

Performance ritual como narrativa da experiência religiosa: um caso pentecostal

Ritual Performance as religious experience narrative: a Pentecostal case

Valdevino de Albuquerque Júnior*

Resumo

A teologia pentecostal assevera a contemporaneidade da ação do Espírito Santo na Igreja. É o olhar religioso traduzido em doutrinas, constituindo o sistema de crenças pentecostal. Entre tais crenças, a manifestação carismática da glossolalia nucleia a quase totalidade da estrutura simbólica dos pentecostalismos, de forma geral; mas os chamados dons espirituais não se restringem às “línguas estranhas”. Antes, havendo uma diversidade de igrejas, há também uma variação na leitura hermenêutica desses dons. Um exemplo simples e objetivo é a performance ritual de certos pentecostalismos, que reivindicam legitimidade da ação divina às mais variadas expressões gestuais dos fieis que, num “ballet espiritual”, conferem uma dinâmica particular ao culto, narrando, em seus próprios corpos, a experiência do sagrado. Cada expressão – das palmas aos cambaleios – traduz, nas páginas da emoção do crente, a narrativa mítica que se reatualiza em cada culto. Esta breve reflexão representa parte de uma etnografia realizada em uma igreja pentecostal de Juiz de Fora, Minas Gerais. Também serão abordadas, de forma sucinta, algumas relações entre as referidas expressões gestuais e a cultura brasileira, filiando tal perspectiva ao conceito de matriz religiosa brasileira, de José Bittencourt Filho e à concepção de cultura de Clifford Geertz.

Palavras-chave: Pentecostalismo; experiência religiosa; performance ritual; cultura.

Abstract

Pentecostal Theology assures the contemporary Holy Ghost's action in the church. It's a religious look, translated under doctrines, the *corpus* of Pentecostal system beliefs. Among these beliefs, *glossolalia* shows charismatics manifestations is the core of symbolic structure from Pentecostalism, in general way. But “spiritual gifts” does not mean only “glossolalia”; as there is a diversity of churches, there is a variation of hermeneutic readings these gifts. A simple and objective example is the ritual performance of some Pentecostalism, wich claiming legitimacy of divine action to the most varied gestural expressions of the faithful who, in a "spiritual ballet" provide a “dynamic private worship”, narrating, in their own bodies, the experience with “the sacred”. Each expression – from the staggers to the claps – translates, in the pages of the emotion of the believer, the mythic narrative that renews every service. This brief

*Doutorandoe Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), Comunicólogo habilitado em Jornalismo pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora(CES/JF, SVD/SMC). Membro dos grupos de pesquisa “Religião, Modernidade e Ecologia”(PUC-MG), “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias” – NEPROTES(UFJF) e “Antropologia das Fronteiras Conceituais” (UFJF). BolsistaCapes. E-mail: jr.albuquerque@gmail.com.

reflection is part of an ethnography held in a Pentecostal church in Juiz de Fora, Minas Gerais. Some relations between those expressions and gestures in the Brazilian culture will also be addressed briefly, affiliating this perspective to the concept of Brazilian religious matrix by Jose Bittencourt Filho and to the concept of culture, by Clifford Geertz.

Keywords: Pentecostalism; religious experience; ritual performance; culture

Introdução

Diretamente vinculada a um *insight*, a ideia que pretendo desenvolver aqui é uma tentativa de esboçar uma manifestação carismática, a refletir-se na consequente leitura desse fenômeno pentecostal sob o prisma que articula (ou pelo menos tenta fazê-lo) um olhar interpretativista aplicado na observação participante à ideia de um “substrato religioso-cultural” que configura a “matriz religiosa brasileira” (BITTENCOURT, 2003, p. 40). Dessa forma, o culto, o fenômeno, é lido qual um texto que se nos apresenta, com sua linguagem particular e seu sistema de códigos e símbolos por meio dos quais *as culturas* se comunicam, já que “a cultura de um povo é um conjunto de textos (...) aos quais se tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem” (GEERTZ, 2008, p. 212).

No caso do culto ora abordado¹ prefigura-se a fusão de sistemas simbólicos característicos dos entremeios da cultura religiosa brasileira, onde se destaca a *releitura* de processos experienciais profundamente arraigados na concepção mística da religiosidade do Brasil, concepção herdada [basicamente] das e nas assimilações de mundividências nascidas do encontro multicultural do catolicismo ibérico e da magia europeia trazidos pelos colonizadores, do universo mágico nativo indígena, da religião e magia dos africanos que, juntamente com a dor do exílio forçado trouxeram suas crenças e formas de expressão corporal, muito pronunciadas no que Vagner Gonçalves da Silva prefacia, em *Artes do corpo* (2004), como “legado estético-artístico dos

¹Trata-se da Igreja Evangélica Preparatória (IEP), sediada em Juiz de Fora, zona da mata mineira. Nesta denominação, fundada em 1989 e que já ultrapassa 19 filiais, inclusive fora dos limites territoriais de MG, realizo minha pesquisa de mestrado. Ao tentar fixar determinado pentecostalismo sob uma tipologia específica (quer primeira, segunda ou terceira onda pentecostal) (FREESTON, 1993), incorre-se no risco de se assumir irresponsabilidade acadêmica no trato com o “objeto”: todavia, por conta de certas filiações simbólicas detectadas nos cultos da IEP, esta reflexão adota, para esta igreja, consoante ao texto de minha dissertação de mestrado, a tipologia “*deuteropentecostal*” (MARIANO, 1999).

brasileiros de origem africana”; mais tarde, a religiosidade do povo brasileiro se adensaria “pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado” (BITTENCOURT, 1994, p. 24).

Tal “releitura” diz respeito à hermenêutica pentecostal² e às convicções dela nascidas sobre a contemporaneidade da ação de Deus na sensibilidade dos crentes (diga-se no *corpo físico* dos crentes), sobretudo nas manifestações carismáticas. Entre as várias possibilidades de manifestação assumidas pelo sagrado no culto pentecostal abordado, destaco a “*performance da marcha*”, momento em que alguns irmãos, “sob o ímpeto do Espírito Santo” sobre suas experiências sensíveis, são “*tomados em marcha*”, eles afirmam, em atitudes geralmente beligerantes frente à realidade da “oposição maligna” no mundo espiritual. Durkheim (2008) pontua uma questão análoga, ao frisar que a ação ritual constitui “a prova experimental da crença”; e prossegue: “O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente” (p. 494).

Sendo o culto essa “coleção de meios”, não deixam de integrá-los também as experiências de fé dos sujeitos envolvidos, vez que o culto é realizado e vivido pelos fieis, agentes culturais que são, que não apenas assistem ao culto: antes participam ativamente, possibilitando então que o ato religioso seja efetivamente um culto.

1. Performance ritual (...)

Ao afirmar que “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira”, Émile Durkheim pontuava uma questão que emergiria para todo sempre na observação dos fenômenos religiosos (2008, p. 30). Porque entre o sentido e o símbolo ocorrem processos contínuos de articulação de códigos e informações que conformam a realidade existencial à lógica dos mitos (GEERTZ, 2008). E para além do interpretante individual, há o sistema de crenças que reúne e aloja em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte ideológico, conferindo sentidos de vida e existência no mundo objetivo. Dessa forma, o universo simbólico [religioso] confere sentido aos fenômenos que documentam os acontecimentos de um grupo; ora, a dinâmica da própria vida é regida pelos padrões da

²Este texto diz respeito especificamente a uma “hermenêutica pentecostal brasileira”.

verdade mitológica, e o espaço onde vivem as crenças é o espaço sagrado, onde os mitos se reatualizam (ELIADE, 2008). E se reatualizam em várias instâncias da sensibilidade, através dos sentidos. Um exemplo está nas visões e revelações, manifestações carismáticas ancoradas na leitura pentecostal das narrativas bíblicas. Essas narrativas sofrem releituras simbólicas, reapropriações hermenêuticas responsáveis pelo que se constata na materialidade de certos cultos pentecostais: verdadeiras fusões simbólicas inter-religiosas, interpenetrações culturais que afunilam ainda mais uma perspectiva pretensiosa de conceituação e tipologização dos movimentos pentecostais.

Quando falo em cultura não assumo nenhuma incursão no universo dos conceitos de “cultura”, tão diversos e orientados que são por várias tradições epistemológicas. Falando sobre as origens do termo *cultura*, Denys Cuche (2002) adianta que ela “é dotada de um estilo particular”, expresso nas línguas, crenças e costumes de um povo, e prossegue dizendo que esse “estilo”, esse “espírito próprio a cada cultura” influencia diretamente o comportamento dos indivíduos (p. 45). O senso comum prescreve, de fato, que os comportamentos coletivos circunscrevem-se sob os limites de determinada cultura, que “restringe” as ações do sujeito às estruturas de aprendizado impostas pelas experiências de vida dentro do quadro coletivo ao qual pertence.

Os processos de aculturação denunciam misturas simbólicas, seminais ao aparecimento de novas cosmovisões, novos sistemas de símbolos que dinamizam ainda mais os fenômenos humanos, sobretudo nas esferas da arte, da música e da religião. Roque Laraia (2013), ao explicar a síntese do termo *culture*, elaborada por Edward Taylor, retoma as ideias gerais empregadas pelo antropólogo britânico do século 19, em que ao conjunto de crenças, artes, moral, costumes e etc., se somam quaisquer capacidades ou hábitos *adquiridos* pelo homem na sociedade em que vive.

De qualquer maneira, não afirmo (e nem poderia fazê-lo) que a experiência carismática – e o produto performático dela: as expressões gestuais³ – representariam

³Prefiro “expressões gestuais” ou “manifestações carismáticas” a “transe”, “êxtase” e etc., por conta mesmo das nuances que distinguem estes últimos entre si, e também pelo aspecto pejorativo que envolve esses termos. Em resumo, cabe aqui um fragmento de nota no qual José Bittencourt Filho delinea sumariamente as diferenças entre misticismo e transe: “O misticismo desenha uma trajetória ascensional em direção ao sagrado, ao passo que o transe desenha uma trajetória inversa que caracteriza a posseção pelo sagrado. O importante é que ambos fazem parte da religiosidade matricial” (2003, p. 72). Valdivino

tão somente um conjunto de *técnicas do corpo*, um *habitus*, ou qualquer forma de simples assimilação de atitudes tomadas à tradição (atitudes também rituais) de um grupo (MAUSS, 2003). Antes, sigo a trilha sugerida pela articulação de duas interessantes proposições: a) a de que a religião é um sistema cultural (GEERTZ, 2008) e b) que a origem intercultural do pensamento mágico-religioso brasileiro implica num intenso e constante processo de transações simbólicas, porosidades e contaminações (SANCHIS, 1997), que desemboca em inúmeras possibilidades, entre as quais esta reflexão destaca as semelhanças performáticas entre certos pentecostanismos e outras formas de religiosidade, sobretudo a afro-brasileira⁴. Numa tentativa de analisar, de forma mais “tangível”, a zona de confluências culturais e de contaminações que involucram os universos das experiências religiosas do pentecostalismo e das religiões afro, parece pertinente considerar-se um importante elemento de ligação intercultural entre esses polos de crença: a música. Prandi (2005), ao pontuar a importância da música no candomblé, informa que, naquela religião, a música não representa um “consumo estético para a fruição de sentimentos e emoções” (p. 179); antes, trata-se de um instrumento de culto e de identidade com o mundo espiritual. Ora, as louvações e glossolalias no culto pentecostal – inclusive durante as músicas, são, da mesma forma, bens simbólicos instrumentalizados a serviço de Deus, signos de manifestação pública das intenções religiosas.

Assim como acanção religiosa tem a capacidade de ilustrar narrativas míticas sob a “alquimia” estética da arte, tornando o universo representativo religioso ainda mais palatável ao sistema cognoscitivo, inclusive expressando a teologia dos grupos (MENDONÇA, 1995), da mesma forma é possível que as performances cênicas promovidas nas manifestações espirituais dos pentecostanismos traduzam, sob um tipo de “código de grupo”, esse mesmo universo representativo. Se as letras dos “corinhos

R. Santos (2002) aborda a relação entre as experiências carismáticas de fieis pentecostais e a música; no entanto, o autor enviesa a leitura da música como “mobilizadora de emoções”, estimulando o transe e êxtase. De forma geral, é justo destacar que o misticismo, esse amálgama cultural brasileiro que rejunta a concepção coletiva, é um forte pilar do pensamento mágico que sustenta a crença comum dos indivíduos num mundo habitado por seres sobrenaturais. No teologia do pentecostalismo, esse pensamento encontra eco na ação direta de Satanás e seus demônios, que demandam guerra contra os fieis a todo instante, bem como na contraposta ação divina (Vide WILLIAMS, 2011; GILBERTO, 2008).

⁴Sobre a temática das imiscuições simbólicas entre as religiões afro e o neopentecostalismo no Brasil, vide Vagner Gonçalves da Silva (2005; 2007a; 2007b; 2011), Patrícia Birman (2011), entre outros.

de fogo”⁵ reproduzem fragmentos do sistema de crenças de certos grupos pentecostais, ao diluírem histórias e mitos no recipiente prático da música, não seria menos verdade que as expressões gestuais que irrompem da experiência do “recebimento do Espírito Santo” traduzem, também e sob forma diversa, o sentido e significado do agir sagrado entre os crentes. Música e expressões gestuais operam entre as fronteiras da experiência religiosa, a saber, nos limites territoriais da religião (narrativas míticas) e da cultura – entendida como sistema de significação herdado historicamente (GEERTZ, 2008).

Uma “etnografia dos gestos” – entendendo-os como expressões de sentimentos religiosamente vitais à natureza da crença – parece pertinente, em termos da capacidade que eles têm de exprimir o lado invisível da experiência religiosa, transmitindo as impressões íntimas dessa experiência, ora transbordadas na superfície dos encontros coletivos sob a forma das palmas, das interjeições, das danças, das “marchas”, enfim, impressões do sagrado trazidas à tona no *locus* onde a crença “age”. Essa ação ritual é um comportamento consagrado (Idem, Ibid). Ela é um espelho a refletir imagens do outro mundo. E a leitura de tais imagens se torna possível quando o olhar científico se abre às sugestões interpretativas do fenômeno religioso – o que não quer dizer submissão absoluta à subjetividade do pesquisador, que precisa estar atento, obviamente, aos limites de seu envolvimento com o objeto. Embora o exercício aproximado da observação, o “deixar-se afetar” pelo objeto, possa ser “uma via fecunda para a interpretação do fenômeno na etnografia”, bem como o “afetar-se mutuamente”, no sentido de permitir uma troca de informações mais aberta, com a redução dos filtros de formalidade (CAMURÇA, 2009, p. 59), todo cuidado é pouco.

Seja qual for nossa compreensão – correta ou semicorreta – daquilo que nossos informantes *realmente* são, esta não depende de que tenhamos, nós mesmos, a experiência ou a sensação de estar sendo aceitos, pois esta sensação tem que ver com nossa própria **biografia**⁶,

⁵Corinhos de fogo são canções de cunho popular, cantadas em muitas igrejas pentecostais, especialmente nas pequenas denominações das periferias urbanas. Em grande parte, essas composições primam pela teologia da guerra espiritual e da cura divina. Antes de qualquer análise, cumpre ressaltar o caráter de convergência cultural que tem esse estilo de canção, uma vez que esses corinhos delineiam continuidades entre o sistema religioso pentecostal e a cultura de forma geral.

⁶A questão biográfica é importante. Talvez o ato de se associar conhecimento e experiência logre sucesso na produção do discurso etnográfico. Estar “em sintonia” com a experiência do objeto (CAMURÇA, 2009) é plausível e pode agregar valor ao trabalho de campo. Sendo conhecedor do universo da crença pentecostal, assumo, na elaboração deste texto (bem como da dissertação), o compromisso de buscar no reconhecimento das fronteiras que compõem o equilíbrio entre o distanciamento pragmático e extremo e a

não com a deles. Porém, a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus **modos de expressão**, aquilo que chamo de **sistemas simbólicos**, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento dessa habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de “nativos” – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-se mais com o compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, ou (...) interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos (GEERTZ, 2012, p. 74, *grifo meu*).

Esse espaço onde o “sentido”, ou seja, o “significado”, se torna possível, é justamente o *locus da experiência*, da significação, onde se opera a fusão entre os mundos (GEERTZ, 2008). Sob o ponto de vista da Semiótica da Cultura (LOTMAN, 1990;1996)⁷, interessante caminho de análises sobre os fenômenos culturais, esse mesmo espaço pode ser chamado de “semiosfera”, área onde os sistemas simbólicos culturais (da religião, no caso) transitam: é o “espaço da cultura”, propriamente dito, “no qual os diferentes textos circulam, se reproduzem, se articulam e se relacionam assimetricamente, perfazendo um *continuum* semiótico”, destaca Paulo Nogueira (2012, p. 21, 22). É nesse espaço que os processos rituais (com destaque, aqui, às performances gestuais) produzem e estabelecem comunicação efetiva entre os atores religiosos. Os olhos que analisam os modos de expressão refletidos num cambaleio, numa dança, nas palmas ou nos “aleluias!”, não devem se privar à realidade dialógica dessas expressões, que, em sua capacidade de traduzir as experiências íntimas com o sagrado, as narram.

2.(...) como narrativa da experiência religiosa:

observação participante mais intercomunicativa o *locus* mais viável para articular ideias, “interpretações” e produções bibliográficas.

⁷Semiótica da Cultura é uma linha de pensamento e corrente teórica desenvolvida por um grupo de estudiosos de semiologia na Escola de Tártu Moscow, Rússia, com destaque proeminente do semiólogo estoniano Juri Lotman. Sua abordagem dos fatos culturais como um texto amplia as opções de chaves interpretativas nos estudos da cultura. Aquela ideia de “porosidades” e “contaminações” de Sanchis (1997) tem seu paralelo nas “fronteiras culturais” de Lotman (1990;1996), espaços de possibilidades de hibridização que ocorrem nos vários “políglotismos culturais”: os rituais, por exemplo, em suas múltiplas linguagens (das silentes preces e mantras às mais expressivas e cênicas manifestações gestuais) são narrativas de estruturas míticas, e trazem, em si mesmos, associações simbólicas herdadas nos processos de interculturalidade dos grupos. Assim, sendo a cultura um “conjunto de informações não hereditárias, que as diversas coletividades da sociedade humana acumulam, conservam e transmitem” (LOTMAN, 2010, p. 31) e que “a peculiaridade substancial dos textos culturais é a sua mobilidade semântica, já que um mesmo texto pode fornecer a seus diferentes ‘consumidores’ informações diferentes” (Ibid, p. 35), então essa linha de estudos encontra razoável legitimidade teórica, sobretudo nos estudos da religião, também no fato de que “o valor das coisas é semiótico, uma vez que ele é determinado não pelo próprio valor destas, mas pela significação daquilo que representa” (Ibid, p. 37).

“Glória a Deus! Aleluia!” são interjeições que pontuam o culto pentecostal, lembra André Corten (1996, p. 118). Conferindo uma diversidade de cores às reuniões pentecostais, as linguagens de louvação pelas quais os fieis manifestam sua *comunicação* com Deus – de forma até mesmo anárquica (ROLIM, 1985) –, dão o tom da dinâmica viva e festiva dos cultos. Cabe aqui uma observação sobre a experiência pentecostal em sua relação direta com a teologia que a orienta e sustenta.

Parece que o caso de Jó pode ser usado para isso.

O livro homônimo, no Antigo Testamento, é um relato de experiências trágicas vividas por um homem fiel a Deus: “Jó era temente a Deus e desviava-se do mal” (Jó 1.1). Esse “desviar-se do mal” é um dos pilares que consagram a doutrina pentecostal da santificação⁸, inclusive legitimando o sectarismo de grupos mais radicais na concepção de pecado. Esse “mal”, esse “pecado”, é também associado às condutas divergentes ao sistema conservador evangélico: lutar contra o mal é assumir a bandeira contraculturalista, bandeira que representa a “luta contra o mundo, o mundanismo: andar na contramão do pecado”. O livro de Jó compõe-se de 42 capítulos a exhibir uma trajetória de alegrias, sofrimentos, tragédias, recomposição e/ou reconstrução de ânimos e motivações, enfim, um livro que tematiza um sem número de sermões que, majoritariamente, tematizam também a urgência de se “servir a Deus sem interesses”, apenas por amor à divindade: “O Senhor deu, Ele mesmo tomou: bendito seja o Senhor” (Jó 1.21). Em sua maioria, as pregações referentes a Jó trazem em seu bojo o legado de

⁸Essa doutrina de santidade (pentecostal) tem suas raízes no movimento *holiness*. Quando falo em movimento holiness, aqui, me refiro a um dos antecedentes históricos do pentecostalismo. Neste sentido, devem ser considerados os fenômenos carismáticos experimentados por vários religiosos na trajetória do cristianismo, a começar pelos relatos de dons espirituais mencionados no Novo Testamento; mais tarde, no segundo século (170 d.C.), com o montanismo; no século 16, com os anabatistas; os quacres ingleses do século 17 e os avivalistas dos séculos 18 e 19, na Europa e EUA. Nos EUA, especificamente no período dos movimentos avivalistas dinâmicos no contexto sociocultural do século 19 (sobretudo no metodismo wesleyano) constituiu-se a gênese do moderno movimento pentecostal, segundo a maioria dos estudiosos do fenômeno. Nessa época surgiu o movimento holiness, “movimento de santidade” que tematizava a perfeição cristã através da santificação. Décio Passos (2005) destaca que “o método de santificação é intensificado na busca da experiência de salvação”, e essa “experiência” se apresentava na conduta ascética de um cristianismo fortemente emocional dos grupos de santidade, movimento que “ganhou fôlego na América do Norte, juntamente com outros grupos reformados de tendência puritana e avivalista” (p. 48). A ideia de santidade/santificação desse movimento é bem delineada na menção de Weber (2004): “De acordo com ela (doutrina da santificação), quem dessa forma renasce ou se regenera é capaz de obter, já nesta vida, por força do efeito da graça sobre si, a consciência da perfeição no sentido de ausência de pecado, através de um segundo processo interior, que de regra acontece à parte e não raro de improviso: a “santificação”. Por difícil que seja atingir essa meta - o mais das vezes só lá pelo fim da vida -, imprescindível será ambicionar por ela.” (p. 127-128).

fé, humildade, reverência e temor vividos pelo protagonista que, tendo filhos, os perdeu num desastre; tendo posses, se esfarelaram em roubos e destruição; sua saúde e senso de dignidade seguiram o mesmo caminho dos acontecimentos. Contudo, sua paciência superou as misérias (Jó 1.13-19).

“Jó foi exemplo de fidelidade”, brada um pregador. Em se tratando de um pregador pentecostal [brasileiro], essa afirmativa vem carregada de um diferencial homilético, imbricado numa associação de emoções, empatia, reverência, convicção, tudo isso intensificado por uma concepção de mundo enraizada na matriz religiosa de um Brasil multicrenças. Logo, a mensagem se afina às experiências individuais de dificuldade, sofrimento, alegrias e, acima de tudo, às experiências carismáticas que conduzem em si mesmas um poder de legitimação da presença sagrada, ao virem carregadas de sensações de alegria, euforia, prazer e descansos místicos, todas sob a legenda da “presença do Espírito Santo”. Jó é um exemplo de reverência e esperança no sagrado, mas também é um “argumento de Deus”⁹ face às possibilidades de descrença entre os fieis que, sofrendo por qualquer razão, incorrem no risco de perderem a fé. A vida de Jó é um tipo de padrão de fidelidade intencionado a evidenciar o bom relacionamento entre Deus e os homens, a reafirmar pactos de fidelidade, a reafirmar a preocupação, zelo e amor de Deus com seus filhos. Brindando a esse amor, corpos humanos tornam-se “vasos”¹⁰, que, por ocasião da descida do Espírito Santo [a pentecostalizar o espaço cúltico], vêem-se embocados pela presença do sagrado.

- “A paz do Senhor, vaso!” - “Paz do Senhor, irmão! Pronto pra receber azeite do céu?” - “Ó, é claro! O oleiro queima e prova o vaso primeiro, pra depois encher de azeite!” - “Ô glória!”¹¹.

⁹Expressão utilizada por um pregador em um culto que presenciei, numa mensagem sobre Jó, em setembro de 2013.

¹⁰Entre outras inúmeras figuras de linguagem que abrilhantam a dinâmica discursiva do culto pentecostal, essa metáfora do “vaso” merece ser pontuada (as palavras seguinte em itálico descrevem um pouco do que quero dizer com “dinâmica discursiva”). Com alto poder de adaptação às mais inusitadas situações, essa expressão circula por todos os quadrantes da vida do fiel: se por um lado “ser um vaso” quer dizer que o *oleiro* (Deus) pode quebrá-lo, colocá-lo na *fornalha* e refazê-lo conforme as necessidades de ajustes que forem surgindo na caminhada evangélico do fiel, há também o polo menos dolorido de ser “vaso”: é ser um instrumento de Deus, que derrama sobre ele o *poder*, a *unção* (*anointing*), sensação de ser sobrenaturalmente atingido pelo sagrado, que geralmente descamba para as expressões físicas do carismas, lembra Paul Alexander (2009). “*É quando o fogo cai*”, diz o crente.

¹¹Esse tipo de diálogo é padrão em pentecostalismos semelhantes ao meu objeto de pesquisa. Essas linguagens revelam, de certa forma, as porosidades às quais Sanchis se refere (1997).

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

3.(...) um caso pentecostal.

A noite chuvosa de uma quinta-feira não impediu que se realizasse a reunião chamada “Monte Santo”¹². Pelo contrário, uma multidão de guarda-chuvas e sombrinhas à porta do templo sinalizava mais um encontro pentecostal, mais uma festa do Espírito. Contribuem para uma festa efetivamente pentecostal, que sinalize a presença de Deus na impressão dos presentes, alguns elementos importantes, dos quais destaco a predisposição do fiel¹³ e a efetivação da intersubjetividade¹⁴.

¹²Trata-se de um culto mensal, realizado geralmente na última quinta-feira de cada mês. A temática dessas reuniões é basicamente orações (cura e libertação, principalmente) e ministrações de dons espirituais (revelações, visões, profecias, etc.).

¹³É necessário que a convicção sobre as verdades de sua crença prevaleça sobre quaisquer representações de outra natureza, que não digam respeito ao sistema simbólico que integra o corpo doutrinário religioso. Importante lembrar que, neste caso, me refiro somente aos pentecostais da IEP que vivem a experiência carismática de ser “tomado em marcha” ou “ser tomado no Espírito”, de outra forma.

¹⁴A atmosfera de culto se intensifica na medida em que a presença do Numinoso (Otto, 2007) se faz sentir entre os fieis, no templo. Como a presença do Espírito Santo é “sentida” é algo diferente de como é “percebida”; aquela experiência diz respeito ao *insider*, enquanto esta, ao *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 do culto é um fenômeno que vai além de “êxtases” e “catarses” individuais e coletivas. É um processo em que um continuum simbólico estabelece ligações entre as experiências e sensações individuais; comunicações se estabelecem em cadeias: às vezes “o fogo desce” em um lugar do templo, e um 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

“É o Espírito santo se alegrando com sua igreja, entendeu? A igreja ‘tá na presença de Deus, em santidade, buscando o Senhor. Aí o povo clama e o Senhor responde, mesmo. A glória de Deus desce! É cumprimento da palavra (Bíblia)¹⁵”.

Festa e culto no pentecostalismo são [quase] sinônimos, lembra Rivera (2005). A festa pentecostal o é por conta da comunhão de intenções que a leva a sê-lo. União comum de perspectivas teológicas adquiridas e fundidas a idiosincrasias fortemente afetadas pela matricialidade religiosa brasileira – e seus signos mágicos¹⁶. Um exemplo da perspectiva pentecostal sobre fatos triviais colabora no que tento dizer. Diz respeito a uma experiência entre mim e alguns membros da referida igreja.

Nesta mesma noite chuvosa, eu me dirigia ao templo da IEP, mas a falta de guarda-chuva me obrigou a aguardar a estiagem num shopping center, próximo à região da Igreja. O tempo passava, e a circunstância me impunha o dilema de ou encarar a chuva e chegar molhado ao campo, ou ir para casa, perdendo um culto específico, com interessantes elementos rituais a serem observados. Porém, quando o dilema vencia o tempo, um casal de conhecidos [pentecostais] me cumprimenta, e um diálogo se firma. Conclusão: ao falar sobre minhas intenções de ir à Igreja naquela noite (sem, no entanto, especificar “a que eu iria”), um dos cônjuges me oferece um guarda-chuva que haviam encontrado, “por acaso”, na rua. Esse guarda-chuva me permitiu concluir o trajeto até o templo, onde cheguei tão seco quanto eu estava no shopping center.

Duas observações: 1) o “por acaso” não é exatamente “por acaso”, e, sim, “Deus agindo para que eu fosse à Igreja”, me vaticinou um dos irmãos que prosseguia, claro, afirmando que 2) o guarda-chuva não era mais uma simples armação de hastes metálicas conjugada com um tecido a proteger o portador da chuva ou dos raios de sol: era “um instrumento de Deus para aumentar minha fé e confirmar minha bênção naquela noite”. O trivial pode virar milagre. “Ethos”, “visão de mundo” e um guarda-chuva (GEERTZ, 2008). De fato, um guarda-chuva que colabora, neste caso, na “análise de símbolos sagrados”. A mesma consciência que harmoniza situações triviais

estabelecem intersubjetivamente sob códigos de grupo (talvez inconscientes), sempre em consonância com o sistema simbólico que origina e legitima o fenômeno enquanto tal: o mito e sua reatualização.

¹⁵Irmão Paulo.

¹⁶O tema do pensamento mágico é (Vide Sanchis, Bittencourt, visão de mundo brasileira, Pierucci, Guerriero, Montero, etc.)

às vontades do sagrado também o faz ao associar a estrutura dogmática de suas crenças às sensações de alegria e euforia que irrompem sob a “chuva de fogo celestial” que os acomete nos cultos.

“Eu sinto o fogo descer do céu, um arrepio, um arrepio muito gostoso, da cabeça até os pé, vindo de cima pra baixo, e me envolveno o calor do Espírito Santo... meu olho, eu sinto pegar fogo em meus olhos, sinto minha mão quente, pegano fogo... me dava uma alegria, me dá... eu sinto uma alegria, uma vontade de pular, de rodar... Já aconteceu, assim, eu te falo que, quando eu tô ‘tomado’ assim, quando eu tô recebeno, sentino ali a presença de Deus memo, 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 enfermo, e el ser curada. O Senhor me toca e me leva¹⁷ .

Entre as várias e por vezes imprevisíveis maneiras pelas quais o Espírito Santo se manifesta nos fieis, resolvi pinçar uma delas: o *efluir*¹⁸ da presença de Deus na experiência sensível do crente e como tal *efluir* evolui para a expressão gestual, haja vista a possibilidade de comparar as impressões com os dados obtidos pela cientista social Miriam Rabelo (2005), alimentando um circuito de inferências, interligadas ao prisma interpretativista ora assumido, na tentativa de uma leitura que reconheça a experiência sensível como *fronteira de sentido* entre o universo simbólico da teologia pentecostal e a legitimação dessa hermenêutica na performance ritual, admitindo o pano de fundo da matriz religiosa brasileira como *rejunte cultural* que sugere, a priori, elementos de continuidade entre o engajamento corporal das manifestações carismáticas de certos pentecostalismos e das religiões afro-brasileiras.

Tal *continuum* entre as expressões gestuais de ambos os credos encontra fulcro em elementos culturais de contato, tais como a arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas¹⁹ – e a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira. Em *A religião dos brasileiros*, Sanchis fala da *contaminação* que caracterizaria as transações simbólicas entre os universos religiosos no Brasil: “Dois mundos diferentes na sua intencionalidade simbólica, mas profundamente (...)

¹⁷Irmão Leandro.

¹⁸Quando 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.

¹⁹Entre alguns dos textos aqui considerados, mostra-se interessante o de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatareli (2008), Othon Jambeiro (1975), Eduardo Maranhão (2012), BUDASZ, Rogério (2009).

contaminados um pelo outro” (1997, p. 38). Em outro lugar o mesmo autor assevera: “Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo” (2008, p. 77). No mesmo texto, Sanchis lança mão de observações sobre o itinerário cotidiano do povo brasileiro, especificamente algumas expressões correntes na comunicação popular: “Vá com Deus!”, “Se Deus quiser” e etc., expressões que fizeram incursão em muitas letras de músicas populares. Sanchis fala de uma “cultura crente” (1994, p. 97) ao referir-se às “transformações culturais” operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostalismos em bairros 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 itinerários 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, 1997, p. 123-126, 1997).

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

“Eu vejo como que um vaso sendo completado. Um vaso sendo completado. (“Ô Glória a Deus”, acentua irmão Leandro). Num tem o filtro, cê num vai tirano a água dele, ele num vai esvaziano, depois cê num pega e num enche ele novamente? É como se fosse assim. Depois que a Deus opera na igreja, o homem de Deus sai alegre, recebe a bênção, a vitória!²⁰.

²⁰Irmão Paulo.

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

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

Conforme disse o “nativo”: “Quando o fogo desce, é um sinal de que Deus se alegra com a igreja. O Espírito Santo se alegra, é uma festa, entendeu?”²¹ Já ouvi por diversas vezes pastores e auxiliares bradando no púlpito: “Lugar de silêncio é no cemitério, aqui é lugar de dar glória a Deus!” Ora, isso parece narrar alguma coisa; quem sabe não é também a experiência religiosa?

4. Conclusão

²¹Irmão Paulo.

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 culto. Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é escrito à nossa frente, no espaço semiótico²² por onde os signos se articulam no processo de formação de sentido (LOTMAN, 1996).

Logo as performances rituais constituem-se materialidade do sistema de crenças, da estrutura simbólico-mitológica do grupo. É a comunicação que torna o diálogo possível. Que torna o conhecimento possível. Que torna a religião possível. Promover a leitura do texto cultural-religioso, por via de seus constituintes cênicos e a análise “interpretativa” dos veículos de linguagem e expressão do grupo é [também] uma forma de ler tais expressões, entendendo (ou pelo menos tentando entender) o sentido nelas encerrado.

4. Referências

ALEXANDER, Paul. **Signs & Wonders: why pentecostalism is the world's fastest growing Faith**. San Francisco/CA: Jossey-Bass, 2009.

BIRMAN, Patrícia. **Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 189-206.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

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

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

²²Esse espaço semiótico diz respeito à semiosfera, termo cunhado por Lotman (1990;1996), e, segundo ele, é unicamente através deste espaço, a semiosfera, que se dão as relações simbólicas entre os signos. Vide SCHNAIDERMAN, 2010 e MACHADO, 2007. Observar características semióticas das experiências carismáticas, aqui, é justamente a tentativa de “uma etnografia dos veículos que transmitem significados” (GEERTZ, 2012, p. 122).

- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de Vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FATARELI, Uéslei. **Influência da teologia da libertação em composições musicais protestantes brasileiras**. Cadernos CERU, s. 2, v. 19, n. 2, dez. 2008.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. (Tese). 304 f. (Tese) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GILBERTO, Antônio. **Teologia Sistemática Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2008.
- JAMBEIRO, Othon. **A canção de massa: as condições da produção**. São Paulo: pioneira, 1975.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- LOTMAN, Iuri M. **La Semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto**. Valencia: Frónesis, 1996.
- _____. **Sobre o problema da tipologia da cultura**. In: SCHNAIDERMAN, Boris. (org.). *Semiótica Russa*. São Paulo: Perspectiva, 2010, (Debates), p. 31-42.
- _____. **The universe of the mind: a semiotic theory of culture. (The second world)**. London/New York: I. B. Tauris/CO. LTD Publishers, 1990.
- MACHADO, Irene. **Semiótica da Cultura e Semiosfera**. São Paulo: Anna Blume/Fapesp, 2007.
- MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de Albuquerque. **Caia Babilônia: análise de uma canção religiosa a partir do contexto, poética, música, performance e silêncio**. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 13, p. 236-272, 2012.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

_____. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras**: significado do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: MANA,

13(1), p. 207-236, 2007.

_____. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: Ari Pedro Oro et al; _____. (Orgs.) Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007, p. 191-260.

_____. Transes em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 207-228.

SANTOS, Valdivino R.. **Manifestações Espirituais nas igrejas pentecostais**: um estudo psicossocial do transe através da música como mobilizadora de emoções. São Paulo: USP (Tese de doutorado), 2002.

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.