

Analogias rituais no campo religioso brasileiro: Um caso pentecostal e afro-brasileiro na periferia de Juiz de Fora

Ritual analogies in the Brazilian religious field: A Pentecostal and Afro-Brazilian case in the outskirts of Juiz de Fora

Valdevino de Albuquerque Júnior*

Resumo

Geralmente nascidas e/ou implantadas nas áreas pobres das cidades onde, por questões de ordem sociopolítico-econômica, a paisagem urbana é mais *decadente*, as religiões de grande adesão popular desenham no espaço geográfico as linhas que tramam a configuração religioso-cultural da sociedade. Dentre esses universos de fé, pentecostalismos e religiões de matriz afro (cada núcleo de crenças com suas riquezas simbólicas particulares, embora culturalmente entretecidas) escrevem, nos corpos e nas experiências de seus adeptos, o sentido de vida e existência que lhes animam os dias. É isso que abordaremos brevemente, aqui: a experiência mística que os religiosos vivem no próprio corpo, nesses dois grupos sociais. Pela presente reflexão, visamos também compartilhar alguns pontos de uma etnografia em curso (2015~), recuperando alguns momentos da pesquisa de campo empreendida entre os anos de 2012 e 2013 no mestrado, ocasião em que observamos que as formas expressivas recorrentes em alguns pentecostalismos – especialmente os mais periféricos – revelam o corpo como *fronteira semântica* (sobretudo durante o cântico coletivo de canções específicas, os *corinhos de fogo*), *locus* da experiência religiosa, espaço onde os sentidos seriam afetados pelo sagrado e, a prática ritual, legitimada na sinestesia do grupo. Os paralelos cênicos e experienciais entre certos pentecostalismos e as religiões afro-brasileiras, sobretudo o candomblé e a umbanda, também irrigam as intenções desta breve análise.

Palavras-chave: Etnografia religiosa. Expressão gestual. Pentecostalismo. Corinhos de fogo. Religiões afro-brasileiras.

Abstract

Born and/or established in the poor areas where, due to socio-political and economic matters, the urban landscape is more *decadent*, the religions of big popular adherence design in the geographic space the lines that weave the cultural-religious configuration of society. Among these universes of faith, several Pentecostalismos and religions from African matrix write, through the bodies and the experiences of their believers, the meaning of life and existence that animate their days. That's what we'll briefly analyse here: the mystical experience that these people live in their own bodies, in these two religious groups. Through this brief analysis, we also want to share some points of an ethnography in progress (2015~), recovering some data from our fieldwork, undertaken between the years 2012 and 2013 during the Master degree, moment in which we observed that the expressive gestures of the believers, recurrent in some Pentecostalismos

* Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Comunicólogo bacharelado em Jornalismo pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF-SVD-PUC/MG). Membro dos grupos de pesquisa “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias” (Neprotex/UFJF), “Núcleo de Estudos da Religião, Cultura e Sociedade” (UFJF), “Antropologia das Fronteiras Conceituais” (UFJF), “Religião, Modernidade e Ecologia” (PUC/MG) e “Laboratório de Antropologia Visual e Documentário” (Lavidoc/UFJF). Bolsista Capes. E-mail: jr.albuquerque@gmail.com.

– especially those in the very outskirts – reveal the body as a *semantic border* (especially during the group singing of special songs, known as *corinhos de fogo*), locus of religious experience, a place where the senses would be affected by the Sacred and the ritual practices would be legitimized in the synesthesia of the group. The experiential and scenic parallels between certain Pentecostalism and the African-Brazilian religions, especially Candomblé and Umbanda, also irrigate the intentions of this brief analysis.

Key-words: Religious ethnography. Gesture expressions. Pentecostalism. Corinhos de fogo. Afro-Brazilian religions.

Introdução

*“Olha a entrada do anjo, aqui neste lugar (bis)
Passa a espada no Diabo, pisa na cabeça dele
Pelo sangue de Jesus, Satanás tá derrotado;
Tá derrotado, Satanás tá derrotado
Pelo sangue de Jesus, Satanás tá derrotado!”¹*

*“No clarão da lua,
Exu chegou caminhando na rua...
Exu, Exu... Os seus caminhos são de paz e de amor;
Exu, Exu... Os meus caminhos, quem protege é Marabô!”²*

As pesquisas até então realizadas sobre o pentecostalismo [e que, inclusive, já constituem e representam um volume considerável de informações] refletem a importância assumida por esse estilo de culto no espaço público. 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 temas mais importantes 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 *pentecostalismos* guiam, majoritariamente, a marcha progressiva do cristianismo não católico, sobretudo nos espaços periféricos das grandes regiões metropolitanas (Gracino Jr, 2012; IBGE, 2010).

Em reflexão quanto às pesquisas relativas ao universo pentecostal, Leonildo Campos já ressaltara 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 do país – um verdadeiro ninho de teologias e/ou ideias religiosas, mostra-se interessante e digno de verificação destacar a maneira como tais teologias vêm à tona no território propriamente ritual da experiência religiosa do sujeito. Dessa forma, surge uma indagação: é a força da cultura – e sua matricialidade de forte presença mística – a responsável pelo plasmar de uma religiosidade em que o corpo assume, dialeticamente, a função de 1) libertar-se do sentimento [cristão] de pecado pelas vias disciplinares de uma ascese moral (que prescreve e estatui a repressão desse 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 esse mesmo 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*, enviesado pelo sentido geertziano de concebê-la como um padrão de significados que é, onde as experiências sociais 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 uma *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 dínamos a produzir, a cada dia, um novo rejunte interpretativo da mitologia bíblica da manifestação de pentecostes. Rejunte que promove a fusão cotidiana de novas ideias religiosas e olhares teológicos, novas trações que fazem girar a engrenagem social da usina produtora de novos sentidos [religiosos] de vida, de novos símbolos, de novos pentecostalismos.

Por obra e graça da divina providência das Ciências [Sociais] da Religião – e das perspectivas interdisciplinares de alguns textos produzidos nesse campo – a análise aqui representada no fracionário deste conciso esforço de reflexão encontrou sua razão de ser num desses *novos pentecostalismos*, especificamente na observação participante num culto de meio de semana³. 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 caboclos e baianos nas religiões afro-brasileiras⁴. Era a corporeidade, a performance ritual daquele culto, clamando por ser pesquisada. E a presente reflexão é parte de uma resposta positiva à solicitação, inexistindo, obviamente, a pretensão [atrevida] de chegar a alguma conclusão axiomática.

1. Na igreja ou no terreiro: cantar e voltear, viver e sentir o Sagrado...

Neste esboço de análise, retenho a atenção em alguns aspectos da expressividade gestual da ação performática ritual no culto da Igreja Evangélica Preparatória (IEP), especialmente durante os *corinhos de fogo* – cânticos de estilo popular, executados frequentemente no ritmo do forró, xote e afins, com letras geralmente curtas e apelativas à crença pentecostal na contemporaneidade dos dons espirituais e à *teologia da batalha espiritual* (Cf. Mariz, 1999; Warren, 2012; vide tb Smith, 2009; 2011 e outros). 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) começam de algum ponto e, a partir deste: 1) ou acentuam-se variavelmente por um bom tempo, ou 2) acontecem por poucos instantes e depois se encerram, ou 3) começam e mantêm-se por um largo espaço de tempo: “tudo depende da vontade de Deus, entendeu? É conforme a ação do Espírito Santo”⁵. Por conseguinte, nesta reflexão, apresento brevemente duas experiências sensíveis da manifestação da presença do Sagrado: de um lado, a expressão da manifestação carismática pentecostal durante os cânticos dos corinhos e, de outro, seu paralelo gestual na incorporação de entidades nas religiões afro-brasileiras⁶, durante a execução dos pontos cantados – ambos engajados na busca contínua pela vivência sensível da experiência de “receber o Espírito Santo” e/ou “rodar com o santo” (Rabelo, 2005).

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 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 pertence a Deus, o Todo-Poderoso faz dele o que quiser: inclusive bailar⁷. 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 pentecostal⁸.

Confio na ideia de que a pluralidade de pentecostalismos que compõem o cenário multifacetado da religiosidade no espaço urbano brasileiro 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 IEP. 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 (*glossolalia*)⁹, podemos 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*¹⁰ do arcabouço teológico do sistema de crenças, legitimando os mitos na expressão sensível do crente, na festa da coletividade.

A participação ativa nos atos cúltricos da louvação pentecostal constitui troca de informações que se processa na reatualização dos mitos¹¹, 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, ora emoldurado tanto pela leitura teológica pentecostal de Atos 2¹² quanto pelo verniz cultural que envolve a religião (Meslin, 1988). É quando “o fogo desce”, celebra o crente. Esse *descer do fogo* é que desenha, na superfície ritual de certos cultos pentecostais, as performances inusitadas que fazem do ambiente pentecostalizado um laboratório vivo, um campo de observação a desafiar o olhar etnográfico e/ou a observação participante: o que significam essas *línguas estranhas*, essas expressões – verbais e gestuais –, ou o sermão e

os testemunhos eloquentes (Kroll-Smith, 1980), a participação coletiva entusiasmada e envolvente, enfim...

É interessante também ressaltar, no culto pentecostal, as remitências imagéticas, em termos sociais, ao ambiente das casas de culto das religiões afro-brasileiras – em ambos os espaços é pronunciada a participação ativa de leigos e sacerdotes, em sua relação com o universo paralelo dos seres espirituais. A crida presença do Espírito Santo produzindo a experiência religiosa dos crentes, por um lado, e a presença dos exus, caboclos, pretos-velhos, erês, ciganos e outras entidades a estabelecer um núcleo comunicacional intersubjetivo entre os adeptos, umbandistas, candomblecistas e/ou outros. Casos distintos, crenças divergentes e opostas; porém, em ambos os “mundos” se fundem, e Deus/os deuses passa(m) a reger a realidade objetiva da dinâmica acústica e imagética dos encontros coletivos: sonoridades sagradas mediadas e efetivadas pela trocas interculturais do campo religioso brasileiro.

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 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! (sic)¹³

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, uma repetição dos tempos sagrados (Eliade, 2008), e transcreve, da forma mais lúdica possível, a relação entre a textualidade mitológica e sua verdade, sublimada na experiência contemporânea do mito. O corpo do crente (e o espaço 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 performance, a expressão gestual (Geertz, 2008).

Tratando-se de uma reflexão [mais especificamente] direcionada a 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 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 nas relações simbólicas entre os universos pentecostal e afro-brasileiro, são as passagens bíblicas nas quais o próprio Filho de Deus expulsa demônios e cura doentes, pois “para isto se manifestou o Cristo: para desfazer as obras do Diabo” (I João 3.8), aquele mesmo, velho e conhecido *Diabo*, doravante identificado especialmente com os Exus das religiões mediúnicas de tradição africana (Silva, 2007a; 2007b; 2005; 2011). Alexandre C. de 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 ora enviesa nossa formulação bifurca no sentido inverso àquelas considerações; antes, nosso itinerário privilegia os caminhos por onde transitam algumas experiências religiosas de dois pentecostais com as forças simbólicas *do bem*¹⁴. No decorrer deste texto, apresento alguns recortes de entrevistas que realizei com pentecostais e um pai-de-santo do candomblé. As exposições de ambos sobre as experiências religiosas pessoais associadas à atmosfera ritual de cada culto em particular, permite-nos identificar convergências simbólicas, inclusive na semântica presente na orientação das letras das cantigas, dos corinhos (pentecostais) e pontos (de candomblé e umbanda), vetor importantíssimo no sentido de compreender a relação entre as canções e as expressões gestuais nos respectivos cultos, as formas de viver a alteridade sagrada no próprio corpo.

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 leva. (sic)¹⁵

O astro (o espírito: exu, caboclo, preto-velho, etc.) não fala... ele precisa de um corpo, pra usar a voz da pessoa... por exemplo, tem vários espíritos aqui, nos ouvindo... conforme alguma necessidade, oportunidade, o espírito que está rondando, ele pode vir usar nosso corpo pra dar recado, praticar cura, etc... então ele pode entrar, apoderar-se do corpo, pelo tempo necessário,

dominando um corpo humano, fazendo o que tem que fazer... O médium não vê o que acontece, pois virado (possuído) ele está *inconsciente* e só os outros assistem... e depois a entidade vai embora e deixa o legado, um exemplo... Os espíritos estão nos cercando em todo momento, todos os lugares, nos acompanhando... (sic) (grifo meu)¹⁶

Entre as várias e por vezes imprevisíveis maneiras pelas quais o Espírito Santo se manifesta nos fieis, resolvi pinçar uma delas: o *efluir*¹⁷ 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 por Miriam Rabelo (2005), alimentando um circuito de inferências, interligadas ao prisma [particularmente 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 *rejunta 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 elementos socioculturais de contato, tais como a instrumentalidade ritual da arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas¹⁸ – e a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira.

Refletindo [também] sobre a dinâmica sociocultural das relações entre pentecostais e religiões de matriz africana no Brasil, Sérgio Ferreti lembra que “as religiões afro-brasileiras são religiões de alegria, em que se reza cantando e dançando” (2008, p. 117). Importante detalhe, e nossas observações de campo denunciam interessantes correspondências entre os cenários rituais das respectivas religiosidades, não só em torno da semelhança entre as performances gestuais aqui enfatizadas; antes, o ambiente jubiloso de certos pentecostalismos se irmana, à *nouveau*, acústica e imageticamente, ao espírito festivo de participação ritual coletiva dos terreiros de umbanda e candomblé: formas religiosas nas quais a experiência sensível com o Sagrado é potencializada [também] no e através do ludismo prazeroso da musicalidade ritual. Não é incomum, nos cultos pentecostais, você ouvir quem está de posse do microfone dizer: “meu amigo, desligue-se do ‘mundo’ agora, deixe as preocupações da vida lá fora, e volte o seu coração para o Espírito Santo, neste momento (...) e vamos

cantar um louvor ao nosso Deus...” E não seria incoerente que as cantigas, em ambos os casos, desempenhassem esse papel mediador entre o sujeito/grupo e a(s) divindade(s):

A música é pra ajudar, pra você desligar a mente... a música fala em nomes de seres abstratos, e você começa a se desligar daqui e se ligar no “mundo astral”, fazendo captações espirituais... a música vai te desligar, e a partir que te desliga, vai te amolecer, e a partir que te amolece, você se sensibiliza com aquilo... vai cair... e o espírito (entidade) que estiver relacionado ao que se canta, o que você pensa, que está imaginando, começa a se fazer presente... e ao se fazer presente e achar o corpo disponível, ele capta o corpo (...) Então é isso... parte do que estou te dizendo está imbuído nisso... (sic)¹⁹

Em *A religião dos brasileiros, O campo religioso contemporâneo no Brasil e O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?*, Pierre Sanchis fala da contaminação [cultural, sincrética] que caracterizaria “a sociogênese do Brasil”, nas transações simbólicas entre os universos religiosos no país: “Dois mundos diferentes na sua intencionalidade simbólica, mas profundamente (...) contaminados um pelo outro” (1997a, p. 38; 1997b; 1995). 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). Ainda 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. O antropólogo ainda fala de uma “cultura crente” (1994, p. 97) ao referir-se às “transformações culturais” operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostalismos em bairros populares.

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, 1997a, p. 123-126)

Cultura e religião se entrelaçam no processo de formação de identidades, podendo-se considerar religião como um *sistema cultural*, enquanto a cultura, propriamente dita – sendo um *sistema de significados* (Geertz, 2008) –, 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, a significação das coisas, 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, nas palmas, nas lágrimas, “na água viva que desce do céu” ou “no fogo que cai”, afirma a voz da crença: tudo isso manifestado no e através do corpo. Daí portanto “o fiel que assiste a um culto sai carregado de um acontecimento” (Corten, 1996, p. 62).

2. Ainda o corpo, comunicando a experiência com o Sagrado...

Pode-se ouvir de longe o ressoar das palmas e cânticos 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 meros coadjuvantes 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 caracterizada pelo conceito folclórico de “festa” [propriamente dita] – um tipo de *espaço da rua* (DaMatta, 1997), onde imperam descontração e certo descompromisso com as regras e formalidades do cotidiano: é 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 e moralismo pentecostais.

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 Cor 6.19)²⁰

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 ²¹. No entanto, tal improcedência temática vê-se pulverizada pela resistência e sobrevida, reveladas pelos *pentecostalismos da antiga*, comunidades e igrejas estabelecidas que mantêm 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 diversas formas] no Brasil, as pesquisas até hoje realizadas sobre esta religiosidade mais que explicitam sua importância no campo religioso brasileiro.

Quando afirmava 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 de certas narrativas bíblicas.

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 fogo... (sic)²²

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 da dança desmedida no compasso da experiência religiosa e místico-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 da divindade.

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... esse fogo que eu sinto é o calor do Espírito Santo (sic)²³!

Por que cantar e por que rezar? Depende da intenção... para quem você canta, pra quem você reza, pra qual origem... pra qual espírito... de que forma você vai rezar pra convidar... O que é a música, a cantiga, o ponto? É um convite pra que o espírito se aproxime... aí o espírito se aproxima e você já canta outro ponto pra ele se encaixar... e depois canta outros pontos pra ele desenvolver seus trabalhos (já estando postado no corpo da pessoa)... e depois canta outros pontos pra ele se retirar... olha só o fundamento da cantiga! (sic)²⁴

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: é a crença dos pentecostais (Williams, 2011), e é o próprio Deus, diz o crente, que insta-lhes 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, numa reunião, num dia útil, um dos pastores da igreja em que se realizam as observações de campo desta reflexão.

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. Esse *abrir-se ao outro*, na experiência pentecostal, não diz

respeito ao fenômeno da *possessão*, no sentido ser dominado pela divindade – tal qual ocorre nas religiões afro-brasileiras, em que o médium perde ou “tem rebaixada”, como eles mesmos dizem, a *consciência*, total ou parcialmente (cf. nota 16); antes, a experiência de êxtase no pentecostalismo diz respeito a um estado de plena consciência associado a sensações de alegria e *encanto/admiração* (Maués, 2003)²⁵, e portanto reflete uma dinâmica de intercâmbio comunicacional: o ato de deixar-se inundar pelo Sagrado comunica ao mesmo a predisposição a recebê-lo²⁶; a inspiração enquanto ação direta do Sagrado sobre o crente constituir-se-ia numa resposta da divindade que, suscitando no fiel a alegria da presença divina, comunicar-lhe-ia a 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 – incluindo aí a 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, com a presença dele. Eu já senti vontade de pular, de gritar, dar ‘glórias’ e falar em línguas estranhas, em casa mesmo, sozinho... (sic)²⁷

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)²⁸

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 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).

Ora... e “o corpo é um filtro semântico” (Le Breton, 2007, p. 20): o sentido, a razão de ser da experiência corporal dos atores religiosos, reflete, nas percepções e experiências sensoriais pelas quais são atravessados, as verdades *estruturadas e estruturantes*²⁹ dos códigos de crença de seus respectivos grupos de fé. A superfície ritual é *locus* privilegiado para testemunharmos experiências perceptivas, sensoriais, performativas, situação em que a religião acontece nos altares individuais e coletivos, nas trocas semânticas das visões, revelações, inspirações e incorporações, momentos em que a combinação desses sentidos parece fundir a anatomia dos homens à dos seus deuses...

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 noutras inúmeras possibilidades de respostas. Portanto, mostra-se óbvia a necessidade manter os limites da presente reflexão a uma cultura em particular, a um *subgrupo 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), Brandão (1988; 2005), Sanchis (1994;1997a) 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; 1997; 1999). 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 dessa arte têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade mitológica 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... Você 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 corinho. (sic)³⁰

Tudo o que se vai fazer tem que se cantar, rezar... Reza ou cantiga... que é pra acordar quem está dormindo, é pra chamar quem está lá fora, pra que se faça presente, você está entendendo? É pra você receber o espírito.... o médium canta, p. ex., reza ou canta pro espírito chegar. Por que é que tem a sala de candomblé? Senão não precisava tocar, nem cantar.... O ritmo, o canto, é pra envolver... aí o espírito diz: “alguém está falando meu nome, tá falando que sou bom, que sou ruim...” Quer dizer, ele vai vir através do toque... dentro do ritmo e do toque... ele vai ouvir através do toque, o toque vai levar essa cantiga até ele.. A cantiga não é feita por acaso.... tudo é preparado, cada atabaque, para um princípio... pra relacionar médium e espírito... e outras situações... (sic)³¹

Nos variados cultos pentecostais, pode-se observar que elementos expressivos-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 signífica 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 cantiga, popular nos segmentos pentecostais chamados de *pentecostalismo autônomo* (Bittencourt, 1994) (e também em outros movimentos pentecostais, daí a dificuldade de afirmações terminológicas categóricas, cf. nota 3), 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. Nesta 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, glossolalias e demais performances 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. E o território ritual afro-brasileiro não é lá tão diferente.

Então... o espírito vem no encanto... *o encanto, na realidade, é a cantiga e o toque* (grifo meu). Cantar o ponto é encantar alguém. A cantiga e o toque é o encanto... encantar no sentido de fazer com que alguém (um espírito) te ouça, te reconheça, se encante com você. (sic)³²

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 de tradição africana. 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 a presença de raízes afrodescendentes entre os 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 (1984;1992), quando o autor se referia a um homem que fosse trasladado, de chofre, à presença de um mago, num daqueles momentos de abreações. Observa-se na “catarse pentecostal” similaridades consideráveis entre os gestos descritos pelo etnógrafo polonês-inglês com as performances gestuais de alguns fieis 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. Ora, multirreligioso e multicultural, o campo religioso brasileiro abriga em si um mundo inteiro de possibilidades de crenças e pertencas, que se emaranham nas (re)formulações intermináveis que alimentam os circuitos simbólicos das diversas formas de religiosidade. Patrícia Birman (1996) já observara que a religiosidade posta em

prática pela sociedade brasileira é fortemente marcada pelo acúmulo de práticas religiosas colhidas e assimiladas de territórios religiosos diversos. Conforme já dito em outro momento desta reflexão: o Brasil é um intenso caleidoscópio de crenças. Crenças que ora se separam, ora se mesclam e associam-se, ora se reinventam, ora se extinguem como sementes: morrem nos solos férteis das sociedades, ressurgindo ainda mais fortes, em seus ramos pluriconfessionais.

Le Breton sugere que “o rosto é a cifra da pessoa” (2013, p. 66): em termos dos rituais ora pesquisados, alargando tal afirmação, nutrimos ainda mais a convicção de que a performance corporal é também a cifra da experiência religiosa. As expressões corporais simbolizam, informam, traduzem. E o trabalho de campo confirma o teor empírico dessa afirmação, reverberada nas declarações de entrevistados. De fato, “ao mesmo tempo em que se manifesta, a experiência corporal modela as percepções sensoriais (...)” (Le Breton, 2012, p. 56). A experiência religiosa reescreve, nas páginas da superfície viva dos corpos, a significação do Sagrado que se sente, se canta, se dança, que se “recebe” e/ou se incorpora.

Em vias de alguma conclusão...

Por ora, revisitamos o já estabelecido paradigma teológico: a cosmogonia bíblica postula que o *corpo* é, sim, uma criação divina. E no Pentecostalismo, essa vertente protestante responsável pelo expoente crescimento evangélico no Brasil, podemos ainda observar a relevância conferida ao corpo, tanto em termos do metaforismo da linguagem cristã – já que “Cristo é a cabeça do corpo” (e o corpo, a Igreja) – quanto na responsabilidade cotidiana e ritual imposta ao crente para que santifique seu corpo, “apresentando-o a Deus como sacrifício vivo”. Esse mesmo *corpo-sacrifício* é o sangue que trabalha, se cansa e sofre, mas também é o ente que dança, salta, grita, aplaude e canta evidenciando, na religiosidade explícita da performance pentecostal, os nexos que fazem da fé religiosa a razão de ser dos “comportamentos consagrados” (Geertz, 2008).

Da mesma forma, as experiências com o Sagrado, vividas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, adensam ainda mais a estrutura mítico-simbólica que organiza os sentidos de existência desses grupos: os gestos, os ritos, o “viver a religião”, tudo isso reatualiza o mito no palco das experiências religiosas onde os ritos acontecem. Tais comportamentos rituais são gestos, expressões culturais

a refletirem heranças culturais de uma “matriz religiosa brasileira” (Bittencourt, 2003), impregnadas por “contaminações e porosidades” (Sanchis, 1995; 1997a) que canalizam, culturalmente, um processo interminável de transações simbólicas inter-religiosas. Desenhando os traços da multiplicidade religiosa dos grandes e pequenos centros – sobretudo nos entornos urbanos e periféricos desses espaços –, essas trocas simbólicas ganham materialidade [também] nas manifestações carismáticas que, naturalmente, se dão nessa mesma ambiência cultural em que o sujeito vive, sendo, portanto, moldadas por esse mesmo ambiente, diria Michel Meslin (1988).

Lembremos e observemos que, tanto as ideias religiosas quanto as normas doutrinárias pentecostais estatuídas e prescritas aos fieis, tomam a crença de que Deus não possui o crente, mas o preenche, mantendo inviolada a consciência de si, do eu, enquanto nas religiões afro-brasileiras os deuses tomam posse do corpo, anulando (ou não, em cada caso) a consciência individual. Como diria Einstein, “Deus está nos detalhes.” Este pequeno detalhe ora apontado e ratificado no texto e nas falas daqueles que compartilharam suas experiências religiosas, fora aqui tratado sob a égide de um *continuum* (chamemos de estético) entre as duas religiões. A diferença entre uma divindade que preenche sem possuir e uma que possui, é radical. Vale destacar que tal diferença permite que os pentecostalismos mantenham-se alinhados com o cristianismo protestante, mas difiram deste em seu referente festivo, enquanto se aproximam das religiões de matriz africana nesse quesito, conquanto preserve-se a distinção entre elas no tocante a uma *propriedade [inviolável] do eu*. No cristianismo protestante, sobretudo, a identidade, a individualidade e a tal *propriedade do eu* são invioláveis (até mesmo por Deus), enquanto nas religiões afro esta propriedade é passível de ser suspensa, ainda que temporariamente, pelas divindades.

O pentecostalismo parece, de fato, permitir certo sincretismo entre o protestantismo (cuja propriedade do eu é preservada) e os traços culturais de ascendência afro, como a festa que valoriza o corpo. O crente pentecostal toma experiência nestas duas religiões, sem, contudo, harmonizá-las; antes, mantém a tensão numa passagem da normalidade à festa, da vida profana e da sacra. Talvez esta dualidade nos abra, ainda, a possibilidade de entender a flexibilidade ética de certos pentecostalismos. Mas, mais relevante é pensarmos que o pentecostalismo não se abre aos *continuums*³³: antes, fomenta as diferenças como *estrutura estruturante*³⁴ da identidade... Processos de identificação

construídos nos e através dos simbolismos das crenças, evoluindo ao nível das experiências religiosas corporais, sensíveis. Estar “cheio do Espírito” ou “virado no Santo” significa também uma resposta ativa de corpos que, enquanto partícipes de um mesmo sistema de orientações interiorizadas e sociabilizadas no coletivo dos rituais, interpretam e respondem ao seu ambiente social (Le Breton, 2006). Nesse sentido, texturas do mundo invisível dos deuses são impressas na percepção sensorial dos atores religiosos e, mesclando-se à textura humana, tecem a significação, o sentido da experiência religiosa...

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 textos no(s) culto(s). Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é escrito à nossa frente, no espaço semiótico³⁵ por onde os signos de formação de sentido se articulam no processo de significação das coisas (Lotman, 1990; 1996). Logo as performances rituais constituem-se materialidade do sistema de crenças, da estrutura simbólico-mitológica dos grupos religiosos. É a comunicação que torna o diálogo possível. Que torna o conhecimento possível. Que torna a religião possível. E proceder à leitura do texto cultural-religioso, por via de seus constituintes cênicos e a análise interpretativa dos veículos de linguagem e expressão do grupo não seria [também] uma forma de ler tais expressões, procurando entender o sentido nelas encerrado?

Referências

ALBUQUERQUE JR. V. “Dá glória e receba!”: A expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 129f. Dissertação. (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2014.

_____. Una Mirada “Carismática” A Hechos 2: El pentecostés traducido en expresiones gestuales. In: Ribla: *Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana*. Quito: CLAI, n. 72, ed 1, 2015, p. 121-134.

AUBRÉE, Marion. Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles. In: GODELIER, M. & HASSOUN, J. (orgs.) *Meurte du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris, Arcanes, 1996, p. 173-192.

BASTIDE, Roger. Cavalos dos Santos (Esboço de uma sociologia do transe

- místico). In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983, p. 293-323.
- _____. *O Sagrado Selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. A estrutura do êxtase. In: _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 187-217.
- _____. O transe. In: *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016, p. 90-160.
- BATISTA, Selma. *Glossolalia: o sentido da desordem: a simbologia do som na constituição do discurso Pentecostal*. 329p. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. Campinas, 1989.
- BERGER, Peter. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 17/1-2, 1994, p. 90-109.
- 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, 1994, p. 24-33.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- 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.
- CAMPOS, Leonildo. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, 1995, p. 21-35.
- 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, 2005, p. 7-20.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for Anthropology. In: *Body, Meaning, Healing*. Boston: Palgrave MacMillan, 2002.
- _____. Prophecy and the performance of Methaphor. *American Anthropologist (New Series)*, v. 99, n. 2, jun., p. 321-332, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/682213>. Acesso em: 10 nov. 2015.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.

- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- 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*, v. 19, n. 2, dez. 2008, p. 129-156.
- FERRETTI, Sérgio. Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano. In: *O sagrado e o urbano*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 109-126.
- _____. Sincretismos, amálgamas e correspondências simbólicas. In: _____.; CARREIRO, Gamaliel da Silva; SANTOS, Lyndon. (Orgs.) *Missa, culto e tambor: o espaço das religiões no Brasil*. São Luís: EDUFMA, 2012.
- 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.
- GOMES, Nilma Lino. Corporeidade e negritude. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 132-141.
- 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, 2012, p. 1154-1183.
- 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. 2016.
- JAMBEIRO, Othon. *A canção de massa: as condições da produção*. São Paulo: Pioneira, 1975.
- 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 19 mar. 2015.
- LE BRETON, David. La conjugaison des sens. In: *Anthropologie et sociétés*, v. 30, n. 3, 2007, p. 19-28.
- _____. *La saveur du monde: anthropologie des sens*. Paris: Métailié, 2006.

- _____. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Debates)
- LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. *Iniciação à Umbanda*. São Paulo: Madras, 2015.
- 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.
- MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: _____. *Magia ciência e religião*. Lisboa: ed. 70, 1984, p. 73-93.
- _____. The art of magic and the power of faith. In: *Magic, science and religion and other essays*. Long Grove: Waveland Press Inc., ed. 18, 1992, p. 69-92.
- 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, 2012, p. 236-272.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília Loreto. Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. n. 47, 1, 1999, p. 33-48. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=497&Itemid=435. Acesso em 7 jan. 2016.
- MAUÊS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). São Paulo, n. 1, *Revista de Antropologia*, USP, v. 46, 2003, p. 9-40.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.
- _____. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez. 1999, p. 65-89.
- _____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste/Im-Edims, 1995.
- MESLIN, Michel. *L'expérience humain du divin: Fondements d'une anthropologie religieuse*. Paris: Les Éditions du CERF, 1988.
- 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, 1998, p. 489-509.

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, 1992, p. 301-323.

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

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

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

PEIXOTO, Norberto. *Mediunidade de terreiro*. (A visão de um eterno aprendiz/obra mediúcnica). Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2014.

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, set., 2005, p. 11-37.

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

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, 2005, p. 11-38.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe: Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard, 1990.

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

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

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 81-131.

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

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 103-115.

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

SARACENI, Rubens. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada*. São Paulo: Madras, 2014a.

_____. *Os Arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás*. São Paulo: Madras, 2014b.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Caminhos da alma* (Memória Afro-brasileira) São Paulo: Selo negro, 2002.

_____. *Artes do corpo* (Memória Afro-brasileira) São Paulo: Selo Negro, 2004.

_____. Entre a gira de fê 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.

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

_____. 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), 2007b, p. 207-236.

_____. 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.

SMITH, Graham R. Constructing a charismatic ontology of evil: a critical examination of Nigel Wright. In: *PentecoStudies – An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* (European Research Network on Global Pentecostalism – GloPent): Vrije Universiteit Amsterdam, University of Birmingham, University of Heidelberg, University of Uppsala. 2009, p. 1-7. Disponível em: <https://www.glopent.net/Members/grsmith/glopent-paper-constructing-a-charismatic-ontology-of-evil-1-09.pdf/view>. Acesso em 10 jun. 2016.

_____. *The Church Militant: A Study of “Spiritual Warfare” in the Anglican Charismatic Renewal*. 394p. Tese. (Doutorado em Filosofia) – College of Arts and Law, School of Philosophy, Theology and Religion, University of Birmingham. Birmingham, 2011. Disponível em: http://etheses.bham.ac.uk/2999/1/Smith_11_PhD.pdf. Acesso em 8 mai. 2016.

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

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, 2003, p. 218-248.

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

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

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.

¹ Corinho de fogo pentecostal.

² Ponto cantado de umbanda.

³ Trata-se de uma das reuniões da Igreja Evangélica Preparatória (IEP), denominação originada em Juiz de Fora, interior de Minas Gerais, de proeminentes características do pentecostalismo primitivo/clássico, fundada por um ex-pastor das Assembleias de Deus (AD). Apesar de alguns – poucos, mas inevitáveis – elementos simbólicos característicos das igrejas de segunda onda descritas por Freston (1993; 1994), esta igreja resguarda – na veemência estatuida em seu RI e seguida à risca pelos crentes – o verniz original do pentecostalismo clássico das AD, sobretudo até os anos 1980. Todavia é árduo, ingrato e imprudente [simplesmente] classificá-la, categorizá-la, entre as demais instituições. É necessário pontuar, já a esta altura dos desdobramentos analíticos sobre o universo pentecostal no Brasil, que o emprego de tipologias e tentativas de especificações aos pentecostalismos mais confunde que esclarece. A própria dinâmica ritual dos pentecostalismos brasileiros, fruto [também] de intermináveis transações simbólicas inter-religiosas, anulam ou no mínimo enfraquecem quaisquer pretensões de classificar [tipologicamente] uma igreja por conta de alguma sua característica, em particular (Mariano, 1999). Vale o exemplo, ora referido, da “segunda onda” de Freston (dada entre os anos 1950-60, período em que o pentecostalismo brasileiro começava a fragmentar-se): se, outrora, tipificar uma igreja entre as demais facilitava um tipo de “enquadramento funcional” (sob um viés cronológico/histórico, sociológico ou teológico) na abordagem científica dos fenômenos, a hipertrofia do pluralismo religioso-cultural multifacetado do século 21 põe abaixo essa possibilidade. O crescimento, a progressão quantitativa das igrejas pentecostais, é no mínimo proporcional à variedade de mundividências desses inúmeros grupos espalhados pelo Brasil. Tal variação [sobretudo teológica] entre os pentecostais fomenta, no cenário brasileiro das crenças, constantes processos de formação e metamorfismos institucionais, ao passo que fragiliza o método de especificação terminológica dos grupos religiosos em foco. Análise um pouco mais extensa sobre a IEP foi empreendida em minha dissertação de mestrado: “Exalte e receba!': A performance mítico-ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal” (Albuquerque Jr, 2014).

⁴ 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 um senso mínimo de cronologia histórica do Brasil, 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) e *Caminhos da Alma* (2002); portanto, essa corporeidade como instrumento cômico parece preexistir ao pentecostalismo, além de [também] fazer parte da construção da identidade negra na sociedade brasileira (Gomes, 2005).

⁵ Irmão Paulo, 34, pentecostal.

⁶ Em se tratando do universo religioso afro-brasileiro, sabe-se da riqueza simbólica que estrutura as diversas correntes de cultos que, tais quais os protestantismos, também possuem razoável diversidade de denominações, a saber: “Umbanda, umbanda omolokô, candomblé nagô ketu, candomblé congo angola, candomblé jeje-mahi, tambor de mina jeje, tambor de mina nagô, tambor da mata, terecô, pajelança, jurema, xangô de nação nagô, xangô de nação xambá, batuque, jarê e muitas outras” (Ferretti, 2008, p. 2; 2012).

⁷ O termo “bailar” é tomado de empréstimo à interessante abordagem de Miriam Rabelo (2005) sobre a dinâmica da experiência de “receber o Espírito Santo” no pentecostalismo.

⁸ A primeira expressão diz respeito ao que Marion Aubrée chamou “transes de inspiração” (1996) no pentecostalismo, enquanto a segunda não faz sentido frente à teologia pentecostal. “Estar possuído” referir-se-ia aos estados alterados de consciência provocados durante a possessão por espíritos e entidades (na umbanda e demais religiões afro-brasileiras, em nosso caso). Em termos pentecostais: A atmosfera de culto se intensifica na medida em que a presença do Numinoso (Otto, 2007) se faz sentir entre os fies, 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 coletivos. Para o teólogo pentecostal, “êxtase é o termo que melhor denota o júbilo emocional” (Williams, 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. Mais sobre as experiências de transe nos cultos afro-brasileiros, vide Bastide (1983; 2006; 2009; 2016), Rouget (1990) e outros.

⁹ Vide tb estas interessantes abordagens sobre a glossolalia, nos textos de Selma Batista (1989) – este, uma discussão mais ampliada da temática – e Thomas Csordas (1997; 2002) que, embora de forma mais tangencial, analisa o assunto dentro do contexto da corporalidade: das implicações e representações decorrentes da experiência corporal com línguas estranhas num grupo carismático.

¹⁰ *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 dissolvente da dúvida” (2003, p. 224).

¹¹ 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).

¹² Entre outras passagens, é na leitura bíblica do capítulo 2 do livro de Atos – escrito por Lucas cerca de 63 d.C. – que os pentecostais ancoram a base de suas crenças. A mitologia dos textos sagrados nos informa acerca do fenômeno da manifestação do Espírito Santo através de um “vento impetuoso” que teria enchido todo o espaço em que estavam reunidos os crentes. A partir dessa manifestação, segundo o texto, “línguas de fogo” teriam sido faladas pelos presentes reunidos em comunhão: é a glossolalia. São muitas as divergências teológicas, entre os cristãos – católicos e

protestantes –, sobre essa temática. Por ora, é interessante ressaltar que é justamente a diversidade de olhares sobre esse fenômeno das “línguas estranhas”(glossolalia), sobretudo entre os protestantes carismáticos, que pontua a pluralidade hermenêutica que faz do pentecostalismo um ninho de novas teologias, novas releituras e ressignificações simbólicas, em constante fusão com a cultura local. Fiz uma análise sobre o tema em *Uma mirada “carismática” a Hechos 2*, Revista Ribla, 2015 (vide referências).

¹³ Irmão Paulo, 34, pentecostal.

¹⁴ 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.

¹⁵ Irmão Leandro, 23, pentecostal.

¹⁶ Pai Jaques Figueiredo, 69, sacerdote de candomblé (nação Angola). A condição intelectual do médium varia, também, segundo as experiências pessoais e, via de regra, pela, diga-se, prescrição doutrinária dos respectivos cultos. A partir de leituras direcionadas de literaturas domésticas e entrevistas e/ou conversas informais com agentes umbandistas e candomblecistas, verificamos que há três categorias (centrais) de experiência de possessão, sobretudo na Umbanda: 1) a “*incorporação consciente*” (na qual o médium mantém seu estado de alerta, mesmo estando em curso a suposta ação da alteridade espiritual), 2) a “*incorporação semi-consciente*” (em que o médium tem conhecimento parcial do que acontece em volta: a consciência é “dividida” com “o Santo” que lhe toma a cabeça) e por fim – ainda que reconhecida, atualmente, pelos umbandistas, como a mais *incomum* das experiências –, 3) a “*incorporação inconsciente*”, caso ora verificado e tipificado no depoimento do sacerdote candomblecista. Em grande parte, os atores da religiosidade umbandista balizam a estrutura de suas crenças [também] a partir da codificação kardecista e demais literaturas (domésticas, do espiritismo kardecista e também de outras expressões religiosas). Vide tb Saraceni, 2014a, 2014b; Linares, Trindade e Costa, 2015; Peixoto, 2014 e outros.

¹⁷ 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.

¹⁸ Entre alguns dos textos aqui considerados, mostra-se interessante o de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatarelí (2008), Othon Jambeiro (1975), Eduardo Maranhão (2012), Rogério Budasz (2009).

¹⁹ Pai Jaques Figueiredo.

²⁰ Segundo a crença e teologia pentecostais, “nosso corpo é o templo do Espírito Santo. Se somos cristãos, diz Stamps, 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, 1995, p. 1745).

²¹ 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.

²² Irmão Leandro.

²³ Idem.

²⁴ Pai Jaques Figueiredo.

²⁵ No referido artigo há interessantes abordagens sobre as experiências de êxtase, transe e possessão, sob a perspectiva de Marion Aubrée.

²⁶ Também herdeira da visão do cristianismo universal, sobretudo do protestantismo, a teologia pentecostal reconhece 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 teria conhecimento prévio e 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 pelas vias expressivas da corporalidade, mais sensitivas e rituais: na sensibilidade carismática, por exemplo.

²⁷ Irmão Paulo.

²⁸ Irmão Leandro.

²⁹ No sentido empregado por Bourdieu (2013).

³⁰ Irmão Leandro.

³¹ Pai Jaques Figueiredo.

³² Idem.

³³ *Continuum* (sing. Lat.); *Continuums* ou *continua* (pl. Lat.). [Longman Dictionary of Contemporary English (New Edition, for Advanced Learners). Pearson Education Limited. Harlow, 2011, p. 366.]

³⁴ Cf. nota 29.

³⁵ Esse espaço semiótico diz respeito à semiosfera, termo cunhado pelo semioticista estoniano Jüri Lotman (1990;1996), fundador da Semiótica da Cultura (E segundo Lotman, é unicamente através deste espaço de significados, a semiosfera, que se dão as relações simbólicas entre os signos). Para aprofundamento na temática, vide Schnaiderman (2010) e Machado (2007). Observar tais características semióticas das experiências religiosas sensíveis, aqui, no contexto de nossa reflexão, é justamente a tentativa de “uma etnografia dos veículos que transmitem significados” (Geertz, 2012, p. 122).

Recebido em 10/04/2016, revisado em 17/06/2016, aceito para publicação em 17/06/2016.