

Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano

*Paulo Barrera Rivera**

Resumo

O protestantismo que se estabeleceu nos diversos países da América Latina na segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX foi heterogêneo na sua estrutura organizacional e na suas formas de culto, mas possuía formas comuns de perceber e sancionar o corpo, o comportamento considerado correto e as formas e espaços de lazer. Este artigo discute o lugar do corpo no culto protestante e pentecostal, a partir das possibilidades de liberdade, de controle e de autocontrole que a tradição religiosa oferecia. Analisa-se também as mudanças na percepção dos corpos nos pentecostalismos recentes, surgidos no decorrer das últimas três décadas. Mudanças decorrentes da influência do meio social, particularmente da moderna tecnologia de comunicação que prioriza a exibição de imagens.

Palavras-chave: *pentecostalismo, festa, corpo, civilização, culto*

Abstract

The Protestantism which was established in various Latin-American countries in the second half of the nineteenth century and in the first decades of the twentieth one was heterogenous

* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP.

in its organizational structure and in its worship forms, but had common models of perceiving and sanctioning the body, the so considered right behaviour and the forms and places of leisure. This article discusses the place of the body in Protestant and Pentecostal worship from the point of view of the possibilities of freedom, control and self-control that religious tradition allowed. It also analyzes the changes of body perception in recent Pentecostalism, arisen during the last three decades. Changes generated by the influence of social environment, particularly of modern communication technology, which prioritizes the exhibition of images.

Keywords: *Pentecostalism, feast, body, civilization, worship*

Em 1994, durante um período de pesquisa de campo em igrejas protestantes da cidade de Lima observei na “Iglesia Metodista El Aposento Alto”, localizada na periferia dessa cidade, uma particular distribuição do espaço de culto. No salão principal, onde se realizavam os cultos, havia duas filas de bancos e um grande espaço vazio entre o púlpito e os primeiros bancos. Acostumado com a observação dos cultos protestantes e pentecostais fiquei intrigado por saber qual era a razão e a função desse espaço, pois nunca tinha visto nada parecido. No palco, do lado direito o púlpito e do lado esquerdo um conjunto de instrumentos musicais. A resposta a minha interrogação veio na hora do louvor. O conjunto musical iniciou uma série de ritmos bem rápidos e ante o convite do Pastor todas as pessoas que ocupavam os bancos, com exceção deste observador que ficou sem saber onde se esconder, foram dançar no espaço vazio. O clima de festa, com música e danças, prolongou-se por até 30 minutos sem ser interrompido.

Esse primeiro registro etnográfico nos serve de introdução ao tema proposto, que abordaremos tentando explorar uma perspectiva comparativa entre pentecostalismo e protestantismo, tomando como referência as possibilidades ou restrições que o espaço de culto oferece para a festa. O protestantismo latino-americano, herdeiro mais ou menos distante da Reforma, determina seu espaço religioso no culto. As festas, no protestantismo e no pentecostalismo, estão vinculadas à celebração religiosa. As festas propiciam liberdades e permissividades que não se aceitam no cotidiano.

Mas a festa é também resultado de um consenso coletivo, onde os membros do grupo e o próprio grupo consentem na realização da festa. Nesse sentido a festa é um espaço de liberdade, de quebra das regras, mas permitido.

Notas metodológicas para o estudo da festa no protestantismo

A respeito da festa na tradição protestante duas hipóteses podem ser propostas. A primeira: pensar em festa protestante remete a uma prática de liberdade controlada. Em outros termos, liberdade sob a influência de pressões e imperativos morais e religiosos. Essa tensão é particularmente forte no protestantismo em decorrência de características originais desde a Reforma, mas também porque o protestantismo que chegou na América Latina veio já atingido pelo processo civilizatório que teve como um de seus efeitos a contenção dos sentidos.¹ Formularia a nossa segunda hipótese da seguinte maneira. Festa e corpo estão intimamente vinculados, sendo fundamental para analisar a festa religiosa compreender como a religião em questão entende e concebe o corpo. Trata-se, em outros termos, de analisar as representações religiosas do corpo, construídas e mantidas no interior dos grupos religiosos. Estes primeiros parágrafos têm a intenção de propor um marco teórico para analisar a questão que o título deste ensaio propõe.

Os estudos de Foucault², Becker³ e Goffman⁴, entre outros, permitiram entender que a relação entre indivíduo e sociedade é bem mais complexa do que aquilo que a sociologia clássica mostrava a respeito do lugar de indivíduos e grupos

¹ Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas e psicogenéticas*. (Para referências completas, cf. abaixo **Bibliografía**.)

² Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*.

³ Howard BECKER, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*.

⁴ Irving GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

na estrutura social. A sociedade e suas instituições, constituindo um grande sistema disciplinador cujo objetivo principal foca o corpo das pessoas, tinham passado despercebidas por muito tempo na história das ciências sociais. Hoje se entende de maneira mais clara que toda coletividade precisa saber operar um eficiente controle social dos corpos. Embora a questão tenha sido colocada já nas origens da sociologia, com os conceitos de Durkheim sobre a força dos estados coletivos sobre os indivíduos⁵, e o necessário desenvolvimento da “solidariedade orgânica” substituindo a “solidariedade mecânica”⁶, é apenas com os estudos do surgimento histórico de mecanismos sociais disciplinadores que o corpo ganha importância como objeto de estudo das ciências sociais. Sem dúvida nenhuma Marcel Mauss foi um dos primeiros a chamar a atenção a respeito da sociedade como mecanismo modelador dos corpos.⁷ Com a expressão *techniques du corps* Mauss colocava a interessante idéia da construção cultural dos corpos: “entendo por essa expressão as formas pelas quais os homens, de maneira tradicional em todas as sociedades, sabem se servir de seu corpo”. A utilização do corpo é socialmente produzida e reproduzida, e visa a valorização ou desvalorização de comportamentos. Cada coletividade constrói uma forma legítima do agir corporal, e também, é claro, sanciona todo uso diferente dessa norma cultural. Mas é fundamental frisar, como o faz Mauss, que se trata de desenvolvimento de “uma arte de utilizar o corpo” em cujo processo a educação se confunde com a imitação.

A forma normal do uso do corpo é resultado de um processo educativo. Aprende-se o que se deve e o que não se deve fazer com o corpo desde que se nasce, e através de um processo simultâneo de transmissão/aquisição. Esse processo é chamado por Mauss de *imitation prestigieuse*. Imitam-se atos e comportamentos que foram bem sucedidos, que tiveram êxito, permitindo alcançar prestígio.

⁵ Émile DURKHEIM, *As formas elementares de vida religiosa*.

⁶ Émile DURKHEIM, *De la división del trabajo social*.

⁷ Marcel MAUSS, *Les techniques du corps*, *Journal de Psychologie*, XXXII.

Os resultados do processo contrário tornam-se evidentes. Assim, a imitação que garante prestígio gera corpos educados, aceitos e dóceis. Marcel Maus deve também ser lembrado a respeito das possibilidades sociais do surgimento da anormalidade ou do desvio. A expressão “técnica corporal” esconde um elemento de singular importância: como em toda técnica se trata de um ato tradicional e eficaz ao mesmo tempo. Esses dois elementos são decisivos para a sua transmissão “natural”; isto é, a técnica desenvolvida passou a ser vista como normal, e por isso aceita sem questionamentos. Assim o desvio em relação a esse comportamento normal só pode ser objeto de estigmatização.

Toda sociedade, e todo grupo social, por exemplo, uma igreja, possui, produz e reproduz uma forma aceita de corpo e de seus usos. Também produz uma representação social do corpo. A representação social do corpo, ao mesmo tempo construída e herdada, passa logo a se constituir em modelo legítimo do corpo. Para este ensaio, propomos que a religião serve de mecanismo de controle social do corpo, e que esse controle é exercido de maneira diferenciada segundo particularidades sociais, históricas e até doutrinárias, da religião ou igreja em questão. Assim, o controle social dos corpos é diferente entre protestantismo e catolicismo, entre protestantismo e pentecostalismo, ou mesmo entre dois pentecostalismos, por exemplo, entre a “Igreja Pentecostal Deus é Amor” e a “Igreja Renascer em Cristo”. Esse controle coletivo dos corpos permanece, regra geral, inconsciente ao grupo e aos indivíduos, podendo tornar-se explícito apenas quando as normas são quebradas. Os mecanismos de autocontrole social são mais eficazes quanto mais inconscientes a respeito desse controle permanecem os sujeitos que vivem sob essa influência.

Sendo a festa, como afirmamos no início deste trabalho, um espaço de liberdade, parece importante analisar a festa em relação à necessidade religiosa de pureza. Não são apenas as religiões primitivas que precisam distinguir entre pureza e impureza.

Como demonstrou Douglas⁸, criticando o olhar ocidental a respeito das sociedades antigas, todas as sociedades possuem critérios definidos para evitar as “impurezas”, incluindo as sociedades ocidentais. As crenças na poluição não são particularidades dos “primitivos”. A existência de conceitos para puro e impuro cumpre a função de coerção social e, ao mesmo tempo, expressa uma visão da ordem social. Queremos propor que a necessidade de distinguir o puro do impuro, fundamental no cristianismo, tornou-se particularmente forte no protestantismo e chegou na América Latina influenciando de maneira diferenciada as igrejas herdeiras dessa tradição. A própria Mary Douglas analisa a questão da impureza no Antigo Testamento. O Cristianismo pode ser considerado, nessa perspectiva, herdeiro de uma tradição de pureza que era fundamental já no Antigo Testamento. No catolicismo a necessidade de pureza se expressa na institucionalização de mecanismos protetores da verdade religiosa: na Idade Média chamava-se Inquisição, hoje se chama “Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé”.

Em geral toda instituição religiosa que desenvolve um corpo doutrinal, no qual expressa a sua verdade, desenvolve simultaneamente instâncias responsáveis por cuidar da “Sã doutrina”. Também a necessidade da pureza se torna mais forte quando, por circunstâncias diversas, se entra em contato com culturas ou religiões diferentes, ou quando tendências contestadoras surgem no interior da religião, regra geral promovidas pelos despossuídos de poder, que reivindicam a recuperação de alguma pureza original abandonada pelos detentores do poder religioso. O contacto entre religiões diferentes costuma gerar mecanismos de proteção contra elementos considerados estranhos ou impuros quando se trata de novas interpretações da verdade. Em ambos os casos a conservação da pureza leva sempre a maior definição das fronteiras religiosas.

⁸ Mary DOUGLAS, *Pureza e perigo*.

A multiplicidade de pentecostalismos nos países latino-americanos gera necessidade de demarcar as fronteiras, tarefa sumamente complicada para os líderes, mas nem sempre necessária para os clientes religiosos.

O protestantismo já nasceu marcado pelo perigo da contaminação católica, por isso baniu todo tipo de prática e de representação que cheirasse a superstição católica. Também, criticando o culto aos santos fechou as possibilidades de representação dos corpos no espaço de culto. A esse respeito será sempre necessário lembrar que o puritanismo protestante não surgiu na “era vitoriana”, embora tenha ganhado visibilidade naquela época. Grande parte da obra dos Reformadores mostra enorme preocupação por qualquer tipo de contaminação “romana”. Na obra de Calvino encontra-se, segundo o dizer de Cottret, verdadeira “obsessão pelo puro e o impuro, constituindo o fio condutor da obra destinada a afastar os fiéis de todo compromisso com a religião romana”.⁹ Por outro lado será sempre importante lembrar que o Protestantismo surgiu no interior da cultura européia tradicional cujos sistemas de valor, religioso, moral e social, destinavam ao corpo um lugar subordinado. O corpo devia estar submetido à mente, pois esta era considerada superior à matéria:

Ontologicamente, por isso, a mente, o desejo, a consciência ou o ego têm sido indicados como os guardiões e governantes do corpo, e o corpo deve ser seu criado. Mas este esquema tem um corolário crucial: quando, como um servo desobediente, o corpo se rebela, não são os punhos, pés ou dedos, os ofensores necessariamente considerados culpados, mas as faculdades mais nobres cujo dever era tê-los controlado adequadamente.¹⁰

Dito isso, vamos agora à hipótese que consideramos mais importante para o tema proposto: as dificuldades do protestantismo com a festa encontram-se no fato de ela representar espaço apropriado para a liberalização dos sentidos.

⁹ Bernard COTTRET, *Histoire de la réforme protestante XVI–XVIII siècle*, p. 157.

¹⁰ Roy PORTER, História do corpo, in: BURKE, Peter (orga.) *A Escrita da história: Novas perspectivas*, p. 302.

O protestantismo mostra, já nas suas origens, suas dificuldades em relação às festas, por representarem quebra com a formalidade do culto e do dia-a-dia. O próprio Lutero havia condenado as festas comemorativas: “seu estado intermediário entre festa religiosa e festividade social lhe conferia um lugar ambíguo, contrário à simplicidade da Escritura”.¹¹ O puritanismo protestante colocava-se frontalmente contra toda cultura dos sentidos. Weber detecta essa questão e a aproveita magistralmente para elaborar a tese do ascetismo intramundano:

Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva – pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura – e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral.¹²

O protestantismo calvinista carregou essa marca anti-sensorial e a expressou não apenas no culto, mas também na vida cotidiana. O ideal da vida cristã resumia-se da seguinte maneira:

levar uma vida sempre alerta, consciente, clara, ao contrário do que se fala em muitas das representações populares, era a meta; eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente, botar ordem na conduta de vida de seus seguidores, o meio mais importante da ascese.¹³

Precisamos também, antes de fechar esta primeira parte metodológica, colocar a questão da cultura anti-sensorial protestante no pano de fundo que Elias chamou de “processo civilizatório”. A questão mais importante é a mudança do controle externo, exterior, em direção do autocontrole constatada pela pesquisa da vida cotidiana e dos costumes.

¹¹ Claire GANTET, *Les Fêtes luthériennes de la paix de Westphalie, Revue de L'histoire des religions*. tome 217, fascicule 3, p. 467.

¹² Max WEBER, *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 96.

¹³ Max WEBER, *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 108.

Elias constata que a partir da baixa Idade Média e do início da Renascença deu-se um aumento especialmente forte do autocontrole individual, especialmente daquele mecanismo automático, independente do controle externo, e que hoje chamamos de *interiorização* ou *internalização*: “aquele processo de mudança, cada vez mais acelerado, da coação externa inter-humana para uma auto-coação individual faz com que muitos impulsos afetivos não possam encontrar canal para se expressarem”.¹⁴ Todos os tratados de civilidade a partir do século XVI – como o indica Rivière – reconhecem o controle e o domínio do eu como necessários para o governo familiar e político. Fundamental no desenvolvimento do autocontrole foi o domínio do corpo:

Manuais para comportamento adequado, tanto religioso quanto civil, espalhando as máquinas de impressão do século dezesseis, compuseram grandes estoques sobre a submissão e a obediência do corpo, e sobre o cultivo das boas-maneiras, da decência e do decoro.¹⁵

O protestantismo não gerou esse autocontrole, mas surgiu nesse contexto e, sem dúvida, contribuiu para a sua expansão e aperfeiçoamento, haja vista que lhe garantiu um argumento religioso. Posteriormente, durante a chamada “era vitoriana” houve grande interesse das classes dirigentes da sociedade por impor um comportamento correto. Claro que a moral vitoriana não conseguiu eficácia total na tentativa de gerar comportamentos homogêneos. A cultura de contenção dos sentidos muitas vezes era mais aparente, como bem o demonstrou Peter Gay.¹⁶ Mas o autocontrole protestante deve ter encontrado enorme afinidade com a moral vitoriana. É curioso notar que as grandes ondas missionárias que acabaram por estabelecer o protestantismo na América Latina se correspondem precisamente com o período de auge da chamada era vitoriana. Testemunhos e relatos de diversos profissionais dos séculos XIX e início do XX,

¹⁴ Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, p. 41.

¹⁵ Roy PORTER, História do corpo, in: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da história: Novas perspectivas*, p. 310.

¹⁶ Peter GAY, *A experiência burguesa, Da Rainha Vitória a Freud: A educação dos sentidos*.

período em que se introduz o protestantismo na América Latina, coincidem com a enorme preocupação pelo controle dos corpos, expressada “naturalmente” pelos europeus. Era uma importante preocupação de viajantes pelo Brasil, de educadores e de médicos nos diversos países desta parte do continente americano. Nesse sentido, o protestantismo não foi uma força isolada na tentativa de produzir corpos bem comportados. Médicos, educadores, juristas e lideranças religiosas, cada um no seu próprio espaço de influência social, constituíam parte de uma elite firmemente interessada na produção de pessoas “civilizadas”, isto é, pessoas que soubessem viver segundo o estilo europeu. No seu estudo *Artes de civilizar* no Brasil imperial Gondra afirma que:

controlar as paixões era uma medida preventiva, ao mesmo tempo que indicava, mais uma vez, que na formação do homem o que deveria ser rigorosamente observado, segundo a ótica médica, era o emprego freqüente e sistemático do princípio de moderação. Nada de excessos, nem de ausências, inclusive no que se refere às paixões enumeradas. Presidida pela moderação, as paixões não eclodiriam de modo desordenado e perigoso. Assim, as paixões moderadas eram alçadas à condição de “díque” contra a furiosa torrente das paixões descontroladas e, nesse sentido, essa medida seria o primeiro passo na direção de uma boa formação moral.¹⁷

O período indicado para a entrada do protestantismo na América Latina corresponde a um período de mudança na percepção social do corpo das pessoas e, em consequência, da auto-percepção do corpo. No seu estudo *Los velos y las pieles* sobre o Peru republicano Del Águila¹⁸ demonstra as implicações das formas de limpeza, do acesso a água e das condições físicas das casas para a higiene em geral na percepção do corpo e na sua sanção social. O período analisado pela autora corresponde à entrada do protestantismo no Peru, e mostra uma sociedade em vagaroso processo de reconstrução da percepção do corpo das pessoas.

¹⁷ José GONDRA, *Artes de civilizar: Medicina, higiene e educação escolar na corte imperial*, p. 392.

¹⁸ Alicia del AGUILA, *Cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano: Los velos y las pieles*.

O protestantismo, pois, não construiu uma percepção do corpo de maneira autônoma ou isolada do resto da sociedade.

Festa, identidade e memória

Tanto a festa quanto o culto são fatos extraordinários, determinam tempo e espaço que se destacam da rotina diária. Na tradição protestante não se realizam cultos quotidianos. O dia reservado para o culto é o domingo. Isso tem mudado nos pentecostalismos das últimas décadas que passaram a celebrar cultos todos os dias e, em muitos casos, vários cultos por dia. Assim, o caráter extraordinário do culto não está mais reservado aos domingos. Mas, no protestantismo o culto dominical é a festa protestante. Uma festa religiosa poderia ser definida como ato simbólico coletivo que, por meio de ritos, relembra evento ou pessoa, que no decorrer de um longo processo de memória foi constituído em “fato fundador”. Esse fundamento ficou num passado primordial, considerado original, sendo a festa o meio para torná-lo presente, de maneira simbólica, por atos, gestos, ditos, etc. Nesse sentido a festa comporta, embora de maneira escondida, sutil e até inconsciente, um exercício de memória. As festas religiosas sempre comemoram algo ou alguém. Uma data, um acontecimento, uma pessoa, todos eles considerados dignos de celebração. Celebrar e comemorar são sinônimos, mas o exercício de memória se torna mais evidente no termo “comemorar”.

Festa e culto têm em comum duas características fundamentais: são fatos coletivos e se realizam de maneira cíclica. São características muito simples, mas nos permitem colocar algumas balizas para, posteriormente, entrar na análise da relação entre festa e rito. Dizer que uma festa é um fato coletivo é quase uma redundância, pois não haveria nem como imaginar uma festa individual. A palavra comemoração se torna, novamente, interessante. Trata-se de celebrar com alguém, de “co-memorar”.

Aliás, todo exercício de memória é sempre coletivo, como bem o demonstrou Maurice Halbwachs.¹⁹ Não há como co-memorar de maneira individual. A presença de outras pessoas, que junto comigo fazem memória dos fatos celebrados, é absolutamente indispensável. Como ato coletivo, a festa tem sempre seus atores ou sujeitos, que a organizam, com participação, mais ou menos destacada, de pequenos grupos ou indivíduos. Mas, qualquer que seja o objeto da comemoração (aniversário, fundação, morte, etc.), a festa é sempre a festa de uma coletividade, constituída pelos atores da festa.

Essa coletividade, que se constitui em sujeito da festa, encontra-se, regra geral, articulada em instituição que desenvolveu formas e regras para distinguir/discriminar os que são e os que não são parte dessa coletividade. Trata-se de uma questão de identidade. Toda instituição possui regras rituais que permitem ao grupo social (político, religiosos, esportivo, familiar, etc.) celebrar sua existência como grupo, sua forma de ser coletiva (*être-ensemble*). A identidade coletiva adquire a sua maior intensidade nas comemorações, pois nelas se remarca periodicamente a razão de ser do grupo. Quem participa de uma comemoração expressa, conscientemente ou não, alguma ligação com o fato primordial celebrado. É por isso que podemos afirmar que tanto uma festa quanto um culto escondem formas sutis de distinção e discriminação.

No campo religioso essa relação entre festa, identidade e memória é particularmente clara. A festa serve para comemorar um fato ou pessoa de importância singular, fundamental no sentido de ter marcado o início de algo que se considera inédito. A existência como coletividade encontra sentido nesses fatos fundadores, e se torna particularmente intensa na comemoração; por isso a necessidade de lembrá-los, comemorá-los, ou, na visão dos próprios sujeitos, revivê-los. É nessa perspectiva que a festa encontra-se com o rito, pois a função do rito é expressar, no presente, fatos primigênicos.

¹⁹ Mauri HALBWACHS, *La mémoire collective*. Para uma análise do processo da memória religiosa veja-se nosso *Tradição, transmissão e emoção religiosa*, 2001.

Mas o rito é sempre carregado de formas rígidas. O rito é por natureza repetição, carente de liberdade. Nos atos rituais há pouca chance de improvisação ou espontaneidade. Se pensarmos a festa como tempo em que as normas sociais se relaxam para dar lugar à espontaneidade da alegria e do prazer, temos que dizer que o rito pode, e bem facilmente, acabar com a festa. Converter-se em “estraga prazeres”. Voltaremos sobre essa questão um pouco mais adiante. Por enquanto interessa frisar essa tensão entre festa e rito. Tensão que mostra os limites do rito perante a tendência da festa a desbordar o rito²⁰ e as cerimônias, que são uma seqüência de ritos. A festa é sempre pouco cerimonial, caso contrário, será pouco prazerosa.

Festa e cotidiano

Como ato extraquotidiano a festa é sempre uma ruptura com a rotina do dia-a-dia. Interrompe-se o cotidiano e abre-se um parêntese para permitir que a festa aconteça. A seqüência normal do cotidiano deve ser quebrada para dar lugar à festa. A normalidade do tempo e do espaço se altera com a festa. Ambas categorias, tempo e espaço, se transformam com motivo da festa. A seqüência do tempo normal (*cronos*) se interrompe com a festa e para a festa. Mas, também o tempo se transforma reduzindo seu efeito controlador sobre as pessoas. A rigidez dos horários se torna relativa na festa. O dia-a-dia altera-se já para o preparo da festa, e o tempo imediato posterior à festa não deixa de implicar a retomada do ritmo normal da vida. Pode se dizer que toda boa festa deixa sempre uma “ressaca”, não necessariamente ressaca manifesta em dor ou sofrimento, mas ressaca como impacto recente do acontecido. A festa também implica diretamente sobre o corpo. O preparo da festa, a dança, a independência em relação a horários de descanso, etc., exigem das pessoas atividades que não acontecem no dia-a-dia.

²⁰François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré: Fête et religion populaire*, p. 160.

Em conseqüência, sendo que o corpo não está habituado, sentirá os efeitos. Ainda mais, o corpo não pode estar habituado, pois em tal caso a festa seria habitual e não mais extraordinária.

Mas, e contraditoriamente, por ser parte do extraordinário, a festa deve acabar. Ela não pode prolongar-se indefinidamente ou além de certos limites, nem muito menos pretender eternizar-se. “Bem que gostaríamos”, dizemos. Mas, a nossa vida mundana, econômica (Weber) deve também ser atendida. Tanto a festa quanto o culto levam essa marca de ser um parêntese no cotidiano, tempo e espaço *a-normal*. As festas seculares e as festas religiosas têm também isso em comum. A normalidade interrompida pela festa e para a festa deve retomar seu curso. Há necessidade de fechar esse tempo extraordinário, para voltar à normalidade do dia-a-dia. Em algum momento da história, especialmente do mundo ocidental, aprendemos que devemos trabalhar, que não há que dar lugar à preguiça. Esse *habitus* entrou dentro de nós e orienta a vida das coletividades do mundo moderno, onde o trabalho, as muitas responsabilidades e o cotidiano em geral absorvem quase a totalidade do tempo disponível, restando apenas alguns parênteses para a festa. Diferentemente disso, a informação antropológica tem mostrado que muitas sociedades “primitivas” trabalhavam apenas algumas horas, dedicando a maior parte do tempo à festa. Como não invejar essas coletividades que precisavam apenas de umas 4 horas de trabalho diário para subsistir, restando-lhes assim bastante tempo para a festa e atividades mais prazerosas.²¹ Nesses casos, realmente invejáveis, era mais ou menos ao invés, interrompia-se a vida prazerosa para “trabalhar”. O “ascetismo intramundano” do protestantismo, tão bem elucidado por Weber na sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, representa ponto de destaque, já nos inícios do protestantismo, daquela dedicação religiosa ao trabalho, “sem perda de tempo” com outras atividades consideradas pouco proveitosas:

²¹ Pierre CLASTRES, *A sociedade contra o estado*.

“contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes, além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: trabalha duro na tua profissão”.²²

Festa e experiência religiosa no protestantismo

O caráter extraordinário da festa, pela ruptura que ela representa com a vida ordinária, comum, normal, a coloca próxima dos atos religiosos; porque o religioso também é um parêntese no cotidiano ordinário. Interrompe-se a rotina do dia-a-dia para dar lugar a diversos atos religiosos. A religião tem sempre esse algo de extraordinário, que, quando se perde, se reduz ou se confunde com o ordinário, acaba atingindo a sua força mobilizadora. Estamos perante uma questão de singular importância a respeito de características distintivas do protestantismo e do pentecostalismo. O apelo para o extraordinário no protestantismo sempre foi de nível moderado ou baixo. Dois fatores devem ser apontados a esse respeito. De um lado a formalidade do culto protestante e, de outro lado, a concepção do mundo e da sociedade como lugar para honrar Deus. O protestantismo, especialmente aquele influenciado pelo puritanismo, levou a religião para o cotidiano, reduzindo as fronteiras entre o agir religioso e o agir secular. A influência do puritanismo fez com que as pessoas agissem na vida cotidiana fazendo tudo para honrar Deus. Reduziram assim as possibilidades de abrir parênteses na vida, de fazer rupturas no cotidiano. Não se tratava, é claro, de uma dissolução das fronteiras entre sagrado e profano, mas, de uma redução, minimização, dessa fronteira. Não se tratava de uma sacralização do mundo, nem muito menos de um re-encantamento do mundo, e sim de uma sacralização da responsabilidade perante o mundo.

Com a influência do puritanismo na forma de agir no dia-a-dia as chances de experiência extra-quotidiana se reduziram,

²² Max WEBER, *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 144.

pois o puritanismo gerava uma certa formalidade religiosa da vida quotidiana, haja vista que toda ela devia honrar Deus. O Deus do protestantismo foi, desde as origens da Reforma, pouco festivo. A formalidade protestante está presente também no próprio lugar de culto. Ao banir todo tipo de imagem o protestantismo “desiconizou-se”. Os lugares de culto protestante carregaram essa marca de sobriedade, muito marcante se comparada com as representações do sagrado no catolicismo.

O espírito calvinista, ao mesmo tempo que impõe a iconoclastia, deixa a luz icônica banhar as imagens seculares, que ele tolera, ou melhor, autoriza. Por causa do empenho que demonstra em permitir que se estenda e se realize o trabalho do homem, santificado e exercido “unicamente pela glória de Deus”.²³

No protestantismo não houve, pois, chance para representações artísticas do sagrado. Isso passou para o protestantismo na América Latina cujos cultos mostravam um certo medo a qualquer simbolismo excessivo, o que levou “a um quase radical esvaziamento simbólico dos sacramentos”.²⁴ É apenas nas últimas décadas, depois de quase quinhentos anos, que imagens e símbolos começam a ganhar espaço em igrejas pentecostais.

O conceito de “vocalção” está na base da questão da formalidade de vida dos protestantes. Ao reduzir a distinção entre extraordinário (sagrado) e quotidiano, o dia-a-dia dos protestantes levava a marca da austeridade, da vida regrada, do autocontrole, em fim, de ser “pouco chegado em festa”.

As festas religiosas protestantes foram as grandes festas do calendário litúrgico cristão: páscoa, natal, ascensão, pentecostes, etc. Também temos as festas por ocasião dos “ritos de passagem”: conversão, batismo, confirmação, casamento. São ritos que geram festas mais familiares. Também há outras festas ocasionais: inauguração de templo, instalação de pastor, etc.

²³ Alain BESANÇON, *A imagem proibida. Uma história intelectual da iconoclastia*, p. 304.

²⁴ Antonio MENDONÇA, *A crise do culto protestante no Brasil, Estudos de religião*, Ano 1, N. 2, p. 36.

Mas, em todos esses casos primava a solenidade e a ordem. Eram festas normais, isto é, regradas, ritualizadas, em consequência pouco festivas.

Festa e liberdade

Outra questão, decorrente também do caráter extraordinário da festa, é a liberdade que ela promove em relação à normalidade do dia-a-dia, onde regem as regras do bom comportamento socialmente sancionado. A festa é um parêntese bastante permissivo. É comum na festa a abundância, a exuberância. Callois diz:

Não há festa alguma, mesmo que ela seja por definição triste, que não inclua um princípio de excesso e exuberância: basta evocar os banquetes funerários no campo. Ontem e hoje, a festa se caracteriza sempre pela dança, o canto, a agitação, o excesso de comida e de bebida.²⁵

A festa está na contramão da formalidade e da ordem. Nessa suspensão temporária da ordem torna-se possível o excesso. Esbanjar, dissipar, gastar de maneira desregrada, descontrole são todas ações que acontecem quando não há controle, ou quando as normas, que só funcionam quando socialmente sancionadas, se relaxam ou são colocadas entre parênteses pela própria coletividade. Num sentido a festa acontece porque há implícito um acordo coletivo sobre formas de agir, formas de comportamento, que funcionam apenas para a festa. A festa é assim uma sorte de quebra intencional das regras da vida cotidiana. É diferente da “anomia” (Durkheim), que é incerteza gerada pelo desconhecimento ou a ausência de regras, mas tem em comum com ela a suspensão das regras normais do comportamento social. É, mais ou menos, uma anomia premeditada e intencional. E, da mesma forma que as situações anômicas constituem um período onde, precisamente pela queda das normas sociais cotidianas,

²⁵ Roger CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*, p. 110.

o autocontrole também se reduz, oferecendo maior disposição para atender os desejos.

A festa é, assim, tempo de emoções intensas. Novamente, sintoma de descontrole. Em síntese, a “des-ordem” da festa a coloca no lado oposto ao da regularidade cósmica e social. O deus do cristianismo é bastante regular, estável, imutável. A regularidade do mundo e da sociedade deve corresponder a essa estabilidade. Entende-se por que o prolongamento da festa coloca em perigo a regularidade cósmica. Entende-se também então por que as festas têm datas marcadas. O Carnaval, por exemplo, tem datas de início e fim determinados. Nesse sentido resulta curiosa, mas precisa, a expressão “carnaval fora de época”, que se encontra em algumas cidades do nordeste brasileiro.

Festa e culto protestante

No protestantismo o espaço religioso é o culto. Não digo templo e sim culto. Essa precisão é importante porque boa parte da história protestante na América Latina aconteceu sem templos: uma sala, uma garagem, etc., serviram de templo. O espaço religioso protestante careceu sempre de todo ornamento. Isso por conta de sua identidade anti-católica. Como já foi dito, a Reforma banuiu todos os símbolos no seu interesse de evitar qualquer coisa que cheirasse a catolicismo. Então, o espaço religioso protestante sempre foi pouco festivo. Mas também o próprio modo de vida protestante foi sempre pouco lúdico, também em decorrência de seu interesse por distinguir-se do mundo pagão-católico e até hostil. Analisando a relação entre protestantismo e cultura brasileira Prócoro Velasques fez a seguinte precisão:

O segundo grande adversário cultural foi o lúdico, extensamente existente na cultura brasileira. Não se tratava simplesmente de uma luta contra a mundanização dos costumes. A razão era mais profunda. O modelo antropológico da ética protestante realçava o *homo faber*, o homem voltado para a atividade produtiva, para o trabalho; o *homo circumspectus*, o homem sério que não se deixava envolver com as futilidades mundanas; o *homo sapiens*,

o homem voltado para o intelectual, quem encontrava o seu prazer na leitura 'sadia', no constante aprendizado de coisas novas; o *homo economicus*, o homem que acumulava o máximo possível de riquezas e bens, a fim de viver confortavelmente e legar à sua posteridade a tranqüilidade econômica. Como se vê, o *homo ludens* não era protestante. Ao contrário ele representava a antítese da ética protestante.²⁶

Retomemos uma questão colocada no início: a festa é cíclica. As festas religiosas estão marcadas pelo calendário litúrgico. Elas acontecem sempre ao cabo de um ciclo. Os dias, e às vezes até as horas, estão determinados. Nesse sentido as festas das religiões universais têm poucas chances de espontaneidade. Normalmente a festa é prevista, planejada "calculada". Isso se torna particularmente forte nas religiões universais, onde tudo é estável e o deus é imutável. O grande deus ordenou tudo, deixando tudo estabelecido. Calculou e planejou tudo, evitando qualquer possibilidade de desordem, de caos, de bagunça. Um calendário litúrgico corresponde bem a esse deus imutável. O Deus do protestantismo é bastante "certinho". Não admite desordem nem excesso. Em correspondência a essa representação de deus no culto protestante o corpo é controlado e reprimido. Tão estável é esse deus no protestantismo que o que dele se sabe está até escrito na Bíblia, não se admitindo outra forma de revelação. Não há lugar no protestantismo para qualquer revelação sensorial.

O fato de a revelação estar escrita tem implicações importantes nas possibilidades festivas do culto. Porque, se o centro do culto é a Palavra e a Bíblia, como é no protestantismo, se um texto a ser lido e estudado é o centro do culto, então se reduz a liberdade do corpo. Não há forma de tratar com um texto sem colocar o corpo preso, rígido; e a mente ocupada em entender o conteúdo do texto, em refletir. Nessa situação o único exercício possível é o intelectual. Trabalho intelectual, com base em um texto, e liberdade de ação corporal não combinam, não podem ser simultâneos.

²⁶ Prócoro VELASQUES, Características, ênfase e teologia, *Estudos de religião*, Ano 1, N. 2, p. 66.

Então a minha hipótese é que a centralidade da palavra, no protestantismo, acaba sendo uma mediação/obstáculo para as possibilidades festivas do culto, porque impossibilita qualquer manifestação corporal. Então a hipótese é que razões congênicas no protestantismo tornaram impossível a aproximação entre culto e festa. O princípio da Reforma da “sola Scriptura” interditava a liberdade do corpo no culto protestante. Para liberar o corpo seria necessário tirar a centralidade da palavra, e nesse caso deixaria de ser protestantismo. No pentecostalismo isso muda radicalmente com a prioridade outorgada à ação do Espírito em detrimento da centralidade da Bíblia.

Festa e culto no pentecostalismo: de corpos culpados a corpos impuros

Devemos começar dizendo que o pentecostalismo reduziu sensivelmente a formalidade protestante. As formas litúrgicas, quando há, são instáveis e até imprevisíveis. O pentecostalismo introduziu des-ordem e, em certo sentido, até caos. No pentecostalismo, em consequência, as possibilidades de ordem litúrgica e de calendário litúrgico se reduzem, e em alguns casos se reduzem muito. O próprio caráter cíclico da festa religiosa se perde, porque ela acontece não apenas no “dia do Senhor” mas todos os dias; porque muitas igrejas pentecostais fazem cultos todos os dias, e várias vezes durante o dia.

O caminho que tenho ensaiado para pensar o culto pentecostal, fazendo eco da própria teologia pentecostal, é considerar o fator Espírito Santo como elemento caótico que tenciona com a ordem clássica do protestantismo e se impõe. O Espírito Santo, sempre imprevisível como costumam afirmar as lideranças pentecostais, faz o que ele quer e quando ele quer. Por isso os pastores não precisam preparar antecipadamente o sermão, bastando ao Pastor abrir a boca, pois o Espírito Santo lhe dará a mensagem. O culto pentecostal se aproxima da festa no que tem de espontâneo e de redução de regras de controle e rigidez do corpo, tal como descrita no início desta apresentação, porque admite a desordem.

A festa não apenas reduz o exercício intelectual, mas ape-la fundamentalmente aos sentidos: cores, ritmos, sabores, cheiros, formas, música, dança, comida, bebida, e assim por diante. Quando pensamos no lugar do corpo na festa, os sentidos ocupam lugar de destaque. Não que o pentecostalismo seja uma religião com toda essa liberdade dos sentidos, mas, diferente do protestantismo, oferece maior espaço para o agir corporal no culto. Mas, também, os pentecostalismos mais recentes avançaram de maneira decisiva em direção de uma religião dos sentidos. A seguir analisamos essas duas questões.

O corpo adquiriu no pentecostalismo um sentido diferente do que no protestantismo, e não poderia ser de outro modo, pois o sistema religioso pentecostal coloca no centro do seu culto a cura, o exorcismo e o êxtase. Todas elas são práticas religiosas que agem no corpo das pessoas ou que se manifestam corporalmente. A cura e o exorcismo colocam o corpo das pessoas no centro do cenário religioso, com os pastores falando e mostrando as pessoas que serão objeto da cura. O êxtase coletivo, regra geral, coloca o grupo todo em movimento descontrolado. Isso sem contar os cultos pentecostais onde se admite a dança coletiva, como o exemplo com que abrimos este ensaio. Em alguns pentecostalismos essas práticas religiosas manifestam incoerência com a forte repressão do corpo e a total proibição de sua exposição. É o caso, por exemplo, da Igreja Pentecostal Deus é Amor e das Assembléias de Deus, onde as manifestações corporais no culto se apresentam como contraparte de uma mentalidade repressora do corpo.

Na explicação de suas origens o pentecostalismo coloca “o batismo do Espírito Santo” que, segundo a doutrina pentecostal, se apresenta fora de todo planejamento. Trata-se de um fator surpresa, nesse sentido, elemento de instabilidade. Se a centralidade da Bíblia no protestantismo determinava uma forma de culto ordenada e solene, a centralidade do Espírito Santo no pentecostalismo determina uma forma de culto cheio de surpresas e de atos improvisados: o tema e a duração do sermão, as canções e os hinos, os tipos de milagres atendendo diversas doenças, o momento da “glossolalia” e a sua duração, etc.

O culto pentecostal tem hora para começar, mas o fim do culto é mais difícil de prever. Sendo a liturgia mais ou menos improvisada é comum observar pessoas entrando e saindo a toda hora durante o culto. O culto pentecostal desobriga os fiéis a permanecerem apenas em uma posição rígida. Muito pelo contrário, se incentiva a expressão do corpo: se canta movendo a cabeça, se levantam os braços, se aplaudem, se grita, se ajoelha, se dança, se treme, e assim por diante. Na Igreja Universal do Reino de Deus e na Internacional da Graça de Deus, ainda se dedica bastante tempo ao sermão e explicação de textos da Bíblia, mas sempre são discursos matizados ou intercalados com gritos de “aleluia” e “glória a Deus” ou de cantos e música. Os próprios pastores provocam essa participação da congregação, evitando assim a escuta passiva de um discurso. A Bíblia não limita mais o movimento do corpo nem a liberdade das mãos, que não estão mais presas à Bíblia ou ao hinário; e o corpo fica mais livre para se movimentar e, no caso mais expressivo, o corpo entra em descontrole total com o êxtase.

Regras a respeito da forma normal de se vestir para o culto variam de um pentecostalismo para outro, mas o temor em relação à impureza é diferente do protestantismo. A razão fundamental, acreditamos, está em que o pentecostalismo aceita que as próprias pessoas portam nos seus corpos as impurezas representadas pelo demônio. Independente da aparência externa o corpo é sempre passível de carregar impurezas. Mais precisamente devemos dizer que a incorporação das impurezas demoníacas faz parte fundamental das crenças pentecostais. Trata-se de uma diferença muito importante em relação ao protestantismo, onde a crença em corpos possuídos é estranha ou só existe por influência do pentecostalismo. Em decorrência da herança antisensorial, e do próprio puritanismo, no protestantismo foi muito forte a idéia de corpos culpados, mas não de corpos possuídos, e menos ainda a crença em corpos constantemente possuídos e liberados. O ideal de corpo subjacente no protestantismo foi de corpo comportado, bem arrumado e disciplinado. Em outros termos, corpos auto-controlados e sem excessos.

No pentecostalismo o corpo é portador de forças malignas, das quais é liberado com os exorcismos. A liberação da posse demoníaca é freqüente nos cultos e se repete inúmeras vezes na biografia religiosa das pessoas. A visão de mundo no pentecostalismo é povoada de demônios. Forças malignas consideradas sobrenaturais servem para explicar todo tipo de problemas pessoais, familiares e até políticos e sociais. Por isso afirmamos que o pentecostalismo tem muita liberdade para se virar entre a pureza e a impureza. Mas, é importante dizer que o pentecostalismo clássico, no Brasil representado pela “Congregação Cristã” e pelas “Assembléias de Deus”, permaneceu por muitas décadas com um rigoroso controle do corpo e da sexualidade. No culto não se permitia a aproximação dos corpos. O louvor e a glossolalia sempre foram bastante expressivos, mas o controle rígido dos corpos permaneceu até muito recentemente. Isso indica mudanças recentes, decorrentes simultaneamente de fatores internos, como novidades litúrgicas, e de fatores externos ao pentecostalismo, como novas “técnicas corporais” difundidas pelos meios de comunicação, especialmente a televisão.

Observando grupos pentecostais em Copacabana e a alegria e liberdade para expressar o corpo, Machado se perguntava se isso teria alguma coisa a ver com a cultura carioca.²⁷ Sem dúvida, o sucesso das igrejas para impor uma determinada “técnica corporal” é sempre parcial. A influência do meio cultural deverá ser levada em consideração. Mas, como relatei no início deste trabalho, eu constatei um culto pentecostal com explosão de alegria, música e dança num bairro periférico da cidade de Lima, onde há mistura cultural com predominância de migrantes da região andina. Então o fenômeno não surge e não acontece apenas na cultura carioca. Acontece que no mundo pentecostal circulam com facilidade novas canções e novos ritmos musicais porque a imprevisibilidade do Espírito o permite.

²⁷ Maria das Dores Campos MACHADO, *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*, p. 154.

Os portadores dessas novidades são os próprios crentes que circulam entre diversas igrejas e também a produção musical colocada no mercado em fitas e discos, que hoje constituem um “mercado gospel” muito bem sucedido. Pesquisas recentes sobre a música nas igrejas evangélicas estão demonstrando que não há mais possibilidades de distinguir entre música religiosa e secular.²⁸ Praticamente todos os ritmos musicais são utilizados pelos pentecostais, nos cultos ou nos “shows gospel”. O avanço desse mercado religioso colocou o corpo dos “crentes” em movimento. É claro que não se trata de uma mudança homogênea nem uniforme. As diferenças são claras quando se observa o culto e, sintomaticamente, há uma correspondência com a forma como cada igreja aceita ou recusa a televisão. Por exemplo, “Congregação Cristã” e “Pentecostal Deus é Amor”, contrárias à televisão, mantêm “técnica corporal” ainda fechada, com corpos bastante cobertos e menor espaço para a expressão corporal. Do outro lado, a “Renascer em Cristo” e a “Sara nossa terra”, que exploram a televisão e a imagem para difundir sua fé, aceitam sem problemas roupas que mostram a beleza e formas do corpo. Nessas igrejas não apenas se canta, mas se representa com movimentos o cantado. A música e a imagem se encontram simultaneamente no corpo dos fiéis.

O pentecostalismo e a exploração dos sentidos

Nas igrejas pentecostais surgidas nas últimas três décadas o lugar do culto mudou de maneira clara. Nos templos da “Igreja Universal do Reino de Deus”, da “Internacional da Graça de Deus”,

²⁸Jacqueline Ziroldo DOLGHIE, *A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing, Ciências sociais e religião*; Magali CUNHA, *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religiosos evangélico no Brasil*.

da “Renascer em Cristo” e ainda no recente mega-templo da “Igreja Pentecostal Deus é Amor”, se percebem clara preocupação pela estética do lugar de culto. As cores e os símbolos, quando não as câmeras de circuito interno transmitindo imagens que acompanham a letra dos hinos ou o conteúdo dos discursos, fazem parte de novíssimos elementos litúrgicos dessas igrejas. Pode-se dizer que apenas estava faltando a estética dos templos para fazer do espaço religioso um lugar de festa. Os adeptos das igrejas pentecostais encontram nos cultos esse tempo extraordinário de festa religiosa que os tira da rotina diária.

No pentecostalismo clássico não havia essa preocupação pela estética dos templos. A aparência externa pouco importava. No Peru os templos da “Assembléia de Deus” costumavam ter um porão para a oração e os crentes não participavam nas festas da sociedade. Havia nisso tudo uma certa tendência a esconder-se. Hoje, nos casos citados a tendência é a exibição. O pentecostalismo, que sempre foi uma religião do coração, no sentido de apelar ao sentimento, hoje apela explicitamente aos sentidos, começando pelos olhos. Curiosamente, a “Igreja Internacional da Graça de Deus” chama seu principal programa de televisão com o sugestivo nome de “O show da fé”. Os programas religiosos na televisão exibem os grandes templos e as multidões, no seu interior variados objetos e símbolos sempre renovados atraem o olhar dos fiéis. Os jornais “Folha universal” da IURD e “Gospel News” da Renascer em Cristo costumam mostrar fotos coloridas. As páginas da internet são outro espaço de exibição onde até pentecostalismos mais tradicionais, como a Pentecostal Deus é Amor, se rendem à concorrência através do uso da imagem.

Sem dúvida nenhuma a exploração da imagem na televisão, particularmente na televisão brasileira, está forçando mudanças nas formas de oferecer os produtos religiosos. O mercado que explora a imagem é um mercado muito exigente. Na sociedade contemporânea nada se vende tão bem quanto aquilo oferecido através de uma boa imagem. A sedução dos produtos pentecostais entra primeiro pelos olhos.

As mudanças na percepção social do corpo graças ao efeito da “mídia” vão sendo mostradas por estudos recentes²⁹, mas um tema de pesquisa muito interessante seria a influência da “mídia” na percepção do corpo por parte dos pentecostais. Na sociedade brasileira a “mídia” em geral gera uma superexibição do corpo, especialmente das mulheres. Corpos, regra geral, bem vestidos ou com pouca roupa e bonitos, são exibidos 24 horas do dia, nas novelas, nas propagandas, nas revistas, no cinema, etc. Já temos evidência da entrada desse marketing vinculado ao corpo na propaganda pentecostal. A Igreja Renascer em Cristo transmite um ideal de corpo e de imagem feminina através da exibição da sua Bispa Sônia Hernandez, que mistura entre seus produtos simbólicos, roupa íntima feminina.

Bibliografia

- AGUILA, Alicia del. *Cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano: Los velos y las pieles*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- BECKER, Howard. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press, 1966.
- BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: Uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COTTRET, Bernard. *Histoire de la réforme protestante XVI–XVIII siècle*. Paris: Perrin, 2001.

²⁹Naomi WOLF, *O mito da beleza: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres*; Mirian GOLDEMBERG, *Os novos desejos*; ID., *De perto ninguém é normal. Estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*.

- CUNHA, Magali. *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. Tese. ECA, USP, 2004.
- DOLGHE, Jacqueline Zirolto. *A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing*. *Ciências sociais e religião*. Porto Alegre, ano 6, n. 6, outubro de 2004.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Chapire, 1977.
- ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 11a. edição, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GANTET, Claire. *Les Fêtes luthériennes de la paix de Westphalie*. *Revue de L'histoire des religions*. Tome 217, Fascicule 3, juil.-sept., 2000.
- GAY, Peter. *A experiência burguesa, da rainha Vitória a Freud: A educação dos sentidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GOFFMAN, Irving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- GOLDEMBERG, Mirian. *De perto ninguém é normal: Estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GOLDEMBERG, Mirian. *Os novos desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GONDRA, José. *Artes de civilizar: Medicina, higiene e educação escolar na corte imperial*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- HALBWACHS, Mauri. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997. Para uma análise do processo da memória religiosa veja-se nosso *Tradição, transmissão e emoção religiosa*, 2001.

- ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré: Fête et religion populaire*. Paris: Minuit, 1982.
- LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 3ª Edição, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados, ANPOCS, 1996.
- MATOS, Maria de; SOIHET, Rachel (org.). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, mars-avril. Paris, 1936.
- MENDONÇA, Antonio. A crise do culto protestante no Brasil. *Estudos de religião*. Ano 1, Nº 2. São Bernardo do Campo: Umesp, out. de 1985.
- MENDONÇA, Antonio. Missões protestantes do século XIX: Um estudo do conceito de conversão. *Estudos de religião*. Ano V, N. 7. São Bernardo do Campo: Umesp, ago. de 1991.
- PINHEIRO, Márcia L. O proselitismo evangélico: Musicalidade e imagem. *Cadernos de antropologia e imagem*. V. 7, n. 2. UERJ, 1998.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.) *A Escrita da história: Novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transição e emoção religiosa*. São Paulo: Olho D'água, 2001.
- STRACHEY, Lytton. *Rainha Vitória*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- VELASQUES, Prócoro. Características, ênfase e teologia. *Estudos de religião*. Ano 1, Nº 2. São Bernardo do Campo: Umesp, outubro de 1985.
- VELHO, Gilberto (Org.). *Desvio e divergência: Uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 7ª Edição, 1999.
- WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WOLF, Naomi. *O mito da beleza: Como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.