

**“Marchando para Jeová” – uma reflexão sucinta sobre corporeidade e
pentecostalismo**

*Valdevino de Albuquerque Júnior**

Resumo: O corpo é uma criação divina, prescreve a cosmogonia bíblica. Sobretudo no pentecostalismo, observa-se essa relevância conferida ao corpo, tanto em termos da metafórica linguagem cristã, já que “Cristo é a cabeça do corpo” (e o corpo, a Igreja) quanto no comprometimento ritual do crente, para que santifique seu corpo, “apresentando-o a Deus como sacrifício vivo”. Esse mesmo “corpo-sacrifício” é o sangue que trabalha e sofre, mas também é o ente que dança, salta e canta evidenciando, na religiosidade explícita da performance pentecostal, os nexos que fazem da fé a razão de ser dos “comportamentos consagrados” (Geertz). Gestos culturais que refletem a herança cultural da “matriz religiosa brasileira”. Nesta proposta, compartilhamos alguns pontos da etnografia realizada no mestrado, entre os anos 2012 e 2013, ocasião em que observamos que as formas expressivas recorrentes em certos pentecostalismos revelam o corpo como fronteira semântica, onde os sentidos são afetados pelo sagrado e a prática ritual é legitimada na sinestesia do grupo.

Palavras-chave: pentecostalismo; música; corporeidade; experiência religiosa; ritual.

1921

Introdução

Abordando a temática do movimento 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 brasileira – e sua matricialidade religiosa – a responsável pelo plasmar de uma religiosidade em que o corpo assume, dialeticamente, a função de 1) libertar-se do pecado por via de um ascetismo intramundano (que prescreve e estatui a repressão do corpo sob a tutela de uma herança puritana que se

* Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Membro dos grupos de pesquisa “Religião, Modernidade e Ecologia” (PUC-MG), “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias”, “Núcleo de Estudos da Religião, Cultura e Sociedade e “Antropologia das Fronteiras Conceituais” (UFJF) – Neprotres (UFJF). Bolsista da Capes. E-mail: jr.albuquerque@gmail.com

estendeu do protestantismo ao pentecostalismo clássico) e ao mesmo tempo 2) libertar-se daquele mesmo estilo repressivo do velho protestantismo de limitar 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 o 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), autênticas *usinas semânticas*, no sentido de produtoras de 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 dessa usina produtora de novos sentidos de vida, de novos símbolos; ora: de novos pentecostalismos!

De forma sucinta, refletimos aqui sobre duas experiências sensíveis da *manifestação da presença de Deus*: dois jovens crentesⁱ, ambos engajados na busca contínua por vivenciar a experiência de “receber o Espírito Santo” (RABELO, 2005).

1922

Expressão gestual, a experiência do sagrado no corpo...

“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 6.19ⁱⁱ

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). Isso ocorre em diversas teologias (cristãs, sobretudo 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 e nele o que quiser: inclusive *bailar*ⁱⁱⁱ. 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.

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 (literalmente) 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 ritual dos símbolos constitui, de forma seminal, a plausibilidade^{iv} 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 troca de informações que se processa na reatualização dos mitos^v 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 pentecostal.

“Eu vejo como que um vaso sendo completado. Um vaso sendo completado. (“Ó Glória a Deus”, acentua irmão Leandro). Não tem o filtro, você não vai tirando a água dele, ele não vai esvaziando, depois ‘cê não pega e não enche ele novamente? É como se fosse assim (SIC)^{vi}.”

Se, diz Geertz, “a cultura de um povo é um conjunto de textos” (1989, p. 212) e portanto – tal qual assumo nesta reflexão – pode ser lida e interpretada, o culto pentecostal (enquanto cultura particular) é um enredo, uma repetição, e transcreve, da forma mais prazerosa (festiva) possível, a relação entre a textualidade mitológica e sua verdade, 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).

“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 dava 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. O Senhor me toca e me leva (SIC)^{vii}.

Entre as várias e por vezes imprevisíveis maneiras pelas quais o Espírito Santo se manifesta nos fieis, resolvi pinçar uma delas: o *efluir*^{viii} da presença de Deus na experiência sensível do crente e como tal *efluir* evolui para a expressão gestual, haja vista a possibilidade de comparar as impressões com os dados obtidos pela cientista social Miriam Rabelo (2005), alimentando um circuito de inferências, interligadas ao prisma interpretativista ora assumido, na tentativa de uma leitura que reconheça a experiência sensível como *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 pentecostanismos e das religiões afro-brasileiras. Tal *continuum* entre as expressões gestuais de ambos os credos encontra fulcro em elementos culturais de contato, tais como a arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas^{ix} – e a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira.

Em *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. E Sanchis ainda fala de uma “cultura crente” (1994, p. 97) ao referir-se às “transformações culturais” operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostanismos em bairros populares.

Cultura e religião se entrelaçam no processo de formação de identidades, podendo-se considerar a *religião* de fato como um “sistema cultural” (GEERTZ, 2008), enquanto a *cultura*, propriamente dita, sendo um “sistema de significados” (Ibid, 1989), 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). De fato.

Expressão gestual, a experiência do sagrado canalizada nos corinhos...

De longe se faz ouvir o ressoar das palmas de louvação. Ao passo em que se encurta a distância entre esta observação e aquela fonte sonora, intensifica-se e se mostra mais nítido que os aplausos intermitentes são coadjuvantes efêmeros de um fenômeno ainda mais inusitado: a festa pentecostal. Ou melhor, um culto pentecostal. Aliás, festa e culto no pentecostalismo são [quase] sinônimos, lembra Rivera (2005). Porém, não se trata de uma festa caracterizada pelo conceito de “festa” propriamente dito – um espaço onde imperam descontração e certo descompromisso com as regras e formalidades do cotidiano: pelo 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 impróprio^x. No entanto, tal impertinência/improcedência temática vê-se pulverizada pela resistência e sobrevida, em terrenos religiosos, reveladas pelos “pentecostalismos da antiga”, comunidades e igrejas estabelecidas que mantêm a hermenêutica primitiva do pentecostalismo que aportara no país, em fins dos anos de 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.

É fato que a supracitada “hermenêutica primitiva” não se isenta dos processos de transação simbólica que fazem do Brasil o que ele é, um feixe de leituras e releituras de múltiplas crenças, caleidoscópio de pluralidades cosmogônicas, alimentado por representações e imagens embutidas em signos de crenças, a refletir tais signos em todos os sentidos e níveis de religiosidade, dos sistemas racionalizantes da esfera litúrgica das religiões dos livros aos rituais

das religiões de tradição oral (nem por isso, menos complexas). Por vias rituais, teias de comunicação canalizam mitos através da história das religiões e da história das experiências religiosas dos indivíduos e seus grupos.

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” dos movimentos livres, desmedidos e alternados, no compasso da experiência religiosa e carismática. Afinal, é o Espírito Santo o regente das expressões gestuais do crente que louva (e baila), fazendo do corpo – e no corpo – um instrumento vivo de significação da presença divina.

Eu vejo anjos... fogo! Um fogo amarelado, descer em chamas, assim... vejo uma bola rodar, de fogo, ela roda assim, vai girando, igual uma roda. Falo diante do Espírito Santo! (...) Quantas vezes eu tô em casa, assim, eu ‘cabo 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 fogo (SIC)^{xi}.

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”, através do Espírito Santo, 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 denominação na qual realizo os trabalhos de campo^{xii}.

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 Espírito (SIC)^{xiii}!

A começar pela resposta ativa do público às interlocuções dos pregadores, em contraste absoluto com o tradicionalismo protestante 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.

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 cai (SIC)^{xiv}.

Esse *abrir-se ao outro*, na experiência pentecostal, não diz respeito ao fenômeno da *possessão*, no sentido 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)^{xv}, reflete uma dinâmica de intercâmbio comunicacional: o ato de deixar-se inundar pelo sagrado comunica ao mesmo a predisposição a recebê-lo^{xvi}; a inspiração enquanto ação direta do sagrado sobre o crente é uma resposta da divindade que, suscitando no fiel a alegria da presença divina, comunica a aceitação, o também “recebimento” 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 – incluindo aí o território da experiência sensível do fiel – o templo para tal celebração.

(...) 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, como a presença dEle. Mas eu já senti vontade de pular, de gritar (dar ‘glórias’, falar em línguas estranhas) em casa mesmo, sozinho (SIC)^{xvii}

1927

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 é difícil observar em volta e encontrar, nas diversas 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 da origem. 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 nas inúmeras possibilidades de respostas. Portanto, mostra-se óbvia a necessidade de limitar a presente reflexão a uma cultura em particular, a um grupo social, 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 da religiosidade.

Em se tratando do campo religioso brasileiro, há que considerar a grande complexidade que define um espaço de credos por onde transitam elementos simbólicos altamente sincretizados, por via de uma 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 esse signos estético-acústicos têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade miológica que sustenta o sistema de crenças do 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 ‘cender? Assim é o corinho e a palavra. ‘Cê não rega uma planta pr’ela crescer? Assim é a palavra e o corinho (SIC)^{xviii}.

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 sógnica deste grupo

religioso, a saber, a ação [e reatualização] do mito na e através da narrativa das canções, especificamente nos chamados “corinhos de fogo”.

Esse tipo de canção, popular nos segmentos pentecostais chamados de “pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT,1994) (e também em outros movimentos pentecostais, daí a dificuldade de afirmações terminológicas categóricas), revela um intenso processo de inter-relação simbólico-dialógica com outros universos religiosos, particularmente o culto afro. Vale lembrar Prandi (2005), ao destacar a importância conferida ao elemento ‘música’ no candomblé. Naquela religião, a música não representa simplesmente 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, glossolalias e expressões gestuais 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, manifestações fortemente pronunciadas no corpo dos crentes, deslocando-os, ritual e dialeticamente, do espaço profano ao sagrado, sacralizando o profano na ação sagrada de ser “vaso nas mãos do oleiro”, instrumento de Deus..

1929

Em vias de alguma conclusão...

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; o r a , 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.

Logo, as 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 contínua 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 textos no culto. Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é escrito à nossa frente, no *espaço semiótico*^{xxx} 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 (ou pelo menos tentando entender) o sentido nelas encerrado.

Referências

- BERGER, Peter. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, p. 24-33, 1994.
- BUDASZ, Rogério. Música e cultura. In: _____. (org). *Pesquisa em música no Brasil: métodos, domínios, perspectivas*. Goiânia: ANPPOM, 2009, p. 40-86.
- CAMPOS, Leonildo. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, p. 21-35, 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.
- COMBLIM, José. Cristianismo e corporeidade. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas, p. 7-20, 2005.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.
- DURKHEIM. Émile. *As formas elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- 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.

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.

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

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

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.

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

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.

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.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMEESP, 1997.

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

_____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste/Ims-Edims, 1995.

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. *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.

ORO, Ari Pedro. “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, n° 1, nov. p. 71-85, 2001.

_____. O neopentecostalismo macumbeiro. São Paulo: *Revista USP*, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005/2006.

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

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

_____. 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.

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.

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

RIVERA, Paulo. Festa, culto e corpo no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Numem*. v. 8, n. 2, Juiz de Fora, p. 11-38, 2005.

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 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.

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

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.

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 (CPAD), 1995.

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

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

WEBER, Max. *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.

ⁱ Ora representados por pseudônimos, a preservar-lhes o anonimato.

ⁱⁱ A teologia pentecostal prescreve que “nosso 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).

ⁱⁱⁱ 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.

^{iv} 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).

^v 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).

^{vi} Irmão Paulo.

^{vii} Irmão Leandro.

^{viii} Quando o fiel 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.

^{ix} Entre alguns dos textos aqui considerados, mostra-se interessante o de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatarel (2008), Othon Jambeiro (1975), Eduardo Maranhão (2012), BUDASZ, Rogério (2009).

^x 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 à 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.

^{xi} Irmão Leandro.

^{xii} Trata-se da *Igreja Evangélica Preparatória*, igreja que pode ser classificada como deuteropentecostal (MARIANO, 1999), fundada em Minas Gerais no final dos anos 1980 por um ex-evangelista da Assembleia de Deus. O objeto de minha pesquisa de mestrado é justamente a análise de alguns elementos simbólicos que estabelecem a relação entre a performance gestual e os corinhos de fogo.

^{xiii} Irmão Leandro.

^{xiv} Irmão Leandro.

^{xv} No referido artigo há interessantes abordagens sobre as experiências de êxtase, transe e possessão, sob a perspectiva de Marion Aubrée.

^{xvi} A teologia pentecostal reconhece, da mesma forma que o cristianismo em geral, a onisciência como um dos atributos de Deus (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 vários tipos de informação, quer restritamente intelectivas, quer por vias mais sensitivas, na sensibilidade carismática, por exemplo.

^{xvii} Irmão Paulo.

^{xviii} Irmão Leandro.

^{xix} Esse espaço semiótico diz respeito à semiosfera, termo cunhado pelo semioticista estoniano Júri Lotman (1990;1996), fundador da Semiótica da Cultura (É 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).