas perspectivas de crescimento – a manutenção de alguns comportamentos contraculturalistas.

Ora, o fundador da IEP tivera no Rio de Janeiro um aprendizado religioso em uma igreja pentecostal de forte rigor ascético; inclusive – o que era pior e de mais difícil aceitação –, a nova igreja de Juiz de Fora era uma “igreja coirmã”, com, pelo menos em princípio, uma mesma base histórica, uma mesma perspectiva evangélica. Pelo menos é isso que o tal “funcionamento ideal” da igreja implicava – ou deveria implicar: a igreja como um todo, no

²¹ Lição Especial. Preparatória: 22 anos de pentecostes e sua doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011.

²² Concebe-se aqui a ideia de uma “dialética das influências pentecostais” ou “influência pentecostal dialética”.

caso, a Assembleia de Deus, deveria manter-se a mesma, seja onde for, com a mesma rigidez doutrinária e a mesma “seriedade”, “sã doutrina” e “santidade pentecostal”, afirmava o então presbítero da Assembleia de Deus, Marco Antonio. A já mencionada identidade estética pentecostal, que “igualava” os crentes pentecostais na ótica secular, via-se perdendo forças frente a um processo contínuo de abertura inclusiva, ou seja, redução significativa da preocupação eclesial em manter a disciplina puritana de uma doutrina²³ mais impositiva, mais sectária. O fundador da Igreja Preparatória encontrava, então, nestas circunstâncias, fortes aliados para romper com a estrutura denominacional na qual atuava. A esta altura, ele já desenvolvia atividades ministeriais na Assembleia de Deus de Jacarezinho. Entre tais atividades, era responsável por *cultos de libertação*. Esse tipo de culto, embora não muito presente nas estruturas tradicionalistas assembleianas, tornara-se comum também nestas igrejas, sobretudo em outras denominações menores, nas periferias, e é caracterizado pela presença mais acentuada, ainda que nem tanto pontuada, em termos ritualísticos, na AD, da expulsão de demônios. As ações de exorcismo e cura divina não são os elementos mais importantes no pentecostalismo clássico, e sim, o caráter cristocêntrico e espirito-cêntrico dos cultos. No entanto, a figura de Cristo e seu poder, e a da presença do Espírito Santo na vida da igreja, devem sobrepor-se a quaisquer outras formas de manifestação sobrenatural. Nesses cultos de libertação, observa-se grande fluxo de plateia flutuante, pessoas de vários credos e pertencas, especialmente gente humilde e pouco escolarizada; porém, estes estereótipos não definem a realidade em si, uma vez que tem se mostrado efetiva a presença de gente mais instruída e até bem estabelecida financeiramente nesses tipos de cultos que, para todo efeito, não devem ser comparados aos cultos da neopentecostal IURD e assemelhados, por conta do direcionamento teológico particular a cada um desses pentecostalismos.

Fato é que existe a necessidade, idealmente normativa no pentecostalismo, de um estado de permanente santidade, para que sejam desempenhadas com eficácia as funções ministeriais de cada crente. Assim, jejum e oração são elementos muito presentes e indispensáveis na estrutura doutrinária do pentecostalismo clássico, ensejando maiores possibilidades de manifestações do Espírito Santo entre os crentes, não só por conta de um contínuo processo

²³ A grande maioria dos pentecostais, sobretudo os mais antigos, associa (para não dizer “confunde”, haja vista relativa sobriedade da associação) o termo “doutrina” a “usos e costumes”. Em abordagem sobre este assunto, Ricardo Mariano (1999) pontua que “usos e costumes” é a expressão utilizada pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições ao vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso” (p. 187). “Doutrina” aqui, do grego διδασκαλία (*didaskalia*) é a disciplina intelectual, verdades teológico-dogmáticas que constituem o arcabouço das crenças de um dado grupo religioso. A ideia de “sã doutrina”, conforme citada em I Tm 1.10, Tt 1.9; 2.1, II Tm 4.3, etc., marcará a ênfase da Igreja Preparatória, no sentido de traduzir a crença na restauração e preservação desse ideário teológico conservador. Vide In: WILIIAMS, 2011, p. 13.

de viver experiências de fé e carisma religiosos, mas antes num estado ascético mesmo de preparação bélica para uma luta espiritual; no caso dos cultos de libertação, para se estar forte, em Deus, para repreender as manifestações de espíritos malignos. Cabe ressaltar aqui tais aspectos da “vida cristã”²⁴ no pentecostalismo tradicional da AD, até mesmo para que haja certa aproximação entre o direcionamento doutrinário que se afigura no perfil do fundador da IEP e a natureza mesma da doutrina pentecostal por ele assimilada na igreja de origem.

Bastante recorrente no discurso da hoje Igreja Preparatória, o tema da santidade pentecostal, de fato, dá o tom da dinâmica das mensagens, dos testemunhos, das músicas e das manifestações carismáticas. É de se entender o porquê de o fundador da IEP ter encontrado obstáculos às suas “intenções ascéticas” entre seus pares na AD. Conforme mencionadas anteriormente, as mudanças porque passava a AD constituíam – e ainda constituem – entraves aos crentes antigos, que não mais “se reconhecem” em suas denominações. O tom agressivo de um “pentecostalismo guerreiro” rangia agora, nos púlpitos, contra a falta de santidade da igreja moderna, contra a falta de perseverança na “sã doutrina”, contra o mundanismo e etc. Discordâncias que, por razões óbvias, não se sustentam no tempo, coabitando o mesmo ambiente. As cisões ocorrem, implacavelmente (ainda que negadas), em termos da concepção negativa que a definição “cisão” embarga. Logo, as experiências de falta de diálogo (ou diálogo impossível), de aceitação e mútua compreensão, enfim, a constante recorrência de pequenas guerras intraministeriais, legaria ao pentecostalismo, adiante, mais uma filha nessa grande “família” composta pelos pentecostalismos no Brasil (CAMPOS, 1996).

Uma das características do pentecostalismo, a interpretação literal dos textos bíblicos, induz e implica, inevitavelmente, certa linearidade na reinterpretação da estrutura mitológica do livro sagrado, desembocando num reflexo comportamental singular por parte dos crentes. Assim, experiências vividas pelos personagens bíblicos se reproduzem, no cotidiano, através da vida de cada crente; afinal, “Deus não muda”, afirma a voz da crença. Desta forma, a contemporaneidade da ação divina é reafirmada nos rituais ou, como lembra Geertz (2008, p. 82), nos “comportamentos consagrados”, já que “os mundos se fundem”, o real e o mito tornam-se um no ritual. É justamente por intermédio da vivência religiosa que o crente “age sua fé”, pondo em prática, como ente do sagrado que ora se tornara, a instrumentalidade de “ser de Deus”, de atuar para Deus. E a estrutura simbólica da teologia pentecostal envia as ações do crente de forma a buscar o estabelecimento dos vínculos entre a ação divina direta e

²⁴ No sentido de vida cristã pentecostal, cf. Vida Cristã. Cf. WILIIAMS, 2011, p. 719-750.

a vida do crente, que se constitui, na crença, em objeto constante das preocupações de Deus. Buscando atender a tais preocupações, estreitando o distanciamento natural, provocado pelo pecado, entre Deus e sua criatura humana, restabelecendo assim, pela aceitação da salvação de Cristo e conseqüente entrega pessoal a Deus em atitude de busca de santificação, o crente então passa a caminhar com Deus. A divergência quanto a este “andar com Deus” foi justamente uma das trincas a fender ainda mais a remota possibilidade de manter a harmonia entre o fundador da IEP e o ministério da AD de Jacarezinho. O que estava em jogo – como, aliás, é o que parece estar sempre em jogo nos pleitos de natureza religiosa, especialmente as cisões pentecostais – é a relativização dos valores [dogmaticamente] aceitos; colocar em xeque certezas como a “sã doutrina” (e como esta doutrina deve ser objetivada nos comportamentos, interdições, tabuísmos, etc.) e outros elementos teológicos é, antes de qualquer coisa, “comprar briga”: afinal, o olhar conservador não vê positivamente as mudanças, sobretudo quando se trata de inovações religiosas. Num redemoinho de confrontos de natureza simbólico-religiosa, e o conseqüente transbordamento desses embates para as esferas da vida pessoal, uma vez que inimizades estavam sendo germinadas, a voz pentecostal [do profeta]²⁵ sempre se levanta, procurando solução na alternativa milagrosa da ação divina.

E logo vieram as experiências carismáticas, trazendo, por sonhos, profecias e revelações, o direcionamento necessário para resolver o conflito. Foi por ocasião de um debate numa reunião de líderes, em que o então presbítero Marco Antonio rebatera – ele mesmo o afirma –, em nome da manutenção de um regime doutrinário mais severo, os questionamentos da direção da AD de Jacarezinho quanto às exigências de “santidade pentecostal” que estavam sendo pregadas pelo revoltoso presbítero, que o futuro pastor da IEP receberia uma visão sobrenatural, enquanto orava num monte. Segundo ele, “estava escrito no céu, com chamas de fogo”, a palavra “Preparatória”, que o mesmo entendeu tratar-se de tema de sermão, e logo passaria a pregar que “a obra de Deus tem que ser preparatória”²⁶. Somada a esta, outras experiências carismáticas intensificariam ainda mais na concepção do fundador da IEP a certeza de que estava na concepção divina a criação de uma nova igreja, que mantivesse a “doutrina verdadeira”. Alguns dias depois, surgiria a Igreja Evangélica Preparatória, fundada oficialmente no primeiro dia de janeiro de 1989, em Juiz de Fora. Evento que, aliás, passaria a ser chamado, por seus crentes, de “a visão de 1º de janeiro de 1989”.

A IEP fora fundada ao mesmo tempo em que os vetores que indicavam o progresso neopentecostal no Brasil sinalizavam um crescimento sem precedentes daquele novo jeito de

²⁵ No sentido de “autoridade carismática” do “profeta”, cf. WEBER, 1982;1999.

²⁶ Lição Especial. Preparatória: 22 anos de pentecostes e sã doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011.

ser pentecostal que reunia – e reúne – milhares de brasileiros à procura de emprego, saúde, melhores condições de vida e de soluções diversas para os infortúnios da existência. Era o neopentecostalismo da IURD, de Edir Macedo, que completava um pouco mais de uma década, ao lado da Internacional da Graça de Deus (IIGD), de R. R. Soares, igrejas emblemáticas do novo “movimento dos sem doutrina”, diriam os pentecostais clássicos²⁷. Sendo o objeto deste trabalho uma denominação que traz, na certidão de nascimento, uma estrutura teológico-doutrinária que abarca a quase totalidade do arcabouço pentecostal de tradição sectária, o velho estilo de linha dura assembleiana que mantinha as rédeas dos usos e costumes de santidade pentecostal no Brasil até os anos 1980 (e ainda mantém, nas periferias mais distantes e em muitos rincões deste país ainda não tão abarcados pela influência do neopentecostalismo), cumpre ressaltar esse paralelo antagônico que representa a fundação da IEP frente ao crescimento neopentecostal.

Se, por um lado, saía de cena (ou reduziria sua presença de palco) o protagonismo do estereótipo pentecostal, com seu terno, gravata, bíblia na mão, marido à frente, mulher e crianças atrás, enfim, aquele quadro social em movimento nas manhãs, tardes e noites de domingo, e o pentecostalismo inclusivo da “terceira onda” hasteava, festeira e freneticamente, o sucesso de uma corrente de inovações teológicas que mais tarde contribuiria para o surgimento de mais um sem número de novas igrejas, empalidecendo, sob a poeira das novas configurações da[s] religiosidade[s] brasileira[s], a já mencionada identidade estética dos antigos crentes (que hoje em dia sobrevive, ainda que inspiradora de termos como “nostálgico” e “passado”), por outro lado parece não haver incoerência em admitir-se que a fundação de uma igreja pentecostal “*a la* velha Assembleia de Deus” represente menos o surgimento de apenas mais uma pentecostal no cenário, e mais um grito de sobrevivência daquilo que se poderia chamar de “*cultura holiness*”²⁸ no pentecostalismo brasileiro.

²⁷ Sobre “a terceira onda do pentecostalismo brasileiro” (ou neopentecostalismo) vide FRESTON, 1993, p. 95-112.

²⁸ Quando falo em movimento *holiness*, aqui, me refiro a um dos antecedentes históricos do pentecostalismo. Neste sentido, devem ser considerados os fenômenos carismáticos experimentados por vários religiosos na trajetória do cristianismo, a começar pelos relatos de dons espirituais mencionados no Novo Testamento; mais tarde, no segundo século (170 d.C.), com o montanismo; no século 16, com os anabatistas; os quacres ingleses do século 17 e os avivamentos dos séculos 18 e 19, na Europa e EUA. Nos EUA, especificamente no período dos movimentos avivalistas dinâmicos no contexto sociocultural do século 19 (sobretudo no metodismo wesleyano) constituiu-se a gênese do moderno movimento pentecostal, segundo a maioria dos estudiosos do fenômeno. Nessa época surgiu o movimento *holiness*, “movimento de santidade” que tematizava a perfeição cristã através da santificação (Vide tb. MATOS, 2006). Décio Passos (2005, p. 47-53) destaca que “o método de santificação é intensificado na busca da experiência de salvação”, e essa “experiência” se apresentava na conduta ascética de um cristianismo fortemente emocional dos grupos de santidade, movimento que “ganhou fôlego na América do Norte, juntamente com outros grupos reformados de tendência puritana e avivalista” (Idem, p. 48). A ideia de santidade/santificação desse movimento é bem delimitada na menção de Weber (2004): “De acordo com ela (doutrina da santificação), quem dessa forma renasce ou se regenera é capaz de obter, já nesta vida, por força do

Sobre a mesma base teológica da Assembleia de Deus, A IEP se enquadraria na “segunda onda” porque, em dissonância absoluta ao estilo social-inclusivo do neopentecostalismo, mostra-se refratária aos usos e costumes da modernidade (considerando os ápices do mundanismo), o que a aproxima do estilo da AD até os anos 1970-80, aproximadamente²⁹. Também não pode ser de “primeira onda”, ou clássica, por questões de lógica histórica e cronológica – ela não é pioneira. Antes, tendo surgido no fim dos anos 1980, ela traz, associada ao contraculturalismo sectário dos idos originários do pentecostalismo brasileiro, a idiosincrasia de seu líder somada às imiscuições do simbolismo cultural da sempre presente matriz religiosa brasileira e às bricolagens teológicas sofridas no constante e ininterrupto processo de transações simbólicas que compõem a dinâmica das influências de mão-dupla entre os pentecostalismos³⁰.

Com base na tipologia bem ajustada de Ricardo Mariano (1999), que estabelece, antes por questões de afinidade teológica e doutrinária do que por critérios cronológico-históricos as “identidades” denominacionais de cada igreja, verifica-se a pertinência em caracterizar a Igreja Preparatória, para fins exclusivos do enquadramento tipológico desta pesquisa, como

efeito da graça sobre si, a consciência da perfeição no sentido de ausência de pecado, através de um segundo processo interior, que de regra acontece à parte e não raro de improviso: a "santificação". Por difícil que seja atingir essa meta - o mais das vezes só lá pelo fim da vida -, imprescindível será ambicionar por ela." (p. 127-128).

²⁹ Um exemplo do contraculturalismo exacerbado presente na hermenêutica pentecostal da IEP é a restrição imposta aos membros da igreja quanto ao uso da internet. Sob o timbre editorial de “Voz Preparatória”, a igreja põe em circulação folders, jornais e livretos, majoritariamente em ações de comunicação interna, com exceção das campanhas proselitistas, claro. Lançado em 2011, o livreto “O uso cristão da internet” formaliza as orientações da IEP em relação aos recursos de informática e acesso a rede mundial, enfatizando questões de improbidade linguística, vício, conteúdo imagético inadequado aos crentes, etc., entre outras situações dedutíveis a partir do viés de santidade pentecostal. Numa atualidade em que os evangélicos “colonizam a internet” (JUNGBLUT, 2002), o pentecostalismo da IEP prossegue na incursão moralizante rumo às quebras de continuidade cultural entre os fieis e a sociedade; ruptura necessária, sob o prisma da necessidade de delimitar as fronteiras [ascéticas] entre o sujeito “que serve a Deus e o que não serve” (Mt 3.18). Tal situação não deixa de descrever uma cultura particular, uma fração de mundo com um universo simbólico peculiar, ilhando possibilidades de intercâmbios culturais e absorções simbólicas no uso da internet. Pelo menos neste caso, já que é impossível a interrupção de fluxos interculturais, de forma geral. Em um culto de domingo, em julho de 2012, numa Assembleia de Deus de Juiz de Fora, filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), os jovens faziam um convite para que as pessoas acessassem o perfil do Grupo Jovem no Facebook. Em tempos de uma geração evangélica online, a IEP prega o ideal de santidade pentecostal que orienta seus membros a permanecerem off-line. Um pastor dizia, ministrando um culto estudo bíblico numa terça-feira: “Se a televisão é a escola de Satanás, veja a ‘infernet’: universidade de Satanás”. Mudanças, adaptações, cultura...

³⁰ O posicionamento de ascetismo beligerante assumido pela IEP é um quadro revelador de uma herança teológico-doutrinária, absorvida no processo de transferência experiencial de seu fundador. Concebendo tal herança simbólico-religiosa como elemento importante de uma cultura particular (incorporada no sistema de crenças), e sendo tal cultura “um padrão de significados transmitidos historicamente” (...) bem como “concepções herdadas” (GEERTZ, 2008, p. 66), concepções estas reatualizadas sistematicamente nas ações rituais – e cotidianas, evidencia-se, a priori, que o sistema simbólico regente do pentecostalismo da IEP é uma fusão das concepções assembleianas transferidas a seu fundador e da concepção mesma do próprio fundador, estruturada a partir da resignificação operada pelos processos de identificação religiosa ocorridos na experiência anterior e posterior à sua conversão. Daí uma ponte entre a concepção herdada do fundador da IEP, resultante de suas experiências, e a postura pentecostal da IEP, reflexo estrutural da identidade pentecostal de seu fundador.

uma Igreja *deuteropentecostal*. Primeiro, por conta da profunda relação com a estrutura litúrgica da Assembleia de Deus que historicamente elenca, por exemplo, a primazia do uso da Harpa Cristã na abertura dos cultos, em momentos de interlúdio e, esporadicamente, em alguns poslúdios. Junto a isso, a forma como a IEP dispõe seu quadro de pastores, evangelistas, presbíteros, diáconos e demais obreiros no púlpito – é uma herança direta da organização eclesiástico-hierárquica assembleiana, com exceção de algumas funções e cargos criados pela IEP, como missionários e cooperadores. Também há que se ressaltar a questão do gênero na IEP, uma vez que mulheres também ocupam posições ministeriais, no púlpito, como *missionárias*, uma exceção ao padrão normativo das AD's, embora algumas destas igrejas já reconheçam e invistam autoridade pastoral em quadros femininos. Um observador que conheça as formas de culto da maior denominação pentecostal brasileira, reconhece os traços da liturgia assembleiana em vários aspectos do culto da IEP, desde a padronizada saudação “a paz do Senhor!” ao mais breve e sucinto testemunho de um crente (e as formas como se reproduzem tais testemunhos)³¹.

Em segundo lugar, à Igreja Evangélica Preparatória não se aplica a tipologia “neopentecostal”, por razões claras. Mariano (1999, p. 36, 44) ressalta uma característica muito importante para o estabelecimento de uma terminologia de classificação para estas igrejas: se o neopentecostalismo se caracteriza [principalmente] pela ruptura com o modelo sectário e com o ascetismo puritano do pentecostalismo clássico, como atesta o autor, o pentecostalismo da IEP se afirma, de forma absolutamente antagônica, como agente conservador dos costumes de santidade pentecostal, com o acréscimo de prescrever, ainda, uma atitude muito mais reivindicatória de responsabilidades e exigências doutrinárias junto a seus crentes, sendo as regulações eclesiásticas todas reduzidas a termo, estatuídas em regimento próprio, distribuído a todos os membros, por ocasião de seus batismos e filiações. Pode-se arriscar, inclusive, que a AD não mantém, nem nos resquícios da mais rigorosa e remanescente fase do mais intenso e austero rigor moralista, um catálogo de tantas interdições e normas punitivas quanto o Regimento Interno da Igreja Evangélica Preparatória. Neste, há, por exemplo, desde determinações de teor pueril, como “manter as *crianças* no padrão doutrinário da IEP” ou “não poderão ter brinquedos que contrariem nossos ensinamentos, como os que incitem à violência”³², a determinações de flagrante excesso contraculturalista, como ser “proibido o uso de ‘jeans’ a obreiros”, quando presentes no templo e, sobretudo, na

³¹ Uma abordagem sobre o culto da IEP será objeto do próximo item, neste capítulo.

³² Abordagem semelhante à referida por Freston (1993, p. 92), em relação a *Doutrina Bíblica para os dias de Hoje*, RI da Igreja Deus é amor: “é permitido a criança brincar de pipa”, “é permitido a criança brincar de bola de plástico ou de borracha, desde que a criança não ultrapasse a idade de 7 anos”.

direção dos cultos; infringindo as regras, o crente submete-se à respectiva sanção, ajustada de acordo com o respectivo grau de violação.

No entanto, embora as observações anteriores disponham de um referencial que legitime o caráter deuteropentecostal da IEP, o fato que vincula o estilo desta igreja àquela “onda pentecostal” é justamente um hiato: ao mesmo tempo em que a Igreja Preparatória garante, através dos costumes de santidade pentecostal e outros aspectos, uma ligação visceral com o pentecostalismo clássico, ela lança mão de alguns elementos que a vinculam ao pentecostalismo de cura divina, sobretudo o da Deus é Amor (IPDA) havendo também certa “exacerbação [neopentecostal] da guerra contra o diabo” – e outras religiões, como lembra Mariano (1999). Delineado por vários autores³³, o embate pentecostal frente às religiões afro não é característica exclusiva da terceira onda; antes, constitui-se uma herança do antigo pentecostalismo, que já associava a ação dos espíritos malignos às manifestações da religiosidade afro-brasileira. As experiências do presente reescrevem, de fato, as heranças do passado. É a história em movimento. O confronto entre o sistema simbólico pentecostal e afro-brasileiro são recorrentes na IEP, desde referências discursivas diretas ao panteão dos cultos afro (“Não tem Xangô, Exu Caveira, não tem Pomba-gira, nada que o poder de Deus não aniquile”) às menções subjetivas, discursos indiretos presentes nas entrelinhas de alguns testemunhos, orações, imprecações e canções, em metáforas como “o anjo de Deus vai romper o laço, irmão”, “olha a mão de Deus destruindo os despachos e trabalhos nas encruzilhadas”, “Oh, Deus, visita os trabalhos feitos nas cachoeiras”, etc. Para além disso, outras atividades promovidas pela IEP fazem referência ao neopentecostalismo, tais como campanhas [esporádicas] e correntes chamadas de “as doze promessas de Deus” e outras, em dias específicos da semana. Quer dizer, libertação e cura divina, embora sempre presentes no pentecostalismo de forma geral, encontraram na ação neopentecostal um *locus* de exacerbação que realoca “cura divina” e “libertação” do status original de “consequência” para o de “causa”. Se a ação maligna é a razão dos males, é necessário desfazer tal ação, diz a neopentecostal teologia da guerra espiritual. Então são feitos convites a vitimados de “obras de feitiçaria”, “macumba” e similares, a serem libertos e curados nas sessões, cultos, campanhas e correntes. Na complexidade dos sistemas de significados dos vários pentecostalismos, reside parte da insegurança quanto a determinações tipológicas. Todavia, o termo *deuteropentecostalismo* ajusta-se às intenções deste trabalho, tanto ao estabelecer um lugar para a IEP no cenário pentecostal quanto para, a partir daí, proceder a análises de

³³ Cf. nota nº 3, cap. 1, p. 16.

algumas características “particulares” desta denominação, especialmente os aspectos rituais, objeto desta pesquisa.

A sede administrativa da Igreja Evangélica Preparatória está localizada na mesma cidade em que foi fundada, Juiz de Fora. Majoritariamente católica, ainda refletindo o predomínio da religião do Papa de Roma sobre todo o Estado de Minas Gerais, Juiz de Fora³⁴, com uma população residente que ultrapassa 500 mil habitantes e uma densidade demográfica entre as maiores do Estado (359,59 Hab./Km²), tem uma localização privilegiada no que concerne às possibilidades de locomoção entre os dois principais centros do país: a 278 km da capital mineira Belo Horizonte, Juiz de Fora está a 180 km do Rio de Janeiro e a 440 km da capital homônima de São Paulo. Densamente povoada e com o maior comércio varejista da Zona da Mata, a cidade mineira ainda conserva, de forma razoável, sua identidade religiosa comprometida com a presença do catolicismo, embora a pluralidade do campo religioso local fragmente o “ideal costumeiro de catolicidade” (BRANDÃO, 1988, p. 57)³⁵. Embora a sede administrativa da IEP esteja localizada num bairro de Juiz de Fora, próximo ao centro, seus cultos foram transferidos para um novo espaço, um extenso galpão na Avenida Brasil, bem organizado estruturalmente – com vistas à função de templo religioso –, com um custo mensal de R\$ 7.500,00 de locação. Como ocorre em todos os pentecostalismo, a IEP realiza, ainda em 2014, uma campanha de ofertas, “A glória da segunda casa”³⁶, inclusive com o uso de carnês, para a aquisição desse mesmo imóvel.

Vale observar que, estando entre dois dos mais importantes e influentes polos de irradiação do universo gospel no cenário nacional, o paulista e o carioca, seria natural que o crescimento e desenvolvimento desse mercado evangélico na cidade de Juiz de Fora seguisse a mesma tendência dos grandes centros, o que parece não ocorrer fora dos espaços propriamente comerciais das lojas especializadas no mercado gospel na cidade, já que, pelo menos em termos de “consumo gospel”, observa-se a constante atualização dos stands das lojas, que dispõem de CDs e DVDs das principais tendências no gênero musical evangélico

³⁴ Mesmo com o último recenseamento denunciando o declínio católico no Brasil, pela segunda década consecutiva, nota-se ainda o predomínio dessa religião (ISER 2012, Dossiê Censo 2010). Com uma população de quase 14 milhões de fiéis, o catolicismo no Estado de MG mantém, mesmo em face do crescimento evangélico, sua hegemonia frente aos quase 4 milhões de protestantes e pentecostais mineiros. Fonte 1: IBGE, Censo Demográfico 2010; Fonte 2: Prefeitura de Juiz de Fora, 2013.

³⁵ Tal é a preponderância católica – em termos de fiéis e do alcance político de seu clero, facilmente observável na frequência com que os meios de comunicação de massa (regional e local) recorrem a esses personagens na maior parte das matérias sobre religiosidade e crença. A presença do arcebispo na imprensa é quase tão frequente quanto a de autoridades civis.

³⁶ O nome sugestivo da campanha diz respeito à construção da sétima estrutura física de propriedade da denominação, em Juiz de Fora. “A glória da segunda casa” faz menção ao livro de Ageu, na Bíblia, e à construção do Templo no reinado de Salomão.

(O *Gospel*) no Brasil, além de produtos de beleza, moda e livraria. No entanto, os raios midiáticos de ação gospel, embora instem, *all the time*, pela quebra das tradições religiosas, sobretudo quando da veiculação constante de novos arquétipos da estética artística que evidencia, em seus programas televisivos, o aceder evangélico às inovações promovidas através dos estilos dos artistas populares, de fato parecem não atingir – pelo menos facilmente – as parcelas mais conservadoras do pentecostalismo na cidade, especialmente aquelas ajustadas à herança da “sã doutrina” e dos “costumes de santidade” do antigo pentecostalismo brasileiro, como é o caso da IEP. É que os espaços institucionais destas igrejas se resguardam, pela via sectária da disciplina puritana, do acesso ao oceano imagético do sedutor audiovisual, tanto evangélico quanto secular.

É justamente esse espaço de reservas, constituído pela anuência de consciências que se juntam no sentido de preservar o conservantismo das heranças religiosas originárias, que revela, em si mesmo, um restabelecimento de características históricas de determinadas formas de crença, uma “cultura holiness” (em termos pentecostais), um “padrão” próprio “de significados” (GEERTZ, 2008). Nestes termos, a fundação da Igreja Evangélica Preparatória, no final dos anos 1980, representa a sobrevivência [e talvez resgate] do velho e clássico pentecostalismo, ainda que por meio da ação beligerante de instrumentalizar-se do ascetismo contraculturalista numa guerra de resistência às imposições do secularismo ultramoderno e o “mundanismo” que nele se instala; resistência expressa em suas dezenove filiais (ou congregações, usando uma expressão evangélica) na cidade de Juiz de Fora, e quatorze outras igrejas, distribuídas em oito cidades de Minas, inclusive nos Estados de São Paulo (2), Goiás (2), Mato Grosso do Sul (1) e Rio de Janeiro (1)³⁷, além da forte expectativa de maior florescimento na mensagem de “restauração da sã doutrina” a que se pretende a igreja, claramente visível em cada uma das prédicas da IEP, que, em cada culto, revela aquele impulso pujante, característico da euforia pentecostal.

³⁷ IEP em Juiz de Fora, por data de fundação: Bairro Grama (1989), Bairro São Benedito (1991), Bairro Santa Cruz (1992), Bairro Ipiranga (1992), Bairro Cidade Alta (1993), Bairro Benfica (1994), Bairro Bela Aurora (1994), Bairro Santo Antônio (1995), Bairro Bandeirantes (1995), Bairro Furtado de Menezes (1996), Bairro Jôquei Clube (1996), Bairro Aparecida (1996), Bairro Bom Jardim (1998), Bairro Santa Rita (1999), Bairro Teixeiras (1999), Bairro Jardim Esperança (1999), Bairro Igrejinha (2000), Bairro Nova Era (2003), Bairro Parque Independência (2004); em São Paulo: Indaiatuba (1993) e Campinas (1997); em Minas Gerais: Born Jardim de Minas (1994), São João Nepomuceno (2000), Barbacena (2001), Ubá (2002), Piraúba (2002), Piedade do Rio Grande (2002), Lima Duarte (2004), Andrelândia (2005); em Goiás: Catalão (1999) e Davinópolis (2000); no Rio de Janeiro: Duque de Caxias (2002) e no Mato Grosso do Sul: Campo Grande (2009). Fonte: Lição Especial: Preparatória: 22 anos de pentecostes e sã doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011. Em fevereiro de 2014, numa reunião comemorativa na sede da IEP, presenciei o anúncio, dado pelo pastor presidente, de que a igreja ganhara um terreno no Estado da Bahia.

1.2 IEP: o culto

Disseram pra mim que o povo mundano ia ficar escandalizado com “pulação” na igreja, irmãos! Não fica não, irmãos! O que escandaliza o mundo é o pecado, o mau testemunho... isso é que escandaliza!³⁸.

Analisando a mensagem institucional do Protestantismo Histórico no Brasil, Antônio Mendonça (1995) busca compreender a pregação e a aceitação da mensagem protestante, bem como seus efeitos na caracterização do protestantismo que se aqui se estabeleceu. Traçando um paralelo básico, mostra-se interessante vincular esse empreendimento à observação de Rolim (1985) de que o Pentecostalismo Brasileiro estrutura-se [também] a partir de uma mensagem ofertada e a aceitação desta mensagem. Cumpre uma observação em relação ao culto pentecostal. Rolim (1985), comentando alguns aspectos do culto na Congregação Cristã no Brasil, toca num ponto comum (ou majoritariamente comum) a todas as igrejas pentecostais: a importância conferida ao ato de congregar. Nesse sentido, a ação de cultuar em conjunto, “agindo a fé” no grupo, enseja, sim, que “a porta do templo é a linha divisória dos dois mundos, o sagrado e o profano” (p. 38). Afinal, o templo acaba sendo o centro das manifestações rituais, e o encontro/reunião dos fieis oxigena tanto a ideia de comunidade de serviço quanto a de cumprimento do propósito divino, afinal “quão bom é que os irmãos vivam em união” (Sl 133.1)³⁹.

No entanto, a visão pentecostal, de forma geral, não distingue (no sentido de “ser indiferente”) entre os universos sagrado e profano, entre o espaço religioso e o secular, já que o crente deposita sua confiança no estatuto transcendente de uma “consagração interior não transitória”, e “alega viver permanentemente o tempo sagrado, mesmo quando exerce seus papéis sociais no espaço profano” (SOUZA, 2004, p. 31). Neste sentido, este item 1.2 é uma

³⁸ Juiz de Fora, Pastor Marco A. Mendes, Aniversário de 25 anos da IEP, 24.01.2013. A igreja, que já estava muito sinestésica, intensifica ainda mais as manifestações carismáticas após esta declaração do pastor presidente.

³⁹ Um ponto não menos importante a ser ressaltado é a forte e constante presença de uma plateia flutuante nos cultos da IEP, principalmente nos cultos do “Monte Santo”, reunião mensal, realizada geralmente na última quinta-feira de cada mês. A temática dessas reuniões é basicamente orações (cura e libertação, principalmente) e ministrações de dons espirituais (revelações, visões, profecias, etc.). Com base na concepção de uma matricialidade religiosa brasileira, parece segura a ideia de que cultos mais performáticos como os da IEP, especificamente nas reuniões supracitadas em que é recorrente a unção com óleo, orações por peça de roupa, pessoas recebendo oração em nome de parentes, coleta de pedidos de oração em pedaços de papel e posterior depósito dos pedidos num recipiente de vidro para ser queimado no monte, tudo isso exerce forte atração no público brasileiro. O misto que se pode observar, nos olhares dessa plateia flutuante, de fé, receio, esperança e curiosidade, revelam parte dessa necessidade de elementos que tangibilizem o espiritual.

tentativa de entrelaçamento dos aspectos cúlticos da igreja com as características *ideais* do fiel da IEP⁴⁰, a relação entre o crente e os elementos de culto.

As reuniões da Igreja Preparatória são estruturalmente parecidas com as das Assembleias de Deus, sobretudo as congregações desta⁴¹. Como observam Mariano (1999) e Rolim (1985), as diferenças, em termos rituais, entre os cultos realizados nos templos-sede das AD's e os das filiais, ou congregações, são visíveis. Via de regra, as sedes das igrejas mais tradicionais estão localizadas em regiões mais privilegiadas nos grandes centros. É o que acontece em Juiz de Fora. São várias as reuniões da IEP, sendo que os cultos de Consagração de obreiros, Santa Ceia e as ocasiões de Batismo são os principais⁴². Todavia, a igreja tem suas elaborações litúrgicas próprias, um catálogo de ações rituais geralmente nascidas de experiências carismáticas do pastor presidente e de outros membros que tenham um testemunho cristão reconhecido pela comunidade preparatoriana. É o caso, apenas a título de exemplo – entre outros, da “Guarda de Honra Mirim”⁴³, departamento atuante em todas as confraternizações especiais e demais eventos da igreja, e o do “Corredor Oficial”⁴⁴. Pentecostais por essência, os

⁴⁰ Isto não quer dizer que os aspectos *reais* e cotidianos da vida do crente são desconsiderados, levando-se em conta, na análise, apenas os instantes religiosos, logo, *ideais*, do fiel. Todavia, é importante lembrar que o presente texto privilegia a esfera ritual do culto, portanto esta reflexão se enviesa no sentido de pinçar os fragmentos mais interessantes da experiência do crente em culto, trazendo à tona o merecido destaque da vivência religiosa que o “ser pentecostal” ocasiona enquanto experiência do sujeito com o sagrado.

⁴¹ Não é preciso um olhar atento para identificar, no culto da IEP, o elemento sectário da divisão entre os sexos. Tal qual a CCB e as AD's que mantêm os antigos padrões normativos de usos e costumes, a IEP preserva a distinção entre os espaços que devem ser ocupados por irmãos ou irmãs. E isso não se restringe ao ambiente de culto. Numa oportunidade que tive, em campo, de viajar com um grupo de irmãos da IEP num ônibus fretado, pude observar o rigor e vigilância quanto ao assento dos passageiros: irmãs com irmãs, e irmãos com irmãos, com a ressalva da permissão, aos casados, de estarem juntos. Este item também consta no estatuto da denominação: “a IEP adota o sistema padronizado, onde homens e mulheres não assentam juntamente no mesmo lugar” (RI, 2005, p. 36, “Da Organização nos Templos”). É muito presente, também, na IEP, a observância de fatores hierárquicos; a preferência da palavra nas congregações, tal qual ocorre nas Assembleias de Deus, é conferida às altas lideranças do templo central, depois aos líderes locais.

⁴² A IEP não dispõe de batistério (ou pia batismal), realizando esse sacramento no leito do rio. Embora o texto de Rolim seja uma produção dos anos 1980 e que tenham havido muitas mudanças no espaço sócio-religioso brasileiro, permanece válida a questão das diferenças de culto entre as congregações e a igreja sede, aspecto que julgo importante mencionar.

⁴³ Trata-se de um dos departamentos da IEP, composto majoritariamente por crianças e adolescentes, com presença garantida nas principais festividades da denominação. Trajados em fardamentos específicos, produzidos para o grupo, roupas brancas, com adereços solenes e emblemas da IEP em detalhes dourados e coloridos (lembrando vagamente o fardamento de passeio da Marinha do Brasil), a Guarda de Honra Mirim teria sido concebida por conta de uma “visão” recebida por uma irmã.

⁴⁴ O corredor central do templo, a pista entre os bancos centrais, frontal ao púlpito, não cumpre apenas o papel de espaço físico de trânsito no templo da IEP. Em cultos comuns, este espaço fica geralmente vago, não sendo muito frequentado durante a reunião. Porém, nos cultos especiais, o corredor central é preenchido por irmãs da *Coordenadoria de Ordem e Segurança*, devidamente uniformizadas, configurando uma estética de organização simbolicamente forte, em estilo quase militar. A preocupação da IEP com esses quesitos de ordem e hierarquia é muito pronunciada, sobretudo quando da ordenação e consagração de obreiros: nesses cultos, os irmãos e irmãs que forem ordenados a diáconos, diaconisas, cooperadores e cooperadoras, ou consagrados ao ministério como presbíteros, evangelistas, pastores e missionárias, devem, obrigatoriamente, passar pelo “corredor oficial”, sob aprovação da igreja. Essas ocasiões são marcantes para os crentes da IEP, e isso é comprovado tanto pelas expressões de entusiasmo e alegria da igreja quanto pelo sentimento igualmente expresso pelos contemplados

cultos da IEP são nucleados pela forte e efetiva participação dos crentes na dinâmica das reuniões.

Não importa a capacidade de quem está aqui em nosso meio; pode ser um intelectual, um homem da ciência, ou a pessoa mais simples! O que interessa é a presença da glória de Deus na igreja. E para derramar Sua glória, Ele (Deus) quer ver santidade no meio do Seu povo. Santidade e fidelidade, para o Senhor encher a igreja do pentecostes (Exclamações de ‘glórias’ e ‘aleluias’)⁴⁵.

“Estar na posse da palavra”, “ter a palavra”, é também “dar o testemunho”, “entregar a mensagem”; é a oportunidade que o crente tem de manifestar seu estado de contentamento por conta de algum benefício alcançado, ou quem sabe dividir com a igreja a realidade da luta por que passa o sujeito (testemunho); a palavra é também sinônimo de “mensagem”, ação litúrgica de “entregar o recado de Deus”, “trazer a palavra à noiva”, etc. Em sua grande maioria, esses eventos comunicacionais representam fases de vida, superações, experiências de transformações sociais, mudanças comportamentais, enfim, muitas vezes os discursos envolvidos evidenciam trajetórias de sofrimento. Não raramente explicitam o fim dessas trajetórias, geralmente com um novo começo, o recomeço da vida, agora, “na presença de Deus”. Afinal, as histórias de conversão envolvem transformações pessoais (CAMPOS, 2002), muitas vezes drásticas, sendo comum se ouvir do convertido: “mudou tudo!” (CESAR, 1999). E esse “mudou tudo” vem acompanhado de paixão, fervor e alegria, entusiasmo que contagia o visitante, inclusive o pesquisador⁴⁶.

Era uma terça-feira, 14 de maio de 2013. O culto de estudo bíblico da IEP, ministrado pelo pastor presidente, tematizava a “liberdade cristã” (Lc 15.12). Seguindo de certa forma um seu “padrão”, o pregador preludiara o sermão afirmando que a mensagem a seguir era fruto de uma “palestra” que o Espírito Santo tivera com ele no dia anterior, o que o levou a

aos novos cargos e funções na IEP. Três imagens se fundem, sob a égide de uma quarta imagem, nesse tipo de ritual de passagem, no corredor central, onde reverência, um tom de responsabilidade e compromisso, alegria e as não menos comuns lágrimas e “glórias!”: a imagem das irmãs da Guarda, enfileiradas no corredor, a imagem panorâmica da igreja, solene e ao mesmo tempo eufórica quando dos aplausos em resposta aos nomes listados para ordenação e consagração, e a imagem dos empossados nos novos cargos, a passarem pelo corredor oficial em direção à quarta imagem: a do pastor e do ministério. Nesse quadro, vê-se a ação eficiente de um sistema administrativo e hierárquico, reproduzido em todas as esferas da IEP, inclusive na linguagem dos crentes que se reportam ao sujeito pelo título, e não pelo nome: “Paz do Senhor, missionário/pastor, presbítero/cooperador/diácono/evangelista!”.

⁴⁵ Juiz de Fora, Mensagem proferida por um obreiro, 09.04.2013.

⁴⁶ “Ao entrar nos templos, quase sempre repletos, estávamos imbuídos de nossa qualidade de pesquisadores de um fenômeno religioso e social. Mas a emoção que envolvia a multidão de fieis sempre nos tocava. De um modo diferente, é certo. Mas não era possível ficar alheios à força contagiante do movimento coletivo – gestos, gritos, orações, cânticos, coletas, abraços, confissões; ou às manifestações que explodiam ao nosso lado – os corpos envolvidos na busca comum de uma nova maneira de ser cristão e de viver no mundo” (CESAR, 1999, p. 34).

rascunhar a temática do sermão: “Igreja, como servos de Deus, de maneira nenhuma podemos querer liberdade... pra ir embora, pra longe de Deus”. Trajetórias de sofrimento. O ponto que me chamou atenção neste culto é uma situação recorrente nos pentecostalismos: a mensagem pregada pelo pastor encontrava eco nas experiências da vida objetiva das pessoas. Não se trata de argumentações teológicas, discussões de conteúdo distante de uma massa intelectualmente desinformada do noticiário exegético, hermenêutico, sistemático e etc. de um universo abstrato, imperceptível à *working-class* – a mensagem falava aos corações, metafórica e diretamente: “Igreja, quem tem fome come até bolotas de porcos!” *Metafórica* por conta, neste caso em particular, da apropriação possível do termo “bolotas”, entre outros, a esferas díspares do conteúdo do sermão, mas que mantinha a propriedade semântica de legitimar a autoridade da Bíblia e da “sã doutrina” sobre a vida do crente; e *diretamente* por questões objetivas, tais como a experiência de identificação que presenciei nesse mesmo culto, momentos depois. Um morador de rua, negro, aparentando uns 40 anos, estava sentado à minha frente. Auxiliado por um obreiro, que, com cuidado e esmerado respeito ajudava o socialmente desamparado a ler o texto (fato que, aliás, é recorrente na IEP: o tratamento de recepção de visitantes pode se resumir em respeito e carinho), o mendigo ouvia a pregação: “Igreja, quem tem fome come até bolotas de porcos!”, ao que o mendigo, de forma assertiva, meneava a cabeça, quem sabe na introspecção que confirmava o diálogo de um sermão simples e direto com a pobreza e sofrimento de um príncipe do sistema capitalista, em sua trajetória de desterro, privação e sofrimento. Os cultos da IEP são sempre carregados dessa atmosfera simbólica povoada de “palavras de poder e unção”, diz o crente. Enquanto o pastor prega, o carisma que o envolve desenha uma relação de identidade com a igreja: a entonação eloquente, com suas inflexões e modulações articuladas à performance de gestos expressivos que, em conjunto, parecem responder a uma necessidade prévia da igreja que o escuta, encontra releituras e aproximações nas mensagens de outros pastores e pregadores da IEP. Cada crente ao microfone é um canal por onde as experiências religiosas se interinformam; é um reservatório de sentidos a serem explorados pela crença estabelecida; cada crente é um “filho pródigo” – antes perdido, agora resgatado –, que geralmente entende o lado negro da pobreza e das “bolotas”.

Irmãos, o diabo não está preocupado se o teu sapato é de primeira ou se foi doado; se o teu paletó custa mil e quinhentos reais ou se foi comprado num brechó. Ele está preocupado em tomar o teu passaporte. Guarda o teu passaporte, vaso de Deus! (sinestesia, performances e glossolalia)⁴⁷.

⁴⁷ Lima Duarte, Mensagem proferida por um obreiro, 23.03.2013.

Se um mundo de injustiças sociais desenfreadas revela-se um predador impiedoso, há um novo estilo de vida que surge como esperança para tipos como o mendigo de nosso exemplo. O “rio de água viva” que o pentecostalismo prega consegue abrir fendas nos assoreamentos pessoais provocados pelo sofrimento da vida, que rasga as expectativas da gente comum e anônima, e transforma identidades: o mendigo, agora auxiliado pelo obreiro, amanhã estará de terno e gravata, quem sabe auxiliando outro mendigo. O deserto enfim parece ter encontrado água. A vida encontra o sentido que nasce na superfície dialógica da experiência religiosa.

Ao estar de posse da palavra, o pentecostal instrumentaliza seus sentidos comunicacionais a serviço do sagrado: ele 1) “ouve” o Espírito Santo (diretamente e através de mensageiros); 2) “vê” o sagrado: neste sentido, alguns crentes vivem a experiência carismática de visualizar anjos e demônios, ter visões sobre as pessoas, fatos, etc.; 3) “fala” à igreja, compartilhando momentos de oração e clamor fervorosos (diga-se “pentecostais!”), dando testemunhos, cantando, etc.; e 4) “gesticula”, revelando na performance – essa linguagem não-verbal que “diz”, mesmo sem “falar” –, o desaguar do “manancial de águas vivas” que desce do céu e se espalha pela igreja⁴⁸. Aí se evidencia a *dimensão religiosa* do crente da IEP, sua experiência e espiritualidade.

“E não vos conformeis com este mundo...” Rm 12.2
(conformar: etimologia “dar forma a”)⁴⁹

É o Espírito Santo que muda a pessoa... aos poucos, sabe, foi perdendo a graça (assistir TV). Eu via muita televisão, mas foi perdendo a graça⁵⁰.

As atividades de campo têm evidenciado algumas marcas que timbram o crente pentecostal, características talvez obscurecidas pelas imiscuições que se processam a todo instante nos pentecostalismos. Os traços comportamentais do pentecostal da IEP (incluindo a vivência cotidiana, e não apenas o aspecto participativo dos cultos) não representam nenhum

⁴⁸ Profecias, línguas estranhas (glossolalia), visões, revelações, cura, operação de maravilhas, entre outras situações, compõem o quadro de pentecostalismos como o da IEP. São eventos remanescentes de um pentecostalismo mais antigo, sobretudo em congregações de zonas rurais e áreas periféricas mais afastadas, conforme eu mesmo já presenciei em várias ocasiões. Leonildo Campos (1996), referindo-se a abordagens de Walter Holleweger, lembra os cultos pentecostais no início do movimento moderno nos EUA, em que as paredes tremiam. A panorâmica de um “culto movimentado” da IEP deve levar em conta a cultura da oralidade, típica do pentecostalismo, e a profusão de metáforas e a linguagem simbólica que conecta as intersubjetividades durante os sermões inflamados e a mas manifestações coletivas.

⁴⁹ Cf. Dicionário Houaiss, 2009.

⁵⁰ Juiz de Fora, Juliano, Obreiro da IEP, dezembro de 2012.

contraste ao perfil pentecostal de maneira geral, exceto em relação às mudanças operadas pela influência da simbologia neopentecostal no próprio percurso do pentecostalismo clássico: todavia o sistema doutrinário da Igreja Preparatória tem se mostrado eficaz no processo de manutenção sectária do grupo. As interdições a que se submete o crente, quando de sua inserção na comunidade “preparatoriana”⁵¹, constituem um refrear sistematizado, porém sob a aura da autoridade carismática do líder, também ele – e principalmente –, um sujeito dotado de dons carismáticos⁵².

O poder espiritual, na experiência do pentecostalismo, sobretudo na elocução e eloquência dos pregadores, compõe um dos elementos da configuração de pertença à Igreja, e a senha de acesso ao universo das inspirações e influência direta da ação do Espírito Santo materializa-se na conduta de crente. É ser ungido, é “receber poder celestial”, é ter a “unção” de Deus, lembra Alexander (2009). “Ter uma vida com Deus”, quer dizer, viver os dias concebendo-os como imantados pela presença divina e, por conta disso, reforçar o estreitamento de laços entre o indivíduo e o sagrado através do jejum, oração e vigília (processos que conduzem ao elemento “santificação”) é, de fato, a chave de ignição para a manifestação carismática na experiência religiosa pentecostal e, definitivamente, na do crente da IEP.

A qualidade instrumental da ação que obedece à crença reproduz, na própria concepção do crente, o ato de obediência devida ao sagrado. Neste sentido, parece existir um caráter utilitarista [inconsciente] nos intercursos da submissão ao credo, já que “a ação visa a”, ou seja, “santificar-se para receber de Deus”. Se as interdições impostas ao crente pela sistematização do código doutrinário da igreja, ou seja, se os “cultos negativos” adotados pela IEP (DURKHEIM, 2008) inserem-se no mecanismo de produção de sentido e significado nas experiências religiosas dos fieis, sublimando o ato de submissão ao status de “elemento santificador”, haveria aí, no ato, um “quê” que se possa identificar a uma ação mágica? Fato é que o crente, sobretudo o pentecostal, é um sujeito para quem a morte é algo possível – por causa da iminente parusia –, mas não inevitável⁵³. Afinal, constituindo-se ou não a ação de

⁵¹ O neologismo é corrente na instituição, com vistas a distinguir o crente da IEP das demais comunidades evangélicas. Expressão com o mesmo sentido de “assembleiano”: ser “preparatoriano” funciona como “distintivo eclesialístico simbólico” da IEP.

⁵² Em entrevista com uma fiel ex-membro da IEP (que mudou de igreja por causa do marido que também se tornou pastor pentecostal, fundador de uma pequena igreja) ouvi o seguinte a respeito do líder da Igreja Preparatória: “aquele homem é muito sério, ele é uma bênção: jejuava muito, ora muito” (out. 2013). Procurei informações sobre o referido pastor, entre outros crentes de outras denominações, e a “boa fama” pentecostal predomina: “o homem é crente”, dizem.

⁵³ A Bíblia tem histórias que descrevem superação através da fé, superação através do “entregar-se à divindade”. Superação que embute, em si mesma, um trabalho árduo de transpor reveses e alheamentos, tudo isso “em nome de Deus”. A Bíblia tem histórias de fé, e como essa fé é pregada no pentecostalismo é a essência. Por quê? Um

santificar-se como agente instrumental para um determinado fim, deriva de tal conduta uma resultante que indica o direcionamento ideológico da estrutura eclesial da IEP: o evento escatológico da parusia como futuro certo. E o crente busca a santidade para estar preparado para a segunda vinda de Cristo, e conseqüentemente produz-se um estilo de vida *sanctificateur*, que prioriza a luta contra o pecado, impondo rédeas aos próprios impulsos enquanto absolutiza a necessidade de moralizar-se. Uma “magia eticizante”, diria Maria das Dores Machado (2007). Preocupações dessa natureza eivam certas influências das estruturas simbólicas neopentecostais, iluminando ainda mais uma perspectiva de “identidade preparatoriana” no cenário evangélico.

Num tempo em que as religiões, essas agências reguladoras de sentido (Hervieu-Léger, 2008) parecem destronadas de seu papel mesmo de sancionar ou arrolar como interditos o “certo” e o “errado” do agir, há quem assuma sobre si a responsabilidade de cultivar os princípios de fé que orientaram [e ainda orientam] os princípios basilares de existência da instituição religiosa da qual faz parte o sujeito. Isso é bem pronunciado nesta reflexão. O pentecostal ao qual este trabalho se refere como “crente da IEP” é um representante de um estilo vivaz de pentecostalismo, uma vez que, conforme já mencionado, a história caminha no presente, atualizando, nas vias dos fatos rituais, os códigos primeiros do pentecostalismo brasileiro. Por “fatos rituais”, assume-se aqui qualquer ação do crente que diga respeito ao código de condutas que adota ao se converter ao pentecostalismo na IEP, além dos eventos sociais – sobretudo cômicos – nos quais o indivíduo explicita seu modo de viver, através das lentes moldadas pelo sistema de crenças.

“Quem não muda não sobrevive”, ressalta o reconhecido sociólogo Reginaldo Prandi (2000), em abordagem sobre a temática da diversidade religiosa no Brasil e a necessidade de as religiões passarem por alterações internas frente às mudanças socioculturais de seu tempo, a fim de manterem-se no páreo da atividade religiosa (p. 35). Embora acertada, a afirmativa parece não se corroborar [totalmente] em relação ao pentecostalismo da IEP. Ora, esta denominação também não sobrevive gratuitamente num mercado religioso tão concorrencial quanto o brasileiro. E a preponderância dos discursos contraculturalistas pregados no altar da

exemplo. A oração individual, nos cultos, como parte da oração coletiva, é a base comunicacional da dinâmica experiencial religiosa. A fé parece “neutralizar” as forças do mal. Como isso ocorre? Ora, se “a fé vem pelo ouvir a palavra de Deus” (Rm 10.17), há que se considerar que esta mesma palavra tem histórias de superação através da fé. Mitos que se reatualizam na prática ritual de vivenciar a plenitude da crença pentecostal no “Deus da Bíblia” – e na ação hodierna desse Deus na vida espiritual e na vida objetiva do pentecostal.

Igreja Preparatória revela, de qualquer forma, certa despreocupação com esse mercado, o que não significa despreocupação com seu crescimento enquanto denominação⁵⁴.

E isso é evidenciado na relativa passividade pela qual a igreja adota (inconscientemente?) um instrumental simbólico paradoxal às estruturas teológicas às quais se filia e sobre as quais assenta seus princípios dogmáticos; pois, se a IEP assume para si, por exemplo, a ação conservadora dos usos e costumes de santidade pentecostal, e nas entrelinhas de seus discursos afirma a detração dos pentecostalismos históricos que, dia a dia, perdem sua identidade, deveria também evitar (ou tentar fazê-lo) a assimilação ritual mínima do neopentecostalismo, como por exemplo, reescrever, a seu modo, a teologia da guerra espiritual em seus cultos, ao apontar “obras de macumba” como origens e redutos de muitos malefícios. Apesar deste detalhe, a IEP ainda mantém-se singular frente a um universo pentecostal cada vez menos marcado por suas características histórias e atualizado por aculturações inevitáveis. Nessa briga pela permanência de um “pentecostalismo ideal”, a IEP avança, a seu modo, embora dialogando com a cultura, apregoando sua síntese de doutrinas bíblicas: “combatidas por muitos, esquecidas por uns, exigidas por Deus, aceitas por nós”⁵⁵.

- I) (...) Nossa igreja é falada porque somos diferentes, fazemos a diferença, irmão. É possível viver na sã doutrina sim. E santidade vai longe, igreja. Não tem ecumenismo aqui não (...).
- II) (...) Tem crente que é bom de edredom, de prato de comida, etc. (...). Essa carne aqui é um grande inimigo das coisas de Deus. Quer ver? Ajoelha aí pra ver: é artrose, é irritação, é cansaço, é dor de não sei aonde (línguas estranhas e performance). (...) Você tem que mostrar pra esse corpo quem é que manda. Quem manda é Jesus, irmão. (Glórias e aleluias, igreja eufórica e sinestésica). É o Espírito Santo quem pisa no acelerador. Quem acelera é Deus. Tem que se entregar nas mãos do senhor e pisar na carne!⁵⁶

Uma coisa pode ser sugerida: a dimensão religiosa influencia a dimensão social. “A vida espiritual influencia a vida material”, diz o crente. Também já dizia o pregador protestante norte-americano Harry Emerson Fosdick (1878-1979), capa da revista *Time*, edição de outubro de 1930⁵⁷, que “um ateu é uma pessoa que não possui meios invisíveis de apoio”. O que poderia ser esse apoio? Se muitos encontram, fora da religiosidade, uma estrutura plausível de existência (e por isso – talvez – prescindem de qualquer forma de ação

⁵⁴ Na página 31 de seu RI, “Determinações a Coordenadorias e Regionais”, item 8, a liderança da IEP deixa claro suas intenções de crescimento: “Todo(a)s o(a)s obreiro(a)s que assumirem responsabilidade de liderarem Regionais e/ou congregações, terão prazo de 365 dias para que seus trabalhos tenham expansão nas áreas materiais e espirituais, caso contrário serão substituídos.”

⁵⁵ *Slogan*, frase-síntese da IEP.

⁵⁶ Juiz de Fora, Pr. Marco A. Mendes: I) Estudo Bíblico, 14.05.2013; II) Assembleia Geral, 06.08.2013.

⁵⁷ Cf. <http://www.time.com/time/covers/0,16641,19301006,00.html>. Acesso em 11 abr. 2013.

religiosa), outros, pelo contrário, depositam na fé religiosa as expectativas de se alcançar uma vida que valha a pena, que faça sentido. Adiante, breve abordagem a título de exemplo da importância religiosa na recuperação da *dimensão familiar*, esse sentido de “localização” no mundo, proporcionado pela ideia de família como instituição, sob a concepção religiosa.

Quando acentuamos o aspecto econômico da ordem familiar, referimo-nos ao lar, e quando acentuamos os aspectos de parentesco, referimo-nos à família. (...) [Pois] As relações conjugais e as relações entre pais e filhos estão fundamentadas na ordem familiar, mas as relações puramente sexuais são muito instáveis e problemáticas. Para se tornarem duradouras, devem ser institucionalizadas. (...) O lar é a comunidade econômica mais difundida e, ao mesmo tempo, constitui a base da fidelidade e da autoridade que, por sua vez, são as infraestruturas dos demais sentimentos característicos de outros sistemas sociais, porque o sentimento principal do grupo doméstico, sujeito à autoridade patriarcal, é um forte sentido de fidelidade que o mantém unido (GERTH; MILLS, 1973, p. 265-266).

A já comentada herança dos princípios ensinados pelas igrejas cristãs históricas – e [consequentemente] pelas igrejas pentecostais – no que tange aos costumes, princípios morais e regimes de conduta, estes profundamente atrelados ao universo social onde vive o indivíduo, sobrevive nas ações do grupo, tanto ao constituir o tema dos sermões quando a igreja se reúne, quanto [e mais intensamente, em termos ideais] nas relações familiares. A qualidade destas relações é muito enfatizada nos discursos pentecostais. Ao fundamentar nas Escrituras Sagradas a origem e ideal comportamental da família, as igrejas pretendem nortear o horizonte de conceitos dos fieis, que se apegam, através da crença articulada no código doutrinário, às instruções quanto ao que deve ou não ser uma família, ou melhor, “uma família aos pés do Senhor”, expressão corrente nos meios evangélicos.

A IEP não é diferente. O código de regulação da Igreja (o RI) explicita as preocupações da denominação quanto ao *modus vivendi* das famílias que a ela aderem. Preocupações estas estreitamente vinculadas à concepção puritana, expressa tanto no legalismo do pentecostalismo clássico quanto em algumas igrejas do “deuteropentecostalismo” (Mariano, 1999), ou aquele “pentecostalismo de segunda onda” de Freston (1993). Muito bem.

Mostra-se interessante ressaltar o porquê da abordagem sobre a *dimensão familiar* do sujeito membro da IEP. Filiados à perspectiva de que a santidade deve ser manifestada em todas as ações – e isto inclui desde as mais basilares questões da individualidade, como “ser

casto até o casamento”⁵⁸ ou “repudiar absolutamente a inadimplência”⁵⁹, até às questões coletivas, sobretudo na comunhão com a Igreja: quer dizer, é preciso “ser santo” (estando ou não na presença dos pares religiosos). Nesse sentido, o que o sujeito compreende acerca do mundo e da importância de “ser família”, bem como a compreensão sobre qual é a fonte da ordenação simbólica desse senso de conduta – ou seja, que o crente tenha a convicção de onde partem as regras para sua vida –, são dados centrais, também, no processo de compreensão sobre as características comportamentais que são idealizadas e esperadas pelo sistema de regulação das condutas operado pelo grupo.

O Senhor mandou [eu] orar pelos casais hoje. É uma ordem de Deus. Não tem demônio que vá vencer a Igreja, entrando no meio dos casamentos. Não, não, não! Cobertos no sangue de Jesus, Deus é quem protege sua santa igreja contra as investidas do inimigo. Não tem pomba-gira que vá interferir na vida dos servos de Deus. Eu quero todos, todos os casados aqui na frente, para oração. (...) O anjo de Deus vai passar aqui na frente, vai fazer a revista, hein, e ele vai te procurar aqui. Ele vai ver o seu nome na lista e vai te procurar aqui⁶⁰.

Mesmo em meio à queda do poder de controle e legitimação das instituições religiosas, como lembra Hervieu-Léger (2008), cumpre ressaltar que, no campo religioso brasileiro, sobretudo nas igrejas pentecostais, o senso de ordenação de mundo que orienta a cosmogonia dos grupos é eminentemente regulado pela igreja através do emaranhado simbólico por intermédio do qual ela ordena e articula sua doutrina – e suas aplicações. Assim, algumas características doutrinárias do grupo em questão, tais como a admissibilidade das performances gestuais, ou melhor, liberdade absoluta de expressão corporal no Espírito, são práticas mais suscetíveis de sofrer possíveis “bricolagens” com outras crenças, elementos que serão abordados mais à frente.

A instituição espera que o indivíduo que participa do culto, ouve a mensagem, canta os hinos, se envolve na atmosfera de fé pentecostal e nutre suas expectativas de ter seus problemas resolvidos por Deus até a chegada do “grande dia do Senhor”, demonstre, por vias de conduta pessoal, a conversão que apregoa. E esta conversão deve produzir resultados visíveis e práticos, de forma que a atmosfera que envolve o dia a dia do grupo doméstico

⁵⁸ Via de regra, nos ensinamentos cristãos, o casamento (heterossexual, ressalte-se) é a única instância de união em que o ato sexual entre duas pessoas, de sexo oposto, doravante denominados ‘cônjuges’, encontra sua legitimidade.

⁵⁹ Para esta infração, o RI da IEP prescreve a suspensão da comunhão com a igreja. Cf. IEP, 2005, p. 27, art. 12: “sonegação de dívida ou negligência no seu pagamento após ter sido admoestado” – suspensão de 120 dias, em caso de membro, e de 180 dias, em caso de obreiro.

⁶⁰ Juiz de Fora, Pr. Marco A. Mendes, 29.01.2013.

evidencie o ideal a ser alcançado pela igreja – através de seus grupos familiares, a saber, “ter uma família abençoada”, como dizem os crentes, emoldurada pelo universo simbólico da transformação operada pela conversão, afinal, “eu sou a menina dos olhos de Deus, irmão. Os olhos têm que ser limpos!”⁶¹.

“A conversão possui desdobramentos éticos”, lembra, em tempo, Alexandre Carneiro (2004, p. 51), num coro semântico com Leonildo Campos (2002). De fato, a transformação pessoal operada pela mudança das perspectivas de vida – e seus reflexos sociais, tem encontrado eco nas análises de pesquisadores atentos na compreensão dos efeitos da religiosidade sobre os esquemas agora grafados pela nova crença na vida dos recém-conversos pentecostais. Basicamente, o que muda na configuração de vida de um sujeito anônimo, seja ele um estudante, operário, dona de casa, um acadêmico, um analfabeto? Enfim, a busca pela objetividade nas respostas não é capaz de ocultar as dificuldades de um campo de pesquisa tão complexo quanto à averiguação das experiências de vida. Aqui, o trabalho de campo engloba bem mais que uma escuta ativa ou uma atenção bem focada: é preciso equilibrar os sentidos, porque, se não é fácil e muito menos correto articular as próprias deduções e experiências pessoais, na tentativa de juntar as peças de quebra-cabeças incompatíveis, no sentido de comparar a visão de mundo do pesquisador às concepções dos entrevistados/pesquisados, muito menos facilitada é a tarefa de engendrar observações que sejam de fato um espelho da realidade observada, procedendo a uma textualização das experiências de campo que narre, aprofunde e consolide argumentos (OLIVEIRA, 2006).

A página 12 do informativo doméstico da IEP⁶² traz um caso emblemático de uma ação prática da instituição na dimensão familiar dos crentes. Trata-se do relato da história de vida de um jovem casal, hoje membros da IEP: Com seu terno e gravata, Gilmar caminha por entre os bancos da IEP. Igreja cheia. Às mãos, a bandeja contendo o pão, no culto de santa ceia. Mas não foi sempre assim. Ex-viciado em drogas, Gilmar viu-se em situação caótica, assim como os milhares de dependentes químicos espalhados pelo mundo. Mas a história aqui é protagonizada por sua esposa, Suzana. Afastada da igreja havia muitos anos, a jovem caminhava à margem do rio Paraibuna, na região central de Juiz de Fora, pensando em cometer suicídio: “Meu companheiro drogado, não tem jeito, não aguento mais essa vida sem sentido”, ela pensava. No caminho, a moça passa em frente ao templo da IEP, num culto de quinta-feira. Era um culto de libertação. À porta do templo – que fica em frente ao mesmo rio –, uma diaconisa vê Suzana passar do outro lado, e lhe oferece um sorriso e um convite,

⁶¹ Juiz de Fora, Estudo Bíblico. Pr. Marco A. Mendes, 14.05.2013.

⁶² Jornal “Voz Preparatória”, Ano 18, nº. 30.

acenando as mãos. Era a diaconisa Cláudia. O cenário era o mesmo que se repete em várias igrejas pentecostais: pessoas com o moral, a vida e a saúde comprometidos, geralmente por conta dos vícios, encontram a saída na mensagem do evangelho pentecostal, onde o sujeito encontra a “ordem e a moralidade” (MARIZ, 1994, p. 220). A ação da diaconisa rendeu o sugestivo subtítulo no periódico doméstico: “A ponte seria o fim de Suzana. A Preparatória foi o recomeço.” Esse tipo de testemunho não é raro no pentecostalismo, mas cumpre destacar aqui o caso, pois reflete bem o que o trabalho de campo tem revelado sobre a atuação dos crentes da IEP⁶³, nas dimensões religiosa, familiar e social.

⁶³ Uma coisa interessante que se pode observar na IEP é o engajamento dos crentes, o amor pela causa, o “amor pela obra”. Para além de um intenso sentimento de pertença, característico e fruto do envolvimento na atmosfera do pentecostalismo tradicional, o “trabalhar na obra” representa uma resposta ao processo de internalização/interiorização das estruturas simbólicas presentes e formadoras do arcabouço doutrinário da IEP. Há, por exemplo, uma frase-síntese, um slogan, “marca d’água” dos documentos, panfletos e itens da igreja: “Esta obra também é minha”, com a representação imagética de um boneco carregando um templo nas costas. Nesse viés, as metáforas que recheiam os discursos inflamados pela interpretação teológica da IEP ricocheteiam nas consciências dos crentes, despertando-os para que mantenham firme a convicção de que seu engajamento é divino, é sagrado; afinal, desde que foi instaurada a concepção e natureza da denominação através da experiência carismática de seu fundador, o convite a que os homens se preparem (daí “Preparatória”) para a salvação vem sendo ofertado a todos, na ação proselitista de transformar a criatura que “vive em pecado” num agente na – usando uma linguagem própria ao grupo – “obra de restauração da noiva do Cordeiro”.

2 OS CORINHOS NA IEP: ALGUNS ASPECTOS

*“No nome santo, alegre canto,
Eu fui lavado, santificado;
Vivi perdido, mas sou remido,
No nome santo de Jesus.”⁶⁴*

*“Tocou-me, Jesus tocou-me,
De paz Ele encheu meu coração...
Quando o Senhor Jesus me tocou
Livrou-me da escuridão.”⁶⁵*

- A) *“Contempla este varão que chegou agora...
Abra a boca, irmão, e dê um glória
Eu dei glória e um varão desceu,
Trazendo a resposta do poder de Deus!”*
- B) *“Deus mandou a cura divina
E livrou a minh’alma da ruína;
Agora eu vou, alegre, anunciar,
Que Cristo está curando aqui neste lugar.”⁶⁶*

O bem simbólico musical é um elemento de expressão muito caro ao pentecostalismo, sobretudo aos herdeiros e mantenedores do estilo pioneiro, que não veem na arte da música apenas um instrumento proselitista. Antes, reconhecem e encontram, na ação ritual e litúrgica da musicalidade, uma possibilidade de fazerem abordagens sobre suas relações pessoais com Deus, com os outros irmãos de fé e com o mundo⁶⁷. A Harpa Cristã é instrumento basilar no culto da IEP. Compõe a liturgia, e seu uso é estatuído no RI. Tal fato remete diretamente à herança assembleiana do líder da igreja que, por muitos anos, atuou naquela denominação. Mas não é só isso. Como já fora abordado antes, a Harpa Cristã tem forte presença entre as igrejas pentecostais, sobretudo as mais antigas. Além disso, a hinódia do pentecostalismo pioneiro também finca raízes na hinódia protestante⁶⁸.

⁶⁴ Harpa Cristã, nº 175, refrão.

⁶⁵ Música evangélica popular, refrão.

⁶⁶ Pot-pourri de antigos corinhos de fogo.

⁶⁷ O termo “mundo” é corrente entre os pentecostais, especialmente os crentes que filiam suas perspectivas ao estilo mais severo dos usos e costumes, para se referir aos não crentes, “perdidos, que precisam de salvação”; enfim, “mundanos” são os que vivem e pautam suas concepções sob a égide da “vida secular”, em oposição à disciplina puritana dos fieis.

⁶⁸ Vários trabalhos já foram publicados sobre a temática da música protestante e pentecostal, tanto as composições clássicas/tradicionais dos hinários quanto a esfera, digamos, mais diretamente influenciada pelo universo da música secular, como é o caso das canções populares evangélicas, dos corinhos congregacionais e do próprio fenômeno da música gospel. Sobre a tradição da música protestante no Brasil ver Antonio Mendonça (1995), Jaqueline Dolghe (2007), Henriqueta Braga (1961) e outros.

Fato é que a música desempenha protagonismo nas estruturas do culto pentecostal, situação evidenciada tanto pela realidade mesma dos cultos quanto pelo interesse da comunidade científica nesta abordagem. Observação interessante a de Corten (1996), que destaca o papel discursivo da música no culto pentecostal, haja vista ser ela uma das formas de manifestação teológica desse movimento (MENDONÇA, 1995). Tal afirmação não foge à realidade observada em muitos pentecostanismos, uma vez que as composições das músicas cantadas nos cultos, ou seja, “teologia em forma de música”, evidenciam várias camadas dos, por assim dizer, elementos discursivos da mensagem pentecostal. É evidente que a música dá o recado: não por acaso, hinos e corinhos rejeitam a superfície dos cultos pentecostais, conferindo-lhes dinâmica própria, já conhecida pelos estudiosos do pentecostalismo. E essa dinâmica nucleada pela música no culto pentecostal não tem o caráter de entretenimento, típico da musicalidade secular. Composto o culto, música também é culto.

Cumprido ressaltar um aspecto do culto da IEP: embora a reflexão presente neste texto se encontre no sentido de abordar os corinhos de fogo e suas relações com a dinâmica expressiva gestual dos cultos, é importante ressaltar que tais corinhos não são, à moda de muitas outras [pequenas] igrejas pentecostais autônomas espalhadas pelos subúrbios brasileiros, o prato principal no *menu* litúrgico desta igreja. Antes, pode-se garantir, sob a égide de prolongada e sistemática observação e acompanhamento das atividades da denominação, que a Igreja Evangélica Preparatória segue à risca o estilo de culto que a identifica prontamente com as congregações mais antigas das Assembleias de Deus dos anos de 1980 (conforme fora abordado no capítulo primeiro). Destacar esse ponto é, de certa forma, fazer justiça à denominação-objeto de pesquisa, haja vista que, apesar da intensidade e recorrência dos corinhos de fogo (fato que originou a perspectiva desta pesquisa) nos cultos, é uma denominação profundamente afetada pelas características hínicas daquele pentecostalismo clássico.

2.1 O passado, hoje: o “corinho de fogo” como narrativa mítica

Entre as mais diversas formas de expressão artística existentes, cabe à música um lugar reservado no elenco das preferências populares. E o universo propriamente religioso, como universo popular que é, parece não destoar a tal realidade. Em seu livro “*A necessidade da arte*”, Ernst Fischer (2007) levanta importantes questionamentos sobre o lugar ocupado pela manifestação artística na vida das pessoas: será a arte apenas um substituto da vida, da realidade? Neste sentido, será que ela não expressa algo mais que apenas uma necessidade de

entretenimento? Será que a arte não expressa uma relação mais profunda entre o homem e o mundo? Será que a arte satisfaz, de fato, a várias necessidades humanas? E de que forma o faz? Tais perguntas, entre outras mais propostas pelo autor, representam, na verdade, apenas gotas frente às propostas oceânicas de reflexão ali sugeridas por Fisher. Por conta mesmo do caráter propedêutico da presente análise, cumpre ressaltar, ainda que sumariamente, essa característica da *arte*, ou seja, a capacidade que tem de materializar representações, expressando-as através de linguagens variadas. Todavia, sob a moldura da presente reflexão, limita-se a linguagem do mito, especificamente a narrativa mítica do livro sagrado do cristianismo, a Bíblia.

Na obra a que me referi, Fisher analisa algumas questões-chave nos estudos da interpretação da arte, entre elas o *tema*, o *conteúdo*, a *forma* e o *significado* presentes na obra artística, e explica algumas relações entre esses conceitos. Neste sentido, “conteúdo” não deve ser confundido com “tema”, embora sejam conexos no processo da composição da arte propriamente dita. O conteúdo está associado ao significado/produção de sentido da obra/composição, enquanto o tema é algo mais abrangente, que pode ser abordado de várias formas.

O objetivo aqui não é obviamente uma pretensa incursão no estudo da arte, o que demandaria profundidade nas leituras dirigidas e específicas desse campo. No entanto, parece interessante e pertinente passar a limpo a noção desses conceitos, tema e conteúdo, na arte, sobretudo no objeto a que se refere este texto, o “corinho de fogo”. Como estrutura composta de música e letra, essas canções são condutoras de sentido para o grupo religioso (conteúdo), bem como tematizam narrativas bíblicas (míticas) e também narrativas de histórias, casos, contos. Uma forma de *arte* que encapsula crenças, experiências e hermenêuticas, conferindo ao que antes era apenas um estilo popular de música a legitimidade de elemento ritual.

Essa legitimidade nasce do encontro entre a forma e o significado. Nos anos 1980 fora observado, de maneira acertada, que a forma cede prioridade ao conteúdo das letras [dos corinhos], sendo estas letras o elemento que confere sacralidade a certos tipos de música.

Na verdade, o elemento estético sempre esteve presente enquanto elemento de fruição subconsciente. À flor da pele, no entanto, o que determinava aprovação ou rejeição era a sua possibilidade de carregar um determinado tipo de mensagem referencial exigida pela igreja (MARASCHIN, 1983, p. 15).

É bem verdade que os estilos de corinhos que orientaram a produção do texto de Maraschin pouco se assemelham e/ou se relacionam aos corinhos de fogo, mas os fins aqui

justificam os meios: tanto em um quanto em outro tipo das respectivas canções, o significado está contido no texto referencial, no teor da mensagem veiculada, na “teologia em forma de música”.

O “corinho de fogo”...

O que é o corinho de fogo? Trata-se de uma expressão musical, recorrente em algumas igrejas pentecostais. Cumpre aqui ressaltar que o uso deste tipo de música não é generalizado nos pentecostalismos, e sim em algumas igrejas em particular, sobretudo denominações localizadas nas periferias urbanas. São igrejas geralmente “autônomas” (BITTENCOURT FILHO, 1994;2003), sem vínculo administrativo com as grandes instituições bem estabelecidas do pentecostalismo clássico, tais como as igrejas de primeira onda, AD e CCB, as de segunda onda IEQ, BPC, IPDA (FREESTON, 1993;1994) e as neopentecostais IURD, IIGD, IRC e outras (MARIANO, 1999)⁶⁹. Antes de falar dos corinhos de fogo, é interessante ressaltar aqui o que vem a ser “corinho” no meio evangélico.

Antônio Gouvêa Mendonça (1995), em *O celeste porvir*, com base nos estudos feitos por David Martin (1967), faz uma abordagem dos tipos de protestantismo que se estabeleceram no Brasil. Para isso, ele analisa os elementos discursivos presentes na teologia protestante dos missionários a partir da mensagem dos cânticos dos hinários utilizados nas igrejas (*Salmos e Hinos*). De fato, os hinos revelam/testemunham a teologia dos autores. Daí o autor identifica e tipologiza os protestantismos brasileiros⁷⁰. Na mesma obra, Mendonça alude a dois tipos de músicas presentes no protestantismo, também destacadas por Martin: os *carols* (cânticos alegres, mais populares) e os *coros* que, segundo eles, seriam músicas de teor erudito, de composições vinculadas ao cenário da música clássica. Na abordagem, os autores não deixam de destacar que os *carols* eram preferidos pela grande massa, pelos “estratos intelectuais mais baixos”, enquanto os *coros* figuram entre os escolhidos pelas “pessoas de nível intelectual e status mais elevado” (1995, p. 221).

⁶⁹ Seria leviano afirmar, de modo genérico, que as grandes denominações pentecostais não se utilizam dos referidos corinhos de fogo, até mesmo por conta da dimensão do campo pentecostal e as relações dialéticas de influência simbólica que promovem intenso intercâmbio entre os pentecostalismos. A título de exemplo, IPDA e IURD, são igrejas bem diferentes; no entanto, a presença recorrente de exorcismo nos rituais dessas igrejas vem acompanhada de cantigas similares aos corinhos de fogo. Todavia, são músicas de teor beligerante, sim, mas o uso esporádico desse tipo de canção nas grandes igrejas contrasta com a recorrência dos corinhos de fogo nos pentecostalismos de subúrbio. Ressaltando a realidade social dos grupos religiosos, bem como outros fatores de ordem cultural, ainda assim as bases da diferença entre essas igrejas são teológicas; são leituras diferentes, diversidades pautadas na apropriação hermenêutica dos textos bíblicos.

⁷⁰ Mendonça descreve os protestantismos como “protestantismo pietista”, “protestantismo peregrino”, “protestantismo guerreiro” e “protestantismo milenarista”.

Estudos sobre a música evangélica já foram empreendidos no Brasil, enfatizando outros aspectos do universo musical da “cultura gospel”, incluindo aí desde análises sociológicas das relações de mercado a análises psicológicas dos fenômenos pentecostais; são trabalhos como os de Magali Cunha (2004), Jaci Maraschin (1983), Jacqueline Zirolto Dolghie (2007), Valdivino R. Santos (2002), entre outros, que evidenciam, sob um viés ou outro, o papel [social] da música evangélica como elemento conjuntivo e formador de identidades. Entretanto, não se encontra o mesmo volume de pesquisas, quer nos filtros de busca e/ou nas palavras-chave dos portais acadêmicos, quando o assunto é “corinho”. Há, sim, dois trabalhos consideráveis nessa temática. A análise de Éber F. Lima (1991) sobre a “corinhologia brasileira” e a pesquisa de mestrado de Luiz Carlos Ramos (1996), “*Os corinhos*”: uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros; nesta reflexão o autor delinea, de forma bem sucinta, a historicidade dos corinhos e sua assimilação/aplicabilidade nas igrejas evangélicas.

Segundo Jaci Maraschin, “corinho é uma expressão que se tornou popular nas igrejas protestantes de missão para designar os cânticos alternativos (que não constam do hinário oficial) assim designados porque, originalmente, eram curtos e repetitivos” (1983, p. 13). Já quando se fala em “corinho de fogo”, fala-se em pentecostalismo, é importante ressaltar. E não diz respeito a todos os ramos pentecostais, como já foi citado. Há um aspecto interessante nessas expressões musicais, o que me levou a assumir o desafio da busca pela compreensão de alguns aspectos simbólicos dessas músicas e a relação que se estabelece entre tais aspectos e a experiência carismática propriamente dita. Diferente daqueles “corinhos” descritos por Éber Ferreira e Luiz Ramos (músicas populares, repetitivas, de perfil majoritariamente romântico), os “corinhos de fogo”, para além de um processo de assimilação/absorção de elementos culturais do Brasil, refletem também a influência sofrida no trânsito simbólico-cultural da religiosidade brasileira, especialmente com os toques da musicalidade das religiões de matriz africana⁷¹.

Alguns corinhos assumem um claro papel [pedagógico] de mediadores de conflitos entre os membros do grupo. É o caso das letras de apelo moralizante, seja fazendo referência a critérios normativos da igreja (tais como usos e costumes, vestimentas, abuso da “ vaidade” no uso de cosméticos, etc.) e também agindo diretamente na mediação de grupo, em letras do tipo “conserte-se com teu irmão”, “varão de Deus não faz fofoca”, “homem de Deus não deve

⁷¹ Sobre a temática específica das relações entre o universo das crenças afro-brasileiras e o dos (neo)pentecostalismo(s), o antropólogo Vagner G. Silva desenvolve proficuas reflexões, tanto em termos sociológicos quanto antropológicos (SILVA, 2005; 2007a; 2007b). David Lehman (1996) também reflete, pontualmente, a temática, das páginas 117 a 244.

na praça, não é mau pagador”, etc. A execução desses cânticos durante o culto é a voz [indireta] da instituição falando ao sujeito, embutida na simbologia musical dos corinhos, que transportam os sistemas doutrinários [dos pentecostalismos] de forma estética e acusticamente aculturada.

Embora prevaleça nas letras o viés contraculturalista do pentecostalismo clássico, os corinhos de fogo revelam um ‘pentecostalismo particular’, uma *cultura contemporânea pentecostal [brasileira]*, diferenciada, que assenta raízes na experiência cultural dos actantes/sujeitos da manifestação carismática. Uma observação. Quando me refiro à “matriz religiosa brasileira”, faço referência ao que Bittencourt Filho (2003) descreve como sendo um tipo de “substrato religioso-cultural” que permeia o imaginário/ideário popular do Brasil. Por sua vez, Carlos Brandão (1988;2005) também aborda os processos de assimilações culturais que se operam no campo religioso brasileiro; o supracitado “substrato” é bem pronunciado no que Brandão chama de “sistemas de sentido”: os diferentes olhares religiosos que caracterizam a pluralidade confessional dos credos e instituições religiosas no Brasil acabam se encontrando, de alguma forma, e o autor explicita esse encontro através de um “mapa dos crentes”:

Que esse simples sumário de um mapa de sistemas religiosos de sentido sirva à lembrança de que a não ser em tipos de culturas muito simples ou muito fechadas, onde havia antes uma unidade e uma estabilidade consolidadas, não raro, à força, existe agora uma franca diversidade no interior de algumas religiões e entre elas. Ao lado de “formas puras” e “de origem”, existem derivações, divergências, novas experiências pessoais e coletivas de lidar com o sagrado e tomar uma experiência da sentido, tornada uma fé partilhada como uma crença, em uma religião em que elas acabam por se configurar culturalmente (BRANDÃO, 2005, p. 30).

No entanto, em suas narrativas – muito embora possam ser entendidas como complementares no que tange à reflexão sobre o campo religioso brasileiro –, Brandão (2005) e Bittencourt seguem diferentes caminhos quanto ao sentido que orienta seus argumentos: enquanto Bittencourt aponta para o que seria a “essência” da religiosidade brasileira, Brandão enfoca a característica da “diversidade religiosa” presente na realidade social brasileira. Voltemos à sequência do texto. Ora, os corinhos são discursos investidos em músicas, intercaladas por várias interjeições e louvações (o que denuncia a força de uma pronunciada idiossincrasia nas interpretações) que dependem da letra da canção e, acima de tudo, do

repertório simbólico do intérprete principal, quem está ao microfone⁷². Em corinhos de fogo que falam de guerra, batalha, etc., destacam-se interjeições beligerantes do tipo “Queima, Jeová!”, “Vai ser destruído em nome de Jesus”, outras vezes com gritos ora guturais, ora fricativos, em várias tonalidades, das baixas às altas frequências vocais, com desfecho geralmente glossolálico. Manifestações anárquicas, alternando gritos de forma estridente, ora com voz gutural, são comuns nesse tipo de culto pentecostal. Isso não quer dizer, absolutamente, que não haja uma mínima ordem litúrgica nestas reuniões. Cartaxo Rolim (1985) descreve muito bem algumas características do pentecostalismo, entre elas a própria liberdade “anárquica” conferida aos crentes durante as assembleias, destacando, contudo, os fatores hierárquicos que asseguram uma direção organizada ao culto: afinal, complementa Gedeon Alencar, “há décadas o culto “guiado” pelo Espírito Santo realiza-se – apenas – assim. E ninguém se atreve a mudar. Nem o Espírito” (2010, p. 92).

A observação dos cultos não advoga que os corinhos exerçam influência sobre o grupo; antes se verifica que essas músicas compõem (associadas aos demais elementos de culto) os rituais da igreja e, como importante componente, deslocam o andamento do culto para uma dinâmica mais performática. O que eu quero dizer? A dinâmica ritual dos cultos é alterada acústica e imagetivamente quando os corinhos de fogo são cantados⁷³. Assim como o texto narrativo bíblico (mítico) evoca o místico de seu conteúdo verbalmente estabelecido na consciência e na crença pentecostal, o corinho (como arte que é) desempenha o papel lúdico de trazer o mito ao palco da experiência religiosa, o que representa menos uma simples sugestão psicológica da manifestação sobrenatural do sagrado, e mais uma fusão [efetiva] entre dois mundos (GEERTZ, 2008), onde a experiência carismática é um amálgama que liga

⁷² Apenas em caráter de observação, o microfone sugere status, poder. Cantar, pregar, testemunhar, tocar um instrumento e etc., funções realizadas no palco, ou no altar, são ações que se realizam não apenas pela necessidade técnica de ter a capacidade vocal e instrumental amplificadas. Antes, estabelecem um cruzamento semântico com a ideia de utilidade levantada por Cartaxo Rolim (1985), já que o pentecostal não está sob as limitações que o impediam de realizar trabalho religioso no catolicismo, o que Rolim analisa como “elementos da produção religiosa” no pentecostalismo. A experiência pentecostal se pauta também na dinâmica de ser usado por Deus através das atividades na igreja, tal como realizar sermões, ao microfone, por exemplo.

⁷³ Parece importante ressaltar que os crentes demonstram maior liberdade de expressão gestual nas igrejas filiais, nos bairros, e não nas sedes das igrejas, localizadas geralmente na região central da cidade. Nestas também acontecem manifestações performáticas de experiência religiosa. No entanto, observa-se que são bem menos intensas que suas recorrências nos subúrbios. (Isso poderia sugerir que nos bairros mais distantes, onde consequentemente os cultos se caracterizariam pelos perfis de uma fração mais pobre da população – o que automaticamente levaria a associações entre pobreza-histeria ou coisas do tipo – os crentes viveriam maior “liberdade” de culto.) Não é bem assim. Parece haver, sim, uma orientação a que os membros se posicionem de forma mais moderada frente ao público flutuante recebido pelos templos centrais e que parece ser atraído aos cultos justamente por conta dos vários simbolismos mágico-religiosos presentes nas reuniões; tal atração parece ser exercida pela presença de uma “matriz religiosa brasileira” que orienta os olhares do imaginário religioso da população, que atrai e impulsiona o sujeito a participar das experiências simbólicas das crenças populares, ressignificadas sob a leitura protestante carismática.

esses dois universos: 1) os efeitos da *visão de mundo*, constituída pela experiência religiosa, sobre a existência ordinária e 2) o universo simbólico-religioso realimentado sistematicamente na dimensão territorial dos cultos, nos rituais, consagrando e legitimando o sistema de crenças.

...como narrativa [do mito]...

Incluem-se nas letras dos corinhos desde narrativas bíblicas – e posterior associação destas aos episódios que constroem a experiência pessoal dos fieis⁷⁴ – até referências a termos e expressões de outras formas de manifestação religiosa. Daí serem comuns em alguns corinhos – inclusive incorporadas ao vocabulário cotidiano de muitos crentes – expressões como “tá amarrado”, neste caso referentes às “amarrações de exus” nos terreiros de umbanda e alguns terreiros de candomblé (SILVA, 2007a, p. 233; MARIANO, 1999, p. 145). Além das letras de base mítica (passagens bíblicas), outras, tão frequentes quanto aquelas, explicitam ataques diretos ao catolicismo (“deixa a Maria, quem salva é Jesus”), ao protestantismo histórico e demais instituições evangélicas não-pentecostais (“crente frio tem que receber poder”), às religiões afro-brasileiras (“não tem pomba-gira que resista ao poder de Jeová...”), etc. Mas esta reflexão contempla apenas um aspecto: o processo de releitura dos episódios bíblicos, mitos narrados sob o prisma da hermenêutica pentecostal, estabelecendo pontes entre a interpretação literal das passagens bíblicas e a “comprovação” dessa literalidade na experiência religiosa [sensível] dos carismas, tópico a ser abordado adiante.

Ancorada [também] no capítulo 2 do livro de Atos, a doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo confere as bases que legitimam as manifestações da experiência religiosa no culto. Entre tais manifestações, um elemento comum às igrejas de perfil carismático é o batismo no Espírito Santo, com evidência de línguas estranhas (RODMAN, 2011; GILBERTO et al., 2008). Assim, o fenômeno em si, a manifestação carismática, representa a

⁷⁴ Um exemplo simples, entre inúmeros, referente à temática central do culto de festividade pelos 24 anos da IEP, em 18/01/2013: durante o sermão, o pregador, filho do pastor da IEP, em mensagem marcadamente sinestésica, faz referência ao capítulo 2 do livro de II Reis, passagem bíblica a descrever um evento em que Elias, o profeta, teria sido levado ao céu num carro de fogo. Detalhe: o tema da festa constava do versículo 10 do capítulo 4 de Tiago, onde está escrito: “Humilhai-vos perante o Senhor, e ele vos exaltará” (edição corrigida). Fazendo ponte entre os textos, o pregador destaca a necessidade de uma vida disciplinada e puritana, para que Deus possa exaltar o crente (Tg 4:10), porque “só entra na carruagem quem o anjo convida”, afirma o pastor, associando a realidade objetiva do crente à experiência que o profeta Elias teria vivido com Deus. Mais uma metáfora a indicar a leitura bíblica pentecostal: a carruagem é a presença de Deus, o milagre, a resposta para os problemas, enfim, a carruagem é o próprio Deus; o anjo aparece, aí, mais uma vez como um agente a serviço de Deus e da igreja. Definição associada à visão [literal] pentecostal de “anjos” conforme leitura literal de Hebreus 1:14: “Não são porventura todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação?” (edição corrigida).

continuidade do agir sobrenatural de Deus entre os homens. Nestes termos, a experiência religiosa legítima, na sinestesia do grupo, o impacto do sistema simbólico pentecostal (o sistema de crenças) na reatualização do mito⁷⁵.

O “corinho de fogo” do pentecostalismo funciona às vezes como uma “senha” para a manifestação carismática coletiva, estimulando a “irrupção do sagrado no mundo”, diria Eliade (2008, p. 86); porém, tal manifestação (e as características de seus intercursos comunicativos entre os fieis) encontra similaridades cênicas nas giras e hierofanias comuns em terreiros das religiões de matriz africana. Como ações rituais, esses “comportamentos consagrados” (GEERTZ, 2008) reproduzem, sob o verniz da cultura na qual o grupo está inserido, mitos de origem. No próximo item deste capítulo, algumas letras de corinhos de fogo exemplificam as narrativas míticas em questão, bem como as relativas associações de tais narrativas às experiências religiosas do pentecostalismo.

...adaptada à cultura.

O ideário mágico⁷⁶ da matricialidade religiosa brasileira é bem pronunciado nos corinhos de fogo. O imaginário popular de um mundo habitado por espíritos que protegem ou perseguem, que auxiliam ou servem de “encosto”, enfim, um mundo espiritual densamente povoado: “anjos”, os “varões de branco”, o “homem de branco”, em ações híbridas – seres [celestes] com ações típicas de espíritos e congêneres componentes do mundo simbólico de outras religiões –, sob a apropriação hermenêutica pentecostal. Neste sentido, atribuições são conferidas aos anjos, ao Cristo e a outros personagens bíblicos. Letras de corinhos como estes, apenas a título de exemplo, recorrentes até mesmo em igrejas pentecostais mais antigas, revelam as continuidades simbólicas entre a cultura popular e o rearranjo interpretativo da hermenêutica pentecostal.

(I)

“O homem que andou na galileia

⁷⁵ Williams (2011), teólogo pentecostal, é enfático ao sublinhar que a experiência do pentecostal com o Espírito Santo, de forma sensível, através dos dons espirituais, é que tornaria (conforme a crença do grupo) o fiel apto a usufruir uma manifestação mais plena da presença do sagrado: “Quando uma pessoa participa da mesma experiência pneumática como fizeram os autores bíblicos, ela tem a capacidade espiritual de receber o que a Bíblia ensina. (...) Na experiência de muitos surge uma intensa consciência das coisas de Deus” (p. 565).

⁷⁶ Quando se fala nesse ideário ou pensamento mágico, toma-se por base a concepção de que há pessoas que acreditam na possibilidade de exercer influência sobre os acontecimentos da realidade objetiva a partir da manipulação de objetos; trazendo para esta reflexão: quer seja um amuleto físico ou uma porção mágica, por exemplo, quer seja um discurso, um gesto ritual. Fato é que esse pensamento mágico é denso e intenso na matricialidade religiosa do Brasil. Para aprofundamento na temática, ver Montero (1986), Strauss (1975), Mauss (2003), Pierucci (2001), Guerriero (2003), entre outros.

*Se chama Jesus de Nazaré,
Agora está comigo, renova minha vida
E aumenta a cada dia mais a minha fé...
Fé, mais fé, amor, mais amor,
Quem não tem, peça ao Salvador
Pois sem fé e sem amor
Não pode agradar ao Senhor!"*

(II)

*"Deus mandou a cura divina
E livrou a minh'alma da ruína,
Agora eu vou, alegre, anunciar
Que Cristo está curando aqui neste lugar."
"Senhor manda poder, Senhor manda poder,
Opera maravilhas, faz milagre aparecer.
Repreende o inimigo, batiza o que crê,
Derrama fogo santo, Senhor manda poder."*

As representações da trindade nos corinhos de fogo constituem relações metafóricas, em que ocorrem associações de cada pessoa (Pai, Filho e Espírito Santo) aos símbolos pertinentes na teologia pentecostal. Assim, "a unção do Espírito" aparece nas letras que falam do "óleo de Jeová sobre a cabeça", "O azeite de Deus vai descer", etc., todos fazendo referência às formas de manifestação do sagrado entre os crentes.

A leitura pentecostal das passagens bíblicas transfere a literalidade da compreensão dos textos para o espaço de culto, que passa a ser o território de manifestação do sagrado. Essa manifestação do sagrado não foge ao estilo próprio do culto pentecostal, ou seja, um culto em que a participação ativa dos fieis confere uma dinâmica marcada pelo caráter festivo da "louvação", já que o "canto é símbolo da comunicação oral", lembra Corten (1996). Prosseguindo em sua análise sobre o pentecostalismo, Corten ainda sugere que "o canto, ao ser prolongado, produz uma elevação do clima emocional (...) e sua repetição torna-se enfeitadora" (Ibidem, p. 60).

Ora, o estilo festivo das comemorações populares do Brasil parece se inscrever, culturalmente, nos momentos de ápices das manifestações carismáticas no culto pentecostal brasileiro, carregando para o templo, no '*templo nato da cultura*' que é próprio crente, as marcas do imaginário religioso deste país: canta-se os anjos, os demônios; canta-se a força das divindades, canta-se a tristeza e a alegria; canta-se e dança-se a celebração ritual da presença do sagrado, da alegria coletiva que instaura a reatualização do mito.

De fato, as similaridades entre as performances rituais no culto pentecostal (e seus corinhos de fogo) e as manifestações mediúnicas das religiões afro-brasileiras, sobretudo a

umbanda e suas “giras de fé”, seus cânticos e danças rituais (SILVA, 2007a), num ambiente de liberdade e espontaneidade gestual, evidenciam algumas características da matricialidade religiosa do Brasil, que atravessa o núcleo dos credos, conferindo brasilidade às mais diversas formas de manifestação religiosa. Apesar de suas origens norte-americanas, esse protestantismo carismático que é o pentecostalismo dialoga com a cultura brasileira desde que aportou no país. Não por acaso é um pentecostalismo de “fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros” (CAMPOS, 2005, p. 101). E esse dialogismo simbólico inter-religioso sugere naturalidade a um sincretismo não apenas religioso, mas cultural (SANCHIS, 1994).

Quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “que coloca o fiel em comunhão imediata com Deus” (MENDONÇA, 1999, p. 81), pode-se perceber a capacidade que os signos estético-acústicos da expressividade musical têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade mitológica que sustenta o sistema de crenças do grupo. “Cristo está curando aqui neste lugar” é a mensagem que conserva o mito de origem na contemporaneidade – o Cristo curou no passado, e eu [pentecostal] creio que a cura acontece também no presente – lançando no futuro a certeza de que o sagrado ainda estará presente. A experiência sensível do fiel que deposita suas crenças num Deus Todo-Poderoso atemporal é um operoso instrumento de legitimação desse mesmo sistema de crenças. Traduzindo crenças, os corinhos fornecem ao crente a possibilidade de cantá-las, vivenciando-as na expressão gestual de seu corpo, experimentando assim a “plenitude de alegria” de receber a presença compartilhada do “Totalmente outro”, diria Otto (2007).

Terrin (2004) lembra que, “perdendo o contato com o originário, perde-se tanto o sentido verdadeiro da música quanto o sentido religioso” (p. 219). A semântica traduzida nos corinhos de fogo vai além de ritualizar comportamentos; ela os ritualiza a partir de si mesma, sendo constituída na relação entre a cultura local que a precede e o sistema simbólico religioso. Nesse sentido, tal sistema de símbolos incorpora o “originário” e o mescla à cultura popular, quer nas canções populares, no modo de viver de um grupo, nos termos e expressões que compõem as estruturas de comunicação social, quer nas canções religiosas. Adaptada à cultura – e ao sistema de significados que ela é – a significação mesma encerrada nos corinhos de fogo avulta ainda mais sua importância religiosa e cultural, uma vez que agrega valores à cultura geral, ao exprimir, nas expressões rituais dos pentecostalismos, a riqueza de um matiz simbólico que nasce nas e através de rupturas e continuidades entre as diversas manifestações religiosas no Brasil. Afinal, se o samba, o choro e o forró são algumas das peças de um quebra-cabeças chamado Brasil, o corinho de fogo, embora das menores,

também o é. Pelo menos se pode ver e ouvir o Brasil – e sua religiosidade – em todas essas canções.

Marcados pelo sincopado dos forrós e xotes, os corinhos de fogo atraem para o círculo dos pentecostais algo mais que a presença da divindade e o carisma que embala as palmas, as danças, os cambaleios, os gritos, as interjeições da alma e dos cânticos: os crentes atraem para si aquilo que já lhes é impresso nos próprios atos de culto, impresso nas experiências individuais e coletivas da vida social, impresso na expressividade do corpo que abraça a ritualística dinâmica de uma apropriação hermenêutica que traz o passado mítico ao ritual do presente, inspirando um “ballet espiritual” dançado sob a luz da crença de que o mundo está cheio de espíritos, sim, e “o corinho que cantamos”, diria o crente, realimenta a convicção de que “cantamos a festa para o dono da festa, cantamos a verdade”⁷⁷, cantamos nossa crença. E cantando nossa crença, cantamos nossa cultura. Assim, há confiança de que caminho numa direção talvez não tão óbvia, porém coerente, ao enxergar nos corinhos de fogo a narrativa dos mitos adaptada à cultura brasileira. E parece que esta adaptação da mitologia bíblica sob a roupagem estética de uma expressão musical do Brasil tem dado certo. Afinal, os dados do último recenseamento (IBGE, 2010) expõem que os pentecostais são os responsáveis pelo contínuo crescimento evangélico no país. E a pluralidade de expressões e estilos que compõem o acervo musical presente nos cultos não deixa de adubar a evolução quantitativa desses grupos.

2.2 Os corinhos de fogo na IEP: algumas letras

As igrejas evangélicas pentecostais e carismáticas são mais abertas à música popular muito embora não tenham ainda descoberto a riqueza da música popular brasileira para o culto. É provável, no entanto, que venham em futuro próximo a descobrir esse manancial de beleza e inspiração que aí está. Os pentecostais já se utilizam de instrumentos musicais e de bandinhas sem qualquer preconceito. O problema maior com as novas composições musicais estaria nas letras talvez, para eles demasiadamente voltadas para as questões do homem contemporâneo e da terra. Mas (...) pode-se ter esperança de melhores dias para a expressão litúrgica musical dessas igrejas (MARASCHIN, 1983, p. 27).

Jaci Maraschin talvez não imaginasse o que estava por vir no cenário do campo religioso brasileiro, especialmente no universo pentecostal. Todavia, na qualidade de

⁷⁷ “Cantamos a festa para o dono da festa, Jesus! Cantamos a verdade, Ele é a verdade!” Um jovem pentecostal me descreve, *ipsis litteris*, seu sentimento de devoção ao vivenciar a experiência carismática, durante os corinhos de fogo.

intelectual conhecedor de música, cultura e religiosidade, soube antecipar, sem cometer equívocos, uma realidade que se evidencia até os dias de hoje: a abertura pentecostal aos vários estilos de música. Essa abertura, sublimada na complexa diversidade dos pentecostaismos – e seus cânticos –, também é destacada por Paul Alexander (2009), quando o autor indica, de maneira apropriada, que o rápido crescimento pentecostal [também] se ancora na capacidade elástica que o pentecostalismo tem de adaptar-se às várias culturas e às suas músicas por elas produzidas⁷⁸.

Embora a IEP regulamente, em seu estatuto, que os membros não devem participar de nenhum encontro em outras igrejas evangélicas sem autorização da administração eclesiástica⁷⁹, e tampouco têm permissão participar de encontros ecumênicos⁸⁰, observa-se que tal medida não se aplica no que diz respeito à música nos cultos⁸¹. De qualquer forma, a IEP não se isenta do mercado gospel. A igreja é atravessada, inevitavelmente, pela produção religiosa profissionalizada do mercado musical evangélico. Fato observável em campo é a contradição entre o contraculturalismo e apologética ao classicismo da tradição dos pentecostais pioneiros e a utilização de recursos técnicos instrumentais (como pedaleiras para as guitarras) e o uso aparentemente despreocupado de músicas do universo gospel, incluindo-se aí também os corinhos de fogo, vários deles produzidos por cantores da cidade do Rio de Janeiro. Nos cultos da IEP você pode ouvir os hinos clássicos do protestantismo e pentecostalismo, cantar jubilosamente algumas músicas gospel da moda (entre elas, uma letra recorrente na IEP é “Te agradeço”, da Igreja Batista da Lagoinha, IBL⁸²), e claro, verificar uma variedade de corinhos, entre eles os corinhos de fogo.

⁷⁸ “(...) Why is pentecostalism growing so fast? Because every culture has its popular music, and Pentecostals tend to embrace it” (ALEXANDER, 2009, p. 35).

⁷⁹ Igreja Evangélica Preparatória, Regimento Interno, 3ª edição, art. 13º: “[Será suspenso por 60 dias o membro que] visitar outra denominação sem autorização da secretaria da IEP, para o devido registro em livro próprio (2005, p. 27).

⁸⁰ “(...) Nossa igreja é falada porque somos diferentes, fazemos a diferença, irmão. É possível viver na sã doutrina sim. E santidade vai longe, igreja. Não tem ecumenismo aqui não (...)” Quando o presidente da IEP faz esta afirmação, num culto de estudo bíblico realizado na sede da denominação em 14/05/2013, ele não foge à atuação esperada por um líder conservador e fundamentalista pentecostal. O sectarismo, enxergado pelos puritanos como a ação de “viver de maneira santa” (entendida como “vida separada do mundo”), é visto antes como uma necessidade, e não simplesmente uma orientação excêntrica e extravagante da denominação. Para breve reflexão sobre as relações entre pentecostalismo e movimento ecumênico, vide o artigo de Magali Cunha (2011).

⁸¹ O acesso a produções audiovisuais é proibido (2005, RI, art. 3º); A orientação oficial da igreja é que seus membros se abstenham do acesso ao bens culturais, de maneira geral, até mesmo o mercado gospel: “É proibido assistir vídeos, ainda que sejam de cantor ou pregador evangélico” (18ª Convenção da IEP, 1995-2012, p. 6).

⁸² Já bem estabelecido no mercado gospel brasileiro, o grupo “Diante do trono” (da Igreja Batista da Lagoinha), liderado pela cantora e filha do presidente da denominação, Ana Paula Valadão, faz sucesso no cenário da música gospel nacional. A protagonista é figura polêmica entre muitos evangélicos, por conta de atitudes no mínimo socialmente criticáveis. Em episódio não muito recente, Ana Paula Valadão, em programa da Rede Super, emissora de TV da IBL (redesuper.com.br), aparece num culto afirmando que Deus teria lhe dado uma

Analisando a música no culto pentecostal, observa Waldo Cesar que “o que chama a atenção, frente ao que pode soar como pobreza melódica e de conteúdo, é o poder de comunicação do canto, ademais de sua função doutrinária e edificante” (1999, p. 88). Tal “pobreza melódica e de conteúdo” diria respeito a juízos de valor e diferenciações estético-poéticas nucleadas pelas bagagens socioculturais e individuais do olhar crítico, além dos pontos de vista de grupos variados; fato é que as letras dos corinhos de fogo são retratos de vida dos crentes. Rolim (1995) nota que a produção religiosa está vinculada às experiências sociais dos sujeitos; a cultura então fala alto nos corinhos.

Convém advertir em tempo: quando falamos em pentecostalismo designamos aqui não uma, mas várias igrejas, umas mais antigas, outras recentes, estas mais organizadas, aquelas mais flexíveis e de pouca organização. Em todas elas, convém distinguir dois níveis nem sempre percebidos e discriminados, o nível da produção religiosa e o do sistema social. O primeiro compreende, entre outras características, a de oferecer espaço aos agentes produtores de bens religiosos. São os indivíduos crentes que produzem e reproduzem suas crenças e sua visão de mundo, podendo entretanto reformulá-las dependendo da experiência que tenham no contexto social em que vivem (ROLIM, 1995, p. 10).

Quem assiste aos cultos percebe que os corinhos são o espelho dos testemunhos. Geralmente os corinhos são cantados após os depoimentos, sendo escolhidas, geralmente, letras que tenham um mínimo de referência às situações abordadas nos testemunhos. Lembra Rubem Alves, em *O suspiro dos oprimidos*, que “a religião se revela, entre outras coisas, por meio de um discurso” (1999, p. 38), e que, para entender tal discurso, é necessário compreender o código que gerencia o uso dos seus símbolos. Os discursos presentes nos corinhos de fogo são recheados de certezas, convicções, crenças que lhes absolutizam as letras, conferindo, às metáforas que traduzem o mito na ação ritualística dos cânticos, o importante papel de expor a significação dessas mesmas canções. Esse “código”, então, como um tipo de essência que harmoniza o sistema coletivo de crenças com o teor das músicas cantadas, é traduzido na emergência mesma da experiência religiosa do grupo.

Num dado culto, um membro da igreja testemunhava:

ordem para que ela comprasse uma bota de couro de cobra píton, o que não é barato. Segundo a cantora, a ordem divina para a aquisição do calçado faz parte de um plano celeste para combater o Exu Boiadeiro (por ela chamado de “principado boiadeiro!”), que estaria atuando em famosos rodeios, nacionais e internacionais, o que a levaria, na ocasião, a viagens “missionárias” à cidade paulista de Barretos, a Dallas (Texas, Estados Unidos) e a Madrid, na Espanha (Vídeo em: <http://is.gd/2Xagne>). Prova incontestada da presença gospel nos cultos da IEP é, entre outras, a música da IBL ora descrita no texto. O contraste dá-se por evidente num pentecostalismo contraculturalista conservador como o da IEP que, refratário ao consumo e à instrumentalização midiática para proselitismo, ainda assim se utiliza (ou é atravessado, inevitavelmente) dos “bens [musicais] de salvação”, produzidos pelos “agentes especializados do mercado religioso”, diria Bourdieu (2009).

(...) depois de amassado, o barro tem que ir pra fornalha. (...) Quando Jesus me tirou do mundo, irmãos, eu estava escondido atrás de um copo de cachaça, atrás de um cigarro. O Senhor me pôs nesse ministério (IEP), salvou um perdido do mundo de pecado. E essa alegria do meu coração é nosso Deus que está nos preparando para o arrebatamento da noiva. Deixa o fogo de Jeová queimar o barro aí, varão!” (Sinestesia e línguas estranhas na igreja)⁸³

Um brado emerge entre os crentes: “é desse jeito, Jeová! Queima ele! (o diabo)”, ao que uma voz responde, em tom não menos bélico: “manda fogo, Senhor, manda fogo!” Aos poucos, o testemunho encontrava eco nas várias experiências pessoais ali presentes, e a atmosfera simbólica se adensava na ressonância dos “glórias”, “aleluias” e línguas estranhas que transformavam o cômodo relativamente pequeno de uma loja alugada numa plataforma de experiências sensoriais. Em outro culto⁸⁴, um dos ministros da IEP adverte: “Fique ligado, meu irmão... marcha na presença de Jeová que o inferno vai correr!” E um corinho é cantado⁸⁵:

(III)

*“Aquela obra de magia negra
Que fizeram contra o seu lar (bis)
Mas se você marchar ligado
O anjo vai cortar.*

*É pra marchar, é pra marchar,
É pra marchar, e nunca pra recuar;
Tem que ter fogo, tem que ter fogo no altar,
Tem que ter fogo, até o dia clarear.*

*O que tu tá fazendo aí parado meu irmão,
Olha o anjo te chamando pra marchar com esse varão.
É pra marchar, é pra marchar,
É pra marchar, e nunca pra recuar.”*

(IV)

⁸³ Juiz de Fora, Bairro Sta. Efigênia, mensagem proferida por um obreiro, 13.07.2013.

⁸⁴ Juiz de Fora, Bairro Ipiranga, palavra proferida por um presbítero, 14.12.2013.

⁸⁵ Expressões performáticas irrompem entre os fiéis; uns, mais comedidos, apenas levantam as mãos e se limitam à participação verbal; outros, mergulham no oceano simbólico do pentecostal ismo em questão, e entregam-se a compor o enredo cênico do evento. Parte dessas experiências será objeto de abordagem no capítulo 3. Outra questão: descartando qualquer intenção irônica, cumpre ressaltar aqui um ponto que merece ser exposto. A página 32 da 3ª edição do Regimento interno da IEP apresenta algumas de várias “determinações administrativas”, entre elas, o item 5, que diz: “Na ministração de louvores não serão permitidos hinos mundanos, plágios e que **mencionem nomes de entidades malignas.**” (grifo meu) Os corinhos de fogo mais que evidenciam o descumprimento dessa norma da IEP. Da mesma forma, são várias as oportunidades em que o espectador dos cultos é defrontado com os discursos da batalha espiritual, nos quais, via de regra e principalmente, os antagonistas (as “entidades malignas”) são identificados (portando, “mencionados”) com as entidades dos cultos afro-brasileiros.

“A minha família é de Jeová (4x)

*O teu casamento não vai acabar
Pisa na farofa, chuta esse alguidar
Pois não tem orixá, nem Iemanjá,
A minha família é de Jeová.*

A minha família é de Jeová (4x)

*Mas o teu casamento não vai acabar
O meu casamento não vai acabar
Pisa na farofa, chuta esse alguidar,
Oh mergulha, mergulha com Deus
A minha família é de Jeová.*

*Mas o marido é seu e ninguém vai tomar
Essa pomba-gira vai sair de lá
Levante sua a mão para glorificar,
Pois não tem orixá nem Iemanjá.*

A minha família é de Jeová (4x)

*O que Deus uniu ninguém vai separar
O marido é seu e ninguém vai tomar
Pisa na farofa, chuta esse Alguidar,
Oh e pede autoridade ao teu Deus Jeová
Pisa na farofa, chuta esse alguidar (2x)
Eu creio!
Oh! Mas a mão de Deus vai trabalhar
A mão de Deus vai tratar,
A minha família é de Jeová (2x)
Aleluia!”*

Por que o compositor inscreve, em suas letras, a preocupação em despertar o sujeito actante da canção a tomar parte na batalha espiritual? De onde vem essa crença na realidade das “obras de magia negra”? Pesquisas importantes⁸⁶ chamam a atenção justamente para um interessante aspecto presente entre os universos religiosos pentecostais, neopentecostais e afro-brasileiros: a guerra simbólica. Talvez pela proximidade cultural que a contemporaneidade estabelece entre essas religiões, e pelo fato de seus respectivos universos simbólicos desfrutarem de considerável população de espíritos – sempre em guerra uns contras os outros, daí como resultado as guerras simbólicas interreligiosas em questão; talvez por conta das relações socioestruturais entre os credos, o que indica ser também possível existir um jogo de transferências semânticas entre as linguagens dos diferentes cultos, incluindo aí desde detalhes relativos aos modos de expressão ritual até mesmo ao estilo, à constituição musical e à prosódia dos corinhos.

⁸⁶ Cf. nota nº 72, cap. 2, p. 56.

A linguagem utilizada nos corinhos de fogo dá conta do que se propõe a fazer: comunicar crenças, reproduzindo, de uma forma ou de outra, o universo simbólico derivado de ideias religiosas que, por sua vez, também reproduzem misturas e assimilações a partir de teologias oficiais, neste caso, do protestantismo e do pentecostalismo. O sujeito crê no que canta porque sabe o que canta. E

(...) como o uso de um léxico só faz sentido no interior de uma comunidade que compartilha seus significados, ou, em termos levistraussianos, quando “enfeitado”, “feiticeiro” e “grupo” compartilham os significados dos símbolos usados, a introdução de certos ritos exige o conhecimento de seu léxico e gramática (SILVA, 2007a, p. 208).

Esse léxico mesmo armazena em seu significado a estrutura de crenças sustentada pelo ideário do grupo. Os corinhos reproduzem essas crenças na medida em que medeiam, nos cultos, as relações entre o sistema doutrinário e os fieis: os corinhos comunicam.

Apesar de os corinhos de fogo exibirem um perfil no mínimo “guerreiro” – para usar um termo de Mendonça – não são aqui abordados sob a mesma ótica que orientou as análises daquele autor. Para além das nuances propriamente musicais e a estrutura poética formulada nos hinos clássicos do protestantismo, acentua-se, nesta reflexão, antes os processos de identificação dos corinhos ao universo popular em termos da simplicidade de suas letras, uma vez que é justamente o conteúdo da mensagem referencial que sacraliza as melodias populares dos corinhos:

A reverência (...) prende-se ao amor. O verdadeiro teste da reverência de qualquer música ou letra vincula-se ao propósito de quem escreve, toca, compõe ou canta. (...) O critério da reverência é, pois, o critério do propósito. Como se vê, a questão da reverência está ligada à questão da mensagem referencial e não à questão da mensagem estética (MARASCHIN. 1983, p. 17).

A resposta à pergunta anterior parece estar no tal “propósito de quem escreve”, sugerido por Maraschin. De fato, a crença na existência dos demônios e dos anjos precisa ser materializada nos corinhos; o ofício do autor dessas músicas é justamente o de compartilhar sua crença com seus pares, convidando-os a despertarem-se para a luta. Que luta? É comum, não só nos corinhos, mas nas músicas pentecostais de maneira geral, discursos com forte teor

social. Essas letras, repletas de metáforas, cristalizam a convicção pentecostal da ação de Deus no mundo objetivo⁸⁷.

(V)

*“Eu vou abrir caminho pra você entrar (4x)
Eu vou abrir caminho pra você entrar.
Mas Satanás saiu da frente pra você marchar (4x)
Eu vou abrir caminho pra você entrar.*

*A pomba-gira já saiu pra você passar,
Exu-caveira já saiu pra você passar,
Tranca-Rua já saiu pra você passar,
Eu vou abrir caminho pra você entrar.*

*Mas a porta que Deus abre ninguém pode fechar (3x)
Eu vou abrir caminho pra você entrar/passar.*

*Quem ficou desempregado, Deus vai empregar
Olha o teu nome no Serasa, Eu vou de lá tirar,
Essa conta atrasada você vai quitar,
Eu vou abrir caminho pra você entrar.
Mas a farinha da panela não vai acabar,
O azeite da viúva eu vou multiplicar,
Eu vou abrir caminho pra você entrar.”*

“Eu vou abrir caminho pra você entrar”. Essa expressão “abrir caminhos” não provoca surpresa à religiosidade popular brasileira. Em qualquer reportagem sobre as crenças populares no Brasil, especialmente nos eventos de fim de ano, aparece a figura de um sacerdote de candomblé ou de umbanda, indicando meios instrumentais de “atrair felicidade”, “realizações pessoais” e outras coisas, entre as quais “abrir caminhos”. E os “caminhos” desse corinho são os mesmos caminhos da vida de todos: o tal caminho da felicidade, da superação, das conquistas, do amor; mas também os caminhos das decepções, das frustrações, das derrotas, do ódio – caminhos humanos!

Paul Alexander (2009) traz à reflexão um ponto interessante na experiência pentecostal com a música. Segundo ele, as canções pentecostais exercem maior apelo entre as classes operárias (working-class taste), já que as “elites” preferem experienciar a música num nível de maior abstração, erudição; pessoas que trabalham nos ambientes áridos de empregos e subempregos de baixa qualificação não querem ir para suas casas depois de um dia cansativo, se aprontar e sair com a família, para participar de um “culto chato”: “Se você tem

⁸⁷ Procurei analisar alguns aspectos simbólicos da música pentecostal em “*Caleidoscópio da fé: a produção de sentido no gospel midiaticizado pela música pentecostal*”, na Biblioteca Online de Ciências da Comunicação (BOCC) e no E-book *Mídias e religião: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização* (Ed. Unisinos). Texto integral: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/albuquerque-junior-2013-caleidoscopio-da-fe.pdf>.

um emprego monótono, chato, por que ir a uma igreja chata? Isso não faz sentido. Se você tem um trabalho chato, então vá a uma igreja interessante ou emocionante”⁸⁸ (ALEXANDER, 2009, p. 28). Nada mais distante aqui do que uma ideia de exclusivismo, uma afirmação de que pobres gostam de ir apenas a encontros festivos, enquanto os economicamente mais abastados preferem universos intelectuais. Os trabalhos de campo revelam o contrário. Idiossincrasias existem e determinam, entre os horizontes pessoais disponíveis de cada sujeito, a orientação a ser definida pelas escolhas individuais; é nesse sentido [também] que se entende a presença de pobres e ricos entre protestantes e pentecostais, apenas a título de exemplo.

E a guerra continua. O exemplo do corinho anterior descreve um Deus que não abandona seus seguidores. Tal como a narração bíblica da história de Moisés, registrada no livro de Êxodos, a fé pentecostal reconhece a contemporaneidade da soberania de Deus, manifestada nas ações “milagrosas” agenciadas pela divindade nos dias atuais. “Eu vou abrir caminho pra você passar” remete também a essa experiência vivida pelos personagens bíblicos. Fugindo da escravidão imposta pelos egípcios, o povo de Israel, sob a liderança de Moisés, empreende a saída das terras egípcias, não sem a perseguição árdua do exército do Faraó (Faraó e Egito, via de regra, são metáforas recorrentes na linguagem pentecostal para referir-se ao “mundo” e suas “prisões”, já que “o pecado escraviza”, diz o crente). “Então disse o Senhor a Moisés: por que clamas a mim? Dize aos filhos de Israel que marchem” (Êxodo 14:15). Literalmente, o mito se sobrepõe à realidade natural do crente: alguém está doente na família? “Deus vai abrir o mar, irmão!” O desemprego e falta de oportunidade são as pedras do caminho? “O Senhor vai removê-las, Ele vai operar. Creia nisso, homem de Deus!” Processo na justiça: “Deus vai realizar a obra.” O crente está desanimado, a fé anda oscilando? “Diga ao povo que marche!”, “O Senhor te manda marchar, varão! Siga em frente! Amém?”.

As composições dos corinhos retratam esse Todo-poderoso que destrói as “obras de macumbaria” (promovidas pelas religiões de tradições africanas), um “Deus guerreiro”, que habita o “andar superior”, que combate e subjuga as hostes malignas do “subsolo”, diria Velasques Filho (1985). Arrolados entre os antagonistas do reino de Deus estão as religiões que não pregam a Cristo e as que pregam a mensagem evangélica de maneira equivocada – a antiga marca do protestantismo: o anticatolicismo.

⁸⁸ “If you have a boring job, why go to a boring church? That doesn’t make sense. If you have a boring job, go to an interesting or exciting church” (ALEXANDER, 2009, p. 28).

(VI)

*“Não é no nome da virgem Maria
Que o meu Deus vai operar,
Para desmanchar toda obra de feitiçaria
É no nome de Jesus que essa macumba vai quebrar!”*

*Vai quebrar, quebrar, vai quebrar, vai quebrar,
Em nome de Jesus essa macumba vai quebrar.*

*Você não está protegido pelo santo Jorge Guerreiro
Quem te protege e o guarda de Israel,
O guerreiro verdadeiro, o Emanuel.
Olha o guerreiro verdadeiro já vai guerrear
E as portas que estão fechadas, Ele abrirá,
Essa macumba que fizeram pra te separar,
Hoje o guerreiro mete a espada e começa a cortar!
Olha o guerreiro verdadeiro, já vai guerrear,
Olha o guerreiro verdadeiro, já vai pelejar,
Olha o guerreiro verdadeiro, já vai trabalhar,
Olha o guerreiro verdadeiro, está neste lugar.”*

Observa Luiz Ramos (1996) que nem sempre os corinhos refletem a teologia oficial das denominações. É verdade. No caso da IEP (e outras formas de pentecostalismo que adotam – ou no mínimo permitem a liberdade expressiva gestual), há que se considerar que, embora seja bem pronunciada a força da herança teológica das igrejas de onde vieram as lideranças, há também todo um processo de releituras, ressignificações e reconfigurações daquelas teologias inicialmente protestantes. Essas reconfigurações simbólicas tornam cada vez mais complexas as análises sobre a ritualística pentecostal.

Referindo-se às leituras fundamentalistas do texto bíblico, Paulo Nogueira (2002) fala de um “sistema doutrinário” que se sobreporia a uma “sólida hermenêutica bíblica”; neste sentido, “a Bíblia é vista como uma fonte fidedigna para obter o conhecimento” (p. 41) das verdades que sustentam esse sistema doutrinário que, na verdade, trata-se de *ideias religiosas*: “o ponto decisivo está na autoridade que o texto tem para sustentar todo o edifício dogmático” (p. 41), e assim,

É com base na aceitação ou não deste sistema de doutrinas (do qual acreditam que a Bíblia é fonte) que os fundamentalistas decidem se alguém é cristão ou não (portanto se a alma terá salvação ou perdição eternas). A função da Bíblia é dar informações (tiradas literalmente e segundo arranjos malabarísticos entre diferentes textos) para a construção deste edifício doutrinário (NOGUEIRA. 2002, p. 41).

Cumpra lembrar que a origem do sistema doutrinário da IEP tem seu fulcro tanto na herança conservadora da teologia do pentecostalismo clássico das Assembleias de Deus (e um pouco também da pentecostal de 2ª onda “Deus é amor”) quanto na experiência carismática de seu fundador. O processo idiossincrático que nucleia a concepção teológica da IEP está refletido na manutenção de um status de liderança carismática muito intensa que o líder dos “preparatorianos” mantém no grupo. Um caráter mesmo fundamentalista pode ser aí verificado. Conforme já mencionado na nota 45 do primeiro capítulo deste trabalho, esse distintivo simbólico de “ser preparatoriano” marca a intenção do líder que, sob os auspícios de uma experiência carismática particular de “visão”, está conduzindo a IEP no sentido de reformar o pentecostalismo, que perdera seus valores originais, a saber, tal perda diz respeito à redução do rigor moralista dos usos e costumes, que tem enfraquecido sobremodo as fronteiras que evidenciavam o comportamento dos antigos pentecostais, diferenciando-os em meio à coletividade.

Daí a santidade ser tema recorrente – nos púlpitos, através dos discursos – e claro, nos corinhos de fogo. Afinal, sem disciplina puritana, sem rigor moralista, ou melhor, “sem santificação”, não é possível receber o Espírito Santo⁸⁹.

(VII)

*“Em todo tempo, sejam teus vestidos
Alvos como a neve, assim diz o Senhor Jeová;
Que nunca falte, sobre tua cabeça
Óleos de alegria, para te renovar.*

*Varão de guerra acabou de chegar
Varão de guerra está neste lugar
Com vestes na mão para te trocar
E azeite da glória para renovar;
A sua bênção acabou de chegar
Ataviado daqui sairá
Azeite puro para renovar
Com vestes de guerra, ele é Jeová!*

*Vem! Vem conhecer Jesus!
Ele vai te abençoar! Ele vai te restaurar!
Ele vai te abençoar! Ele vai te restaurar!*

⁸⁹ Cecília Mariz (1994) desenvolve extensa reflexão sociológica sobre a “libertação” no pentecostalismo. Na pesquisa, ela analisa a recuperação de viciados agora convertidos; verifica também a importante e significativa relação entre a visão de mundo que o neoconverso ao pentecostalismo passa a adotar e a influência desse novo olhar sobre suas perspectivas de vida. Segundo a autora, os pentecostais agenciam um papel fundamental no processo de integração social de dependentes químicos, inclusive municiando no indivíduo o sentimento de autotransformação sem culpa, através da libertação que, no pentecostalismo, é alcançada [também] através da busca da santificação.

*Esta é a noite da tua vitória
Vem descendo agora o anjo lá da glória;
Se você orou e Deus te prometeu
Abra a tua boca agora e glorifica a Deus.*

*Jesus, Cavaleiro do Céu
Nunca perde a peleja no campo de batalha;
Ele venceu a serpente perigosa
E as nações viram Seu grande poder
Toda a glória a Jesus, o Nazareno
Toda glória ao Lírio dos vales.*

*Rei dos Reis, Estrela da manhã,
Ele é o Rei dos Reis, Estrela da manhã.”*

Os corinhos de fogo, como instrumentos discursivos, têm uma eficácia acentuada na produção dos diálogos intersubjetivos. Enquanto canta, a igreja parece falar entre si, de si, dos problemas pessoais de cada crente e dos problemas do *corpo* (para usar aqui a metáfora bíblica do “corpo” em referência à igreja). De um lado, as letras dos corinhos apontam para os dilemas do crente que precisa assumir e manter sua fidelidade cristã: no trabalho, na escola, na rua: ele precisa testemunhar que é crente. De outro, os corinhos apontam também a necessidade de o grupo manter-se em sintonia com o sistema doutrinário, já que o crente deve estar atento, pois “o anjo vai passar em revista na igreja, e vai ver o teu estado, meu irmão!”⁹⁰.

(VIII)

*“Que calor é esse em volta do altar (3x)
É o poder de Deus, que está neste lugar.
Pisa no chão com coragem e com poder (3x)
Satanás aqui não entra, se entrar tem que correr.
Põe um anjo ali, põe um anjo lá,
Põe um lá na porta e outro no altar.”*

(IX)

*“Toda barreira por terra cai,
Todo impedimento agora sai,
E toda doença curada é
Em nome de Jesus de Nazaré.*

*Como aconteceu com o irmão Moisés
Que estendeu a vara sobre o mar
O mar se abriu e o povo passou,*

⁹⁰ Essa expressão “o anjo vai passar revista” é muito corrente na IEP. A estrutura desta denominação é perpassada por muitos elementos simbólicos emprestados ao militarismo. Por isso, há a “Coordenadoria de ordem e segurança”, entre outros departamentos. Sempre, à frente do púlpito, pode-se ver um irmão e uma irmã – uniformizados –, cada um numa extremidade, num estilo de “guarda em serviço”; de tempos em tempos, aparece outro irmão/irmã que, solenemente, abraça o guarda atual, em seguida “rendendo-lhe” o serviço, e passando a ocupar o lugar de segurança.

Hoje vai abrir pra você passar.

*Toda barreira por terra cai,
 Todo impedimento agora sai,
 E toda doença curada é
 Em nome de Jesus de Nazaré.*

*Quem está caído, vai levantar
 Tem um anjo aqui neste lugar
 Já chegou do céu pra te levantar
 É só você crer e dar lugar.”*

Walter Hollenweger (1996; s/d), em abordagem sobre as raízes históricas do movimento pentecostal em Los Angeles, põe à mesa um elemento interessante para ser considerado quando das análises dos cultos pentecostais: a raiz da oralidade negra. Sem entrar em detalhes quanto aos aspectos históricos do movimento, bem como os conflitos raciais envolvidos, parece pertinente destacar o fato de o pentecostalismo ser marcado, de fato, por uma cultura oral⁹¹.

A pregação não se fazia por doutrinas, mas por cantos, não por teses mas por danças, não por definições, mas por descrições. Sua primeira profissão de fé não continha nenhuma definição de renascimento e batismo no Espírito. O falar em línguas só foi mencionado à margem (mas era uma experiência diária) e o batismo de adultos não foi considerado digno de menção. A coesão dos fieis não era expressa por uma exposição sistemática da fé ou por um credo, mas pela comunhão experimentada, por cantos e orações, por participação ativa na liturgia e na diaconia” (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

Oralidade presente e determinante de um estilo de culto dinâmico e fortemente marcado pela participação ativa de uma igreja sintonizada com a [pentecostal] “unção de Deus” (*anointing*). Quando se fala de unção no culto da IEP, fala-se da *unção* do pentecostalismo, fala-se da metáfora do óleo sobre a cabeça, no sentido de conferir autoridade a quem a recebe. Vários corinhos, na verdade em sua grande maioria, tem seus refrões recheados de “unção” e de “fogo”, e isso traz resultados objetivos na experiência religiosa carismática. “Quando essas canções evocam emoção e transformação, os pentecostais

⁹¹ “O movimento pentecostal é, ao que eu saiba, a única comunidade cristã do mundo que foi fundada por um cristão negro – com exceção naturalmente do próprio cristianismo que também não foi fundado por um europeu, mas por um contador de histórias e curador oriental. A exemplo do cristianismo primitivo, a comunidade de Los Angeles foi marcada por uma cultura oral. Esta lhe foi transmitida pela herança dos escravos negros (como o jazz, os spirituals, o movimento pelos direitos civis sob Martin Luther King)” (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

chamam isso (esse momento em que vivem a experiência) de “unção”, e veem Deus agindo no mais profundo da alma humana” (ALEXANDER, 2009, p. 24)⁹².

(X)

*“É mistério, é mistério,
É mistério de Jeová,
Tem um rolo de mistério querendo desenrolar;
Satanás tá furioso, ele tenta impedir,
Mas a obra é de meu pai,
Deixa o fogo cair.”*

(XI)

*“Eu vi, eu vi, um anjo com a espada de fogo (2x)
Era fogo no pé, era fogo na mão, era fogo na cabeça, era fogo puro (2x)
De madrugada quando eu estava orando, eu senti que alguém me tocou (2x)
Olhei para ver quem era, era o anjo do Senhor (2x)
Desce fogo, desce poder, quem estiver ligado já vai receber (4x)
Tem uma pombinha branca voando nesse lugar (2x)
É o Espírito Santo procurando aonde pousar (2x)
É no teu coração, aleluia (3x)
Onde ela quer pousar!”*

Quando o fogo cai, é sinal de cumprimento da promessa, diz o pentecostal. A unção vem de cima, e o calor do Espírito estimula os ânimos, e os corinhos dão um colorido ao culto: as letras que expressam o Deus que peleja, o anjo que corta o laço, o “demônio afro-brasileiro” e as vitórias da igreja, vêm encapsuladas justamente na estética de forte identidade na cultura, e os cânticos festejam e celebram a presença do Espírito Santo. Aliás, lembra Michel Meslim (1988) que a religião alcança o homem justamente através das mediações culturais de seu tempo!⁹³

Sobre o culto pentecostal – e a análise se aplica também ao aporte dos corinhos de fogo – Alexandre Souza toca na questão ora discutida: a representação de Deus como Senhor da Guerra, Deus dos Exércitos; “a oralidade dos cultos apresenta-se recheada de citações acerca de Deus e do Diabo e suas respectivas atribuições intimamente associadas ao cotidiano das pessoas” (2004, p. 83). E ainda:

⁹² “When these songs evoke emotion and transformation, Pentecostals call this the ‘anointing’ and see God at work in the deepest depths of the human soul” (ALEXANDER, 2009, p. 24).

⁹³ “(...) Nous savons tous que la religion ne peut atteindre l’homme qu’au travers des médiations culturelles de son temps” (MESLIN, 1988, p. 59).

O pentecostal se percebe possuído por Deus continuamente. Acredita possuir uma consagração interior não transitória, transcendente quanto ao tipo de espaço e à modalidade da ação; alega viver permanentemente o tempo sagrado, mesmo quando exerce seus papéis sociais no espaço profano (SOUZA, 2004, p. 31).

Daí que: “Esse imaginário da guerra dos deuses considera o mundo social perpassado pela realidade sobrenatural e alvo de disputas no plano místico” (Idem, *ibid*). Por isso o Deus de Moisés “diz ao povo que marche!”

(XII)

*“A ordem é pra marchar, A ordem é pra marchar,
A ordem é pra marchar, e nunca pra recuar;*

*Vai dando glória que Jesus vai operar,
Vai dando glória Jesus vai te renovar,
Vai dando glória que o milagre vai descer,
Vai dando glória que você vai receber;
Vai dando glória que o anjo vai passar
Vai dando glória, vai visitar o teu lar,
Vai dando glória que o milagre vai descer,
Vai dando glória que você vai receber.*

*Ele é valente na batalha (3x)
Mas eu entrei nessa peleja foi pra pelejar,
Eu entrei nessa guerra foi pra guerrear,
Eu entrei nessa peleja e não vou perder nessa terra!
Ele é valente na batalha. (3x)”*

Uma igreja entusiasmada e festiva canta ao “Jesus guerreiro”, protagonista mítico, presente entre os crentes, a encher-lhes – através da manifestação da terceira pessoa da trindade –, a alma de alegria. Ressalto aqui um elemento talvez visceral na constituição dos corinhos de fogo: a Teologia da Batalha Espiritual⁹⁴. O “léxico beligerante” (...) “empregado na guerra espiritual nada deve às guerras reais”, pontua Ricardo Mariano (1999, p. 125). De fato. Referindo-se aos conflitos entre as igrejas neopentecostais (sobretudo a IURD, em sua condição de “protagonista da guerra santa”) e o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, este

⁹⁴ A “Teologia da Batalha Espiritual” (TBE) diz respeito, basicamente, à concepção de que o mundo é palco de uma guerra invisível e, logo, o mundo material, objetivo, é reflexo do mundo espiritual; daí ser necessário que o fiel assuma um posicionamento de confronto frente os demônios, “espíritos territoriais e de geração” (MARIANO, 1999). Desenvolvida nos EUA nos final dos anos 1980, a TBE é conhecida por lá como *Dominion Theology*, e se refere à supracitada necessidade de enfrentamento, por parte dos cristãos, em sua luta contra o Diabo (GONDIM, 1993), e tem em Neuza Itioka (autora de *A Igreja e a Batalha Espiritual*, 1994) sua principal representante; o livro de Itioka é representativo dos conceitos fundamentais do movimento de “batalha espiritual”. Mariano nos informa que o fundador da *Dominion Theology* é Peter Wagner, teólogo e professor do *Fuller Theological Seminary School of World Mission*, Califórnia, e coordenador da Rede Internacional de Guerra Espiritual, criada em 1990. Para se ter uma ideia geral sobre a TBE, veja Mariano, 1999, p. 109-146; Janet Warren, 2012; Cecília Mariz, 1999 e outros.

autor analisa o teor de beligerância que frequenta o discurso neopentecostal: neste, há “inimigos, soldados, batalhas, luta (...) impiedade, perigo, destruição, libertação, derrota, vitória (...)” (Idem, *Ibidem*). Evidente nas letras dos corinhos de fogo, o apelo desse léxico beligerante municia o dualismo da crença estabelecida, potencializando ainda mais a dinâmica do culto e seu sistema simbólico.

Fazendo um balanço da literatura sócio-antropológica sobre a “guerra espiritual” (ou “batalha espiritual”), Cecília Mariz (1999) discute as análises e interpretações de especialistas, feitas até então sobre o universo das crenças e práticas dos pentecostais, em seu confronto com os demônios. Num dado momento, a autora observa que “não há volta à magia entre os pentecostais, uma vez que estes já tinham, antes da conversão, uma concepção religiosa bastante mágica. Não pode, portanto, ter havido ‘volta’, pois nunca houve afastamento” (p. 37). Essa questão remonta à abordagem de Rolim (1985), de que a conversão ao pentecostalismo indicaria tão somente uma “troca de sinais”, “o santo pela Bíblia”, ou, também, a permanência da mentalidade matricial brasileira (BITTENCOURT, 2003)⁹⁵. Atrelados à Teologia da Batalha Espiritual, os corinhos de fogo são também perpassados pela doutrina da Confissão Positiva⁹⁶, que parece também tangenciar o sistema de crenças na IEP. Neste sentido, afirmações como “tome posse da vitória!”, “Você terá recompensa, meu irmão! Guarde o passaporte!”⁹⁷ são comuns tanto nos corinhos quanto no púlpito. Neste quesito, a antiga reverência do pentecostalismo clássico, submissa, em parte resignada e – por que não? – protestante, de antes aguardar a vontade de Deus em vez de, antecipadamente, “declarar a vitória”, cede frente ao avanço e assimilação [até mesmo involuntária] de princípios doutrinários filados a várias outras formas de religiosidade, como a Nova Era, por exemplo

⁹⁵ De qualquer forma, a ocasião é oportuna para que apontemos uma característica da IEP que, no mínimo, tangencia, digamos, os “limites teológicos” do movimento de “batalha espiritual” e que, pelas razões expostas no capítulo primeiro deste trabalho, filaria a IEP ao deuteropentecostalismo: a presença da simbólica beligerante, militarizada, em várias esferas da denominação – dos testemunhos, sermões e discursos variados aos elementos propriamente cívicos, presentes na indumentária que uniformiza alguns departamentos da igreja, em ocasiões de festividades.

⁹⁶ A doutrina da confissão positiva aparece frequentemente nas letras dos corinhos de fogo. Embora de maneira não totalizante tal qual nas igrejas neopentecostais, também aparece, conforme acima exposto, na IEP. Esta doutrina, originalmente formulada por Essek William Kenyon nos EUA dos anos 1940 e difundida por Kenneth Hagin a partir dos anos 1970, “refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm o poder – prometido nas Escrituras e adquirido através do sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em alta voz” (MARIANO, 1996, p. 29). Em termos gerais, os adeptos da confissão positiva acreditam que “a palavra tem poder”, e “é preciso ter cuidado com o que se fala” (ITIOKA, 1994): se você fala com “autoridade espiritual”, isto é, com “palavras cheias de fé”, a vitória virá. Em *“The Tongue, a Creative Force”* (1976), Charles Capps, um pregador da confissão positiva ensina que há um poder sobrenatural nas palavras, que podem se converter em veículos do poder divino. Sousa (2011) informa que a TBE e a Confissão Positiva, juntas, formam o “tripé” da Teologia da Prosperidade (p. 232). Sobre a doutrina da Confissão Positiva veja McConnell, D.R., 1988) e Burgess, Stanley M. e McGee, Gary B., 1989.

⁹⁷ Lima Duarte, Mensagem proferida por um obreiro, 23.03.2013.

(FONSECA, 2000). Esse tipo de imiscuição simbólica presente nas linhas anteriores podem apontar na direção de uma possível resposta a um dos questionamentos levantados por Alexandre Brasil, quando o autor indaga:

Estariam os evangélicos – principais críticos da Nova Era juntamente com os carismáticos católicos – criando, adaptando e recodificando ensinamentos dela em suas práticas cotidianas? Que efeitos isso traria para o campo religioso brasileiro neste final de século? Quais os efeitos dessa doutrina na comunidade evangélica? (FONSECA, 2000, p. 64,70).

Todavia, indiferente a questões epistemológicas, a graus de variação teológica, a mudanças e transações simbólicas que mais que sincretizam o campo religioso brasileiro, a consciência pentecostal caminha no sentido da confiança religiosa, que, no caso ora abordado [dos corinhos de fogo], é realimentada nos versos. Os testemunhos e sermões ratificam a mensagem dos corinhos, que por sua vez retroalimentam esse sistema simbólico: “glorifica ao Senhor porque Ele está aqui em nosso meio, igreja!”, assegura, vez ou outra, um pentecostal ao microfone. E cantam:

(XIII)

*“Quando hoje aqui cheguei, Jesus Cristo já estava,
No meio desta igreja, maravilhas operava;*

*Manda fogo, Jeová,
Queima agora esse altar,
Manda fogo, Jeová,
E comece a batizar!*

*O Espírito de Deus hoje aqui está.
Maravilhas e prodígios Ele vai operar,
E quem não é batizado pode se preparar
Vai cair chuva de bênção hoje aqui neste lugar.*

*A porta que estava fechada pra você, Deus já abriu,
A muralha que estava em sua frente já caiu,
Abra a boca e dê glória, determine a vitória,
Que o fogo do céu vai cair!”*

(XIV)

*“Estou pisando no fogo,
andando no fogo, não posso parar
O fogo me queima, eu sinto uma chama,
Chama ardente que vem do altar.
É uma fornalha, é uma fogueira,
é coisa divina não posso explicar.*

*Só sei de uma coisa
E tenho certeza que o dono do fogo é Jeová.
Ele está aqui, ele está ai,
Sinta a chama de fogo que vem do altar.*

*Sinta ele ai, sinta ele aqui,
Ai deixa o fogo divino queimar o teu alta.
Tem anjos descendo, tem anjos subindo
Tem crente cantando e fogo caindo;
Jesus operando e demônios saindo
É bênção descendo e gloria subindo,
Eu vejo um homem de branco agora
Bandeja na mão trazendo vitória;
Tem uma espada de fogo cortante
Guerreiro valente e é triunfante
É triunfante (4x).*

*Ele está aqui, ele está ai,
Sinta a chama de fogo que vem do altar.
Deixa o fogo divino queimar teu altar.*

*Se você quiser receber vitória.
Ligue na fiação e comece a dar glória;
Ligado no céu você vence a prova,
Tome posse da bênção receba agora.
Eu tenho uma mensagem profética:
Há uma chama de fogo em tua cabeça,
Um grande milagre operando agora se você crer;
Levante a mão e comece a dar glória, receba agora,
Se você crer, levante as mãos e receba a vitória!”*

(XV)

*“O varão está perguntando
Hoje quem quer Receber
Unção e azeite novo
Ele trouxe pra você;
Basta apenas abrir a boca
Começar a glorificar
Porque quando a glória sobe,
Desce fogo no altar.*

*O Mistério é de fogo,
O Mistério é de fogo.
Quem Ligar neste mistério,
Já vai receber.*

*Pra quem veio buscar vitória
Um Conselho vou lhe dar
Abre a boca e dá glória
Deus está neste Lugar;
Quando mais o vento sopra
Mais eu vou glorificar
Porque quando a glória sobe
Desce fogo no altar.”*

Harvey Cox (2001) documenta, em suas análises sobre o pentecostalismo, traços importantes da esfera cùltica, entre eles a questão do improviso nos discursos. O autor reflete sobre as possíveis comparações entre a dinâmica do improviso pentecostal e as performances musicais do *scat singing*, lembradas por Hollenweger em *Pentecostals*, e também com o *jazz*. Segundo Cox, a dor da opressão sofrida pelos afro-americanos está na raiz do *jazz* e do pentecostalismo, uma vez que estas expressões refletem a experiência dos afrodescendentes em resistir ao suplício dos embaraços sociais através de uma adoração exuberante. Aliás, a existência mesma dessas manifestações só foi possível graças a tal experiência: “a experiência do Espírito era mais que apenas santidade pessoal; era também poder de Deus para triunfar sobre a injustiça e a opressão sociais” (COX, 2001, p. 145)⁹⁸. Originalmente afro-americanos, pentecostalismo e *jazz* são também relacionados por Alexander (2009); na linha de Harvey Cox, inclusive citando-o, Alexander disserta claramente a natureza improvisadora do culto pentecostal – e seus cânticos, pondo em evidência, uma vez mais, a importância da liberdade ritual de expressão entre os pentecostais, liberdade gestual ou verbal, liberdade nos discursos cantados, pregados ou vivenciados performaticamente: “há, de fato, entre os pentecostais, [até certo ponto] medo de que o Espírito não se mova entre os crentes” caso estes substituam a autoridade da divindade “pelo planejamento [humano] dos cultos” (ALEXANDER, 2009, p. 39)⁹⁹.

O improviso é elemento indispensável do culto pentecostal, que lhe confere a dinâmica ritual, o que não pressupõe desorganização; em citação anterior, já fora observado que o culto pentecostal aponta para um norte litúrgico, consagrado pelo uso e assegurado pela hierarquia das igrejas (ALENCAR, 2010). A reflexão aqui se detém nos corinhos de fogo, exemplificados em algumas letras, onde pequenos discursos se mesclam aos cânticos, conferindo ao cenário que será analisado no próximo capítulo um tom de universo único,

⁹⁸ “Neither jazz nor pentecostalism is a purely African invention, though both are now spreading through Africa. But neither jazz nor pentecostalism would have been possible without the influence of the distinctively African American experience of resisting oppression through exuberant worship. One historian of the Pentecostal movement has written, ‘For black Christians (...) **the experience of the Spirit was more than personal holiness, it was also power from God to triumph over injustice and oppression in the social sphere.**’ Both jazz and pentecostalism stand as powerful reminders that who we are as Americans – though we often try to deny it – is a direct result of the unique mixture of black and white which has shaped us” (COX, 2001, p. 145).

⁹⁹ “When I was growing up in the Pentecostal church, my pastor actually preached against preachers who used notes for their sermons. He opened the Bible and improvised. In fact, in a lot of Pentecostal churches around the world, much of the service is a structured improvisation, just like jazz. And the more structured and less spontaneous a service gets, the less “Pentecostal” it is – **there is a real fear that the Spirit won’t have room to move if the entire worship time is written and planned out.** A written-down order of worship is not Pentecostal, just as written-down jazz is, according to some, not really jazz” (ALEXANDER, 2009, p. 39).

particular, um diferencial religioso: a experiência religiosa pentecostal nas expressões gestuais, durante os corinhos.

(XVI)

Apague a vela

*“Tem tanta gente que coloca sua fé
Em uma missa, numa vela ou num terreiro,
E passa a vida o tempo todo reclamando
Nada consegue e só faz gastar dinheiro;
Não tem mais graça, não consegue ser alegre
Felicidade já faz tempo que não vê;
Galho de arruda, terço, figa, nada serve,
Nem rezadeira pode te fazer vencer.*

*Quer vitória, vem agora,
Se entregue a Jesus
Apague a vela, jogue o seu terço fora,
Tome posse da vitória decretada lá na cruz
Apague a vela, jogue o seu terço fora,
Tome posse da vitória pelo sangue de Jesus.*

*Não tem mandinga pra curar tua doença
Não tem despacho que te faça enriquecer,
O teu horóscopo te levou enganado
A reza desse teu guru não tem poder;
O teu santinho não atende o teu pedido,
Tem boca, mas não fala; olhos, mas não vê
Pois eu conheço alguém que muda tua história,
Garante tua vitória, te enchendo de poder.*

A religiosidade mágica está numa relação muito íntima com a esfera estética. Desde seu início, a religião tem sido uma fonte inesgotável de oportunidades de criação artística, de um lado, e de estilização pela tradicionalização, do outro. Isso se evidencia em vários objetos e processos: ídolos, ícones e outros artefatos religiosos; na padronização das formas comprovadas magicamente, o que constitui um primeiro passo na superação do naturalismo por uma fixação de “estilo”; na música, como meio de êxtase, exorcismo ou mágica apotropaica; em feiticeiros que eram cantores e dançarinos mágicos; em relações de tom comprovadas magicamente e portanto magicamente padronizadas (...) (WEBER, 1997, p. 173).

3 O FENÔMENO E A PERFORMANCE

As pesquisas que vem sendo realizadas sobre o pentecostalismo (e que já constituem um volume razoável de informações) refletem a importância assumida por esse culto no campo religioso. Não só no brasileiro, mas de forma global; encontra-se disponível na internet um acervo razoável que elenca o culto pentecostal – suas origens, características, modos de estabelecer e ajustar relações entre os praticantes e o credo doutrinário propriamente dito, além de estudos mais voltados para as consequências sociais dos movimentos pentecostais, etc. – entre os primeiros em grau de importância na atualidade das pesquisas sobre religiões no Brasil, até mesmo por conta do explícito crescimento evangélico no país, atestado pelo último censo, em que os pentecostais guiam, majoritariamente, a marcha progressiva do cristianismo não católico, sobretudo nos espaços periféricos das grandes regiões metropolitanas (GRACINO JÚNIOR, 2012).

Em abordagem sobre os estudos relativos ao universo pentecostal, Leonildo Campos ressalta que “não há pentecostalismo no singular” (1995, p. 27). De fato. Para além da questão da pluralidade e diversidade nas releituras e reapropriações hermenêuticas que fazem das manifestações pentecostais – dos grandes e médios centros aos rincões da nação – um verdadeiro ninho de teologias, parece interessante e digno de pontuação destacar a maneira como tais teologias vem à tona no espaço propriamente ritual da experiência religiosa do sujeito. Dessa forma, surge uma indagação: é a força da cultura – e sua matricialidade religiosa – a responsável pelo plasmar de uma religiosidade em que o corpo assume, dialeticamente, a função dupla de 1) libertar-se do pecado por vias disciplinares de uma ascese moral (que prescreve e estatui a repressão do corpo sob a tutela de uma herança puritana que se estendeu do protestantismo ao pentecostalismo) e ao mesmo tempo 2) libertar-se daquele mesmo estilo repressivo do velho protestantismo que limitava o corpo à ação passiva (da recepção de sermões), restrita ao “sentar-se (somente) para ouvir” e “levantar-se ou ajoelhar-se (somente) para orar”? Digo força da cultura no sentido de concebê-la como um padrão de significados que é, onde as experiências encontram sua razão de ser na transmissão histórica da significação das coisas, na concepção herdada, essa significação incorporada em símbolos através dos quais os homens comunicam seus conhecimentos. Sendo essa mesma concepção o significado dos símbolos (GEERTZ, 2008), parece legítimo sugerir (ou até mesmo afirmar) que a matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT, 2003) atravessa a história, fazendo do tempo e do espaço das experiências religiosas dos sujeitos, em sua dinâmica de lugar (RABELO, 2005), autênticos moinhos de gastar teologias – no mesmo sentido aplicado

por Darcy Ribeiro¹⁰⁰, com a ressalva da digressão temática e de que tais moinhos não produzem açúcar, e sim, a cada dia, um novo rejunte interpretativo da mitologia bíblica da manifestação de pentecostes. Rejunte que promove a fusão cotidiana de novos olhares teológicos, novas trações que fazem girar a engrenagem social da usina produtora de novos sentidos de vida, de novos símbolos; ora: de novos pentecostalismos!

Por obra e graça da divina providência da Ciência da Religião – e das perspectivas interdisciplinares de alguns textos produzidos nesse campo – a pesquisa aqui representada no fracionário desta breve reflexão encontrou sua razão de ser num desses “novos” pentecostalismos, especificamente na observação participante num culto de meio de semana. Na ocasião, duas senhoras bem idosas cambaleavam em coro no meio do templo, numa espécie de ballet ajustado, mas desarticulado, muito parecido com alguns rituais de incorporação de pretos velhos nas religiões afro-brasileiras¹⁰¹. Era a corporeidade, a performance ritual daquele culto clamando por ser pesquisada. E o presente trabalho é parte de uma resposta positiva à solicitação, inexistindo, obviamente, a pretensão [atrevida] de chegar a alguma conclusão axiomática. Neste sentido, a atenção restringe-se aos aspectos sinestésicos da ação performática do grupo, especialmente durante os corinhos de fogo; nesses momentos de culto, o apelo aos sentidos nasce (ou se intensifica) a partir da primeira manifestação carismática de algum dos fieis no grupo. Quer dizer, as “manifestações extáticas” (os ápices expressivos de recebimento do Espírito Santo) ocorrem, mas começam de algum ponto e, a partir deste, ou acentuam-se variavelmente por um bom tempo, ou acontecem por poucos instantes e depois se encerram, ou começam e mantêm-se por um largo espaço de tempo: “tudo depende da vontade de Deus, entendeu? É conforme a ação do Espírito Santo”, afirma o pentecostal.

¹⁰⁰ Cf. RIBEIRO, 1995.

¹⁰¹ A semelhança entre as expressões gestuais dos dois cultos é concebida pelos pentecostais como uma cópia, uma imitação que os terreiros fariam do pentecostalismo, uma vez que “o Diabo copia as coisas de Deus”, afirmação que deles ouço, sempre. Parece que a História, por si só, já derruba essa ideia, uma vez que as expressões performáticas da religiosidade afro são transmitidas, p. ex., na própria negritude dos agentes, lembra Vagner G. Silva em *Artes do Corpo* (2004); portanto, essa corporeidade como instrumento cútico parece preexistir ao pentecostalismo; antes, faria parte da construção da identidade negra na sociedade brasileira (GOMES, 2005).

3.1 Um “ballet do Espírito”: breve reflexão sobre corporeidade e pentecostalismo

“Ou não sabeis que o nosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?” 1 Co 6.19¹⁰²

Corpo...

Na concepção pentecostal, o corpo é receptáculo do sagrado. Isso não é novidade na cosmovisão cristã enquanto cultura [puritana] de repressão ao corpo (SOUZA, 2004; COMBLIM, 2005; MARASCHIN, 1985). Isso ocorre em diversas teologias pentecostais, uma vez que o corpo já era sagrado no protestantismo histórico; tanto o ascetismo extramundano quanto o intramundano implicavam renúncia às “superfluidades”, talvez mais objetivamente, aos prazeres terrenos vividos no e para o corpo (WEBER, 2004). O que salta aos olhos no pentecostalismo é a leitura bíblica trazida à prática da igreja de modo a reafirmar a postura hermenêutica que estabelece o corpo como território demarcado pela divindade como sua propriedade. Eis um ponto chave que traz à baila e consagra, “legitimando”, a manifestação dos dons espirituais, dos carismas, no culto pentecostal; pois se o corpo é de Deus, o Todo-Poderoso faz dele o que quiser: inclusive *bailar*¹⁰³. Um aspecto que deve, desde já, ser ressaltado, é a diferença entre a ideia de “estar cheio do Espírito Santo” e de “ser possuído pelo Espírito Santo”. Esta é a mais distante da concepção pentecostal.

Confio na ideia de que a pluralidade de pentecostalismos brasileiros não deslegitima a intenção aqui empreendida de entender um pouco acerca da experiência de alguns pentecostais com o agir sagrado nas manifestações carismáticas, sobretudo – e é esse o objetivo – compreender a ação de alguns elementos simbólicos que nascem da leitura teológica da Igreja Evangélica Preparatória. A partir de algumas pistas sensíveis que se mostram em seus cultos, tais como a coreografia [imprevisível e diversificada] do crente que, “pentecostalmente trajado” em seu terno e gravata, marcha entre as fileiras de bancos bradando línguas estranhas, pode-se observar que a comunicação dos símbolos da crença se dá na comunhão mesmo dessas crenças, além do fato de que a própria fluidez na comunicação

¹⁰² A teologia pentecostal prescreve que “o corpo é o templo do Espírito Santo. Se somos cristãos, nosso corpo é a morada pessoal do Espírito Santo (ver Rom 8.9,11, onde vemos que o Espírito Santo é o selo de Deus em nós, mostrando que lhe pertencemos). Porque Ele habita em nós e pertencemos a Deus, nosso corpo nunca deve ser profanado por qualquer impureza ou mal, provenientes da imoralidade, nos pensamentos, desejos, atos, filmes, livros ou revistas. Pelo contrário, devemos viver de tal maneira que glorifiquemos e agrademos a Deus em nosso corpo (v. 20)” (STAMPS, p. 1745).

¹⁰³ O termo “bailar” é tomado de empréstimo à abordagem de Miriam Rabelo (2005) sobre a dinâmica da experiência de “receber o Espírito Santo” no pentecostalismo.

ritual dos símbolos constitui, de forma seminal, a plausibilidade¹⁰⁴ do arcabouço teológico do sistema de crenças, legitimando os mitos na expressão sensível do crente, na festa da coletividade.

A participação ativa nos atos de louvação constitui transações sgnicas de significação, troca de informações que se processa na reatualização dos mitos¹⁰⁵ na ação ritual da manifestação carismática, onde aquela “sensação (mística) de ‘mover-se na presença de Jesus’” (CORTEN, 1996, p. 123) dá o tom das reuniões, trasladando o ambiente imagética e acusticamente para o quadro da realidade mítica reatualizada, emoldurado pela leitura teológica pentecostal de Atos 2. É quando “o fogo desce”, celebra o crente pentecostal.

Eu vejo como que um vaso sendo completado. Um vaso sendo completado. (“Ô Glória a Deus”, acentua irmão Leandro). Não tem o filtro, você não vai tirando a água dele, ele não vai esvaziando, depois você não pega e não enche ele novamente? É como se fosse assim. Quando Deus opera na igreja, o homem de Deus cheio, sai alegre, recebe a bênção, a vitória!¹⁰⁶.

Se, diz Geertz, “a cultura de um povo é um conjunto de textos” (2008, p. 212) e portanto – tal qual assumo nesta reflexão – pode ser lida e interpretada, o culto pentecostal (enquanto cultura particular) é um enredo, e transcreve, da forma mais tangível e sensivelmente prazerosa possível, a relação entre a textualidade mitológica e sua verdade, prática sublimada na experiência contemporânea do mito. O corpo do crente (e o lugar onde o culto se realiza) é, nesse sentido, o contexto onde ethos e visão de mundo se fundem ao sentimento de pertença; tal fusão encontra sua *aparência de objetividade* no espaço da manifestação do Espírito Santo: a expressão gestual (1989, p. 96). Essa manifestação se dá na ambiência cultural em que o sujeito vive, e é por ela moldada (MESLIN, 1988). Quer dizer, no corpo o crente vive a cultura, enquanto seu sujeito, lembra Thomas Csordas (2002). Intensa reflexão, empreendida por este mesmo autor em seus estudos sobre a corporeidade e

¹⁰⁴ Plausibilidade no sentido que Peter Berger (2008) atribui ao termo, i.e., a ideia de que um indivíduo só pode manter/conservar sua autoidentificação em um grupo que confirma tal identidade. Essas “estruturas de plausibilidade”, acentua Faustino Teixeira, é que “conferem a base social para a conservação da realidade, eliminando o risco dissolvidor da dúvida” (2003, p. 224).

¹⁰⁵ O sentido dessa reatualização dos mitos à qual tento me reportar é conceitualmente descrito por Mircea Eliade da seguinte maneira: “Em resumo, o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana” (2008, p. 88) e “Ao narrar um mito, reatualizamos de certa forma o tempo sagrado no qual se sucederam os acontecimentos de que falamos (...) Em suma, supõe-se que o mito aconteça em um tempo – se nos permitem a expressão – intemporal, em um instante sem duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade. (...) O mito reatualiza constantemente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma Realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana (1991, p. 53-56).

¹⁰⁶ Irmão Paulo. Os entrevistados estão representados por pseudônimos, a preservar-lhes o anonimato.

profecia na renovação carismática¹⁰⁷ (Idem, 1997; 2002), é o da manifestação glossolálica. Entendendo a glossolalia pentecostal como elocução ritual desprovida de componente semântico, Csordas reconhece, no “falar em línguas estranhas”, a presença de “um significado global, como uma forma inspirada de louvar a Deus, que também pode ser utilizada como uma prece vivenciada de forma profunda, clamando por intervenção ou orientação divinas” (2002, p. 74)¹⁰⁸. Num certo sentido, a concepção de Cordas sobre o fenômeno anui à teologia pentecostal sobre a glossolalia, vez que esta manifestação constituir-se-ia a corporeidade assumida pela experiência carismática da comunicação com o Espírito Santo: “O dom de línguas tem seu lugar no contexto da comunidade reunida (...) As línguas pertencem à vida contínua de oração e louvor (...) e são uma realização do Espírito Santo”, e o teólogo arremata: “A única competência da pessoa é disponibilizar sua língua e seus lábios para que o Espírito Santo se manifeste” (RODMAN, 2011, p. 708). Em análise semelhante a de Paul Alexander (2002) e Harvey Cox (2001), Csordas associa as línguas estranhas às performances improvisadas do *jazz*, com a ressalva das “faltas de resolução da forma musical” (2002, p. 78). E o corpo pentecostal é o espaço de culto e é também o próprio culto.

Por se tratar de uma reflexão sobre um fenômeno do universo pentecostal, é possível que surjam questionamentos relativos à ausência de outras características marcantes desse ambiente de culto. Entre elas, a temática do exorcismo e da “guerra santa”, principalmente a beligerância frente às religiões afro-brasileiras. A batalha cósmica entre a “luz” e as “trevas”, entre o “bem” e o “mal”, alicerça historicamente o destaque concedido ao Diabo pelo cristianismo primitivo. Ricardo Mariano ainda pontua esse maniqueísmo, fazendo referência a Russell, ao afirmar que “o conflito entre o bem e o mal tornou-se o centro do cristianismo” (1999, p. 109). Ora, uma das âncoras desse dualismo, sobretudo no campo pentecostal, são as passagens bíblicas nas quais o próprio Jesus expulsa demônios e cura doentes, pois “para isto se manifestou o Cristo: para desfazer as obras do Diabo” (I João 3.8). Alexandre Souza comenta que “o pentecostalismo não apenas procura trazer Deus para mais perto das pessoas; faz isto também com o Diabo, e não se distancia de nenhum deles” (2004, p. 83). No entanto, o rumo que enviesa a formulação argumentativa deste trabalho bifurca no sentido inverso àquelas considerações; antes, o itinerário privilegia, aqui, os caminhos por onde transitam

¹⁰⁷ Csordas aborda a temática da corporeidade partindo da premissa metodológica que considera o corpo não apenas como *objeto* de pesquisa, simplesmente relacionado à cultura, mas sim como *sujeito* da cultura, a “base existencial da cultura” (2002, p. 58).

¹⁰⁸ “Despite its semantic indeterminacy and phonological-syntactic variability, glossolalia bears a global meaning as an inspired form of prayse to God, and can also be called into play as and experientially profound prayer for divine intercession or guidance” (CSORDAS, 2002, p. 74).

algumas experiências religiosas de alguns membros da IEP com as forças simbólicas do “bem”¹⁰⁹.

Eu sinto o fogo descer do céu, um arrepio, um arrepio muito gostoso, da cabeça até os pés, vindo de cima pra baixo, e me envolvendo o calor do Espírito Santo... Meu olho, eu sinto pegar fogo em meus olhos, sinto minha mão quente, pegando fogo... Me dá uma alegria, me dá... Eu sinto uma alegria, uma vontade de pular, de rodar... Já aconteceu, assim, eu te falo que, quando eu tô ‘tomado’ assim, quando eu tô recebendo, sentindo ali a presença de Deus mesmo, já aconteceu d’eu dançar... no louvor... falando em línguas... d’eu dançar... e também d’eu impor as mãos sobre uma pessoa que estava enferma, e ela ser curada. É isso, o Senhor (Deus) me toca e me leva¹¹⁰.

Entre as várias e por vezes imprevisíveis maneiras pelas quais o Espírito Santo se manifesta aos e nos fieis, resolvi pinçar uma delas: o *efluir*¹¹¹ da presença de Deus na experiência sensível do crente e como tal *efluir* evolui para a expressão gestual. É possível também fazer um paralelo analítico dos eventos, comparando alguns dados às impressões obtidas na pesquisa de Rabelo (2005), alimentando um circuito de inferências interligadas ao prisma interpretativista ora assumido neste trabalho, na tentativa de uma leitura que reconheça, na experiência sensível do crente, a *fronteira de sentido* entre o universo simbólico da teologia pentecostal e a legitimação dessa hermenêutica na performance ritual, admitindo o pano de fundo da matriz religiosa brasileira como *rejunte cultural* que sugere, a priori, elementos de continuidade entre o engajamento corporal das manifestações carismáticas de certos pentecostalismos e das religiões afro-brasileiras. Tal *continuum* entre as expressões gestuais de ambos os credos encontra fulcro em vários elementos culturais de contato, tais como a arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas¹¹² – bem como a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira.

¹⁰⁹ As manifestações de carismas não têm uma ordem preestabelecida, e o trabalho de campo assegura que os aspectos sinestésicos do fenômeno podem ser observados e colhidos para confrontações ulteriores de dados. Nem todos os crentes vivem a experiência dos carismas, e até mesmo os que receberam tais dons não “recebem o Espírito Santo” sempre, da mesma maneira. Fato é que a similitude entre as experiências que nos são relatadas e as informações levantadas em outras pesquisas, reafirmam que o paralelo de dados revela regularidade na forma em que essas experiências religiosas ocorrem, nos vários pentecostalismos.

¹¹⁰ Irmão Leandro.

¹¹¹ Quando o pentecostal fala sobre sua experiência em “receber o Espírito Santo”, a voz da crença, em sua tentativa de verbalizar tal vivência religiosa, geralmente utiliza expressões metafóricas (quase sempre com paralelos bíblicos), tais como “eu sinto rios de água viva a jorrar do céu”, “eu sinto as labaredas do Espírito a queimar”, “quando o fogo desce a presença de Deus flui no meio de Seu povo”, etc. Essa concepção de um *efluir* é muito presente nessas experiências.

¹¹² Entre alguns dos textos aqui considerados, mostram-se interessantes os de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatareli (2008), Othon Jambeiro (1975), Eduardo Maranhão (2012) e Rogério Budasz (2009).

Em seu texto *A religião dos brasileiros*, Sanchis fala da *contaminação* que caracterizaria as transações simbólicas entre os universos religiosos no Brasil: “Dois mundos diferentes na sua intencionalidade simbólica, mas profundamente (...) *contaminados* um pelo outro” (1997, p. 38). Em outro lugar o mesmo autor assevera: “Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo” (2008, p. 77). No mesmo texto, Sanchis lança mão de observações sobre o itinerário cotidiano do povo brasileiro, especificamente algumas expressões correntes na comunicação popular: “Vá com Deus!”, “Se Deus quiser” e etc., expressões que fizeram incursão em muitas letras de músicas populares. Sanchis fala de uma “cultura crente” (1994, p. 97), ao referir-se às “transformações culturais” operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostalismos em bairros populares¹¹³.

Cultura e religião se entrelaçam no processo de formação de identidades, podendo-se considerar *religião* como um “sistema cultural” (GEERTZ, 2008), enquanto a *cultura*, propriamente dita, sendo um “sistema de significados” (Ibid, Ibidem), move-se dialeticamente no sentido de ser produzida pelo povo ao mesmo tempo em que instaura na consciência popular, via aparatos simbólicos, relações de concepções e significados do mundo. Sendo a cultura “uma produção constante e dinâmica de significados” (NOVAES, 1998) por onde transitam os sentidos, o culto pentecostal, como instrumento de uma cultura maior chamada pentecostalismo, promove o encontro entre a emoção que (re)alimenta a crença e o sistema simbólico que compõe a *cultura pentecostal*, fazendo do espaço de culto uma usina produtora de novos e infinitos sentidos, manifestados nos cantos, nos aplausos, nas lágrimas, “na água viva que desce do céu”, “no fogo que cai”: manifestado no corpo. “O fiel que assiste a um culto sai carregado de um acontecimento” (CORTEN, 1996, p. 62).

Festa...

De longe se faz ouvir o ressoar das palmas de louvação. Ao passo em que se encurta a distância entre este ato observador e aquela fonte sonora, intensifica-se e se mostra mais nítido que os aplausos intermitentes são coadjuvantes efêmeros de um fenômeno ainda mais inusitado: uma festa pentecostal. Ou melhor, um culto pentecostal. Aliás, festa e culto no pentecostalismo são [quase] sinônimos, lembra Rivera (2005). Não se trata de uma festa

¹¹³ “Ora, conhece-se a marca visível da presença pentecostal nos bairros: a figura do pastor, ou simplesmente do crente, marcando ‘a rua’ com o rigor de seu traje, dos seus itinerário seletivos, marcando ‘a casa’ com sua conduta ascética (...) Sobretudo a premência de uma definição identitária religiosa clara e única, divisor de águas entre a antiga tradição popular e a modernidade (SANCHIS, 1997b, p. 123-126).

caracterizada pelo conceito de “festa” propriamente dito – um espaço onde imperam descontração, entretenimento e certo descompromisso com as regras e formalidades do cotidiano; não é o “festejar” a que se referia Roberto da Matta (1977): é absolutamente o contrário. A teologia pentecostal prescreve aos crentes um cotidiano menos afeito às festas [seculares] e mais próximo da sobriedade contínua de um fiel que atravessa os dias sob o estatuto puritano da santidade pentecostal.

Ora, falar em “santidade pentecostal” no Século 21, transcorrida quase uma década após as “bodas de prata” do neopentecostalismo no Brasil, parece um comentário impróprio¹¹⁴. No entanto, essa potencial impertinência/improcedência temática vê-se pulverizada pela resistência e sobrevida, em terrenos religiosos, dos “pentecostalismos da antiga”¹¹⁵: comunidades e igrejas como a IEP, estabelecidas, que mantêm [em grande parte] a hermenêutica primitiva do pentecostalismo que aportara no país, em fins dos anos 1910. Por fim, e por conta de um denso conteúdo informativo sobre a história, estrutura, teologia e desenvolvimento do pentecostalismo (e suas formas) no Brasil, as pesquisas até hoje realizadas sobre esta religiosidade mais que explicitam sua importância no campo religioso brasileiro.

Assistindo a um culto em uma pequena igreja pentecostal, localizada em bairro modesto, ouvi este antigo corinho de fogo:

*Um varão está descendo
Com um grande rolo na mão,
Este rolo é mistério,
É mistério, irmão.*

*O mistério é de fogo,
O mistério é de poder
Quem entrar nesse mistério
Já vai receber.*

Quando Deus quer operar

¹¹⁴ Interessante lembrar que as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pelo menos nos últimos 10 anos, conforme atesta o último censo, confirmam o avanço pentecostal frente às demais manifestações religiosas. Autores já consagrados nos estudos do pentecostalismo lançam luz sobre os mais variados segmentos desta linha teológica do cristianismo de raiz protestante, e em boa hora cabe aqui esta observação. Várias transformações fizeram [e fazem, por serem ininterruptas] do universo pentecostal um verdadeiro ninho de teologias, e as reflexões de Ricardo Mariano (1999), Ari Oro (1992; 2001; 2005-2006), Andre Corten (1996), entre outros, mostram uma nova face assumida pelo ramo pentecostal ao qual Mariano denomina Neopentecostalismo: nesses cultos, o pentecostalismo toma outra feição, ora maquiado pela tinturaria de novas concepções teológicas contrastantes às bases históricas do pentecostalismo tradicional (entre elas a teologia da prosperidade), ora pelo verniz que cobre um novo estilo de cristianismo pentecostal diluído na influência de líderes carismáticos que se instrumentalizam do capital simbólico adquirido na ascendência representativa no universo político brasileiro.

¹¹⁵ A expressão é usada por muitos veteranos pentecostais: pentecostalismo de antiga, da antiga, crente da antiga, etc.; a conotação, majoritariamente, associa “de antiga” à predileção pela rigidez dos usos e costumes.

*Homem não pode impedir,
O mistério é de fogo
Que Deus tem aqui.*

Cantado por, talvez, umas 30 pessoas, este corinho ganhava corpo, parecia tornar-se mais expressivo. Quem sabe, por conta da materialidade que a palavra confere ao ideário que lhe compõe a estrutura poética, o som das vozes ressoava, agora, uma crença estabelecida, um consenso: “Deus tem um mistério aqui, e o mistério é de fogo!”. Um pandeiro conduzia o ritmo, e às vezes fraseava interlúdios entre um verso e outro, ou entre um verso e o refrão, acompanhados por um violão com pronunciada necessidade de ser afinado. De qualquer forma – a começar pela despreocupação com os desencontros harmônicos que conduziam a modesta sinfonia –, a festa seguia, e o olhar de alguns vagava pelo nada, mirando-se talvez em alguma esperança pessoal, num sonho qualquer, ou quiçá contemplava anjos a descer sobre a pequena congregação, trazendo “o mistério de fogo”.

Por vias rituais, teias de comunicação canalizam mitos através da história das religiões e da história das experiências religiosas dos indivíduos e seus grupos. Experiências vividas no cenário da religiosidade prática, onde o pentecostal leva seu corpo-sacrifício diante do altar, e em seus atos de entrega faz de seu culto uma festa do Espírito, sacralizando o espaço coletivo enquanto celebra a presença do sagrado em seu próprio corpo. A “festa pentecostal” é uma comemoração da presença do Espírito Santo entre os fieis, momento em que corpos adornados pelo formalismo e recato dos ternos e dos vestidos compridos vivem o “paradoxo” da dança desmedida, regida sob o compasso da experiência religiosa e carismática. Afinal, é a alteridade sagrada do Espírito Santo a suposta regente das expressões gestuais do crente que louva (e baila), fazendo do corpo – e no corpo – um instrumento vivo de significação da presença divina¹¹⁶.

¹¹⁶ Uma jovem, membro de uma pentecostal clássica, disse a mim que as expressões gestuais no culto (sobretudo seu excesso) caracterizariam um tipo de emoção muito intensa, que o fiel não controlaria, daí o aflorar da performance. Mas isso induz à ideia de certo descontrole emocional, um ato de imaturidade que consistiria em desconhecer os “limites” (e os há?) de ação ritual no culto. Parece haver aí, na resposta da jovem, uma continuidade dos ideais protestantes um culto mais solene, menos místico, ideal que atravessara a história e se assentara nos púlpitos do pentecostalismo clássico. Esse pensamento é corrente no pentecostalismo tradicional, conservador. É, no mínimo, intrigante o fato de que o pentecostalismo de denominações como a IEP, por exemplo, assuma a herança [doutrinária e litúrgica] daquele pentecostalismo clássico, mas, no entanto, viva esse mesmo pentecostalismo de maneira diferente. Esse ponto parece corroborar a realidade de que igrejas oriundas da “Assembleia de Deus, Congregação Cristã e Deus é amor (entre outras), entre as décadas de 70 e 90, por exemplo, tendem a guardar maior proximidade comportamental e doutrinária com suas matrizes” (MARIANO, 1996, p. 37).

Começa sempre na cabeça... é da cabeça pra baixo. Eu sinto muito as mãos aquecidas, mas começa sempre na cabeça. É uma realidade, mesmo, o fogo vem no corpo inteiro, o calor do Espírito¹¹⁷!

Um “bailar” que é também linguagem que simboliza o diálogo da crença com a legitimação dessa crença. Deus, “O Sagrado”, diria Otto (2007), está presente, através do Espírito Santo (WILLIAMS, 2011), e “é o próprio Deus”, diz o crente, que induz os sentimentos, emoções e o corpo a expressar a manifestação dos carismas. Aliás, os carismas são o manifestar dos dons de Deus, preconiza a Teologia Pentecostal. É o “carimbo da bênção”, afirma, de púlpito, num culto de meio de semana, um dos pastores da IEP.

A começar pela resposta ativa do público às interlocuções dos pregadores, em contraste absoluto com o tradicionalismo protestante involucrado no silêncio parcial de uma igreja a intercalar escutas insonoras e améns, o culto pentecostal ressoa seu alarido próprio na característica que o distingue dentre outras religiosidades, característica que toma sua forma nos próprios agentes do culto, através dos quais o pentecostalismo desenha sua presença nos quadros sociais. Na ação de louvar e expressar sua devoção nos cultos, o pentecostal se abre à ação direta do Espírito Santo. Esse *abrir-se ao outro*, na experiência pentecostal, não diz respeito ao fenômeno da *possessão*, no sentido de ser dominado pela divindade, perdendo a consciência; antes, a experiência de *êxtase* no pentecostalismo como um estado de plena consciência associado a sensações de alegria e *encanto/admiração* (MAUÉS, 2003)¹¹⁸, reflete a dinâmica de um [suposto] intercâmbio comunicacional: o ato de deixar-se inundar pelo sagrado comunica ao mesmo a predisposição a recebê-lo¹¹⁹. A inspiração, enquanto ação direta do sagrado sobre o crente, seria uma resposta da divindade que, suscitando no fiel a alegria da presença divina, lhe comunica tal aceitação daquela ação de louvar. O culto pentecostal é uma festa porquanto o personagem central da estrutura mitológica convida aos crentes para compô-la, alegrando-se com Ele, o anfitrião ubíquo que faz de qualquer espaço, afirma a fé pentecostal – incluindo aí a experiência sensível do fiel – o templo para tal celebração.

¹¹⁷ Irmão Leandro.

¹¹⁸ No referido artigo há interessantes abordagens sobre as experiências de êxtase, transe e possessão, orientados sob a perspectiva de Marion Aubrée.

¹¹⁹ A teologia pentecostal preconiza, da mesma forma que o cristianismo em geral, a onisciência como um dos atributos de Deus, considerando-se “Deus”, neste caso, como ente cognitivo real, conforme o cristianismo (SOARES, 2008, p. 69). Neste sentido, não há contradição em afirmar que o crente “comunica” a Deus que este pode se manifestar, sendo que a divindade tem conhecimento pleno da consciência do crente. Antes, a oração significa diálogo com o transcendente, meio através do qual se efetivam várias tipos de informação, quer restritamente intelectivas, quer por vias mais sensitivas, na sensibilidade carismática, por exemplo.

(...) Nós somos o templo do Espírito Santo, o Espírito Santo habita em nós, tá escrito na palavra de Deus isso (...) Ele habita em nós, entendeu? Ele habita em nós, Ele nos enche com a glória dEle, com a presença dEle. Eu já senti vontade de pular, de gritar, dar ‘glórias’ e falar em línguas estranhas, em casa mesmo, sozinho¹²⁰.

Eu não perco o controle. Eu sou controlado pelo Espírito Santo. Quando Ele tá me enchendo de alegria, tá enchendo, vem a certeza de que, eu creio, que muitas barreiras caem. Muitas barreiras espirituais caem. Barreiras, lutas, obstáculos do dia a dia. Isso cai tudo por terra. Problemas... tudo cai¹²¹.

E a celebração, refletindo nos cultos coletivos as alegrias individuais, não deixa de ser uma comemoração das experiências com o sagrado, alteridade que, por sua vez, evidencia-se nessa mesma experiência.

Quando eu entrei na IEP, eu pensei: me colocaram num centro de macumba. Mas depois, eu passei a fazer as mesmas coisas, Deus me mostrou que era o Espírito Santo mesmo, nada de estranho, errado... O Espírito do Senhor mostra as obras de bruxaria, e nós temos que orar, mesmo, pra Deus desmanchar as obras do diabo, segunda, quarta, sexta, temos que orar pra Deus repreender... Quantos nomes de pessoas, lares, estão ali, destruídos... Se não fosse os crentes, o que seria dessa terra? (...) Quando tive minha primeira filha, meu parto foi amarrado por obra de bruxaria, e ai de mim se não fosse uma crente lá de Matias Barbosa! (MG); Se o senhor não revelasse pra ela que meu parto estava amarrado... minha filha passou quinze dias da hora de nascer... e uma crente, orando por mim, descobriu que tinha uma obra (de macumba) feita por ciúme, pra eu morrer no parto... minha filha nasceu enrolada no cordão... no dia em que recebi a oração, a pessoa lá, orando na casa dela, em outra cidade, naquele momento eu sentia, dormindo, como se algo se levantasse, saísse do meu corpo... aquele demônio da obra de bruxaria... eu senti aquilo, como uma pessoa, algo saiu, foi quando ela orou e pediu que o espirito saísse, ela orando lá de Matias! (...) Numa ocasião, antes de vir pra IEP. Eu estava na IPDA, e a irmã disse, por revelação, que Deus curava uma criança naquele dia... era um inverno bravo, e minha filha encapotada e tal... quando a irmã entregou a revelação, minha filha começou a suar, o suor escorria... eu fui ao medico e pedi pra que ele fizesse outra chapa da minha filha, que tomava remédio há um ano... ele tirou eletro e disse: sua filha não tem mais nada. Manifestação do Espírito Santo: como eu vou negar os dons de Deus se minha filha foi curada pelo Espírito de Deus?¹²²

Uma vez fazendo parte de uma cultura, os símbolos são expressos quer pela língua, pelas crenças, pelos costumes, quer pela arte; todavia não se limitam a tais pontos, já que o “espírito ‘próprio’ a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos” (CUCHE, 2002, p. 45). E não parece difícil observar em volta e encontrar, nas diversas

¹²⁰ Irmão Paulo.

¹²¹ Irmão Leandro.

¹²² Irmã Angelita.

modalidades de culto – das tradicionais às alternativas, em todas as sociedades – a presença do passado no presente, quadros em que os elementos simbólicos religiosos “objetivam” a realidade das crenças nas ações rituais. Os rituais encenam a crença no palco da atualidade, reatualizando a história das “origens”. Eles sacralizam o espaço, lembra Eliade (2008). Rituais são manifestações simbólicas. “E os ritos *falam entre si*, como observava C. Lévi-Strauss para os mitos – e constroem uma música e um enredo de interpretação da experiência humana em perspectiva religiosa; um concerto cultural que teve uma enorme importância no passado e continua tendo no presente” (TERRIN, 2004, p. 284).

Em cada espaço e tempo, os ritos parecem assumir a moldura cultural de seu contexto. E em sua heterogeneidade, cada rito particular regula o conteúdo simbólico de forma a preservar a substância de seus efeitos, quer dizer, a manter sua característica de regulador de *ethos* e de *visão de mundo*. Como se dá essa regulação de mecanismos simbólicos? Como podem comportamentos, inspirações e tendências seguirem a cadência ideológica dos símbolos religiosos organizados? Pode a estrutura simbólico-religiosa, além de atuar na produção de sentido, estabelecer pontes entre o mundo objetivo e o universo das representações? De fato, trata-se de perguntas que trazem consigo outros questionamentos, imbricados em inúmeras possibilidades de respostas. Portanto, mostra-se óbvia a necessidade de limitar a presente reflexão a uma cultura em particular, a grupo social específico, a uma ‘classe simbólica individual’, no sentido de buscar uma [embora vaga] interpretação das relações estabelecidas entre os símbolos e o sentido por eles produzido no campo confessional do pentecostalismo preparatoriano.

Em se tratando do campo religioso brasileiro, há que se considerar a grande complexidade que define um espaço de credos por onde transitam elementos simbólicos altamente sincretizados, numa pluralidade religiosa que afugenta qualquer possibilidade de analisar uma religião em particular desconsiderando sua relação com outras formas de manifestação religiosa, como já observaram Camurça (2009), Prandi (2007), Sanchis (1994) e outros. Mesmo na delimitação de um credo em particular, há de ser especificado ainda que ‘fração’ desse culto vai ser analisada. Entre as várias estruturas simbólicas recorrentes no culto pentecostal – e também protestante –, sabe-se da importância conferida à música (MENDONÇA, 1995;1999;2008). Pois, quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “que coloca o fiel em comunhão imediata com Deus” (1999, p. 81), pode-se perceber a capacidade que os signos estético-acústicos das canções têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade mitológica que sustenta o sistema de crenças de um grupo.

O corinho e a palavra é como se fosse um vento soprando: fuuu!!!, Uma fogueira, pra ela acender... ‘Cê não abana uma fogueira pra ela acender? Assim é o corinho e a palavra (sermões e testemunhos). ‘Cê não rega uma planta pra ela crescer? Assim é a palavra e o corinho¹²³.

Nos variados cultos pentecostais, pode-se observar que elementos performáticos de vários níveis se entabulam, concatenando, ao fim das contas, uma ordem em meio à heterogeneidade ritualística. Associadas aos sermões, testemunhos de fiéis e às demais manifestações anárquicas do culto (CORTEN, 1996), as realizações musicais do culto pentecostal se particularizam por conta dos agregados da produção sónica do grupo religioso, a saber, a ação [e reatualização] do mito na e através da narrativa das canções, especialmente nos “corinhos de fogo”. Observe-se, ainda, que os ritmos que embalam a espiritualidade pentecostal nos corinhos de fogo não são compassos alheios aos tempos dos toques dos terreiros. Em uma breve referência a questões culturais, considere-se ainda as raízes de um povo miscigenado, herdeiro de um emaranhado de características que atravessaram o Atlântico, vindo de pontos diversos, trazendo diferentes olhares, posturas, temperamentos, artes... e música. Em termos de protestantismo, do qual se originou o pentecostalismo, há de se considerar também as raízes afrodescendentes dos pioneiros do movimento pentecostal norte-americano, trazendo consigo as emaranhadas articulações simbólicas das heranças africanas com a cultura adquirida na América (MOSHER, 1998; NOVAES, 1998), cancioneiros do *negro spiritual* agora imbricados em aculturações diversas.

As performances coreográficas recorrentes no culto pentecostal que, em seu caráter cênico, [re]traduzem – ou tentam traduzir – as letras dos corinhos de fogo, produziriam, num olhar incauto, o mesmo assombro exemplificado por Malinowski (1948), quando o autor se referia a um homem que fosse trasladado, de chofre, à presença de um mago, num daqueles momentos de ab-reações. Observa-se na catarse pentecostal similaridades consideráveis entre os gestos descritos pelo etnógrafo polonês-inglês com as performances gestuais de alguns fiéis que, “vislumbrando uma chuva de fogo” durante os momentos extáticos, cambaleiam, num *ballet* espiritual, de forma análoga às manifestações performáticas mediúnicas dos cultos de tradição africana.

Expressões performáticas, para além de elementos rituais, são linguagens que transcrevem a crença. Nascida nos mitos, ela viaja na diacronia da história através da reescrita continua da cultura. A religião é um texto na cultura, destaca Nogueira (2012). O culto é um texto na religião. As músicas religiosas, as performances e expressões rituais são

¹²³ Irmão Leandro.

textos no culto. Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é escrito à nossa frente, num *espaço semiótico*¹²⁴ por onde os signos se articulam no processo de formação de sentido (LOTMAN, 1996). Logo as performances rituais constituem-se materialidade do sistema de crenças, da estrutura simbólico-mitológica do grupo. É a comunicação que torna o diálogo possível. Que torna o conhecimento possível. Que torna a religião possível. Promover a leitura do texto cultural-religioso, por via de seus constituintes cênicos e a análise interpretativa dos veículos de linguagem e expressão do grupo é [também] uma forma de ler tais expressões, entendendo o sentido nelas encerrado.

3.2 “Dá glória e receba!”: a expressão gestual no culto da IEP

O Estatuto da IEP prescreve, entre outras coisas, o desenho e andamento litúrgico das reuniões. Conforme já fora abordado no início deste trabalho, pautada pelo mesmo estilo cerimonial da antigo conservadorismo assembleiano, o culto da IEP se distingue por algumas características peculiares, assentadas também no personalismo do líder da igreja, absorvendo dele os traços de liberdade performática de um pentecostalismo expressivo e jubiloso. Desde a 2ª edição, de maio de 1998, o RI da IEP formaliza a preocupação da liderança em manter os ensinamentos que promoveram sua formação religiosa pentecostal, bem como a sistematização litúrgica: a reunião (o culto) começa com uma oração oficial; depois são cantados 3 hinos da harpa cristã; em seguida a leitura oficial (principal) de um texto bíblico; seguem-se as oportunidades aos membros (o que varia em conformidade com a agenda de cultos da IEP); depois a mensagem final (sermão); ao final são dados os anúncios gerais, e logo em seguida vem a oração final, a leitura de João 15:16¹²⁵ (“texto áureo” da IEP, até os dias de hoje) e a clássica cristã-protestante-pentecostal “bênção apostólica”. De qualquer forma, embora o pentecostal afirme que “o culto é guiado pelo Espírito”, o conservantismo litúrgico adotado pela IEP nos aspectos litúrgicos ratifica a observação de Gedeon Alencar em relação às Assembleias de Deus, de que “há décadas o culto ‘guiado’ pelo Espírito Santo realiza-se – apenas – assim. E ninguém se atreve a mudar. Nem o Espírito” (2010, p. 92).

¹²⁴ Esse espaço semiótico diz respeito à *semiosfera*, termo cunhado pelo semioticista estoniano Júri Lotman (1990;1996), fundador da Semiótica da Cultura. Segundo Lotman, é unicamente através deste espaço, a semiosfera, que se dão as relações simbólicas entre os signos. Vide SCHNAIDERMAN, 2010 e MACHADO, 2007. Observar características semióticas das experiências carismáticas, aqui, é justamente a tentativa de “uma etnografia dos veículos que transmitem significados” (GEERTZ, 2012, p. 122).

¹²⁵ “Não me escolhesteis vós a mim, mas eu vos escolhi a vós, e vos nomeei, para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça, a fim de que tudo quanto em meu nome pedirdes ao pai, ele vos conceda.” Edição Corrigida de 1995 (Bíblia CPAD).

A participação dos membros é densa na IEP. Com exceção das reuniões principais (santa ceia, assembleia geral e estudo bíblico), que têm convocação prevista no RI¹²⁶, a regra é de uma assistência relativamente plausível nos cultos, raramente vazios, em tempos de perda de legitimidade e autoridade das instituições religiosas na regulação da tradição (HERVIEU-LÉGER, 2008). A contemporaneidade parece resgatar, ratificar e atualizar a pesquisa do ISER (FERNANDES, 1992;1993), realizada no Rio de Janeiro nos anos 1990, também observada por Rolim (1994): alta densidade de participação semanal e mensal nos cultos pentecostais. Cultos sempre bem assistidos, presença razoavelmente massiva de uma igreja militante, estimulada e expressiva. E não foge à regra, entre os pentecostalismos: a IEP é composta majoritariamente por pobres. Nos cultos, não há dificuldade nenhuma em se identificar a gente simples que lá congrega: semblantes aparentemente cansados, sugerindo o resultado de um dia árduo de trabalho; raras roupas de grife – há, mas são realmente poucas! – o que não significa, absolutamente, uma reunião de maltrapilhos. Há sim, ternos e gravatas: alguns “de segunda”, outros “de terceira”, outros, ainda, novos mesmo. Há sapatos brilhantes, bem engraxados, e há outros menos cuidados, até mesmo empoeirados: quem sabe não é por conta do trajeto que alguns percorrem para chegar ao templo (haja vista existirem bairros bem modestos na cidade, mais distantes, alguns com asfaltamento precário: barro na certa, em dias chuvosos). Gente “com pouca leitura”, alguns dizem. Mas são alegres, isso é fato. Todavia, essa alegria que o novo converso sente, provavelmente nascida da experiência de novas possibilidades e perspectivas de vida, iluminadas pela religião, não traz consigo o mérito de estimular mecanismos de mudança social como analisava Shaull (1999); pelo menos não é o que se vê, sobretudo em pentecostalismos como a IEP. Ainda que algumas ações de publicidade empreendidas pela igreja deem a impressão de que a liderança cede, gradualmente, em seus intentos contraculturalistas, o discurso da direção – e consequentemente o do grupo – tem um produto contrário: o céu está perto, a vinda de Cristo se aproxima e o sentimento pragmático que indica o fim iminente da humanidade hasteia a bandeira da resignação. Não levanto aqui a questão pontuada por Cecília Mariz (1995), quando a autora avalia os tipos de abordagem sociológica nas pesquisas sobre os pentecostalismos, no interesse de saber, por exemplo, se este movimento religioso (e sua visão encantada do mundo) promove mudanças sociais ou reforça o *status quo*; antes prefiro

¹²⁶ Regimento Interno da IEP, 3ª ed.. 2005, p. 29, “Determinações gerais”, itens 6: “Todo membro deve estar presente na Assembleia Geral que acontece mensalmente”, 7: “Todo membro deve estar presente nos cultos de Ensino Bíblico, e em caso de 3 faltas consecutivas estará impedido de participar da Santa Ceia (Jo 12:48 e Jr 48:10)” e 8: “Todo membro deve estar presente nos cultos de Santa Ceia, e em caso de 3 faltas consecutivas poderá ser submetido à disciplina”.

expor as manifestações voluntárias do crente, que, por si mesmas, denunciam alguma coisa a respeito de seus ideais de vida. A autora é feliz ao sublinhar, sucintamente, o apelo que o pentecostalismo exerce aos mais simples, especialmente na esfera de culto:

Nas igrejas pentecostais (...) a emoção é forte, não apenas nas experiências com o Espírito Santo, mas também na sua forma de louvor. Adotam um repertório de músicas criativas e animadas onde o fiel canta e gesticula com muita expressão corporal. Utilizam simbolismos ricos e variados que têm paralelos na religiosidade popular (MARIZ, 1995, p. 43).

A observação se adequa também ao pentecostalismo da IEP e ao apelo dos corinhos de fogo, com a ressalva de que a autora talvez não tenha percebido (ou tenha, intencionalmente, separado as coisas) que, “a emoção é forte” por conta mesmo da experiência com o Espírito Santo, e esta experiência é intrinsecamente ligada às “formas de louvor” do pentecostalismo. Esta música da Harpa Cristã (nº 171)¹²⁷, aqui representada apenas pelo refrão e duas de quatro estrofes, muito cantada pelas Assembleias de Deus – e pelos preparatorianos –, reflete muito o perfil do pentecostal da IEP:

Um pecador remido

*Era um pecador, andava sem Jesus,
Não tinha esperança, nem divina luz;
Hoje sou remido, Cristo me salvou,
Com Seu sangue me lavou!*

*Que amor me concedeu Jesus,
Gozo santo e celeste luz;
Cristo, breve, do céu descera,
E consigo então me levará.*

*Queres, pecador, gozar a salvação?
Vem a Cristo, hoje, receber perdão,
Cristo te aceita, pobre pecador,
Nos Seus braços de amor.*

A alegria que muita gente encontra na vida, ao entrar no pentecostalismo, faz sentido: que inversão de quadro é essa, a de um viciado em entorpecentes e sua companheira candidata ao suicídio, que agora cantam e leem a Bíblia juntos com seus novos irmãos de religião?¹²⁸ E o agora obreiro da IEP que, antes, pedia dinheiro aos colegas para comprar crack, e hoje, com seu terno, gravata – e até sapato novo – recebe os visitantes da IEP, à porta do templo? É certo

¹²⁷ Esta música se enquadraria, nos estudos de Antônio Mendonça, entre os hinos embasados na “teologia do amor de Deus, isto é, a ideia de que Deus ama a todos os pecadores, e quer salvar a todos” (1995, p. 176).

¹²⁸ Cf. nota nº 89, cap. 2, p. 70.

que outras expressões religiosas também o fazem, e pode-se afirmar, sem equívocos, que a presença da religião traz verdadeiros progressos a muita gente. Interessante essa questão do pentecostalismo recrutar seu quadro eclesiástico entre os pobres, como lembra Rolim (1985). Parece haver aí um processo de identificação.

As altas temperaturas de fim de ano trouxeram consigo verdadeiras tempestades à cidade de Juiz de Fora. Choveu bastante em dezembro, e 2014 inicia já sob fortes águas. Numa dessas chuvas, um jovem membro da IEP perdera sua mãe. Trabalhador e solteiro, ele vinha desenvolvendo seu projeto de concluir as obras de sua casa própria, construída sobre a habitação de sua mãe. Por razões sabe-se lá quais – além daquelas oriundas da instabilidade topográfica provocada pelos altos índices pluviométricos –, a estrutura do imóvel em que moravam o jovem e sua mãe não resistiu ao deslizamento de outra casa, que por sobre a deles caiu: num dia chuvoso, o jovem da IEP encontrou as nuvens de sua vida bem negras. No entanto, “preparatoriano” desde a adolescência, manteve-se firme em sua crença, não arredou o pé da igreja. Esse jovem homem, já ocupante de cargo no quadro eclesiástico da IEP, fora contemplado, na primeira reunião administrativa da denominação (em 1 de janeiro de 2014), com o cargo de primeiro vice-presidente da igreja, o que não é pouco se considerarmos a força do sentimento de pertença que alimenta os laços entre os membros e a Igreja Preparatória.

Situações como as acima expostas, entre muitas outras, fortalecem laços sociais (e espirituais, simbólicos) concretos entre a igreja e o indivíduo, entre este e o sistema doutrinário, e entre este e suas várias formas de legitimação: entre tais formas, “o acontecimento” de que falara Corten: “o indivíduo sai do culto carregado de um acontecimento” (1996, p. 62). O derramamento do Espírito Santo é “o acontecimento” pentecostal por essência e excelência, e o é na IEP. Instrumental reflexivo eficiente foi a observação de um culto de terça-feira, ocasião em que fora cantado o hino mencionado acima. Os crentes cantavam, quem sabe animados pela força da crença, quem sabe pela alegria do descanso¹²⁹, haja vista serem muitos dos actantes melódicos do culto pessoas simples, operários em serviços de baixa qualificação, então cansados de um dia de intensa labuta braçal. Todavia, o cântico do clássico pentecostal “171” da Harpa Cristã não aguçara um ânimo suficientemente impetuoso nos crentes, no sentido de envolver a igreja numa atmosfera

¹²⁹ Vale ressaltar a já citada passagem de Paul Alexander: “Se você tem um emprego monótono, chato, por que ir a uma igreja chata? Isso não faz sentido. Se você tem um trabalho chato, então vá a uma igreja interessante ou emocionante” (2009, p. 28).

mais febril, de exaltação performática¹³⁰; na verdade, os momentos de execução dos cânticos tradicionais são também espelhos de comprovação da memória protestante incrustada no pentecostalismo: nessa hora, o pentecostal mais animado se sobressai esteticamente apenas levantando uma das mãos, acompanhando o gesto com um “glória a Deus, aleluia!”. Apesar de muito bem aceitos (e inclusive amados) pela igreja, os hinos tradicionais da Harpa Cristã parecem – para ser modesto, e em termos de “estímulo performático” –, exercerem pouca atração nos cultos, em face do contraste que se evidencia (sobretudo esteticamente) na execução de louvores mais populares. De qualquer forma, e embora não despertando a expressividade performática da igreja, outras formas de expressão acentuaram uma dinâmica mais pacata durante a execução dos hinos clássicos naquele culto; pacata, porém nos moldes pentecostais. Pôde-se ver vários crentes falando em línguas, outros cantando com lágrimas nos olhos, outros ainda desligados do ambiente, “desconectados do culto”, outros ainda com mãos erguidas, cantando alegre e freneticamente quem sabe seu “canto pessoal de vitória”, já que muitas letras de hinos tradicionais versam sobre o “poder transformador” do evangelho, afinal de contas “hoje sou remido, Cristo me salvou, com seu sangue me lavou” (Harpa Cristã, nº 171). Quando o fiel empreende a busca pela presença do sagrado (a manifestar-se em seu próprio corpo) no culto pentecostal (especialmente no pentecostalismo da IEP), isto implica, independentemente da maneira como se dê a manifestação desse “ser inundado pelo Espírito”, primeiro num ato de renúncia por parte do crente: “é preciso diminuir o “eu”, para que Cristo apareça”, diz o fiel, citando a passagem bíblica de João 3:30, relacionando-a às suas experiências pentecostais. Mas há, realmente, um diferencial potencializador de expressões gestuais, presente em certos modos discursivos nos cultos, nos sermões, testemunhos e corinhos. Assim, a dinâmica cênica das performances acompanha o desenho traçado pela mensagem referencial canalizada por quem está na posse da palavra.

¹³⁰ Poder-se-ia levantar a hipótese de que os elementos simbólicos musicais em questão contêm – haja vista tratem-se também de constituintes rituais performáticos – significativa ação no processo de resolução de conflitos dos grupos (TURNER, 1974) e também transferência de informações e conhecimento (LEACH, 1966). Nesse sentido, as canções – e suas conexas expressões gestuais a serem analisadas no processo – não representariam (pelo menos unicamente) manifestações e recriações de estruturas e cosmologias sociais, enxergando nos rituais apenas metadiscursos a refletirem as estruturas coletivas do cotidiano dos grupos; antes, a ideia é conceber as manifestações das linguagens performativas como reflexos de contatos entre fronteiras culturais. Se, como lembra Dawsey (2005), o olhar de Turner enxerga, “nos momentos de suspensão das relações cotidianas (...) uma percepção mais funda nos laços que unem as pessoas (e que Turner chama de *communitas*)” (p. 166), a hipótese aqui pretendida orienta-se no sentido de tomar tais ações rituais como expressões de experiências religiosas baseadas na constante experimentação sensorial da alteridade sagrada, isto é, vivências religiosas nascidas e perenizadas nas “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” que modelam, animam e induzem no religioso (no “motivado pela religião”) as inclinações que o levam a viver a crença que vive (GEERTZ, 2008, pp. 67-71). Ressaltando a observação de Mariza Peirano, de que “Turner manteve a definição de ritual sempre vinculada a crenças em seres ou poderes místicos” (2000, p. 7).

Dias depois, em outro culto de terça-feira, um dos pastores tem a oportunidade da palavra. Paletó abotoado, completamente, nos moldes prescritos no RI da IEP, para um obreiro¹³¹. Ao microfone, cumprimenta a igreja, e faz um pequeno discurso antes da oração de encerramento do culto:

Eu cumprimento a igreja com a paz do Senhor Jesus, amém? Graças a Deus, irmãos! Quem tá alegre aí manda um glória bem alto pra Jesus! Oh, glória, o Senhor está aqui! Daqui um pou... aleluia... uns temp, uns minutos atrás, passou ali fora as “carruagens do inferno” (eram dias de carnaval, e alguns carros alegóricos estavam sendo levados para a avenida), mas as carruagens de fogo do céu estão aqui! E elas têm nos conduzido neste mundo e somos mais do que vencedores! Oh, meu Deus... que alegria, irmãos, estar na casa do pai! (línguas estranhas) Levanta as tuas mãos para o alto e vamos agradecer a Deus pelo Senhor ter nos guardado, pelo Senhor ter nos tirado deste mundo de horror e nos fez ovelhas do seu pasto! (línguas estranhas) É uma alegria, a alegria do Senhor é nossa força... (E começa a orar em seguida, com a igreja)¹³².

Este culto do dia 9/4 foi relativamente sereno, tal qual o culto anterior, no qual fora cantado o hino “171” do hinário adotado na IEP. Com um detalhe. Durante o culto que antecedeu em uma ou duas semanas o encontro em questão, a atmosfera manteve-se menos ruidosa, em se tratando de uma pentecostal do naipe preparatoriano. Entre os crentes, eram observadas expressões a refletir anuências ao conteúdo dos testemunhos e sermões. Mas a estética do culto denunciava que “o fogo não estava caindo tanto”, mas que “Deus age como quer, até no silêncio”, argumento comum entre pentecostais. Neste último culto, entretanto, após a repetição da dinâmica do evento anterior, houve uma receptividade sonora considerável à comunicação daquele pastor¹³³. Esse “Eu cumprimento a igreja com a paz do Senhor Jesus, amém?” veio carregado de expressividade. Em tons vivos, a elocução ganhava espaço em cada palavra, pronunciadas que eram, cada uma delas, em sua tonalidade específica dentro da melodia do discurso: um falar cantado, marcado pelo improvisado e simplicidade. Em igual teor e na proporcionalidade da medida, vozes ecoavam, responsivamente, em contraponto ao discurso principal. A polifonia pentecostal fazia emergir uma sinfonia de “aleluias!”: o culto terminou bem ao estilo da IEP.

¹³¹ Regimento Interno da IEP, 3ª ed., 2005, p. 13, “Atribuições para realização de cultos e reuniões”: “O obreiro dirigente deverá estar ataviado (paletó e gravata ou blazer); os ministros (pastores, missionários, evangelistas e presbíteros) da mesma forma. Em caso de paletó ou blazer, deverão estar abotoados, ou seja, fechados”.

¹³² Juiz de Fora, Mensagem proferida por um pastor, 09.04.2013.

¹³³ Este exemplo fora selecionado por conta da simplicidade do evento. Foram inúmeros os dados colhidos, entre áudios de cultos, entrevistas com alguns membros e anotações de campo, na sede e em filiais da IEP.

Expressão gestual (...)

Ao afirmar que “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira”, Émile Durkheim pontuava uma questão que emergiria para todo sempre na observação dos fenômenos religiosos (2008, p. 30). Porque entre o sentido e o símbolo ocorrem processos contínuos de articulação de códigos e informações que conformam a realidade existencial à lógica dos mitos (GEERTZ, 2008). E para além do interpretante individual, há o sistema de crenças que reúne e aloja em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte ideológico, conferindo sentidos de vida e existência no mundo objetivo. Dessa forma, o universo simbólico [religioso] confere sentido aos fenômenos que documentam os acontecimentos de um grupo; ora, a dinâmica da própria vida é regida pelos padrões da verdade mitológica, e o espaço onde vivem as crenças é o espaço sagrado, onde os mitos se reatualizam (ELIADE, 2008). E se reatualizam em várias instâncias da sensibilidade, através dos sentidos. Um exemplo está nas visões e revelações, manifestações carismáticas ancoradas na leitura pentecostal das narrativas bíblicas. E essas narrativas sofrem releituras, reapropriações hermenêuticas responsáveis pelo que se constata na materialidade de certos cultos pentecostais: verdadeiras fusões simbólicas inter-religiosas, interpenetrações culturais que afunilam ainda mais uma perspectiva pretensiosa de conceituação e tipologização dos movimentos pentecostais.

Eu vejo anjos... fogo! Um fogo amarelado, descer em chamas, assim... vejo uma bola (tipo uma esfera, ele diz) rodar, de fogo, ela roda assim, vai girando, igual uma roda. É verdade, falo diante do Espírito Santo! (um tipo de juramento) (...) Quantas vezes eu tô em casa, assim, eu acabo de orar, de sentir a presença de Deus, de falar em línguas, quando eu vou deitar, que eu deito assim, essa bola ela vem rodando. Ela vem e clareia o quarto inteiro. Um círculo de fogo, uma roda. Vejo ela clareando o quarto, desde que eu recebi o batismo com o Espírito Santo e com fogo¹³⁴.

Eu tinha visões, eu via muito as coisas... às vezes o Senhor me mostrava em visão uma bola de barbante... foi um dia triste, quando minha filha estava saindo da IEP, as pessoas da minha casa saíram da presença de Deus (saíram da igreja)... Um dia, eu estava em casa e ouvi um estrondo, e tinha uma bola de barbante caindo, barbantes coloridos... Conversei com uma pessoa e ela me falou que se tratava de um espírito de contenda, e que estava tudo amarrado, enrolado na minha família: e estava mesmo, saiu todo mundo da igreja, a família toda, misericórdia!¹³⁵.

¹³⁴ Irmão Luiz Francisco.

¹³⁵ Irmã Rita.

A ação de recorrer ao instrumental simbólico da interpretação religiosa com vistas a obter prognósticos e/ou diagnósticos que desafoguem o indivíduo de suas ansiedades e temores, é muito presente nas culturas, de maneira geral¹³⁶. Quando falo em cultura não assumo nenhuma incursão no universo dos conceitos de “cultura”, tão diversos e orientados que são por várias tradições epistemológicas. Falando sobre as origens do termo *culture*, Denys Cuche (2002) adianta que cada cultura em si “é dotada de um estilo particular”, expresso nas línguas, crenças e costumes de um povo, e prossegue dizendo que esse “estilo”, esse “espírito próprio a cada *cultura*” influencia diretamente o comportamento dos indivíduos (p. 45). O senso comum prescreve, de fato, que os comportamentos coletivos circunscrevem-se sob os limites de determinada cultura, que “restringe” as ações do sujeito às estruturas de aprendizado impostas pelas experiências de vida dentro do quadro coletivo ao qual pertence. Os processos de aculturação denunciam misturas simbólicas, seminais ao aparecimento de novas cosmovisões, novos sistemas de símbolos que dinamizam ainda mais os fenômenos humanos, sobretudo nas esferas da arte, da música e da religião. Roque Laraia (2013), ao explicar a síntese do termo *culture*, elaborada por Edward Taylor, retoma as ideias gerais empregadas pelo antropólogo britânico do século 19, em que ao conjunto de crenças, artes, moral, costumes e etc., se somam quaisquer capacidades ou hábitos *adquiridos* pelo homem na sociedade em que vive.

De qualquer maneira, não afirmo (e nem poderia fazê-lo) que a experiência carismática – e o produto performático dela: as expressões gestuais¹³⁷ –, representariam tão somente um conjunto de *técnicas do corpo*, um *habitus*, ou qualquer forma de simples assimilação de atitudes tomadas à tradição (atitudes também rituais) de um grupo (MAUSS, 2003). Antes, sigo a trilha sugerida pela articulação de duas proposições: a) a de que a religião é um sistema cultural (GEERTZ, 2008) e b) que a origem intercultural do pensamento

¹³⁶ Em pouco mais de cem páginas, Antônio Pierucci (2011) faz algumas considerações sobre os tipos de orientação de natureza mística, presentes na cultura brasileira. Trata-se, geralmente, de soluções mágicas de mapeamento das experiências e expectativas dos indivíduos, com vistas a situá-los numa perspectiva mais positiva na vida.

¹³⁷ Prefiro “expressões gestuais” ou “manifestações carismáticas” a “transe”, “êxtase” e etc., por conta mesmo das nuances que distinguem estes últimos entre si, e também pelo aspecto pejorativo que envolve esses termos. Em resumo, cabe aqui um fragmento de nota no qual José Bittencourt Filho delinea sumariamente as diferenças entre misticismo e transe: “O misticismo desenha uma trajetória ascensional em direção ao sagrado, ao passo que o transe desenha uma trajetória inversa que caracteriza a possessão pelo sagrado. O importante é que ambos fazem parte da religiosidade matricial” (2003, p. 72). Valdivino R. Santos (2002) aborda a relação entre as experiências carismáticas de fieis pentecostais e a música; no entanto, o autor enviesa a leitura da música como “mobilizadora de emoções”, estimulando o transe e êxtase. De forma geral, é justo destacar que o misticismo, esse amálgama cultural brasileiro que rejunta a concepção coletiva, é um forte pilar do pensamento mágico que sustenta a crença comum dos indivíduos num mundo habitado por seres sobrenaturais. No teologia do pentecostalismo, esse pensamento encontra eco na ação direta de Satanás e seus demônios, que demandam guerra contra os fieis a todo instante, bem como na contraposta ação divina (Vide WILLIAMS, 2011; GILBERTO, 2008).

mágico-religioso brasileiro implica num intenso e constante processo de transações simbólicas, porosidades e contaminações (SANCHIS, 1997), que desemboca em inúmeras possibilidades, entre as quais destaco as semelhanças performáticas entre certos pentecostalismos e outras formas de religiosidade, sobretudo a afro-brasileira¹³⁸. Numa tentativa de analisar, de forma mais “tangível”, a zona de confluências culturais e de contaminações que involucram os universos das experiências religiosas do pentecostalismo e das religiões afro, parece pertinente considerar-se um importante elemento de ligação intercultural entre esses polos de crença: a música. Prandi (2005), ao pontuar a importância da música no candomblé, informa que, naquela religião, a música não representa um “consumo estético para a fruição de sentimentos e emoções” (p. 179); antes, trata-se de um instrumento de culto e de identidade com o mundo espiritual. Ora, as louvações e glossolalias no culto pentecostal – inclusive durante as músicas –, são, da mesma forma, bens simbólicos instrumentalizados a serviço de Deus, signos de manifestação pública das intenções religiosas.

Assim como a canção religiosa tem a capacidade de ilustrar narrativas míticas sob a alquimia estética da arte, tornando o universo representativo religioso ainda mais palatável ao sistema cognoscitivo – inclusive expressando a teologia dos grupos (MENDONÇA, 1995) –, da mesma forma é possível que as performances cênicas promovidas nas manifestações espirituais dos pentecostalismos traduzam, sob um tipo de “código de grupo”, esse mesmo universo representativo. Se as letras dos corinhos de fogo reproduzem fragmentos do sistema de crenças do grupo, ao diluírem histórias e mitos no recipiente prático da música, não seria menos verdade que as expressões gestuais que irrompem da experiência do “recebimento do Espírito Santo” traduzem, também e sob forma diversa, o sentido e significado do agir sagrado entre os crentes. Música e expressões gestuais operam entre as fronteiras da experiência religiosa, a saber, nos limites territoriais da religião (narrativas míticas) e da cultura – entendida como sistema de significação herdado historicamente (GEERTZ, 2008).

Uma “etnografia dos gestos” – entendendo-os como expressões de sentimentos religiosamente vitais à natureza da crença – parece pertinente, em termos da capacidade que eles têm de exprimir o “lado invisível” da experiência religiosa, transmitindo as impressões íntimas dessa experiência, ora transbordadas na superfície dos encontros coletivos sob a forma das palmas, das interjeições, das danças, das “marchas”, enfim, impressões do sagrado trazidas à tona no *locus* onde a crença “age”. Essa ação ritual é um comportamento consagrado (Idem, Ibid). Ela é um espelho a refletir imagens do “outro mundo”. E a leitura de

¹³⁸ Sobre a temática das imiscuições simbólicas entre as religiões afro e o neopentecostalismo no Brasil, vide Vagner Gonçalves da Silva (2005; 2007a; 2007b; 2011), Patrícia Birman (2011), entre outros.

tais imagens se torna possível quando o olhar científico se abre às sugestões interpretativas do fenômeno religioso – o que não significa anuência passiva à subjetividade do pesquisador, que precisa estar atento, obviamente, aos limites de seu envolvimento com o objeto. Embora o exercício aproximado da observação, o “deixar-se afetar” pelo objeto, possa ser “uma via fecunda para a interpretação do fenômeno na etnografia”, bem como o “afetar-se mutuamente”, no sentido de permitir uma troca de informações mais aberta, com a redução dos filtros de formalidade (CAMURÇA, 2009, p. 59), todo cuidado é pouco.

Seja qual for nossa compreensão – correta ou semicorreta – daquilo que nossos informantes *realmente* são, esta não depende de que tenhamos, nós mesmos, a experiência ou a sensação de estar sendo aceitos, pois esta sensação tem que ver com nossa própria **biografia**¹³⁹, não com a deles. Porém, a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus **modos de expressão**, aquilo que chamo de **sistemas simbólicos**, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento dessa habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de “nativos” – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-se mais com o compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, ou (...) interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos (GEERTZ, 2012, p. 74, *grifo meu*).

Esse espaço onde o “sentido”, ou seja, o “significado”, se torna possível, é justamente o *locus da experiência*, da significação, onde se opera a fusão entre os mundos (GEERTZ, 2008). Sob o ponto de vista da Semiótica da Cultura (LOTMAN, 1990;1996)¹⁴⁰ – interessante caminho de análises sobre os fenômenos culturais –, esse mesmo espaço pode ser chamado de “semiosfera”, área onde os sistemas simbólicos culturais (da religião, no caso) transitam: é o

¹³⁹ A questão biográfica é importante. Talvez o ato de se associar conhecimento e experiência logre sucesso na produção do discurso etnográfico. Estar “em sintonia” com a experiência do objeto (CAMURÇA, 2009) é plausível e pode agregar valor ao trabalho de campo. Sendo conhecedor do universo da crença pentecostal, assumo, na elaboração deste texto, o compromisso de buscar no reconhecimento das fronteiras que compõem o equilíbrio entre o distanciamento pragmático e extremo e a observação participante mais intercomunicativa, o *locus* mais viável para articular ideias, “interpretações” e produções bibliográficas. Em boa hora é interessante lembrar a observação de Leonildo Campos: “Mais do que nunca é preciso perguntar sobre quem está dizendo o que, a partir de onde, sobre o pentecostalismo” (1995, p. 35).

¹⁴⁰ Semiótica da Cultura é uma linha de pensamento e corrente teórica desenvolvida por um grupo de estudiosos de semiologia na Escola de Tártu Moscow, Rússia, com destaque proeminente do semiólogo estoniano Juri Lotman. Sua abordagem dos fatos culturais como um texto amplia as opções de chaves interpretativas nos estudos da cultura. Aquela ideia de “porosidades” e “contaminações” de Sanchis (1997) tem seu paralelo nas “fronteiras culturais” de Lotman (1990;1996), espaços de possibilidades de hibridização que ocorrem nos vários “políglotismos culturais”: os rituais, por exemplo, em suas múltiplas linguagens (das silentes preces e mantras às mais expressivas e cênicas manifestações gestuais) são narrativas de estruturas míticas, e trazem, em si mesmos, associações simbólicas herdadas nos processos de interculturalidade dos grupos. Assim, sendo a cultura um “conjunto de informações não hereditárias, que as diversas coletividades da sociedade humana acumulam, conservam e transmitem” (LOTMAN, 2010, p. 31) e que “a peculiaridade substancial dos textos culturais é a sua mobilidade semântica, já que um mesmo texto pode fornecer a seus diferentes ‘consumidores’ informações diferentes” (Ibid, p. 35), então essa linha de estudos encontra razoável legitimidade teórica, sobretudo nos estudos da religião, também no fato de que “o valor das coisas é semiótico, uma vez que ele é determinado não pelo próprio valor destas, mas pela significação daquilo que representa” (Ibid, p. 37).

“espaço da cultura”, propriamente dito, “no qual os diferentes textos circulam, se reproduzem, se articulam e se relacionam assimetricamente, perfazendo um *continuum* semiótico”, destaca Paulo Nogueira (2012, p. 21, 22). É nesse espaço que os processos rituais (com destaque, aqui, às performances gestuais) produzem e estabelecem comunicação efetiva entre os atores religiosos. Os olhos que analisam os modos de expressão refletidos num cambaleio, numa dança, nas palmas ou nos “aleluias!”, não devem se privar à realidade dialógica dessas expressões, que, em sua capacidade de traduzir as experiências íntimas com o sagrado, as narram.

Era um sábado. Com boa presença de jovens e adolescentes, maior ainda era a presença de senhoras. Todos muito bem “ataviados”, as vestes seguiam à risca os padrões de santidade preparatorianos. O pequeno salão estava já cheio. Alguns crentes estacionando seus carros, irmãos chegando à pé, outros ainda por chegar. Mas já estava cheio o local de culto. Os cultos da IEP são, de fato, uma festa. A liderança estimula mesmo a santidade pessoal e a liberdade expressiva de se “dar lugar ao Espírito Santo”. A reunião estava muito festiva, naquele dia. Alguns acanhados começavam a entender os recados do dirigente do culto: “Glorifica o nome do Senhor, meu irmão! Deixa o fogo do Espírito te queimar!”. Pequenos gestos prenunciavam certa abertura ao universo da revelação divina; um rapaz, inicialmente bem calado, renunciou ao “adormecimento” e soltou um “aleluia!” muito expressivo. A cena já se adensava, interlocuções simbólicas se avolumavam entre os fieis: o encontro dos “glórias”, “aleluias!”, “é desse jeito!”, “é mistério”, “santo é nome do Senhor, aleluia!”, glossolalias, tudo indicava que era só questão de tempo. O Espírito Santo já estava entre os crentes: “Eu já sinto a glória de Deus nesse lugar!”, brada fortemente uma irmã, ao microfone. O mistério de fogo já toca a alguns adolescentes. Muitas senhoras sorriem e glorificam também.

Com a oportunidade de testemunhar, um homem de meia idade está agora ao microfone. Terno ajustado, completamente abotoado, de posse do microfone: “Eu sinto a glória de Deus neste lugar! Deus está palestrando com vidas aqui, igreja! Os anjos do Senhor já entregam as bênçãos, aleluia!”. Um corinho de fogo foi cantado, a temática da letra era a presença dos anjos na igreja; muitos corinhos acabam por tomar o caminho do *pot-pourri*, já que tudo depende do “mover do Espírito” – e do surpreendente improviso pentecostal. A predisposição e desejo de participação ativa no movimento do Espírito por certo cadenciaram as primeiras palmas, que foram seguidas por louvações de “aleluias!” e “glórias!”. É certo haver em todo lugar a figura do tímido. Há também os pentecostais tímidos. Uns mais acanhados, visitantes talvez, apenas cantavam; às vezes nem cantavam, só ficavam atentos.

No entanto, trata-se da Igreja Preparatória, comunidade que se irmana na convicção plena da presença de Deus no culto, na chamada profética de seu pastor, na busca de santidade pessoal e no relacionamento com Deus, todos estes, quesitos indispensáveis para o “ser preparatoriano”.

De uma extremidade do salão à outra, ouvia-se as letras dos corinhos acompanhadas pelos ritmos dos pandeiros, das palmas individuais, dos sapateados, do alarido pentecostal. Se já havia sinais de fogo, as pequenas chamas encontraram no corinho de fogo o comburente que conferia ainda mais dinamismo ao cenário. Enquanto o rapaz cantava, alguns marchavam, sob a “cadência celeste”, entre os bancos; outros, de mãos estendidas apenas acompanhavam, cantando. “Olha o anjo te chamando pra marchar com esse varão. É pra marchar, é pra marchar!” Senhoras “ataviadas”, vestidos compridas, “normatizadas!” erguiam as mãos em posição de combate: afinal, havia uma espada desembainhada, e haviam demônios para serem destruídos. O campo de batalha estava ali, as revelações e visões de alguns irmãos o confirmavam. Como também o confirmavam a intensa alegria dos crentes e a responsiva expressividade corporal durante os corinhos. Deus estava presente no meio da Igreja. Parece que a visão que o rapaz de terno abotoado disse ter recebido, era verdade. E o corinho de fogo, absolutamente, potencializou a grade simbólica da manifestação carismática.

(...) como narrativa da experiência religiosa

“Glória a Deus! Aleluia!” são interjeições que pontuam o culto pentecostal, lembra André Corten (1996, p. 118). Conferindo uma diversidade de cores às reuniões pentecostais, as linguagens de louvação pelas quais os fieis manifestam sua *comunicação* com Deus – de forma até certo ponto anárquica (ROLIM, 1985) –, dão o tom da dinâmica viva e festiva dos cultos. Cabe aqui uma observação sobre a experiência pentecostal em sua relação direta com a teologia que a orienta e sustenta, e parece que o caso de Jó pode ser usado para isso. O livro homônimo, no Antigo Testamento, é um relato de experiências trágicas vividas por um homem fiel a suas crenças: “Jó era temente a Deus e desviava-se do mal” (Jó 1.1). Esse “desviar-se do mal” é um dos pilares que consagram a doutrina pentecostal da santificação¹⁴¹, inclusive legitimando o sectarismo de grupos mais radicais na concepção de pecado. Esse “mal”, esse “pecado”, é também associado às condutas divergentes ao sistema conservador

¹⁴¹ Essa doutrina de santidade (pentecostal) tem suas raízes no movimento *holiness*. Cf. nota nº 28, cap. 1, p. 32.

evangélico: lutar contra o mal é assumir a bandeira contraculturalista, bandeira que representa a “luta contra o mundo, o mundanismo: andar na contramão do pecado”.

Já aconteceu, assim, eu te falo que, quando eu tô ‘tomado’ assim, quando eu tô recebendo, sentindo ali a presença de Deus mesmo, já aconteceu d’eu dançar... no louvor... falando em línguas... d’eu dançar... e também d’eu impor as mãos sobre uma pessoa que estava enferma, e ela ser curada. Quando a gente tá em santidade, o Senhor toca na gente e leva”¹⁴².

Tem um propósito de Deus, entendeu...? Deus às vezes leva um servo ali pra cortar laços e correntes do diabo por terra... Tem gente que entra na igreja acorrentada e Deus, Ele toma o seu servo pra desfazer, quebrar as correntes e cadeias naquela vida... Mas tem que estar em santidade... a santidade da igreja gera essa comunhão com o Espírito Santo de Deus, tá entendendo? Ela gera isso... a comunhão te leva pra uma dimensão além, porque o seu corpo já está purificado, já esta lavado, limpo do pecado! Essa limpeza gera uma comunhão... a limpeza é a obediência à doutrina... Leitura da palavra, jejum, vida de oração, meditação da palavra, consagração... Deus vai palestrando com você, ele vai palestrando com você e te orienta¹⁴³.

O livro de Jó compõe-se de 42 capítulos a exhibir uma trajetória de alegrias, sofrimentos, tragédias, recomposição e/ou reconstrução de ânimos e motivações, enfim, um livro que inspira a temática de um sem número de sermões que, majoritariamente, tematizam também a urgência de se “servir a Deus sem interesses”, apenas por amor à divindade: “O Senhor deu, Ele mesmo tomou: bendito seja o Senhor” (Jó 1.21). Em sua maioria, as prédicas referentes a Jó trazem em seu bojo o legado de fé, humildade, reverência e temor vividos pelo protagonista que, tendo filhos, os perdeu num desastre; tendo posses, se esfarelaram em roubos e destruição; sua saúde e senso de dignidade seguiram o mesmo caminho de seus bens. Contudo, sua paciência superou as misérias (Jó 1.13-19).

“Jó foi exemplo de fidelidade”, brada um pregador. Em se tratando de um pregador pentecostal [brasileiro], essa afirmativa vem carregada de um diferencial homilético, imbricado numa associação de emoções, empatia, reverência, convicção, tudo isso intensificado por uma concepção de mundo enraizada na matriz religiosa de um Brasil multicrenças. Logo, a mensagem se afina às experiências individuais de dificuldade, sofrimento, alegrias, ajustando-se, acima de tudo, às experiências carismáticas que conduzem em si mesmas um poder de legitimação da presença sagrada, ao virem carregadas de sensações de alegria, euforia, prazer e descanso místicos, todas sob a legenda da “presença do Espírito Santo”. Jó é um exemplo de reverência e esperança no sagrado, mas também é um

¹⁴² Irmão Leandro.

¹⁴³ Irmão Paulo.

“argumento de Deus”¹⁴⁴ face às possibilidades de descrença entre os fieis que, sofrendo por qualquer razão, incorrem no risco de perderem a fé. A vida de Jó é um tipo de padrão de fidelidade intencionado a evidenciar o bom relacionamento entre o Deus cristão e os homens, a reafirmar pactos de fidelidade, a reafirmar a preocupação, zelo e amor deste Deus com seus filhos. Brindando a esse amor, corpos humanos tornam-se “vasos”¹⁴⁵, que, por ocasião da descida do Espírito Santo [a pentecostalizar o espaço cúllico], veem-se embocados pela presença do sagrado.

- “A paz do Senhor, vaso!” - “Paz do Senhor, irmão! Pronto pra receber azeite do céu?” - “Ó, é claro! O oleiro queima e prova o vaso primeiro, pra depois encher de azeite!” - “Ô glória!”¹⁴⁶.

Essa remitência às questões narrativas traz a reboque, também, a questão das mensagens pentecostais em si. Carregadas de metáforas, os sermões (ou simplesmente “a palavra”, diz o fiel), extrapolam os limites de um puro discurso arrazoado pelo conhecimento teológico ou qualquer instrução formal. Pelo contrário, o pentecostalismo é, apesar da relativa presença da classe-média em seus quadros de membros, “uma religião de pobres” (SANCHIS, 1997a, p. 30; 1997b, p. 124); porém seus cultos oferecem um contraste, uma contrapartida simbólica: indiferente às circunstâncias sociais, pobres e ricos navegam nos mesmos mares, nas “ondas do Espírito”. Oceano de experiências religiosas que, de tão marcantes no movimento pentecostal, conferiu-lhe o nome tomado à mítica de Pentecostes (At 2). Os carismas “narram” o mito bíblico na superfície da cultura e na experiência sensível dos fieis. Cantam, gritam, saltam, aplaudem: vivem a experiência dialética de narrar sua própria fé recebendo o Outro.

¹⁴⁴ Expressão utilizada por um pregador em um culto que presenciei, numa mensagem sobre Jó, em setembro de 2013.

¹⁴⁵ Entre outras inúmeras figuras de linguagem que abrilhantam a dinâmica discursiva do culto pentecostal, essa metáfora do “vaso” merece ser pontuada (os termos que se seguem em itálico descrevem um pouco do que quero dizer com “dinâmica discursiva”). Com alto poder de adaptação às mais inusitadas situações, essa expressão circula por todos os quadrantes da vida do fiel: se por um lado “ser um vaso” quer dizer que o *oleiro* (Deus) pode quebrá-lo, colocá-lo na *fornalha* e refazê-lo conforme as necessidades de ajustes que forem surgindo na caminhada evangélica do fiel, há também o polo menos dolorido de ser “vaso”: ser um vaso é, também, ser um instrumento de Deus, que derrama sobre ele o *poder*, a *unção* (*anointing*), sensação de ser sobrenaturalmente atingido pelo sagrado, que geralmente descamba para as expressões físicas dos carismas, lembra Paul Alexander (2009). “*É quando o fogo cai*”, diz o crente.

¹⁴⁶ Esse tipo de diálogo é comum em pentecostalismos semelhantes ao meu objeto de pesquisa. Essas linguagens revelam, de certa forma, as porosidades às quais Sanchis (1997) se refere.

3.3 “É mistério de fogo!”: o invisível traduzido nas expressões

A noite chuvosa de uma quinta-feira não impediu que se realizasse a reunião chamada “Monte Santo”¹⁴⁷. Pelo contrário, uma multidão de guarda-chuvas e sombrinhas à porta do templo sinalizava mais um encontro pentecostal, mais uma festa do Espírito. Contribuem para uma festa efetivamente pentecostal, que sinalize a presença de Deus na impressão dos presentes, alguns elementos importantes, dos quais destaco a predisposição do fiel¹⁴⁸ e a efetivação da intersubjetividade¹⁴⁹.

É o Espírito Santo se alegrando com sua igreja, entendeu? A igreja ‘tá na presença de Deus, em santidade, buscando o Senhor. Aí o povo clama e o Senhor responde, mesmo. A glória de Deus desce! É cumprimento da palavra (Bíblia)¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Trata-se de um culto mensal, celebrado geralmente na última quinta-feira de cada mês. A temática dessas reuniões é basicamente orações (cura e libertação, principalmente) e ministrações de dons espirituais (revelações, visões, profecias, etc.).

¹⁴⁸ É necessário que a convicção sobre as verdades de sua crença prevaleça sobre quaisquer outras representações que não digam respeito ao sistema simbólico que integra o corpo doutrinário religioso: sobre este, a motivação religiosa, como raiz de um tipo de convicção crônica, precisa “vê-lo como símbolo de algumas verdades fundamentais” (GEERTZ, 2008, p. 72). Importante lembrar que, aqui, me refiro somente aos pentecostais da IEP que vivem a experiência carismática de ser “tomado em marcha” ou “ser tomado no Espírito”, ou vivenciar os carismas de outra forma.

¹⁴⁹ A atmosfera de culto se intensifica na medida em que a presença do Numinoso (OTTO, 2007) se faz sentir entre os fieis, no templo. Como a presença do Espírito Santo é “sentida” (*insider*) é algo diferente de como é “percebida” (*outsider*). Relacionar a experiência da alteridade às impressões pessoais parece uma tentativa de relacionar grandezas díspares, uma vez que estariam em jogo juízos de valor, etnocentrismos e suas visões limitadas de mundo, enfim, empecilhos a uma mínima tentativa de equilibrar pontos de vista, impressões pessoais, o sentido da experiência carismática para o *homo religiosus* e a “interpretação” do significado desses sentidos em relação com o sistema simbólico religioso, o sistema de crenças, o corpo doutrinário. Fato é que a intensificação estético-acústica do culto é um fenômeno que vai além de “êxtases”, “catarses”, “transes” individuais e coletivas. Williams diz que “êxtase é o termo que melhor denota o júbilo emocional” (2011, p. 708). Segundo Ioan Lewis (1977), o transe diz respeito a uma dissociação mental completa ou parcial, acompanhado de visões excitantes e/ou “alucinações”, e “o conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira tão clara (...) podendo ser induzido inclusive pela música (...)” (p. 41). “(...) E essa interpretação secular e não-mística do transe e da dissociação não é totalmente aceita pelos (...) pentecostais” (p. 46), enquanto a possessão “abarca, portanto, uma gama de fenômenos mais amplos que o transe e é regularmente atribuída a pessoas que nem de longe estão mentalmente dissociadas.(...) É uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz: uma invasão do corpo por um espírito. Portanto não nos cabe julgar quem está ou não realmente ‘possuído’. Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito [ou cheio do Espírito Santo, grifo meu], então esta pessoa está possuída” (p. 52). Nesse sentido, a intensificação cênica do culto parece ser um processo em que um continuum simbólico estabelece ligações entre as experiências e sensações individuais, entenda-se por possessão, transe ou congêneres; comunicações se estabelecem em cadeias: às vezes “o fogo desce” em um lugar do templo, e certo grupo de irmãos evidencia o “agir de Deus”, e é logo incitado, pelo Espírito, às louvações, às expressões gestuais e outras formas de evidenciar o sagrado. São, a priori, comunicações que se estabelecem intersubjetivamente sob códigos de grupo (talvez inconscientes), sempre em consonância com o sistema simbólico que origina e legitima o fenômeno enquanto tal: trata-se do mito e sua reatualização, ora influenciada pela cultura.

¹⁵⁰ Irmão Paulo.

Festa e culto no pentecostalismo são [quase] sinônimos, lembra Rivera (2005). A festa pentecostal o é por conta da comunhão de intenções que a leva a sê-lo. União comum de ideias religiosas orientadas por perspectivas teológicas adquiridas e fundidas a idiossincrasias fortemente afetadas pela matricialidade religiosa brasileira – e seu pensamento mágico¹⁵¹. Um exemplo da perspectiva pentecostal sobre fatos triviais colabora no que tento dizer.

Nessa mesma noite chuvosa, eu me dirigia ao templo da IEP, mas a falta de guarda-chuva me obrigou a aguardar a estiagem num shopping center, próximo à região da Igreja. O tempo passava, e a circunstância me impunha o dilema de ou encarar a chuva e chegar molhado ao campo, ou ir para casa, perdendo um culto específico, com interessantes elementos rituais a serem observados. Porém, quando o dilema vencia o tempo, um casal de conhecidos [pentecostais] me cumprimenta, e um diálogo se firma. Conclusão: ao falar sobre minhas intenções de ir à Igreja naquela noite (sem, no entanto, especificar “a que eu iria”), um dos cônjuges me oferece um guarda-chuva que haviam encontrado, “por acaso”, na rua. Esse guarda-chuva me permitiu concluir o trajeto até o templo, aonde cheguei tão seco quanto eu estava no shopping center. Em chegando ao templo, o culto ainda não havia começado, e pude conversar com alguns membros; relatei o ocorrido, e como o guarda-chuva havia sido providencial naquela noite. Afinal, aquele casal de pentecostais encontrou o [agora] bendito guarda-chuva por acaso, num espaço público. Mas não, a eficácia simbólica da crença é realmente eficaz. Duas observações: 1) o “por acaso” não é exatamente “por acaso”, e, sim, “Deus agindo para que eu fosse à Igreja”, me vaticinou um dos irmãos que prosseguia, claro, afirmando que 2) o guarda-chuva não era mais uma simples armação de hastes metálicas conjugada com um tecido, a proteger o portador da chuva ou dos raios de sol: o guarda-chuva era, agora, “um instrumento de Deus para aumentar minha fé e confirmar minha bênção naquela noite”. O “milagre” do sistema simbólico: o trivial pode virar milagre. “Ethos”, “visão de mundo” (GEERTZ, 2008) e um guarda-chuva. De fato, um guarda-chuva que colabora, neste caso, na “análise de símbolos sagrados” (Idem, ibidem). A mesma consciência que harmoniza situações triviais às vontades do sagrado também o faz ao associar a estrutura dogmática de suas crenças às sensações de alegria e euforia que irrompem sob a “chuva de fogo celestial” que a acomete nos cultos.

O sermão da noite, num culto de estudo bíblico, baseou-se no capítulo 6 do livro de Isaías¹⁵². O pregador, homem de uns 50 anos, começa um tipo de discurso tradicional no pentecostalismo, partindo dos agradecimentos a Deus. “Glória a Deus! Louvado seja o nome

¹⁵¹ Cf. nota ° 76, cap. 2, p. 58.

¹⁵² Juiz de Fora, Estudo Bíblico. Mensagem proferida por um pastor da IEP, 20.01.2013.

do Senhor! Você tem agradecido ao Senhor pelas vitórias, irmão?” Esse ponto é interessante quando se percebe a importância, na dinâmica do culto pentecostal, de um gênero de performance ritual singular: o testemunho. No caso deste exemplo, o pastor era o responsável pela mensagem principal da reunião; mas o testemunho pessoal do pregador não estava ausente, apenas intercalado à mensagem referencial. Prédica que, quase invariavelmente – e era esse o caso – pendulava para a santificação pessoal, crescimento espiritual, o ideal pentecostal de libertação: “encontrar com o Senhor de verdade, verdadeiro encontro com Deus”, dizia o pastor. Ele demonstra a simplicidade, típica dos pentecostais descritos por Rolim (1985): um ministro, como grande maioria dos pentecostais, recrutados entre os humildes. Num primeiro momento, o discurso não traz lá “o fogo”... Mas... quando o pregador fala em línguas estranhas, alterando a entonação da voz conjugando a isto à glossolalia... aí surgem os primeiros pingos. A chuva pentecostal está por vir.

Eu levanto a mão, entendeu... (A alegria e emoção [do Senhor] levam a senhora a mexer o corpo ou é o Espírito Santo que toma o corpo da senhora?) É o próprio Espírito Santo que levanta a gente, glória a Deus!... Quando a gente está alicerçada, ali, na presença de Deus, glória a Deus, é maravilhoso¹⁵³.

Kroll-Smith (1980), em abordagem sobre a performance do testemunho pentecostal, lembra, em boa hora, que, “no culto, o testemunho é um evento ritual para celebrar a ativa participação divina na vida pessoal do crente” (Kroll-Smith, 1980, p. 18)¹⁵⁴. O pregador testemunhava, performaticamente, sua experiência com Jesus. Ora levantando a mão direita, corpo ginchando para a esquerda em sincronia com um sapateado, olhar no horizonte, olhos entreabertos: línguas estranhas; segue-se uma louvação em alta voz, parecida com um uivo, mesclando “ô glória...” (em pronúncia prolongada) com glossolalia, ora girando o corpo em torno de si mesmo, enquanto a mão estendida simula movimentos circulares orbitando em torno de um eixo invisível, como que armando um laço... irrompe-se um brado: línguas estranhas. Tudo isso numa dinâmica muito célere, tão ligeira quanto o tempo de resposta do grupo, que incrementa a louvação, compondo, cada crente, peça indispensável ao funcionamento da engrenagem coletiva da manifestação carismática.

As mensagens intercaladas por expressões glossolálicas, entonações alteradas pelos “mistérios”, geralmente chamam atenção novamente para o aspecto da santidade, santidade

¹⁵³ Irmã Rita.

¹⁵⁴ “Testimony in the Devotional Service is a ritual event to celebrate the active participation of Christ or God in the testifier’s life” (Kroll-Smith, 1980, p. 18).

que precisa manifestar-se, também, no bom relacionamento entre os membros do grupo (comunhão). E para abrir as portas da comunhão com Deus e encontrar o caminho da santificação, “a oração é a chave”, diz a fé pentecostal. O paralelo entre o testemunho pentecostal de uma informante, na descrição de Kroll-Smith, e a declaração infracitada não é casual: é a cosmovisão, o jeito pentecostal de enxergar as coisas. Refletindo sobre a importância conferida aos testemunhos de oração e milagres no pentecostalismo, Alexander (2009) reflete: “Uma das razões porque pentecostais contam histórias de fatos milagrosos é que eles sabem que [falar de] cura funciona [bem], e as pessoas têm mais fé quando veem ou ouvem sobre os feitos de Deus” (ALEXANDER, 2009, p. 9).

Oração é a chave. Uma vida de oração. Pra fazer diferença tem que ter uma vida de oração¹⁵⁵.

Sou grata a Deus, porque Ele deu fé às pessoas para acreditarem que a oração é a chave!¹⁵⁶

Ainda durante o referido culto, o pastor asseverou várias vezes sobre “os irmãos que não falam com outro irmão: que absurdo, diz ele, (...) se converta, meu amado!” Parece também que esses discursos que tematizam a comunhão exercem influência direta (ainda que paralelamente, talvez) na estrutura do inconsciente coletivo (na formação de sentido das crenças), funcionando como instrumento de regulação de relacionamentos, um termômetro de comunhão, um mediador para solução de conflitos. Alguns hinos e corinhos também teriam essa função, em seus discursos. Nesses termos, sob a superfície da música e do discurso efetiva-se a operância de um amálgama simbólico de sentido, das doutrinas, enfim, o indivíduo seria influenciado pelo grupo, num processo dialógico que ocorre nas entrelinhas da manifestação coletiva, das línguas, do “mistério” entre os crentes. Esta intersubjetividade também colabora no sentido de a IEP prevenir-se contra cisões, além de funcionar como um lenitivo nas diversas situações de crise no interior do grupo.

Fato é que a observação de campo evidencia um link (no mínimo provável) entre a expressão de quem tem a palavra de referência e a expressão do grupo em geral, como um tipo de resposta. Não estou afirmando que a performance expressiva da igreja é condicionada a quem tem a palavra de referência, e sim que a predisposição do crente é condição também para a efetivação da intersubjetividade: “o axioma básico subjacente naquilo que poderíamos

¹⁵⁵ Irmã Angelita.

¹⁵⁶ “Thank God that He gave to the people the faith to believe that prayer is the key” (KROLL-SMITH, 1980, p. 20).

chamar de ‘perspectiva religiosa’ é o mesmo em todo lugar: aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 2008, p. 81). A expressividade do pastor coadjuva, cenicamente, o sistema de crenças do grupo. Santidade e comunhão são orientações religiosas, e são também vetores, cuja resultante fornece o produto da cultura pentecostal: a manifestação coletiva. A textura daquele culto na IEP ganhava cores novas, em cada resposta individual dos améns, aleluias, glórias e línguas estranhas. A religião se materializava em cada gesto, em cada dança e em cada palma. Por fim, “o fogo cai”. Para o pentecostal, as performances são a materialidade da “ação do Espírito Santo”. O crente reconhece, em suas próprias gesticulações, a ação divina. O fiel não perde os sentidos; antes, sente ser-lhe induzida, [através da emoção intersticial à crença], por um “toque exterior”, que imprime, em sua sensibilidade, a ação de deslocar o seu corpo no sentido de uma expressão-limite, essa linguagem de manifestação espiritual.

Quando eu sinto a presença do Espírito Santo... é uma energia muito gostosa, muito bom mesmo... muito grande, não dá pra explicar... Quando a gente vê, o Senhor já tá usando a gente ali, mas é muito bom, a gente começa assim... Por exemplo, quando estamos tirando serviço (na IEP), que a palavra (o culto, a mensagem) tá boa, que o mover do Espírito Santo tá bom, ali já começa o fogo sair do altar, tomando a igreja toda! É lindo... e a pessoa que tem a presença do Espírito Santo tem o coração quebrantado... podem vir as investidas que for, ele vence...” (E se tiver corinho?): É gostoso... [o corinho] anima, é uma bênção ¹⁵⁷.

O “mistério de fogo” – e suas consequências no espaço cültico pentecostal – também fora objeto das análises de Rabelo (2005):

Os “cristãos” também sentem seus corpos queimar com o fogo do Espírito Santo, como na narrativa bíblica do pentecoste. Alguns fiéis elaboram mais esta imagem, indo além de uma referência estereotipada ao texto bíblico para oferecer descrições mais detalhadas da sua experiência corporal: nestas o Espírito é apresentado como um calor que toma conta do corpo, um fogo que propaga do centro, e gera energia, movimento rápido quase incontrolável. No calor os fiéis são tomados por línguas estranhas e chegam mesmo a bailar, rodopiando velozmente no espaço entre os bancos e o púlpito ou ao interior de um círculo formado pelos adeptos em oração. Nos movimentos e uivos, alguns se assemelham a filhos de santo do candomblé, possuídos por seus caboclos, o que parece sugerir a incorporação de elementos deste universo religioso no quadro pentecostal. Conforme quase todos insistem o batismo do fogo e sua renovação não conduzem a perda de consciência e do controle sobre si (como é a possessão nas religiões afro-brasileiras) – o cristão mantém-se acordado, até mesmo porque o Senhor quer que perceba

¹⁵⁷ Irmã Rita.

as maravilhas que Ele é capaz de operar em sua vida (RABELO, 2005, p. 25-26).

É a presença do Espírito Santo, a intimidade que você tem com o Espírito Santo... como explicar? Você tá “dançando” ali, tem um anjo de Deus ali, te guiando, te direcionando ali... Uma alegria em estar na presença de Deus¹⁵⁸.

Parece haver alguma relação entre performance gestual e ambiente de culto. Se, para os adeptos das religiões afro-brasileiras, por exemplo, estar presente no terreiro é fator determinante para várias de suas realizações religiosas (RABELO; MOTTA; NUNES, 1977; RABELO, 2005), para o pentecostal, ao contrário – e [quase] indiferentemente – todo lugar é lugar¹⁵⁹. “Dar um testemunho” é “dizer o que Deus tem feito”, no culto pentecostal; o que pode variar é o uso ou não de estruturas convencionais para isso. Expressar verbalmente que “o Senhor tem feito maravilhas, e derramado seu poder” é uma coisa. Dar início a um testemunho, cantar um corinho, e ver seu discurso interrompido pelo imprevisto da manifestação dos dons espirituais, é algo diferente. “Ser interrompido”, neste caso, não soa negativamente. Pode-se perder o conteúdo verbal que o portador da mensagem referencial estava emitindo, mas o grupo não perde, em termos de experiência religiosa, o nexos do diálogo realizado entre cada um e sua crença e entre este sistema simbólico e a intersubjetividade do grupo. Para o pentecostal, muda apenas o emissor: agora quem fala é o Espírito Santo.

Quando o Espírito Santo... quando o fogo tá descendo, e tá bom, né... a gente sente aquele calor... Então a gente começa... o Senhor vai operando... tem gente que não dá lugar... mas aí, mesmo se você se segura, não adianta... então... O vaso é dele, do Senhor. Parece que a gente tá flutuando, sabe,... às vezes, fico na porta, tirando serviço (na IEP)... e a palavra tá esquentando mesmo (Intensificação cênica do culto), a gente tem que ficar ligado, não pode ficar olhado para o lado, para o outro...¹⁶⁰.

Num culto realizado num sábado, em uma das congregações/filiais da IEP, houve intenso período de expressividades gestuais. “O céu desceu naquele lugar”, diz um membro, arrematando. “Foi só glória!”. O espaço de encontro se resumia a uma loja relativamente pequena, alugada, num bairro modesto. Nada demais. Os bancos, simples, limitavam-se a acomodar os presentes que, nem de longe, demonstravam preocupação com o desconforto. Em alguns pontos, a flagrante estreiteza física levava a um ou outro período de revezamento entre os crentes devidamente acomodados nos assentos e os que estavam em pé, nas imediações da porta. Bem organizados – na medida do possível –, os

¹⁵⁸ Irmã Angelita.

¹⁵⁹ Seria no mínimo um disparate afirmar, aqui, que um crente “entra em mistério” (uma expressão corrente em muitos pentecostalismos, e significa falar em línguas, dançar, etc.) em qualquer lugar; não se trata disso, embora não beire à inexistência notícias de proselitismo e extrapolações religiosas por alguns pentecostais, especificamente no Rio de Janeiro. Link da notícia: <http://is.gd/MXHxIB>. Existe até uma canção, conhecida entre muitos evangélicos, sobre um crente que foi batizado no Espírito Santo dentro de um ônibus; inclusive há um clipe dessa música, “Batismo no ônibus”, interpretada pela cantora pentecostal Andréa fontes. Link do vídeo: <http://is.gd/9dvMVg>.

¹⁶⁰ Irmã Rita.

membros realizavam o culto, sistematicamente, conforme a prescrição litúrgica da IEP. Mas trata-se de um culto pentecostal, e “o mover do Espírito” estimula sempre o fator “improvisado” nos cultos: é combustível e fogo. Um rapaz, com seu terno e gravata, simples mas “devidamente ataviado”, inicia seu testemunho. “Cumprimento a noiva de Cristo com a santa paz do Senhor, amém?”, e uma voz poderosa, a voz coletiva, ecoa em ressonante resposta: “amém!”

“Irmãos, este mundo está perdido. Trevas em cima de trevas. Mas ainda existe esperança! Enquanto Jeová não manda seu filho na terra para buscar a noiva, a ordem é marchar na presença do Senhor e destruir as obras do inferno!” O estopim foi aceso. Entre o corpo do “explosivo” e a “ponta da corda”, apenas o iminente: o tempo responde, logo, ao ideal do pentecoste reatualizado. Formalidades e convenções discursivas, regras de comunicação e linguagem, nada disso. Um corinho de fogo é cantado; na verdade, como costuma ocorrer, um “*pot-pourri* de fogo” desperta, potencializa e conduz/coadjuva as performances. Aquela predisposição que levou o crente a sair de casa no intuito de “receber uma porção” da presença de Deus, encontra intenções semelhantes em seus pares, no culto. A atmosfera de excitação espiritual se adensa na trajetória simbólico-ritual das reuniões, na medida em que as sensibilidades individuais começam a exteriorizar-se nas expressões: cada subjetividade-crença que vem à tona na materialidade da expressão gestual é um composto da fórmula final “manifestação carismática”, e a efetivação da intersubjetividade é comburente essencial: o encontro e fusão da variedade de experiências sensíveis operacionaliza a experiência coletiva. O Espírito Santo se manifesta.

Sinto como um poder muito grande, uma força muito grande; eu sinto uma coisa gostosa aqui (aponta para a barriga), é uma coisa que não é daqui, é uma coisa espiritual (...) só Deus mesmo que pode explicar, é parecida com um gosto muito gostoso dentro do meu coração, é uma coisa que dá vontade de você gritar, dá vontade de você sorrir, dá vontade de você... você sente uma paz dentro do seu coração, você sente ali Deus bem pertinho de você, naquela hora você nada mais, sente que Deus é tudo na sua vida, pelo menos é assim que eu sinto, eu sinto o poder de Deus na minha vida¹⁶¹.

¹⁶¹ Irmã Dalva In: Rabelo, 2005, p. 27. Cumpre fazer aqui rápida incursão no já mencionado texto de Miriam Rabelo. As experiências religiosas que os pentecostais das igrejas “Deus é Amor” e “Obra de Mistério Filadélfia” relataram à autora sofrem poucas variações no estilo de pentecostalismo dessas igrejas; as próprias entrevistas que realizei com alguns membros da IEP, ora selecionadas para compor esta reflexão, harmonizam-se ao cultivo pentecostal, explícito dos relatos da antropóloga, pela busca da presença do Espírito Santo. Cabe também uma observação, no tocante às formas de percepção do sagrado nas duas religiões analisadas por Rabelo, pentecostalismo e candomblé. Enquanto nesta predominam, segundo relatos dos médiuns entrevistados, sensações de “medo, tremeadeira, zonzeira, entortadura e arqueação corporal (involuntárias, típicas da possessão), sonolência, etc.”, nas experiências pentecostais figuram as sensações já descritas, tanto nas entrevistas que realizei quanto nas relatadas no texto de Miriam Rabelo, sensações de “leveza, liberdade, fogo queimando, etc.” (RABELO, 2005, p. 16-18). A comparação entre as entrevistas cumpre o papel de corroborar os paralelos experienciais vividos pelos crentes dessas igrejas, de maneira geral, o que parece justificar a presente observação, “Afinal de contas os discursos são sempre parte de uma performance – especialmente os discursos religiosos – ancorados na materialidade do som, movimento, gosto, cheiro. E a compreensão a que chegam participantes e adeptos é sempre participação: envolvimento gradual nos contextos sensíveis que as palavras evocam e ajudam a construir e a estender para além da performance imediata” (Idem, Ibidem, p. 34). Outra questão que cumpre ressaltar é a não-especificidade de função para “se receber o sagrado” no pentecostalismo.

Eu senti o fogo queimando mesmo. Aí comecei a falar esta língua estranha (...) senti aquele queimor mesmo, fogo mesmo na minha vida. Pronto. Aí o irmão disse: “oi, você foi batizado com o Espírito Santo”. Aí, eu comecei, comecei a louvar a Deus, né, louvar, louvar. Aí o Senhor me tomou, o Senhor toma mesmo a pessoa. O Senhor toma a pessoa. É uma coisa tão gostosa! É a presença de Deus!¹⁶².

A fusão entre os mundos orquestra um fenômeno à parte: o outro mundo vem à terra, visita a igreja, está presente: “Olha os anjos neste lugar!”. O mundo daqui vai ao céu: as ideias do pentecostal, suas crenças e convicções, norteiam e estimulam suas intenções a buscar, no sistema simbólico a reger a realidade da experiência que vive, a afirmação de seu suporte religioso, pois “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 2008, p. 81). Um diferencial performático se apresenta no culto, durante os corinhos de fogo. A experiência de sentir-se habitação do sagrado – mantendo os sentidos ativos, sem nenhum tipo de dissociação mental – conduz o pentecostal, em sua clareza perceptiva, a associar (até que ponto inconscientemente?) o conteúdo mítico dos corinhos à concretização de tais mitos, através de uma manifestação carismática [culturalmente ajustada]. O fogo é pentecostal; a manifestação também é. Mas as formas expressivas evidenciam um dialogismo inter-religioso. De qualquer forma, ao vivenciar a plenitude carismática, neste caso durante os corinhos, efetiva-se a ruptura (paradoxal?) com o mundo profano: canta-se sobre anjos, batalhas e livramentos, porque os anjos estão presentes (nos corinhos e nas consciências), pelejando e livrando os que acreditam. E embora o cenário das manifestações expressivas pentecostais reproduza um evento nem tão desconhecido pela cultura, o território é sagrado, estruturas de crenças são realimentadas, e esperanças de vida ganham terreno.

No pentecostalismo o Espírito Santo é assim um poder uno que se singulariza e desdobra nos corpos para reconstituí-los enquanto sua habitação. O corpo, que ao ser preenchido pelo Espírito, é tomado por movimentos livres, desordenados, aponta para um poder que quebra as regras deste mundo, e que pode desafiá-las sem medo. Expressa, neste sentido, o ideal pentecostal de ruptura com o mundano. Entretanto também é um corpo que se purifica e disciplina para transformar-se em uma casa que o Espírito possa habitar, expressando a busca pentecostal de reconstrução ativa e ordenada do mundo vivido (RABELO, 2005, p. 27).

Enquanto nas religiões afro-brasileiras a possessão mediúnica é restrita, via de regra, a certos adeptos chamados de “rodantes”, no pentecostalismo qualquer indivíduo pode vivenciar a experiência de “ser tomado no Espírito”, desde que lhe interesse.

¹⁶² Irmão Genaro In: Rabelo, 2005, p. 27.

A sensibilidade de cada indivíduo e seu nível de envolvimento com o sagrado são fatores indissociáveis quando se analisa a expressão gestual no culto pentecostal. Assim, a ideia de santidade e crescimento espiritual, por exemplo – tão intrinsecamente associados às manifestações [“de fato”, “genuínas”] espirituais no espaço de culto –, orientam o comportamento dos fieis no sentido de promover uma busca constante de conhecimento bíblico, pois é lá, nas bases que orientam o sistema doutrinário pentecostal, em “seus arranjos malabarísticos entre os textos” (NOGUEIRA, 2002, p. 41), que o crente ancora suas certezas e normas comportamentais.

Quando a pessoa tá na carne, não sai, não (a performance)... o Senhor me ‘toma na marcha’... se eu for fazer aqui pra você, não sai, de jeito nenhum... Deus me toma na marcha, no mistério: Deus desfaz obras de bruxaria, macumbaria e etc... Mas tem que estar em santidade com o Senhor, estar bem com Deus, na presença de Deus¹⁶³.

Certezas que aparecem em formas reconhecíveis: “Deus opera maravilhas”, e uma das formas tomadas por essas “maravilhas” está nas palmas, nas emoção e nas lágrimas, na sensação de calor, no sorriso espontâneo que encontra eco na alegria coletiva de cultuar, nos contornos gestuais e nos desenhos que a performance risca na experiência religiosa. Segundo Mosher (1998), “O pentecostalismo facilita o encontro do evangelho com a cultura, e entre a vida dos cristãos com a vida de um povo” (p. 483)¹⁶⁴. De fato, conforme já mencionado neste trabalho, o modo festivo de outras formas de religiosidade parece atravessar a cerca simbólica que demarca as fronteiras entre os territórios das diversas crenças. Tais fronteiras são realmente porosas, diz Sanchis (1997). Os modos de evidenciar o sagrado na superfície rítmica da estética musical e da performance são exclusividades do pentecostalismo, especialmente no Brasil? O “fogo” está presente na experiência pentecostal com o sagrado; o fogo está nas páginas da interpretação carismática dos textos bíblicos; o fogo está, afirma o pentecostal, a queimar sua existência física e espiritual, dia e noite, dentro e fora dos templos. Intrigante? Comparando diferentes vivências místicas, Rabelo (2005) encontrou pontos de intersecção entre as expressões da esfera sensível dos religiosos. Impressões diferentes, de credos diferentes, de rituais diferentes, evoluem, no plano observável da análise etnográfica, para performances semelhantes. Afinal, o pano de fundo de dos participantes é a mesma cultura.

A garganta parece que seca... Mas é uma sensação muito gostosa; ah, é muito gostoso, gente...¹⁶⁵.

Parece que você tem uma bola de fogo na garganta... e você começa a glorificar a Deus, não tem como uma pessoa na carne fazer isso, aqui... é o Espírito Santo mesmo!¹⁶⁶.

¹⁶³ Irmã Angelita.

¹⁶⁴ “El pentecostalismo facilita este encuentro entre el evangelio y la cultura, entre la vida de los cristianos e la vida de um Pueblo, entre el mensaje cristiano y el pensamiento de um Pueblo (...)” (MOSHER, 1998, p. 483).

¹⁶⁵ Irmã Rita.

“É possível relatar subjetividades alheias sem recorrer a pretensas capacidades extraordinárias para obliterar o próprio ego e para entender os sentimentos de outros seres humanos” (GEERTZ, 2012, p. 74). Os corinhos imprimem sua estética no culto. Mas a estética predominante não é a estética do corinho, apenas. O pano de fundo cumpre sua função: *background*. Mas o *background* influencia as cores do primeiro plano. Neste, um jovem canta, jubilosamente, letras que evocam o perfil beligerante da batalha de Deus e de seus servos contra o diabo e suas obras. Mas a linguagem do canto vem acompanhada pela expressão que desenha a letra dos corinhos de fogo na performance guerreira. Cantar é também “pelejar”, “guerrear”, “glorificar”, assim como também o são o rodopiar, o pular, o gritar. Logo, a comunidade em volta participa ativa e afirmativamente. A pequena loja, de uma hora para outra, converte-se no cenário da crença, absolutizada nas performances.

(...) Eu sinto um calor, começa uma quentura no seu corpo... Você não consegue se controlar...¹⁶⁷.

Quando Deus me toma em marcha, aqui... posso estar mexendo panela no fogo, limpando a casa... é uma bênção!¹⁶⁸.

A própria palavra (Bíblia) fala que quando o Espírito Santo impelia a Sansão, Ele dava uma força sobrenatural a Sansão... olha só, Sansão chegou a matar 1000 homens com uma queixada de jumento: era o Espírito Santo impelindo ele para uma ação de guerra, de batalha, uma peleja...¹⁶⁹.

A louvação e as performances não deixam de ser isso, um canal de comunicação com o sagrado. Variam, pois, as formas de comunicação, tão logo variam também as formas de religiosidade que, sistematicamente, impõem matizes diversos de comunicação com o transcendente. A ação ritual comunica. José Croatto lembra que “o rito é o equivalente gestual do símbolo”, “um símbolo em ação” (2010, p. 329). E, na lógica da tradição teológica pentecostal – e suas releituras – a comunicação transita em mão dupla: o crente ora e Deus responde. E, diferente da experiência bíblica de Jó, Davi e outros personagens veterotestamentários, o Deus cristão contemporâneo, estabelecendo com o homem um diálogo direto: não questiona o crente, apenas dá as respostas. E quando não as dá, até o silêncio da divindade pode assumir caráter responsivo na compreensão dos crentes. São questões teológicas e, como tais, demandam a digressão temática que não será feita aqui. E preciso considerar que a experiência carismática vivida pelo fiel assume contornos que vão além do puramente simbólico, servindo para algo mais que legitimar suas crenças e/ou atenuar seus

¹⁶⁶ Irmã Angelita.

¹⁶⁷ Irmã Nilza.

¹⁶⁸ Irmã Angelita.

¹⁶⁹ Irmão Paulo.

sofrimentos: a experiência comunica. Ela informa ao crente a manutenção e plena atividade dos laços que o une ao sagrado.

“Quando o fogo desce, é um sinal de que Deus se alegra com a igreja. O Espírito Santo se alegra, é uma festa, entendeu?”¹⁷⁰ Já ouvi por diversas vezes pastores e seus auxiliares bradando no púlpito: “Lugar de silêncio é no cemitério, aqui é lugar de dar glória a Deus!” Ora, isso parece narrar alguma coisa: a experiência religiosa!

¹⁷⁰ Idem.

CONCLUSÃO

A alteridade pentecostal constitui um modo particular de ver o mundo. É preciso tentar entender esse mundo. Mundo simbólico, mas real. Real por conta da positivação que os símbolos adquirem na materialidade da religião. Parte da cultura, a religião é cultura, por onde circulam possibilidades de comunicação, onde transitam e se articulam os elementos simbólicos que representam a significação das apreensões, das experiências, da “realidade”. A religião como realidade simbólica deve ser entendida nas relações que tais símbolos estabelecem com o homem e nas relações estabelecidas entre a coletividade e os sistemas culturais, que podem ser analisados como “sistemas de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita (...) e o relacionamento desses sistemas aos processos socioestruturais e psicológicos” (GEERTZ, 2008, p. 91). Em seu caráter cênico, as performances gestuais que [re]traduzem – ou tentam traduzir – as letras dos corinhos, protagonizam uma festa.

Nos cânticos coletivos utilizados pelo grupo objeto desta pesquisa, o pensamento contemplativo alimentado pelas predisposições do pentecostal, encontra a intersubjetividade nos espaços de culto: este encontro dinamiza o potencial simbólico da religião, que transborda, das páginas inertes da textualidade mítica para as páginas expressivas da manifestação carismática, consubstanciando a hipótese ora sugerida nesta reflexão: a de que o olhar do pesquisador não deve desconsiderar a presença de um elemento comum entre os componentes do grupo: a predisposição e vontade de viver o sagrado, não apenas experimentá-lo. A fonte da experiência pentecostal do grupo abordado tem sua nascente não no prazer vivido pela transitoriedade de um ritual efêmero, mas na vontade individual – e nas devidas proporções, coletiva – de crescer espiritualmente, através do processo pentecostal de santificação, já que este é pré-requisito para a experiência plena do sagrado, no culto.

Os corinhos são símbolos musicais estabelecendo pontes entre dois mundos. Quando os carismas protagonizam a reatualização do mito, “tomado de empréstimo à tradição” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 235), constatamos a *função simbólica* dos corinhos de fogo, que relacionam elementos ritualísticos do culto através da interpenetração de fontes de sentido entre o grupo, a saber, o discurso desses corinhos. Portanto o evento da expressão gestual durante a execução dessas músicas encontra sua eficácia simbólica no “ingrediente” *corinho de fogo*. Como ingrediente, ele faz parte, compõe, mas não determina, não define o percurso carismático do culto. Essas ações rituais são expressões de experiências religiosas baseadas na constante experimentação sensorial da alteridade sagrada, isto é, vivências religiosas nascidas

e perenizadas nas “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” que modelam, animam e induzem no religioso (no “motivado pela religião”) as inclinações que o levam a viver a crença que vive (GEERTZ, 2008, pp. 67-71).

Num primeiro momento, eu postulava uma “eficácia simbólica” que os corinhos de fogo desempenhariam no culto, produzindo a catarse. No entanto, embora as letras dos corinhos tenham, como vimos, relação direta [e objetiva] com as performances, elas não são, *strictu sensu*, o núcleo da experiência religiosa. Os corinhos de fogo, ao mesmo tempo em que preludiam a dinâmica performática por conta do papel que desempenham de “senha” de ingresso numa espécie de “aprofundamento místico”, acompanham a evolução cênica do culto, do evento, do fenômeno, inclusive cadenciando o andamento das performances.

Já do ponto de vista histórico do movimento pentecostal, um aspecto merece atenção. Atestadas pelo vasto referencial bibliográfico à disposição, as mudanças e adaptações culturais porque passam os pentecostalismos exibem processos de interação entre o universo religioso e a cultura, de forma geral. Mas ao espaço propriamente sagrado da religião se reserva o direito de reivindicar uma identidade, esta geralmente armazenada no estilo de culto dos grupos pentecostais. A observação continuada dos eventos rituais da Igreja Preparatória corroborou uma reflexão anterior à presente conclusão: o estilo marcada e densamente performático de manifestação carismática recorrente nesse grupo religioso herda uma parte do passado, na medida em que resgata, à sua maneira – com a ressalva do inevitável diálogo cultural com a contemporaneidade –, a liberdade de manifestação corporal presente nas primeiras comunidades pentecostais (HOLLENWEGER, 1997), e isto também se dá (e intensamente) através dos corinhos.

Nestes termos, se atualiza a observação de Queen Booker (1988). Analisando o quanto a experiência religiosa dos membros da *Church of God in Christ* na pequena cidade *Tutwiler, Mississippi*, era afetada pela perda dos sinais característicos que distinguiam o culto daquela igreja, a autora nota que certos pentecostalismos vivem parte de sua história como denominação nas formas expressivas do culto, ocasião em que espontaneidade e liberdade brindam à sobrevivência de um estilo de culto que tão somente margeia a lembrança pentecostal contemporânea. E isto se dá, sobretudo, através da *congregational music*. Desta forma, se a cultura [inevitavelmente] condiciona e influencia os estilos e práticas religiosas, é certo que o território propriamente ritual, enquanto universo da cultura particular pentecostal, assegura a sobrevivência de um modo pentecostal de celebrar sua crença, seja num *ballet* do Espírito, seja na “marcha”. Liberdade e espontaneidade, predisposição e intersubjetividade: “o fogo cai!”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Gedeon. **Assembleias de Deus: Origem, implantação e militância [1911-1946]**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- ALEXANDER, Paul. **Signs & Wonders: Why pentecostalismo is the world's fastest-growing Faith?** San Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.
- ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 2007.
- BERGER, Peter. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 189-206.
- _____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 17, 1996.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto (et al.). **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 24-33.
- _____. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.
- BITTENCOURT, Luis. Noossemiótica: a produção de sentido nos processos comunicativos espirituais. **Bocc** (Biblioteca on-line de ciências da comunicação), p. 1-11, 2005. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/>>. Acessado em 5 out. 2012.
- BOOKER, Queen. Congregational Music in a Pentecostal Church. **The Black Perspective in Music**, v 16, n 1, (Spring), p. 30-44, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 27-78.
- BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. **Música sacra evangélica no Brasil** (contribuição à sua história). Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1961.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: **Brasil & EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.
- _____. PESSOA, Jadir de Moraes. **Os rostos do Deus do outro: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005.

BUDASZ, Rogério. Música e cultura. In: _____. (org). **Pesquisa em música no Brasil: métodos, domínios, perspectivas**. Goiânia: ANPPOM, 2009, p. 40-86.

BURGESS, Stanley M.; MCGEE, Gary B. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Zondervan: Grand Rapids, 1989, pp.718-729.

CAMPOS, Leonildo. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set.-nov., 2005.

_____. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, p. 21-35, 1995.

_____; GUTIÉRREZ, Benjamin F. Na força do Espírito: **Os pentecostais na América Latina: Um desafio às Igrejas Históricas** (Org.). São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

_____. Pentecostalismo, conversão e a construção de laços sociais no Brasil. **Estudos de Religião**. Rio de Janeiro, a. 16, n. 22, p. 85-109, jan.-jun., 2002.

CAMPOS JR, Luís de Castro. **Pentecostalismo: sentido da palavra divina**. São Paulo: Ática, 1995.

CAMURÇA, Marcelo. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, mar.-mai., 2009, p. 173-185.

_____. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. In: **Revista TOMO**. São Cristóvão-SE, n. 14, jan.-jun., 2009, p. 55-66.

CAPPS, Charles. **The Tongue, a Creative Force**. Tulsa, Oklahoma: Harrison House, 1995.

CESAR, Waldo. Vida cotidiana e transcendência no pentecostalismo. In: SHAULL, Richard; _____. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37-148.

COMBLIM, José. Cristianismo e corporeidade. In: **SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião**. Corporeidade e Teologia. São Paulo: Paulinas, p. 7-20, 2005.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 42, 211.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

COX, Harvey. **Fire from Heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century**. Cambridge: Da Capo Press, 2001.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for Anthropology. In: **Body, Meaning, Healing**. Boston: Palgrave MacMillan, 2002.

_____. Prophecy and the performance of Metaphor. **American Anthropologist** (New Series), v. 99, n. 2, jun., p. 321-332, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/682213>. Acesso em: 9 nov. 2012.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. 2004, Tese (Doutorado na Escola de Comunicação e Artes) Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/tde-29062007-153429/pt-br.php>. Acesso em: 11 fev. 2011.

_____. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. **Estudos de Religião**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 40, p. 33-51, jan.-jun., 2011.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. Rio de Janeiro, **Religião e Sociedade**. n 1, mai., p. 3-30, 1977.

DANIEL, Silas. **A história dos hinos que amamos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, ISBN 978-85-263-1120-6.

DAWSEY, John. Victor Turner e a antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, ano 14, p. 163-176, 2005.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro**: a tendência gospel e sua influência no culto. 2007. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São bernardo do Campo, 2007. Disponível em: http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=673. Acesso em: 6 mar. 2012.

DURKHEIM. Émile. **As formas elementares de Vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FATARELI, Uéslei. Influência da teologia da libertação em composições musicais protestantes brasileiras. **Cadernos CERU**, s. 2, v. 19, n. 2, dez. 2008.

FERNANDES, Rubem César. **Censo Institucional Evangélico (CIN 1992)**: primeiros comentários. Rio de Janeiro, ISER, 1992.

_____. **Governo das almas**: as denominações evangélicas no Grande Rio. Rio de Janeiro, ISER, 1993.

FISHER, Ernst. **A necessidade da arte**. Rio de Janeiro: LTC, 2007.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem-religião. In: **NUMEN**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, UFJF, v. 3, n. 2, jul.-dez. p. 63-90, 2000.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. (Tese). 1993. 304 f. (Tese) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2012.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. **Caráter e Estrutura Social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

GILBERTO, Antônio, et al. **Teologia Sistemática Pentecostal**, Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Corporeidade e negritude. In: **SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião**. Corporeidade e Teologia. São Paulo: Paulinas, p. 132-141, 2005.

GONDIM, Ricardo. **Os santos em guerra**. São Paulo: Abba Press Editora, 1993.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. “A visão aérea e a do nadador”: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. **Horizonte**, v. 10, n. 28, Belo Horizonte, out.-dez, p. 1154-1183, 2012.

GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus, 2003.

HARPA CRISTÃ. ed 1. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLLENWEGER, Walter J. De Azusa-Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. **Concilium**, Petrópolis, v. 32, fasc. 265, 382-394. 3(265): 265-9, 1996, p.

_____. **Pentecostalism**: origins and developments worldwide. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.

_____. Pentecostalism. In: European Pentecostal Charismatic Research Association (Epcra). s/d. Disponível em: <http://www.epcra.ch/papers>. Acesso em 7 nov. 2013.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. ed. 1, 1986 p. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IGREJA EVANGÉLICA PREPARATÓRIA. **Regimento Interno**. Juiz de Fora. ed. 3, 2005.

_____. Lição Especial: Preparatória, 22 anos de pentecostes e sua doutrina. **Lição Bíblica**. Juiz de Fora, 5 jun., 2011.

_____. **Jornal “Voz Preparatória”**. Juiz de Fora, a 18, n. 30, 12 p., 2011.

_____. **Jornal “Voz Preparatória”**. Juiz de Fora, a 19, s/n, 15 p., 2012.

_____. **18ª Convenção da IEP**: A conservação da sua doutrina: entendendo sobre os conceitos doutrinários. Juiz de Fora, 1995-2012. 29 abr.-1 mai. 2012.

_____. **O uso cristão da internet**. Juiz de Fora, ed. 1, 56 p., 2010.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo **Demográfico** de 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 15 mar. 2012.

ITIOKA, Neuza. **A Igreja e a batalha espiritual**: Você está em guerra! São Paulo: Editora Sepal, 1994.

JAMBEIRO, Othon. **A canção de massa**: as condições da produção. São Paulo: pioneira, 1975.

JUNGLUT, Airton Luiz. Os evangélicos brasileiros e a colonização da internet. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, a. 4, n. 4, p. 149-166, 2002.

KROLL-SMITH, J. Stephen. The testimony as performance: The relationship of a Expressive Event to the Belief System of a Holiness Sect. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 19, n. 1, mar., p. 16-25, 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1386014>. Acesso em 9 nov. 2012.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

LEACH, E. R. **Ritualization in Man**. Philosophical Transactions of the Royal Society of London, série B, 251 (772), 1966, p. 403-408.

LEHMANN, David. **Struggle for the Spirit**: religious transformation and popular culture and Brazil and Latin America. Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Debates)

LIMA, Éber Ferreira Silveira. Reflexões sobre a “corinhologia” brasileira atual. **Boletim Teológico**, n. 14. mar. 1991. Porto Alegre: Fraternidade Teológica Latino-Americana, Seção Brasil, 1991. Disponível em <<http://www.ftl.org.br/downloads/bt014.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2011.

LOTMAN, Iuri M. **La Semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto**. Valencia: Frónesis, 1996.

_____. **The universe of the mind: a semiotic theory of culture. (The second world)**. London/New York: I. B. Tauris/CO. LTD Publishers, 1990.

MACHADO, Irene. **Semiótica da Cultura e Semiosfera**. São Paulo: Anna Blume/Fapesp, 2007.

MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de Albuquerque. Caia Babilônia: análise de uma canção religiosa a partir do contexto, poética, música, performance e silêncio. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 13, p. 236-272, 2012.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, mar., p. 24-44, 1996. Disponível em: <http://novosestudios.uol.com.br/v1/contents/view/701>. Acesso em 28 jan. 2014.

MCCONNELL, D.R. **A different gospel: A historical and biblical analysis of The modern faith movement**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste/Imms-Edims, 1995.

_____. Fenomenologia da experiência religiosa. **NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez. p. 65-89, 1999.

MESLIN, Michel. **L'expérience humain du divin: Fondements d'une anthropologie religieuse**. Paris: Les Éditions du CERF, 1988.

MACHADO, Maria das Dores Campos. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**, a. XXI, n. 33, jul.-dez., p.12-26, 2007.

MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: _____. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: ed. 70, p. 73-93, 1948.

MARASCHIN, Jaci Correa. O canto e a expressão da vida: música popular brasileira e culto evangélico. **Cadernos de Pós-graduação**. Ciências da Religião, n. 2, São Bernardo do Campo: IMS, fev., 1983.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. **Nem Anjos Nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 204-224, 1994.

_____. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, p. 37-51, 1995.

_____. Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. n. 47, 1, p. 33-48, 1999.

Disponível em:

http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=497&Itemid=435. Acesso em 14 jan. 2014.

MARTIN, David. **A Sociology of English Religion**. New York: Basic Books, 1967.

MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnica corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). São Paulo, n. 1, **Revista de Antropologia**, USP, v. 46, p. 9-40. 2003.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 47-181.

McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2007.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOSHER, Roberto E. El pentecostalismo y la inculturación en América Latina. **Medellin**, v 24, n 95, p. 471-488, 1998.

NOGUEIRA, Paulo A.de S. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. São Bernardo do Campo: **Caminhando**, v. 7, n. 2(10), p. 1-19, 2002.

Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/CA/article/viewFile/1466/1490>
Acesso em: 3 jan. 2014.

_____. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: _____. (Org.). **Linguagem da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30.

NOVAES, Regina Reyes. Los pentecostales: cultura y religiosidade popular. **Medellin**, v 24, n 95, p. 489-509, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15. ed. 2, 2006.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005-2006.

_____. “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**. v. 9, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, p. 301-323, 1992.

_____. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Florianópolis, **ILHA**, v. 3, nº 1, nov. p. 71-85, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais**: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEIRANO, Mariza G. S. A análise antropológica de rituais. In: **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 17-40.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, São Paulo, nº. 75, 2006, p. 111-127.

_____. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2011.

_____.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas e mudanças”. **Revista Tempo e Presença**, “Brasil, mostra tua cara”. Rio de Janeiro: Koinonia, a. 22, n. 310, mar.-abr., 2000.

_____. Música de fé, música de vida: a música sacra do candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira. In: **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 175-187.

_____. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**: Revista de Antropologia da USP, v. 20, ano 2, 2007, p. 155-172.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Juiz de Fora, 2013. **Mapas Regionais**. Disponível em http://www.pjf.mg.gov.br/cidade/mapas/mapa_leste.php. Acesso em 26 abr. 2013.

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no Espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, n. 7, Porto Alegre, ano 7, p. 11-37, set., 2005.

_____.; MOTTA, Sueli Ribeiro; NUNES, Juliana Rocha. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 22(1), p. 93-121, 2002.

RAMOS, Luiz Carlos. **“Os corinhos”**: uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros. 1996. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião) – IMS/Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. ed. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social**: métodos e técnicas. ed. 3, São Paulo: Atlas, 2012.

RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. **NUMEN: Revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, UFJF, v. 8, n. 2, p. 11-38, 2005.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Pentecostalismo: **Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SCHNAIDERMAN, Boris. (org.). **Semiótica Russa**. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Debates)

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, jul.-dez., p. 28-43, 1997.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem Anjos Nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 34-63, 1994.

_____. Pentecostalismo e cultura brasileira. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 18(2), p. 123-126, 1997.

_____. Religião e cultura brasileira. **Cadernos CERU**, São Paulo, s. 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008.

SANTOS, Valdivino R.. **Manifestações Espirituais nas igrejas pentecostais**: um estudo psicossocial do transe através da música como mobilizadora de emoções. 2002. Tese (Doutorado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo). Departamento de psicologia Social e do Trabalho. São Paulo: USP, 2002.

SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set.-nov., 2005.

_____. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: _____. (Org.) Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007a, p. 191-260.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: REVISTA MANA/UFRJ, Rio de Janeiro, 13(1), p. 207-236, 2007b.

_____. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 207-227.

_____. (Org.). **Artes do corpo: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

SOARES, Esequias. Teologia – a doutrina de Deus. In: GILBERTO, Antônio. **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, p. 49-114, 2008.

SOUSA, Bertone de Oliveira. A Teologia da Prosperidade e a redefinição do Protestantismo Brasileiro: Uma abordagem à luz da Análise do Discurso. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. IV(11), p. 221-245, 2011.

Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/12.pdf>. Acesso em 28 jan. 2014.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira**. Viçosa: Ultimato, 2004.

STAMPS, Donald C. (edi.). **Bíblia de estudo pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995

TEIXEIRA, Faustino (org.). Peter Berger e a religião. In: _____. (org.) **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 218-248.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VACCARO, Gabriel. **Identidad Pentecostal**. Quito: CLAI, 1990.

VELASQUES FILHO, Prócoro. A problemática do culto protestante no Brasil: Características, ênfases e teologia. **Estudos da Religião: Culto protestante no Brasil**, São Bernardo do Campo, 1(2):61-85, p.73, out., 1985.

WARREN, E. Janet. "Spiritual Warfare": A dead methaphor? In: **Journal of Pentecostal Theology**. ed. 2, v. 21, Leiden: Brill Online ooks and journals, p. 278-297, 2012. Disponível em: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/17455251-02102007>. Acesso em 28 jan. 2014.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

_____. **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright (Org.). Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Textos Seleccionados: Os Economistas.** São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, J. Rodman. **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal,** São Paulo: Vida, 2011.